

Universidad de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Escuela de Postgrado.
Programa de Doctorado en Filosofía.
Mención en Metafísica

La cuestión de la historia en la “Introducción” a las
“Lecciones sobre Filosofía de la Historia” de Hegel.

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía.

Tesista: Francisco Abalo Cea.

Profesor Guía: Eduardo Carrasco Pirard.

Santiago de Chile.
2010.

NOTA DE RECONOCIMIENTO.

La siguiente tesis es el resultado de investigaciones emprendidas en el marco de estudios del Doctorado en Filosofía/mención Metafísica, realizados en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, gracias a la beca concedida por el *Consejo Nacional de Ciencias y Tecnología* (Conicyt).

*“Pero, ¿qué ocurre cuando el movimiento sale de la órbita
y no sólo un período de la historia,
sino la historia misma se vuelve cuestionable?”*

Ernst Jünger, *Acercamientos*.

Agradecimientos.

Vayan en primer lugar mis agradecimientos al coordinador del programa de Doctorado en Filosofía de la Universidad de Chile, el Dr. profesor Raúl Villarroel, y a todos quienes integran tanto el Departamento de Filosofía como el Departamento de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades de dicha Universidad, por la paciencia y comprensión frente a la tardanza en la entrega de esta tesis.

A su vez, agradezco profundamente al profesor guía de esta tesis, Eduardo Carrasco, no sólo por haberme hecho participar de sus perspectivas y empuje filosófico, a los cuales debe esta investigación su motivación principal, sino por el incondicional apoyo y preocupación permanente en dificultades que rebasaban los límites de lo estrictamente académico.

Doy mi gratitud, aún cuando sé que en el presente contexto tal agradecimiento queda corto, a María Ochagavía, por la vida compartida en un lúcido amor. Asimismo, a mi querida y pequeña Amelia, en cuyo mundo abierto he aprendido a ver y a preguntar, como por primera vez, sobre todas aquellas cosas simples que falsamente di por sabidas.

Finalmente, y de modo destacado, agradezco al amigo Tomás Cooper y a los que a través de él se han vuelto también amigos míos, Francisco de Lara y Felipe Johnson, en la confianza de que la *filosofía* no sólo vive del “saber”, sino que más hondamente de la auténtica amistad y del franco encuentro.

ÍNDICE

Prólogo	8
I. INTRODUCCIÓN	13
§1. <i>Dificultades en torno a la relevancia del pensamiento de Hegel con respecto al problema de la historia.</i>	13
§2. <i>Caracterización de los momentos constitutivos de la cuestionabilidad en general</i>	16
a) <i>Diferencia formal entre “problema” y “cuestión”</i>	16
b) <i>Reconocimiento de la cuestionabilidad en cuanto tal y articulación formal del planteamiento de una cuestión en general.</i>	20
§3. <i>El planteamiento de la cuestión de la historia en Hegel.</i>	24
§4. <i>Propósito, modo de abordar y bosquejo concreto del camino del intento.</i>	28
II. PARTE PREPARATIVA.....	37
<i>La determinación previa de la Geschichte en Hegel</i>	37
§6. <i>La cuestión en la palabra: Historia y Geschichte.</i>	38
§7. <i>El sentido inmediato de Geschichte en Hegel.</i>	47
a) <i>La Geschichte en general como objektive y subjektive Geschichte.</i>	51
b) <i>Examen filosófico de los modos no-filosóficos de la Geschichte en tanto “subjektive Geschichte”.</i>	55
b.1) <i>La historia originaria</i>	56
b.2) <i>La historia reflexionante</i>	69
§8. <i>Recuperación de lo alcanzado en la exposición en dirección hacia el planteamiento filosófico.</i>	82

III. PARTE PRINCIPAL.....	88
<i>Trazado fundamental del planteamiento filosófico de la cuestión de la historia en Hegel.</i>	88
PRIMERA SECCIÓN	88
<i>Aclaración provisional de la perspectiva filosófica en el asunto.....</i>	88
§9. <i>La transformación fundamental en la perspectiva filosófica de la “historia universal” con respecto a los modos de tratamiento no filosóficos.</i>	88
§10. <i>La doble tarea de la filosofía en la “Introducción” de las “Lecciones sobre Filosofía de la Historia”.....</i>	91
§11. <i>La “contraposición teórica” como dificultad inmediata para la filosofía de la historia.</i>	103
a) <i>El sentido “categorial” de las categorías de lo histórico.....</i>	106
b) <i>La resolución de la contraposición en cuanto teórica.</i>	127
c) <i>El pensamiento conductor como idea y la remisión a la “lógica”.</i>	135
§12. <i>Recuperación de lo alcanzado con respecto al planteamiento de la cuestión.</i>	143
SEGUNDA SECCIÓN.....	151
<i>Sentido y horizonte de la cuestión.</i>	151
§13. <i>Las tres cuestiones implicadas en la contraposición fundamental.</i>	151
a) <i>La cuestionabilidad de la “idea” y de la fundación “lógica” de la filosofía de la historia.</i>	152
b) <i>La cuestionabilidad de la dimensión espiritual de la historia universal.</i>	155
c) <i>La cuestionabilidad en la forma del “fenómeno” histórico mismo.</i>	160
§14. <i>Sentido y articulación interna del planteamiento de la cuestión</i>	164
§15. <i>La constitución de la “idea” como respuesta a la pregunta por la movilidad como tal.</i>	179

a) <i>La idea en la lógica: Dificultades inmediatas en la comprensión de la “lógica”</i>	181
b) <i>Bosquejo general del proyecto sistemático de Hegel</i>	189
b.1) <i>La Fenomenología del Espíritu como supuesto de la lógica</i>	189
b.2) <i>La lógica como inicio absoluto</i>	195
b.3) <i>Naturaleza y Espíritu como “exteriorizaciones de la idea”</i>	207
§16. <i>La historia en tanto determinación y realidad de la idea como espíritu</i>	218
a) <i>El espíritu en su concepto como horizonte concreto de lo histórico en cuanto tal</i>	219
b) <i>El fenómeno histórico pensado a la luz del ser consciente de sí como voluntad universal objetivada</i>	233
b.1) <i>Espíritu como absoluto, como mundo y como pueblo</i>	237
b.2) <i>El “espíritu del pueblo” como substancia del individuo</i>	248
b.3) <i>La voluntad individual como “medio” de la realización histórica</i>	259
§17. <i>La ambigua situación de la filosofía en la “historia universal”: la peculiar a-historicidad de la filosofía en tanto tránsito y consumación histórica</i>	275
IV. ANEXOS	284
ANEXO 1	284
<i>Tres testimonios fundamentales con respecto al sentido de la $\supseteq\Phi\vartheta\cong\Delta$: \forall griega</i>	284
ANEXO 2	286
<i>Un testimonio de la apropiación de la palabra $\supseteq\Phi\vartheta\cong\Delta$: \forall en la experiencia latina</i>	286
ANEXO 3	289
<i>La situación de la “Geschichte” en el todo del proyecto filosófico de Hegel</i>	289
ANEXO 4	295
<i>Traducción de los párrafos finales de la subsección final, “el saber absoluto”, de la Fenomenología del Espíritu</i>	295
BIBLIOGRAFÍA	298

Prólogo

Los pasos dados en una investigación como la que supone la realización de esta tesis, se han vuelto al cabo hacia sí mismos. Pues, la dirección tomada por este trabajo suponía como cosa resuelta y, en consecuencia, pretendía ir mucho más allá de *esa pregunta* que, ya de lleno en la investigación y desde la orientación que ésta había asumido, me ha surgido de forma cada vez más nítida e insistente: *cómo es menester orientarse en la filosofía, es decir, en sus propias cuestiones*. De alguna manera, lo cual no implica que sea de *la mejor* manera, la parte introductoria de esta tesis intenta hacerse cargo parcialmente de la interrupción de esa pregunta que, en medio de una investigación puesta ya en marcha, la rearticulaba completamente y que por eso mismo volvió dudosos todos los “logros” que hasta entonces pensé haber hecho. Éstos estaban vistos en una dirección que hoy me parece debe ser revisada atentamente bajo una luz muy otra que aquella que provenía de los motivos y propósitos con los que se inició la investigación, de la cual, en parte, esta tesis es resultado. El mejor obstáculo en este trabajo ha sido lo que no esperaba encontrar, pero encontré esa simple pregunta que he intentado formular más arriba y que durante todos los años de estudio universitario estaba latente, pero no llegaba a escuchar con claridad: *cómo es menester orientarse en la filosofía, es decir, en sus propias cuestiones*.

Cronológicamente anterior, y por eso decisiva, si es que no coercitiva para el inicio, el avance de la investigación y el trabajo concreto, se me impuso otra pregunta, la cual, con todo, no tenía nada de “fabricada” ni era fruto de una cierta “manipulación intelectual”. Al contrario, en su simpleza creo oír todavía el *tenor* de una “pregunta que pregunta”, algo que de una forma más “académica” he intentado describir en el párrafo titulado “*La cuestionabilidad de una cuestión en general*” de la parte introductoria ya mencionada. Es justo aquí en donde mejor se puede ver la influencia que tuvo y sigue teniendo en mí la pregunta formulada más arriba, a la cual parcialmente esta “descripción” de la cuestionabilidad en general intenta responder, conforme a las propias necesidades de la investigación emprendida previamente. Pues esta investigación comenzó, como ya he mencionado antes, con otra pregunta nacida en el seno de los seminarios de postgrado que el profesor Eduardo Carrasco dedicara hace algunos años a los capítulos finales del

segundo volumen del *Nietzsche* de Martin Heidegger¹, y en suma, a la aclaración del “concepto” fundamental de la *Seinsgeschichte*, la “historia del ser”. En efecto, la pregunta que entonces surgió y que se constituyó en el punto de fuga de la investigación, apareció de una forma tan simple como primeramente inabarcable: *¿qué es entonces “historia”?*

Desde ella hasta la presente tesis, corre un trayecto que no es pertinente aquí exponer en detalle, pero que en general ha tendido a imponerse a sí mismo ciertos límites para hacer de esta pregunta algo por lo menos abordable en concreto. Visto ahora retrospectivamente, lo difícil no está tanto en el movimiento “expansivo” con que cree desenvolverse la “libre” investigación de un tema, sino en tener que permanentemente poner, o descubrir si se quiere, los límites del propio trabajo y hacer de este “acotamiento y poda” la medida del avance efectivo. Lo más difícil es, por lo mismo, hacer de la investigación algo concreto y determinado, algo que en cierto sentido cumpla con las condiciones que le da su propia posibilidad. Por esto, en la parte introductoria mencionada he intentado hacerme cargo de esta necesidad de exponer dicho mínimo de condiciones formales a las que esta investigación (si a lo menos se me concede que ella está movida desde lejos por la inquietud de cómo es menester filosofar) se acota y con las que se compromete en principio a cumplir. Es cierto que en el ejercicio de de-terminación del trabajo, en su propia marcha, fui siguiendo ciertas motivaciones anteriores a este “descubrimiento metódico”, es decir, aquellas que provenían de la pregunta por lo “histórico”, pero justamente por eso no pude ceñirme, como era lo esperable, a la planificación que había proyectado al inicio de la investigación².

¹ Tres son los seminarios a los que me refiero. En primer lugar el que el profesor dedicó al penúltimo de los escritos que comprende la colección ya mencionada (M.Heidegger: *Nietzsche*; G.A Band 6.), a saber, “*Die seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus*”, el primer semestre de 2001. El segundo es el que dedicó durante el segundo semestre de 2002, y repitió durante el segundo semestre de 2004, al escrito titulado “*Die Erinnerung in die Metaphysik*”. Como resultado de estos esfuerzos, el profesor Carrasco ha publicado en la forma de un prolijo comentario “Heidegger y la Historia del Ser” (2007), que se centra precisamente en el último texto mencionado. Tuve acceso a este libro en su versión aún inédita y me brindó ya entonces el empuje necesario para acometer la investigación.

² En efecto comparada con el proyecto original, la presente tesis constituye palmariamente un resultado acotado. Si en el proyecto original el plan era tratar la cuestión de la historia en general, incluyendo en su exposición el pensamiento de Nietzsche y Heidegger, la presente tesis se centra exclusivamente en Hegel. Dos son las razones principales de esta restricción. La primera es que la envergadura y relevancia del planteamiento hegeliano impiden tratarlo como un mero “momento” en el desarrollo de la pregunta. Es cierto que con esta restricción se pierden tal vez los vínculos histórico-filosóficos de la cuestión, por ejemplo, con el pensamiento kantiano como antecedente directo, o con la recepción marxista o diltheiana del asunto. Pero, en segundo lugar, en el trabajo concreto vi prontamente el peligro de transformar la investigación en una suerte de “historia de la filosofía de la historia” y con ello perder de vista el recto tratamiento de la cuestión

Sin embargo, la pregunta más general por la manera de hacer filosofía no implicó ni implica tampoco asignar a la pregunta por lo histórico un papel secundario o incluso inmediatamente intransitable. Más bien al contrario, de aquélla recibe ésta un perfil más nítido y una formulación más precisa. Para decirlo mejor, la pregunta por la historia entendida desde la pregunta por la filosofía no sólo tiene a la vista lo “filosófico” en la historia o lo “histórico” en la filosofía, sino que ante todo pone la mirada en la relevancia filosófica de la pregunta misma por la historia. Se trata ante todo de ver lo “filosófico” en la *pregunta* y en el intento de respuesta a la pregunta *filosóficamente planteada* con respecto a lo “histórico”.

Orientado de esta manera, se abre conjuntamente la visión de que la filosofía en la posibilidad esencial que significa para ella misma el comprenderse y hacer de esta comprensión su propio ejercicio, no queda indemne con el planteamiento de la pregunta por lo histórico. No se puede mirar ya la irrupción de una tal pregunta en el seno del pensamiento filosófico como la inserción de un cierto tema “novedoso” (que a la sazón poco tiene de esto), pero –con todo– posible de tratar al modo de tantos otros. Más bien, el desarrollo del ejercicio filosófico que domina actualmente, sea en la forma “genealógica” o “deconstructiva”, muestra claramente hasta qué punto lo “histórico” penetra en el modo mismo de hacer filosofía, cuando no se constituye derechamente en la fuente primaria de la comprensión del sentido más íntimo del filosofar. Ciertamente uno podrá mirar con creciente recelo esta transformación de la filosofía en “mera tradición”, transformación que fomenta el excesivo “historicismo” y el consecuente empobrecimiento para su sentido originario. Se podrá incluso experimentar con dolor el exceso de esta “conciencia histórica” en filosofía viendo justamente en ella esa “mala conciencia” que impide fundamentalmente un mirada “limpia y directa” en “lo que es”, abrigando así la “sospecha ante la sospecha”. Pero tal recelo y dolor son posibles porque la “conciencia histórica” domina para ellos hasta

principal. Acerca de los vínculos históricos del planteamiento hegeliano con respecto a sus antecedentes vid. J. Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia* especialmente el capítulo dedicado al idealismo especulativo (p.82), 1954. Asimismo, José Ferrater Mora, *Cuatro visiones de la Historia Universal*, 1982. De forma más detallada en Brunstäd, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie*, 1909. El tratamiento de la influencia kantiana en el desarrollo del planteamiento hegeliano con respecto a la historia religiosa en Dilthey, *Hegel y el idealismo*, 1963 p.25,ss. Por otra parte, la influencia de Fichte y Schelling en el respecto “histórico” del pensamiento hegeliano en J.Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, 1994, p. 16 ss. Con respecto a su recepción en la tradición marxista vid. Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 1970. y Marcuse, *Razón y Revolución*, 1971. La recepción por parte de Dilthey del concepto hegeliano de “vida” en el marco de la historicidad, es precisamente el propósito del estudio de Marcuse, *Hegels Ontologie*, 1933. p.3 ss.

el exceso de su perversión y constituye un problema. Para bien o para mal, se ha vuelto determinante para el ejercicio del filosofar una visionaria afirmación de Hegel: “*das Studium der Geschichte der Philosophie ist Studium der Philosophie selbst*”³.

Lo peculiar reside en que hoy, en el marco de la dedicación filosófica, se oye esta frase ya en un sentido radicalmente diferente al que la inspiró en el propio Hegel. Pues al contrario del uso actual, según el cual es necesario “estudiar” la historia de la filosofía para que desde ahí se haga visible el sentido íntimo del propio ejercicio del filosofar, Hegel exige de esta afirmación algo completamente inaudito para nosotros. En verdad el estudio de la historia de la filosofía es el estudio de la filosofía, porque la filosofía es *lo que ella es*. La filosofía es también precisamente su historia porque ella es, sin considerar necesariamente su historia, el *despliegue* dialéctico especulativo del concepto lógico y real, y con ello la forma esencial del movimiento en cuanto tal. Este paso es decisivo porque en virtud de una radical transformación en la comprensión de la filosofía misma, de lo que constituye su tarea y del modo de hacerse cargo de ella, se abre con Hegel ese camino por donde la historia de la filosofía no es ya “accidentalmente” de ella, sino que le pertenece a la esencia de la filosofía en cuanto tal por ser simplemente lo que es: la exposición del proceso del saber absoluto. Queda, sin embargo, por preguntar si acaso con esto se ha alcanzado el más propio y auténtico carácter histórico de la filosofía. Hasta dónde es visible decidir algo como esto, depende ya no sólo de estar cómodamente instalado en el “hecho” de la ineludible “conciencia histórica” en la filosofía. Pero tampoco sólo en la visión medular de la pertenencia fundamental de la historia de la filosofía a la esencia del filosofar, sino en adentrarse en la *dificultad* de la cuestión del ser-histórico como tal. Hablo de la “dificultad” porque lo inmediatamente difícil no reside tanto en cómo se llegue a responder esto, sino más bien en llegar a plantearlo adecuadamente. No hay ninguna casualidad en que, una vez surgida esta cuestión y, con ello, el intento de perfilarla correctamente, el filosofar quede obligado al esfuerzo de re-comprensión de sus conceptos fundamentales, que incluye aun este mismo carácter de “conceptos”. De esta forma no es sólo la “conciencia histórica” lo que ha determinado un trastorno en el filosofar, tampoco sólo el poder y tener que asumirse como una “tradición”, sino que al fondo de esto reside la urgente necesidad de plantear la cuestión del ser-histórico en cuanto tal. Esto es lo que

³ Hegel; *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie*, Weke 18, p.49.

secretamente mueve esas “transformaciones”. No sólo se trata de que la filosofía por ser filosofía tiene esencialmente “historia”, sino que la historia por ser “lo que es”, requiere a su tiempo que la filosofía abandone la cómoda posición de una tradición asegurada y se atreva a inquirir por algo que se resiste a responder cuando se lo interpela con “conceptos” tomados desde hace mucho como “evidentes” y “obvios”. Tal vez, desde este punto de vista, deba considerarse la cuestión del ser-histórico como un acontecimiento señalado, para el cual no obstante la filosofía no está todavía en condiciones de responder o de plantear siquiera la pregunta de forma propia.

La presente tesis sirve a este propósito más amplio, o si se quiere, apenas presentado en toda su anchura. Da un paso inicial, a saber, intenta hacer visible hasta qué punto y en qué medida algo tal como la “Filosofía de la Historia” llega o no a hacerse cargo de la cuestión, y en consecuencia, en qué medida está en condiciones de comprender la propia historicidad del filosofar. El texto que seguimos para este ejercicio es el de la “Introducción” a las “Lecciones de Filosofía de la Historia”⁴ de Hegel, por cuanto, ya instalado en su plena madurez y conforme a los propios fundamentos de su pensar, ha intentado llegar a una respuesta a partir de una pregunta expresamente formulada en una bien determinada dirección.

⁴ Es importante poner de realce que la “Filosofía de la Historia” es primeramente en Hegel una *serie de lecciones*, y no una obra redactada y editada en unidad. Son por tanto esas “Lecciones sobre Filosofía de la Historia” que Hegel dictara en Berlín a partir de los años 1822/23 hasta el semestre de invierno de 1830/31. Como tales, ellas siguen el destino de lo que está en curso y no llegó a ser propiamente editado por Hegel mismo: año a año el contenido de las lecciones se vio modificado, generalmente ampliándose. El resultado es, por tanto, un texto cuya estructura no es en absoluto homogénea. Esta consecuencia irreductible en la génesis misma de aquello que intenta presentarse como un texto único, es especialmente notoria en aquella parte de las lecciones que concita para este intento todo el interés: la propia “Introducción”. Aquí las modificaciones a lo largo de estos años no son sólo en términos de “ampliaciones”, sino de fondo: a lo menos dos perspectivas diversas con respecto a la necesidad de esclarecer provisionalmente el modo mismo en que se abordará el asunto. La versión de estas “Introducciones”, editada por Lasson-Hoffmeister de forma autónoma con respecto al resto de las lecciones bajo el título “*Die Vernunft in der Geschichte*”(1955), permite ver nítidamente esta transformación, pues expone de forma diferenciada lo que de la redacción más antigua de la Introducción, llamada el “primer proyecto” (1822), no fue incluido en la última versión, llamada el “segundo proyecto” (1829). Para la mejor comprensión de la verdadera travesía editorial de las “Lecciones de Filosofía de la Historia”, vid. especialmente las “*Vormerkungen*” del propio Hoffmeister en “*Die Vernunft in der Geschichte*” (p.VII-XI), así como también las “*Anmerkungen der Redaktion zu Band 12*”, en *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p.561ss.

I. INTRODUCCIÓN

§1. *Dificultades en torno a la relevancia del pensamiento de Hegel con respecto al problema de la historia.*

¿Por qué nuevamente Hegel en el contexto del problema de la historia? Parecerá que, a casi doscientos años desde que Hegel dictara el ciclo de lecciones de “Filosofía de la Historia Universal”, poco o nada tendría que aportar este pensador a la visión actual de la historia. Ciertamente, durante estos doscientos años han tenido lugar muchos eventos de magnitud mayor, imprevisibles ellos mismos para la visión concreta y el modo de interpretar en que Hegel se situó respecto a la historia. Por eso mismo, no es meramente la cantidad de años transcurridos en lo que se asienta este parecer. Más bien, éste se asienta en lo que hasta nuestros días se entiende por “visión hegeliana de la historia”, es decir, la “desmedida” pretensión de hacer de la historia humana una “teodicea”⁵; algo que resulta extraño para el modo actual de “hacerse” de la historia. Lo cierto es que a la radical extrañeza en que hoy nos aparece la “visión hegeliana” ha contribuido con creces el desarrollo de la crítica a esta posición, crítica que despierta tomando justamente a Hegel como referente, si de lo que se trata por su parte es de “ponerse serios con la historia”. Justificado o no, el enfrentamiento posterior con Hegel en este respecto ha pretendido haber alcanzado un territorio completamente nuevo para la comprensión y apropiación de lo histórico, desde el cual la visión hegeliana aparece o bien como un “idealismo” completamente superado, o bien como un “racionalismo” a la sazón insostenible. Ciertamente, desde estos puntos de vista ya medianamente usuales, la visión de Hegel sobre la historia resalta como un esfuerzo reconocidamente admirable a la vez que esencialmente inadecuado respecto al asunto del que se trata: *la historia misma*.

No es el propósito inmediato de esta investigación penetrar en los fundamentos o en el grado de comprensión efectiva que anima, desde los más diversos puntos de partida, el enfrentamiento con la “visión hegeliana de la historia”. En qué medida el enfrentamiento crítico le debe a Hegel más de lo que está dispuesto a confesar, no es tampoco un problema que inmediatamente se pueda resolver. Tampoco es posible para este intento decidir, sin

⁵ La expresión es usada por Hegel en *Die Vernunft in der Geschichte*, p.48.

más, si acaso el descubrimiento de un horizonte completamente “nuevo” en donde situar el problema de lo histórico y de la historia no está esencialmente vinculado, aun cuando de modo “crítico”, con lo fundamental que se abre paso a través del pensar de Hegel.

Pero, entonces, ¿a qué viene esta confesión, a saber, que en el presente intento no estamos preparados en lo inmediato para enfrentar estos problemas que las más de las veces parecen zanjados? ¿Por qué y en virtud de qué en el contexto del problema de la historia, nuevamente aparece *Hegel*? En principio, porque simplemente nuestro intento no pretende “aclarar” nada de la “visión hegeliana de la historia”, esto es, no aborda el pensamiento hegeliano desde el plano de la “visiones” posibles en torno a la historia, sino desde otro horizonte. Si el giro “visión de la historia” indica la elaboración y exhibición de una cierta imagen de la “totalidad” de la historia en su decurso o de alguno de los “momentos” señalados de este decurso “en total”, cabe siempre la pregunta por aquello que presupone poder ver de antemano esto como *una* totalidad.

Ahora bien, es verdad que si dejásemos de lado estos escrúpulos, entonces no debiese haber ninguna duda de que, en lo que respecta a Hegel, sí disponemos de su “visión de la historia”. En efecto, el grueso de lo que se conoce como las “Lecciones de Filosofía de la Historia Universal” corresponde a la prolija exhibición del decurso de la historia universal, esto es, de la historia del *mundo* (*Weltgeschichte*). El punto, sin embargo, está en que esta exhibición de la imagen total de la historia no constituye *por sí sola* lo decisivo⁶. Tenemos que remarcar con fuerza este “por sí sola”, pues la parte así llamada “empírica” de sus lecciones no es un simple añadido en donde quedaría aplicada una cierta “teoría” de lo histórico. Las consideraciones introductorias, que en apariencia cumplen con este aspecto teórico, y la unidad entre ésta y la así llamada parte “empírica”, es algo más difícil que lo que habitualmente se entiende como “vínculo” entre lo “teórico” y “empírico”, sea esto en el sentido de la aplicación de lo primero a lo último, sea esto en sentido inverso como inducción de lo primero a partir de lo segundo. Tan solo un problema en apariencia exterior como la “unidad” entre la “introducción” y el desarrollo concreto de

⁶ Desde el punto de vista de la división general de la “Lecciones”, y por consecuencia, para fijar qué de ella es de nuestro interés, cabe hacer algunas precisiones. Si consideramos que la “Introducción” es la exposición conceptual de aquello que en concreto se desarrolla en el grueso del trabajo, precisamente a toda esa parte que no es la “Introducción”, sino la exposición “en concreto” de la historia, lo llama Hegel “el lado empírico del asunto” (cfr, op.cit p.257). En este sentido nuestra investigación se atiene a lo expuesto en la “Introducción” y no considerará lo que, en concordancia con Hegel, puede ser llamada la parte “empírica”.

sus lecciones, refiere a un horizonte que no se resuelve en los problemas de una “gnoseología” de la historia, sino que proviene ella misma de aquello unitario que anima en lo más hondo del pensamiento hegeliano.

Pero entonces, ¿en dónde ha de ser hallado aquello en virtud de lo cual el pensar de Hegel con respecto a la historia quede realzado, si es que estamos dispuestos a renunciar a un examen que se mueve en el plano de las “visiones”? El que desde la partida abandonemos esta posibilidad, no quiere decir que no haya problema alguno. Pero la cuestión decisiva no radica tanto en el esfuerzo de encontrar o de creer ya hallada la “imagen” hegeliana de la historia, sino en preguntar en qué medida puede y tiene que existir esta “imagen”, y por qué en definitiva tiene que ser así, a saber, como *imagen*. En este sentido, las dos posiciones más radicalmente críticas del pensar de Hegel, esto es, la de Marx y la de Dilthey, tampoco sitúan el punto a discernir en tal o cual momento o incluso en la totalidad de la “imagen hegeliana de la historia”, sino que en lo fundamental su crítica se alza contra aquello desde cuyo fondo se hace posible el “ver”, y aún, el “ser” y “hacerse” de lo histórico como tal⁷. Lo decisivo ahí es, desde la partida, aquello que se toma como histórico y el contexto de relaciones esenciales desde dónde se decide qué y cómo sea ello en cuanto histórico.

Si, por tanto, toda verdadera crítica y enfrentamiento con el pensar de Hegel en lo que refiere al problema de la historia, ha resultado verdaderamente fructífero en la medida en que se ha situado en el horizonte de cuestiones esenciales desde donde se puede determinar cada vez qué es lo histórico, entonces una investigación que sólo intenta prepararse para comprender el pensamiento de Hegel como una posición decisiva y destacada en el desarrollo del *problema* de la historia, no podrá sustraerse al esfuerzo de alcanzar, si es que no de *demorar*, en la dimensión en que este problema se hace efectivamente *problema*. No es, por tanto, la “visión hegeliana” lo que interesa en principio, sino el modo en que es *planteado y abordado el problema* de la historia en Hegel. Esto supone que, al margen de las “visiones”, en el pensar de Hegel se ha alcanzado

⁷Con respecto a la crítica de Marx al pensamiento de Hegel y en particular a los fundamentos “idealistas” de su concepción de la historia vid. K. Marx, *En torno a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, en *Escritos de Juventud*, 1987, p. 493 ss.. Asimismo encontramos una selección bastante completa de esta crítica en E. Fromm, *Marx y su concepto de hombre*, Apéndice II, 1961, p. 205 ss. y 227 ss. La crítica de Dilthey se la puede encontrar en varios contextos. En el contexto de la propia interpretación del pensamiento hegeliano, cfr. *Hegel y el idealismo*, 1963, p. 264 ss.. Asimismo en Dilthey, *El mundo histórico*, 1944, p. 123 ss. y 172.

una cierta claridad con respecto al problema como tal. Es decir, que es en el modo de hacer la historia un problema que son medidos y resultan fructíferos los “resultados” y “respuestas”. Precisamente por aquí es por donde, dicho provisionalmente, nos resulta en principio destacado el pensamiento de Hegel. En el “cómo” del planteamiento del problema está toda la cuestión.

Ahora bien, lo destacado de las dificultades en torno al punto de realce del pensar de Hegel con respecto al *problema* de la historia, así como la caracterización provisional del plano “problemático” en que intentamos movernos, requiere de una mayor precisión en lo que refiere al sentido en que aquí ha de asumirse el pensar de Hegel cuando el asunto en cuestión es la historia. Esto supone a la vez una mayor precisión del modo en que el asunto mismo está puesto en juego. Pues la palabra “problema” indica, hasta aquí, sólo aquello que no tiene relación con el plano de las visiones y opiniones, pero que aparece en sí mismo como algo totalmente indeterminado.

§2. *Caracterización de los momentos constitutivos de la cuestionabilidad en general*

a) Diferencia formal entre “problema” y “cuestión”.

El presente intento tomará el asunto en el respecto de un problema. Dicho más precisamente, es el “problema” de la historia en el que se nos pone de realce, esto es, se nos vuelve decisivo y destacado el pensamiento de Hegel. Pero este mismo modo de decir, a saber, “el problema de la historia”, puede resultar ambiguo y mover a error. Un esclarecimiento provisional de lo que este giro puede señalar debiese llevarnos, en el contexto de una introducción, al vislumbre de aquello como lo cual puede ser asumido el pensamiento de Hegel con respecto a la historia. Precisamente, esta aclaración general del sentido del giro “problema de la historia” revela de qué modo está puesto en juego aquí el asunto como tal.

¿En qué sentido se puede entender en general y en qué sentido se ha de entender aquí el giro “el problema de la historia”?

El “problema de la historia” puede querer decir de buenas a primeras: “los problemas” de la historia, en el sentido en que la historia, en tanto modo de investigación de lo histórico, trata con ciertos “problemas”. El “problema de la historia” quiere decir por ello los problemas que la historiografía “tiene”, es decir, los problemas que ella trata e

investiga. De este modo, “problemas de la historia” serán, por un lado, las dificultades y aspectos atrayentes que desde el lado de la “cosa histórica” misma impulsan en el trabajo efectivo del historiador de profesión o que no tenga necesariamente una formación científica. Aquí, el carácter problemático de los “problemas” queda, por decirlo así, referido a la dedicación científica o a la curiosidad diletante, aún cuando en cuanto “problema” no se agote sólo en esta relación. “Problema” es, aquí, problema para el conocer que le corresponde, aun cuando la medida de su problematicidad no se resuelva únicamente en ello. Por otro lado, “el problema de la historia” puede decir a su vez: los problemas que conciernen propiamente a los “paradigmas”, “metodologías”, “instrumentos de investigación”, con los que el investigador guía su investigación de “los problemas de la historia” en el primer sentido. También estos son “problemas de la historia”, pero ahora en el sentido en que la historia misma, como modo de investigación científica, se vuelve para ella misma problemática en el “cómo” de su llegar a conocer. Hoy en día, incluso, estos “problemas” en el segundo sentido son más problemáticos, esto es, más urgentes para la historiografía que los problemas que inicialmente mueven al historiador⁸.

Ahora bien, “el problema de la historia” puede querer decir nuevamente, como en el primer sentido, “los problemas”, no obstante en un contexto distinto. Ciertamente, entre este sentido y el primero existe una conexión, de tal modo que en éste queda puesta de relieve una dirección que está ya latente en el anterior. Pues cuando ahí se ha remarcado que el carácter problemático de la “cosa histórica” no se agota en la dedicación del conocer que le corresponde, esto se ha hecho porque un problema de la historia no sólo ni en primer lugar resulta efectivamente “problemático” cuando se quiere conocer más sobre él. Ciertamente, un problema de la historia puede aparecer como un problema científico y en general de conocimiento, pero esto no quiere decir que sea por eso necesariamente problemático. En este sentido de “los problemas de la historia”, juega esa ambigüedad propia de nuestra palabra “historia”, pues este giro también puede significar no ya los problemas que la historia en tanto disciplina científica tiene ante sí, sino los problemas que la “historia misma” presenta. “Historia” quiere decir ahora ya no un cierto modo en que se

⁸ Vid. Jaques Le Goff/Pierre Nora (compiladores), *Hacer la Historia*, 1978. Asimismo Peter Burke, *Formas de hacer historia*, 1993, p. 11 ss.. Tales trabajos giran entorno a los problemas metódicos de la así llamada “*nuvelle histoire*”. Para ver, en cambio, el círculo de problemas de la historiografía hasta antes de 1950 es muy útil el compendio de Fritiz Wagner, *La ciencia de la historia*, 1958; me remito a su abundante bibliografía al respecto, sobre todo en p. 436 ss.

conforma el conocimiento, tampoco sólo la “cosa histórica” de la cual la historiografía hace cada vez su “objeto”, sino precisamente el acontecer de los acontecimientos efectivos que han acontecido. En este sentido, “los problemas de la historia” dice en el fondo los problemas que la historia misma ha presentado y producido, y ciertamente esta “producción y presentación” de problemas es de un modo muy otro que como se exhiben “problemas” en un libro de historia. Más bien, estos son los problemas que conciernen y atañen directamente a alguno, en tanto él y los suyos de algún modo han tomado parte en esta “historia”; son los problemas de la historia que se hacen tanto más problemáticos en la medida en que son también problemas de vida y, precisamente entonces, y sólo así, *problemas*.

No es aquí el asunto penetrar en la estructura interna de estos sentidos ni tampoco en la jerarquía de su plexo significativo. Pues la cuestión reside más bien en vislumbrar en qué sentido se habla del “problema de la historia” en el presente contexto. Una última modulación de nuestro giro tiene que abrirnos hacia todo lo “problemático” del “*problema de la historia*”. Pues, ¿qué pasaría si, a partir de lo dicho en el tercer sentido, esto es, el “problema de la historia”, entendido como los problemas de la historia que vienen de la “historia misma”, quisiéramos oír esto ahora nuevamente en singular? Ciertamente, “el problema de la historia” habla de modo semejante al segundo de los sentidos antes señalado, a saber, el problema que la historia misma presenta. Pero esto ya no en el sentido en que entonces la “historia” (la ciencia histórica) tiene algún “problema” en cuanto a su modo de conocer. El sentido que aquí quiere expresarse entiende “historia” precisamente como el acontecer de los acontecimientos que, independientemente del conocer que los hace suyos y los exhibe, son desde ya “históricos”. Sin embargo, ya no se trata tampoco de *los* problemas que en su propia problematicidad nos ha presentado la historia, sino de ésta misma como *el* problema. Entonces, ¿qué significa que la *historia misma* sea *el* problema? ¿En qué sentido hay aquí “problema”? ¿Cómo ha de entenderse “problema” en el “problema” de la historia que ella misma *es*? ¿Cómo se ha de entender, por tanto, este ser-problema como el cual *es* la historia como tal?

La palabra “problema” es, tanto desde el punto de vista de su etimología como de aquello que llamamos habitualmente “problema”, justamente todo lo “problemático” a la hora de presentir siquiera lo que en la última modulación del sentido de la frase quiere salir

a la luz. Pues, un problema se constituye ahí donde se arroja y queda situado (\exists) contra ($B \Delta \bar{H}$) nosotros un obstáculo que impide nuestro curso en la dirección contraria. De este modo, ya sea en la amplitud indeterminada de los “problemas de la vida” o en el círculo definido del conocimiento, un problema en cuanto tal se da de modo que exige de nosotros en-frentarlo, y en este en-frentamiento el problema como problema, esto es, como obstáculo, ha de ser dejado atrás y superado. En la superación de todo problema, sea éste real o sólo posible, sea que se lleve a cabo o quedemos al contrario nosotros “superados” por el problema, nuestro curso debe por lo menos pretender quedar “liberado”, suelto, y por ello el problema mismo disuelto en su carácter problemático y totalmente resuelto. Ciertamente, toda resolución de un problema nos enfrenta a preguntas y cuestiones, pero ellas surgen de tal modo que lo que ahí prima es precisamente la superación y solución de problemas, y en el fondo el “libre” curso que se quiere a sí mismo *sin* problemas. De este modo un problema tiene que ser experimentado siempre como una “obstrucción” que impide la marcha, la cual cree siempre que andaría muy bien o mucho mejor si no “hubiesen” problemas, pues a éstos sólo los admite porque no le queda otra opción y, justamente, en la medida en que deben ser superados.

Ciertamente cabría preguntar por qué al fin y al cabo esta “libre” marcha no puede nunca evitar “tener problemas”, pero en el presente contexto no es esto lo decisivo. Se trata, más bien, de saber si acaso es en este sentido que hablamos del “problema de la historia” cuando “ella misma es el problema”, y si acaso es “problema” y el “ser-problema” lo que caracteriza más ajustadamente eso que ahí quiere decirse.

Si, por tanto, en la palabra “problema” justamente se delata ese sesgo que refiere al contexto en que se trata de “enfrentar”, “resolver”, “superar”, entonces no es en este sentido en el que hablamos del “problema” que la historia misma es. Nuestro intento y aquello en virtud de lo cual nos resulta llamativo el pensar de Hegel, no está determinado a tratar con el asunto de tal modo que aquí se intentara “resolver” o “superar” algo, suponiendo que la “historia misma” permitiera siquiera una “superación” del “problema” que ella representa. *No hay por tanto en este sentido ningún problema.* Pero, esto no quiere decir que ya esté todo resuelto, que no haya nada que mueva a preguntar y buscar. Al contrario, aquí no hay ningún problema porque es otro el modo de darse el asunto: no hay problema porque hay en el fondo una *cuestión*. Hay precisamente una cuestión en la medida en que se entienda en

esto no un “resolver” y “superar”, sino en principio un *buscar e inquirir* en el cual aparece y permanece la cuestión. En rigor, por tanto, no hay para nosotros “el problema de la historia”, en el sentido de un obstáculo para el “libre” curso de una investigación que está esencialmente siempre “más allá” de sus problemas, en tanto ya antes de comenzar se encuentra en la infundada confianza de poderlos superar. Hay, más bien, *la cuestión que la historia misma es*. Pero, ¿hacia dónde indica esto? La diferencia que aquí ha de ser asentada entre “problema” y “cuestión”, y el contexto de relaciones esenciales que en esta última se revela, es fundamental para el intento por vislumbrar por dónde el pensamiento de Hegel es decisivo para la *cuestión que la historia misma es*. Caracterizaremos de modo general eso en lo que propiamente se constituye una “cuestión” hasta donde lo dicte la necesidad de la presente introducción.

b) Reconocimiento de la cuestionabilidad en cuanto tal y articulación formal del planteamiento de una cuestión en general.

Lo importante en el reconocimiento provisional del carácter propio de una cuestión a diferencia, por ejemplo, de un problema, reside en que desde aquí se bosqueja el hilo conductor metódico de nuestro intento de asumir e interpretar el pensamiento hegeliano con respecto a la historia. Ciertamente, las escuetas notas esenciales en que hemos de reconocer eso propio en que se nos ofrece una cuestión, se salen del marco de la interpretación referida directamente al pensamiento hegeliano. De ahí que en el contexto del presente trabajo nos contentemos sólo con indicar estos caracteres y no abundar con una explicación que, de intentar hacerse en forma, terminaría por entorpecer la mirada en el propósito principal. Con todo, es necesaria esta breve consideración “metódica”, por cuanto sobre su fondo se articula tanto el movimiento interno del trabajo en total así como la estructura de cada uno de sus momentos. Estas consideraciones son nuestro auténtico punto de partida, y no sólo una “digresión”.

Tal como lo hemos señalado más arriba, si cabe diferenciar en el marco de las posibles acepciones de “problema” entre esto último y una *cuestión*, en otras palabras, si aquí exigimos del giro “el problema que la historia misma es” más que lo que fácilmente nos representamos mediante la palabra “problema”, y en consecuencia decimos más bien “la *cuestión que la historia misma es*”, esto lo hacemos porque la palabra “cuestión” da

cuenta mejor del plexo de relaciones que le pedimos a nuestro intento y, conjuntamente, a aquello por lo cual tomaremos al pensamiento de Hegel en el respecto señalado. En efecto, cuando hablamos de la “cuestión de la historia”, lo que queremos decir es que aquí hay algo que se *abre* en el seno de una “búsqueda” (*quaerere*) y que tiene sentido precisamente en ella y no sólo en lo que como hallazgo resulte de ella. Ciertamente, toda “búsqueda” conduce hacia una “hallazgo” o, en este caso, a una respuesta. Pero lo que es inicialmente decisivo para nosotros reside más bien en que eso por lo que en definitiva intentamos responder (aquí lo histórico), aparece primeramente *puesto en cuestión* e interrogado en una determinada *pregunta*. Ya tan sólo el modo en que algo se lo pone en cuestión y parece expresamente en una determinada pregunta, es “respuesta”, es un modo señalado de “responder” que antecede, dirige y delimita la respuesta positiva a la pregunta.

Pero en definitiva, ¿a qué responde la sola formulación de una pregunta? En esto es tal vez en donde se concentra lo propio de una cuestión, a saber, que toda cuestión parte por *abrirse*. Es al *abrirse la cuestión* a lo que responden nuestras “preguntas”. Y cuando hablamos aquí de “abrirse” de una cuestión nos referimos principalmente a ese tono interrogativo que nos interpela con anterioridad a la distinción de eso puesto en cuestión y a toda formulación expresa de una pregunta y, por consecuencia, a toda respuesta a una pregunta formulada. Incluso una “búsqueda” como algo movido en dirección determinada de un hallazgo, se mueve desde ya en el territorio de la apertura de la cuestión. En principio es este sutil y casi imperceptible fenómeno en el que se establece la reconocibilidad de una cuestión a diferencia de un problema. Pues justamente “problema” es el anverso de la cuestión en la medida en que se entiende siempre desde la superación de aquello en lo que la cuestión queda, por decirlo así, retenida. Precisamente ahí donde el problema se quiere resuelto, la cuestión persevera en su abrirse.

Si consideramos, por tanto, el “abrirse de una cuestión” como eso primordial que nos sitúa en el terreno de nuestro intento, esto lo hacemos porque desde aquí podemos establecer una segunda diferencia, que en sí misma establece la articulación metódica del trabajo que iremos siguiendo. Esto porque, sólo ahí donde reconocemos, aún cuando sea al modo de un indicio, este carácter de apertura de una cuestión, podemos diferenciar lo que es meramente una formulación de pregunta que, por ejemplo, es respondida con lo primero

que se viene, de lo que `propiamente podemos llamar *el planteamiento* de una cuestión. Detengámonos un poco más en esto último.

Hemos de diferenciar, por tanto, la formulación expresa de una pregunta y, en ello, el posible *planteamiento de esa cuestión*, de este abrirse de la cuestión en cuanto tal. Sin el abrirse de la cuestión, es decir, sin la apertura inicial de ella y de lo “puesto” en ella, es imposible toda formulación de una pregunta así como imposible el planteamiento de dicha cuestión. Por otra parte, el planteamiento de una cuestión no es un resultado necesario del abrirse. Por el contrario, una cuestión, siquiera anunciada, puede ya pasar como algo que no importa, quedar desde ya zanjada por una respuesta dada o ser entendida sólo como un problema que ha de resolverse, y sólo raramente ser expresamente planteada como cuestión y preservada en eso. Con esto no se quiere decir que el planteamiento de una cuestión consista en la formulación de una pregunta no respondida aún o imposible de responder. Más bien, se trata de ver que con respecto al abrirse de la cuestión, el planteamiento e incluso la mera formulación de una pregunta son, al margen de las “respuestas” que pidan o terminen dando, ya en sí mismos un modo de responder, esto es, de corresponder a la cuestión.

Esto aparece mejor si consideramos por un momento aquellos casos en que no sólo se da una respuesta errada a lo preguntado, sino que el error se funda él mismo en una peculiar falta de entendimiento del sentido de la pregunta. Si, por ejemplo, a la pregunta por el dónde de un determinado lugar, se responde por cómo es, no sólo la respuesta es errada, como cuando en mi respuesta situó ese lugar en otra parte, sino que en absoluto se ha entendido el *sentido* y la dirección interna de la pregunta. En este caso, la diferencia fundamental que hay en el preguntar de acuerdo al dónde-es o al cómo-es. Esto puede ocurrir y de hecho ocurre más de lo que uno cree, precisamente porque una pregunta expresamente formulada es desde ya una *determinación* primaria del abrirse de la cuestión. En esta dirección se tiene que pensar la afirmación según la cual ya en la sola formulación de preguntas se da una cierta respuesta a la cuestión. Ya en la formulación se ha de entender *el sentido determinado de la cuestión*. Y este sentido puede ser entendido en un cierto *horizonte concreto de determinaciones fundamentales* que ya están a la vista mucho antes de dar la respuesta. Pero en la medida en que en la formulación expresa de la pregunta se da una *determinación* desde el fondo de apertura de la cuestión, *el sentido determinado*

de ella y el *horizonte concreto de determinaciones fundamentales* son ellos mismos momentos posibles a partir y en la dimensión de la cuestionabilidad misma.

El *planteamiento* de una cuestión es, por ello, mucho más que la mera disgregación en un cúmulo de “preguntas que quedan abiertas”. Ciertamente, todo planteamiento exige de sí llegar a una “respuesta”. Pero la “respuesta” no es en absoluto su momento esencial y decisivo. Precisamente en esto se diferencia un auténtico planteamiento de la cuestión de un “responder” inmediata y directamente a una pregunta con lo “primero” que venga. Más decisivo y esencial en el planteamiento es, por ejemplo, el sumo cuidado en la formulación misma de las preguntas. Pero este cuidado es sólo deudor de ese cuidado más amplio, el cual consiste en preservar y resguardar el abrirse mismo de la cuestión y lo puesto en ella. En efecto, el planteamiento de una cuestión no intenta “superarla”, sino más bien en cuanto “*planteamiento*”, él deja que la cuestión surja y se abra en una plenitud propia. Precisamente en el planteamiento queda a su modo preservado el llamado de la cuestión que ahí alienta. De este modo, el abrirse mismo de la cuestión constituye el momento fundamental, esto es, fundativo y que aporta la apertura a todo el planteamiento de cuestión. Pues, sólo en tanto el planteamiento hace suyo el llamado de la cuestión para perseverar en ello, sólo en tanto conserva en sí mismo apertura de la cuestión, es que le es legítimo y obligatorio hacer explícita la determinación del sentido, esto es, el afán por hacer claro de qué modo tiene que ser entendida la cuestión, así como lo que esto requiere: llevar a claridad ese todo unitario de palabras y determinaciones fundamentales que supone el recto entendimiento de la pregunta. De este modo sólo porque un auténtico planteamiento está fundado en el abrirse de la cuestión, es que le pertenecen como tareas propias, por una parte, *el llevar a determinación* el sentido de la cuestión, y, por otra, *el esclarecer* el horizonte concreto de determinaciones fundamentales en que se mueve desde ya su inquirir.

Ahora bien, estos tres momentos brevemente descritos, a saber, el *abrirse de la cuestión*, la *determinación del sentido de la cuestión* y el *esclarecimiento del horizonte de determinaciones fundamentales* en que se mueve el inquirir, constituyen para el presente intento los momentos propios de la cuestionabilidad de una cuestión en general y, por consiguiente, de todo planteamiento de cuestión. De este modo, la articulación propia de un planteamiento en general nos da la guía para abordar el pensamiento hegeliano con respecto a la *cuestión* que la historia misma es. Esto indica, por el momento sólo de modo formal,

que justamente el punto de realce del pensamiento de Hegel se da en la medida en que en él la cuestión de la historia ha llegado a ser de algún modo *planteada*. Por consiguiente, como cuestión planteada y en un cierto planteamiento es que el pensar de Hegel resulta decisivo con respecto a la cuestión de la historia. Esto lleva consigo que para el presente intento no se trata de nada que pueda ser “superado”, “mejorado” o “resuelto”, sino que sólo vale la recta atención al cómo del planteamiento hegeliano de la cuestión de la historia, esto es, al modo en que esta cuestión se abre y queda preservada en su pensar. Sin embargo, para el correcto desarrollo de nuestro intento así como para el bosquejo de preguntas y tareas concretas que debe enfrentar, es necesario aún tener a la vista de qué manera las indicaciones dadas determinan el modo de abordar el texto de la “Introducción”, y en qué medida a partir del punto de realce caracterizado en general está justificada la selección de este texto⁹. En otras palabras, es necesario aún, para poner en marcha el intento concreto, vislumbrar de qué modo los momentos caracterizados más arriba son decisivos en el planteamiento de la cuestión de la historia en Hegel *en tanto planteamiento de cuestión*.

§3. *El planteamiento de la cuestión de la historia en Hegel.*

¿En qué medida, entonces, lo decisivo del pensamiento de Hegel con respecto a la cuestión de la historia puede ser visto y seguido a la luz de los momentos de la cuestionabilidad destacados más arriba? ¿En qué medida esto puede constituirse en verdadera guía? ¿En qué medida esto no introduce algo violento y arbitrario que nos nubla desde la partida la visión sobre aquello que efectivamente Hegel nos presenta como historia? Tales preguntas y objeciones nacen de mal entender el sentido íntimo del presente intento. Pues lo decisivo para éste no reside en el mejor y mayor conocimiento de la visión hegeliana de la historia, que luego pudiésemos revisar y recitar. Tampoco el intento se vuelve “más libre” si frente a esta visión nos enfrentamos con una crítica quién sabe salida

⁹ La idoneidad de este texto, en orden a comprender la esencia de lo histórico en Hegel, ha sido puesta en cuestión por Herbert Marcuse (*Hegels Ontologie*, p.3.). Es significativo, sin embargo, el hecho de que para este autor la “comprensión fundamental del sentido de ser” en Hegel está orientada por la “idea de vida”, y no como expresamente lo establece el pensador, en tanto “conciencia” o “espíritu”. Ciertamente este fondo interpretativo puede ser puesto a su vez en discusión, lo que no obsta que el intento de Marcuse resulte enormemente penetrante y peculiarmente fértil para comprender el pensamiento hegeliano de modo radical. A su vez, en estrecho vínculo con la posición de Marcuse, el realce de la “idea de vida” como orientadora en la “comprensión de ser” en Hegel ya está bosquejado por Heidegger, cfr. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G.A. Band 32, p.57 ss. y especialmente 196 ss. Asimismo en Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68. p. 30.

de dónde. Ciertamente la “visión hegeliana” de la historia, esto es, la exhibición efectiva que hace de la historia universal en la “parte empírica”, constituye la “respuesta” a la pregunta acerca de ella. Pero justamente tal posibilidad de exhibición toma en Hegel su punto de arranque y tiene sus condiciones previas en el modo en que se plantea la cuestión en su “Introducción”. Lo decisivo para el presente intento no reside, por tanto, en lo osado de su visión total de la historia universal, sino que –más al fondo de esto- en el modo en que se abre la cuestión, el sentido en que en Hegel queda determinada y, con ello, el todo de determinaciones fundamentales que en ella orientan.

Ya el solo título de estas lecciones da cuenta del paso decisivo de Hegel con respecto a la cuestión de la historia, comparado con la filosofía e historiografía anterior y de su propio tiempo. Pues, si leemos con atención, este título nos presenta desde ya todo lo fundamental: no se trata sólo de unas “lecciones de historia”, sino que en rigor de unas lecciones sobre “*Filosofía de la Historia Universal*”. ¿Qué debe indicarnos esto por ahora? En primer lugar, que el propio abrirse y el sentido determinado de la cuestión dependen aquí de aquello por lo que se entiende, desde ya, la *filosofía* en el pensamiento de Hegel. En la medida en que la Filosofía de la Historia significa para él: “tratar *filosóficamente* la historia”, entonces el modo concreto en que se abre la cuestión de lo histórico está perfilado por lo que se exija como “filosofía”¹⁰. La cuestión se abre *filosóficamente*, y su sentido es determinado desde la propia figura del *filosofar*. De este modo, a partir de esta asunción filosófica del asunto en cuanto determinado por una cierta comprensión de lo que sea filosofía y de lo que constituye para ella su tarea más propia, es que emerge la cuestión en su sentido determinado. Por tanto, sólo a partir del vislumbre de aquello que desde el pensamiento de Hegel se constituye como el asunto propio de la filosofía y, en esto, la determinación de la propia filosofía, es posible comprender tanto el vínculo esencial que hace de la historia algo tratable filosóficamente, así como el modo en que con respecto a ella se plantea la cuestión en un sentido determinado.

Desde esta perspectiva, no hay ninguna casualidad en que de modo expreso el tratamiento filosófico del asunto descansa sobre “supuestos”¹¹. Es más, lo verdaderamente notable no reside sólo en destacar expresamente el hecho de que toda investigación historiográfica parte siempre, sépalo o no, de “supuestos”. Lo decisivo, más bien, está en

¹⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.25.

¹¹ op.cit, p.25 infra.

que su pensar hace de este “tener supuestos” el punto de arranque de la tarea filosófica en la historia. Haciéndose eco de un giro que aparece ya en Kant, tratar filosóficamente la historia quiere decir “*construirla a priori*”¹². ¿Qué significa esta “a prioridad”? ¿Hasta dónde está efectivamente pensada en cuanto tal por Hegel? Son estas cuestiones las que tienen su lugar concreto en el desarrollo del intento. En lo inmediato, lo que a través de esta sola mención se quiere indicar apunta a un acontecimiento mayor, a saber, que recién con este intento de “construcción a priori” de la historia, ésta es introducida de modo decisivo en el horizonte de aquello que a su modo le pertenece a la filosofía. Esto quiere decir, por lo pronto, que con Hegel no sólo se da inicio a una “Filosofía de la Historia”, sino que, al fondo de esto, se da un paso decisivo en la dirección del planteamiento filosófico de la cuestión. Aquí no sólo asistimos a la primera visión filosóficamente acabada de la historia, sino más bien vemos que con Hegel la historia misma entra *filosóficamente* por primera vez de modo decidido en *cuestión*. La cuestión de la historia es determinada *filosóficamente* en

¹² Efectivamente el giro aparece expresamente en de la siguiente manera: “Es ist also genau genommen die Aufgabe hier: eine Geschichte des menschliche Geschlechts a priori zu entwerfen...” (*Ausgewählte Reflexionen aus dem Nachlaß zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Historiographie*, Nr. 1471, Akad-Ausg. Bd. 15,2). Del mismo modo en el escrito más conocido *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* (Akad-Ausgabe. Bd. 8, p.15-31), en el párrafo final se encuentra una formulación muy próxima “Daß ich mit dieser Idee einer Weltgeschichte, die gewissermaßen einen Leitfaden a priori hat, die Bearbeitung der eigentlichen bloß empirisch abgefaßten Historie verdrängen wollte: wäre Mißdeutung meiner Absicht”. Como se ve no sólo el giro caracterizador de la perspectiva filosófica en la historia está en principio tomado de Kant, sino que incluso la comprensión de este “a priori” como “Idea de la razón”, la determinación “teleológica” de lo histórico según *Endzweck* y la circunscripción del fenómeno histórico a la dimensión “moral”, ya están claramente vistos por el pensador de Königsberg. Sin embargo sería estrecho, por no decir, totalmente desencaminado ver en el planteamiento de Hegel tan sólo un “kantianismo”. En primer lugar, la diversidad fundamental en los planteamientos, a pesar de su comunidad léxica, determina ostensiblemente lo que debe ser tenido por la forma de tratar lo histórico. Para Kant, en definitiva, el tratamiento de lo histórico se da plenamente en la figura de una “historia profética” (Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 2 Abschnitt, Akad-Ausg. Bd 7, p. 79-94), es decir, una posibilidad de comprender lo que ha pasado en virtud más bien de que el historiador en cuanto ser humano *puede ser* causa incondicionada de la “meta final”, que a lo menos se la debe *postular* como “acontecible” desde la perspectiva *teleológica* de la razón. Para Hegel en cambio, una historia “profética”, concebida así no tiene ningún sentido. En p. 210 de nuestro texto nos dice a propósito de la imposibilidad filosófica de incluir la “historia” de América en el tratado: “Der Philosoph hat es nicht mit dem Propheten zu tun. Wir haben es nach der Seite der Geschichte vielmehr mit dem zu tun, was gewesen ist und mit dem was es ist—in der Philosophie aber mit dem, was weder nur gewesen ist, noch erst nur sein wird, sondern mit dem was ist und ewig ist”. La diferencia, empero, arraiga en la fundamental controversia de Hegel con respecto al pensamiento de Kant. Justamente lo que en el planteamiento de la cuestión se juega, es en el fondo el *carácter ontológico* de algo tal como las “Ideas de la Razón”. Desde el la perspectiva dialéctico-especulativa del saber absoluto las “ideas” no pueden ser ya transcendentamente “postulados” de la razón, sino que su propia “verdad”. Con respecto a esta fértil controversia vid. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 112-140. Un aclaradora y sucinta explicitación de la controversia fundamental de Hegel con Kant en Marcuse, *Hegels Ontologie*, p.25 ss. Por otra parte, para la comprensión de la “historia” en el pensamiento kantiano vid. Rojas, *El problema de la historia en el filosofía crítica*, 2007.

su sentido como “construcción a priori”; o dicho de otro modo, el sentido de la cuestión que la historia misma es, está aquí decisivamente determinado como *cuestión por el “a priori” de la historia como tal*.

Ahora bien, el planteamiento de la cuestión de la historia en este sentido preciso recibe su posibilidad desde el horizonte de determinaciones fundamentales a partir de las cuales queda asumida en Hegel la filosofía en su tarea más propia. El horizonte filosófico desde donde surgen -en el pensar de Hegel- conceptos como “espíritu”, “vida”, “naturaleza” o “desarrollo”, dirige la cuestión de la historia no sólo en la respuesta concreta, sino que incluso orienta desde allí el sentido mismo de la cuestión. Sólo en tanto se nos vuelva claro este horizonte y la totalidad unitaria de conceptos en que se despliega, es posible entender por su parte que aquí lo que se tiene a la vista en la cuestión no es sólo la historia, sino que más bien la “Historia Universal” (*Weltgeschichte*). El que la cuestión esté orientada a dar respuesta por este modo preciso de ser-historia, está fundado en el sentido y el horizonte concreto desde donde se abre la cuestión. Cuáles sean estos “conceptos”, en qué sentido de “concepto”, en qué horizonte tienen su origen y de qué modo conforman en su unidad la “a prioridad” de la cuestión de la historia, son tareas que pertenecen al despliegue efectivo del siguiente intento.

Sin embargo, tenemos que tener presente desde ya que si bien en un comienzo el sólo título de las lecciones, a saber, “Filosofía de la Historia”, suena así como muchos otros títulos dentro del todo de la obra hegeliana, aquí hay algo peculiar en la relación de “filosofía” e “historia”. Es cierto que en principio “Filosofía de la Historia” suena así como “Filosofía del Derecho” o “Filosofía de la naturaleza” o “Filosofía de la religión”, es decir, como un ámbito posible, entre otros muchos, que le está de algún modo destinado al pensamiento filosófico. Empero, ahí donde la inversión en estos títulos, es decir, giros como “derecho de la filosofía” o “naturaleza de la filosofía” o “religión de la filosofía” no tiene ningún asidero en el pensar de Hegel, la “*historia de la filosofía*” no sólo es posible, sino que de hecho nombra un determinado ciclo de lecciones¹³. Esto sólo puede indicarnos por lo pronto una cuestión fundamental: que en el planteamiento de la cuestión hegeliana de la historia entra de algún modo a decidir el propio carácter “histórico” de la filosofía, y por consiguiente, el propio carácter “histórico” del planteamiento mismo de la cuestión. Es, por

¹³ Hegel; *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie* I, Weke 18.

tanto, necesario ver hasta dónde y cómo desde el horizonte en que Hegel deja planteada la cuestión de la historia en general, es a la vez posible la comprensión de lo propiamente histórico de la cuestión misma en cuanto filosófica. El sentido “a priori” en que está planteada la cuestión, es lo que permite entender lo “propiamente histórico” de esta “a prioridad”,¹⁴.

Quede, por tanto, hasta aquí caracterizado en rasgos generales lo decisivo del pensamiento de Hegel en lo que respecta a la cuestión por la historia y, con ello, la tarea propia del presente intento: intentar hacer visible el planteamiento de la cuestión según su sentido determinado y su horizonte conceptual en la “Introducción” a las lecciones de “Filosofía de la Historia” de Hegel. A partir de ello intentaremos bosquejar el camino concreto en que se adentra este intento y las tareas que le corresponden.

§4. *Propósito, modo de abordar y bosquejo concreto del camino del intento*

Si el intento ha sido caracterizado, en general, como un ejercicio que trata de hacer visible el sentido determinado de la cuestión de la historia en Hegel, así como el horizonte de conceptos fundamentales en que ha quedado orientada dicha cuestión, es necesario bosquejar a partir de estas indicaciones generales el camino concreto que nos guía.

Pareciera que en principio este propósito, en la medida en que se trata de poner de realce la cuestión en la “Introducción” de las “Lecciones de Filosofía de la Historia”, es más o menos sencillo desde el punto de vista del procedimiento. Se trataría, aparentemente, de ir siguiendo paso a paso lo que este texto va exponiendo, para que justamente a través de

¹⁴ En el marco del presente intento, no abordaremos el asunto por el lado en que Hegel lo ha dejado expuesto en sus “Lecciones sobre Historia de la Filosofía”, pues ahí (en la Introducción a dichas lecciones) donde uno esperaría una meditación con respecto a la necesidad del ser-histórico en las conexiones esenciales del comportamiento filosófico, es decir, una meditación en la “historicidad” de la filosofía, no hay sino un intento de dar cuenta dialéctico-especulativamente la aparente multiplicidad y sucesividad interna del curso filosófico en la historia, cfr. *Vorlesung über der Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, p.4-46. En este sentido, el concepto mismo de “historia” en “historia de la filosofía” aparece empobrecido, o mejor dicho, comprendido desde la partida como mera “Entwicklung”. Lo importante en nuestro texto, en cambio, es que según el intento de comprender la historicidad desde y como la “mundialidad” y de las conexiones esenciales propias de “mundo”, la aparición histórica de la filosofía es por lo menos indicada desde un respecto más rico y concreto. De esta manera, en el giro la “historicidad de la filosofía”, no nos referimos sólo al curso dialéctico-especulativo de la revelación en el tiempo de la idea en cuanto puro pensamiento, sino a la necesidad de esta revelación desde la constitución misma de la “historia del mundo” y de lo que desde esta “historia mundial” se anuncia acerca de la propia irrupción histórica de la filosofía, como veremos en el párrafo final de este trabajo (p.279)

éste se vaya haciendo visible el modo y la estructura fundamental de la cuestión. Sin embargo, ya las características peculiares de este “texto” hacen imposible sin más este modo de proceder. Por otra parte, en tanto nuestro punto de arranque se encuentra en la cuestionabilidad señalada de la cuestión -en realzar por tanto lo propio de la cuestión en cuanto tal-, el modo concreto de articularse el camino es otro que como aparece “sencillamente”.

Lo característico del “texto” de la “Introducción” reside en que, precisamente, no es *un* solo texto. Más bien, en las renovadas ocasiones en que estas lecciones fueron dictadas entre los años 1822 y 1830, su introducción fue constantemente modificada. Añadidos, reformulaciones e incluso una transformación total del comienzo del texto de dicha “Introducción” están bien conservados y avalados en la cuidada edición de Lasson/Hoffmeister¹⁵. De hecho, es a esta edición que debemos la neta distinción entre los dos principales proyectos de introducción: el de 1822, (ya para 1828 bastante más enriquecido y enmendado), y el proyecto final de 1830, determinado esencialmente por la posición alcanzada en la Enciclopedia de Berlín¹⁶. La diferencia entre ambos proyectos no es meramente estilística, sino que concierne al punto de arranque y la toma de posición inicial frente a la cuestión. Mientras el primer proyecto parte con una diferenciación de los posibles modos de investigación de la historia, entre los cuales se cuenta la filosofía de la historia, el segundo en cambio se ubica directamente en el plano de la cuestión y de la necesidad de una justificación filosófica de la posibilidad misma de asumir filosóficamente la historia. Esta aparente “diversidad” en el texto editado no representa, sin embargo, ningún signo que lo menoscabe. Al contrario, esta diversidad e irregularidad constituye el testimonio más patente del insistente empuje con que cada vez Hegel asumió la cuestión, y así el signo de la viva cuestionabilidad que, aun en la época de la madurez de su pensar, persistía en sus lecciones. Nada más lejano al semblante de esta “Introducción” que opinar que ya aquí se encuentra el pensamiento de Hegel “estancado” en una “mecánica” ya alcanzada. Todavía aquí la cuestión está completamente viva y justamente las dificultades en torno a la unidad “textual” y a la estructura de este texto son el signo patente de dicha vitalidad.

¹⁵ Cfr. nota n° 4.

¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p.347 ss.

Si tenemos esto en consideración, por tanto, difícilmente cabe aquí un simple comentario que vaya párrafo a párrafo, frase a frase, consignado lo que se pretende que diga el autor. Más bien, la interpretación del texto, o dicho con más precisión, de ciertos pasajes de éste, no está tanto al servicio de aclararlo exhaustivamente, sino de permitir que se haga visible en sus contornos concretos el planteamiento hegeliano de la cuestión de la historia. Señalándolo provisionalmente: precisamente la diferencia entre ambos proyectos -en la medida en que en el segundo se radicaliza la tendencia a incluir en el planteamiento de la cuestión la necesidad de hacer visible en qué consiste propiamente la perspectiva filosófica en el asunto-, indica algo decisivo en el pensamiento de Hegel en su totalidad: que en todo asunto y cuestión que emprende la filosofía, ya está toda ella comprometida en sus rasgos fundamentales y en su figura entera. Esta comprensión propia del filosofar mismo, de sus tareas y de su modo de abordarlas, constituye en lo fundamental el planteamiento mismo de la cuestión de la historia en Hegel. Precisamente este solo hecho, a saber, que aquí la cuestión de la historia está planteada desde una determinada comprensión de lo que es filosofía, nos da dos indicios formales que deben servirnos de guía para la exhibición del sentido y del horizonte concreto en que se mueve el planteamiento hegeliano.

En primer lugar, que lo decisivo para el planteamiento no está sólo en *que* se conciba en general como “construcción a priori”, sino en *cómo* se concibe esta “a prioridad” misma en la filosofía. Precisamente en este “cómo” se concibe esta “a prioridad” del filosofar mismo, está contenido el sentido y el horizonte concreto del planteamiento hegeliano de la cuestión de la historia. Pero esto nos indica, a la vez, un segundo rasgo esencial de la cuestión *filosófica* de la historia en cuanto *filosófica*, esto es, en cuanto asumida por la filosofía y por su modo peculiar de comprenderse en Hegel. Es decir, que no se trata en ella sólo y exclusivamente de la cuestión de la *historia*. Dicho con más precisión, en esta “a prioridad” debe mostrárenos que justamente el asunto de la “historia” es un cierto asunto en un todo de tareas posibles, o incluso necesarias, que asume la filosofía en cuanto se concibe a sí misma también como *sistemática*¹⁷. Precisamente, esta “ubicación”

¹⁷ Acerca del sentido hegeliano de “sistema”, cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.59ss. En el presente trabajo hemos intentado un esbozo en líneas muy generales del “sistema” sobre el fondo de la unidad que Hegel pone de realce, cfr. p. 193 ss. Asimismo, acerca del sentido sistemático de sistema en Hegel, cfr. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G.A. Band 32, p.13-47. Por otra parte, Palmier J., *Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, 1997.

del asunto en el todo de conexiones sistemáticas que articulan el modo en que Hegel concibe *la* filosofía, es a su vez decisivo para la plena comprensión del sentido de la cuestión y de su planteamiento concreto en la “Introducción” de las “Lecciones”. Estos dos caracteres formales, la “a prioridad” y “sistematicidad”, en los que se comprende el filosofar a sí mismo, constituyen el hilo conductor que nos debe ayudar en la determinación del sentido y del horizonte concreto en el que se ubica el planteamiento de la cuestión *filosófica* de la historia.

Asimismo, los caracteres indicados tienen que servirnos de hilo conductor en el intento por determinar el sentido del planteamiento hegeliano en *la cuestión de la historia*. Esto concierne a la parte principal del presente trabajo. Empero, también con ello se demarca el cuerpo textual a considerar y el modo de proceder concreto en el presente intento. Primero, no se trata de alcanzar por su parte y de manera independiente una “definición” de la filosofía tal como la concibe Hegel, para luego aplicar esto a sus consideraciones acerca de la historia. De lo que se trata, más bien, es de alcanzar la determinación de la cuestión de lo histórico siguiendo el hilo conductor de su carácter filosófico en el pensamiento hegeliano. En este sentido, hay un movimiento recíproco en el asunto mismo que intentamos abordar y al que debemos estar bien atentos. Por una parte, los caracteres ya indicados nos ayudan a situar la cuestión en su propio contexto. Pero a la vez, estos caracteres llegan a su neta concreción en y a través del esfuerzo conjunto de llevar a determinación lo que aquí se pone en cuestión. El propósito, por tanto, consiste en *ver* el movimiento íntimo del pensamiento hegeliano en el esfuerzo concreto de plantear filosóficamente la cuestión de la historia e intentar responder a la cuestión así planteada. De esta forma, la parte principal del trabajo, no sólo considera el texto en donde de forma autónoma trata sobre el asunto -la “Introducción” de las “Lecciones”, sobre todo orientada en su desarrollo por la segunda versión del proyecto-, sino que lo que ahí se despliega tiene que ser iluminado, por decirlo así, por la situación sistemática en que aparece la “historia”. Pero a la vez esto exige llevar a una visión concreta el todo de relaciones concernientes a la “historia” en el pensamiento hegeliano, a partir de una peculiar forma de concebir la “unidad” que impera desde ya (a priori) en este todo conexo y sistemático¹⁸.

¹⁸ Los textos que aquí consideraremos para esta situación del planteamiento de la cuestión son en lo principal los siguientes: La *Phänomenologie des Geistes* y la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Werke

Esta parte, que constituye el centro del intento, tiene que llevarnos empero a la visión de una cuestión que tan sólo se anuncia en la “Introducción” de las “Lecciones”, y que la hace un testimonio único del tratamiento y planteamiento de la cuestión de la historia en la filosofía. Esta cuestión de fondo, formulada provisionalmente, es la siguiente: ¿Cómo, a partir de la respuesta a la cuestión planteada filosóficamente, se da “históricamente” la *filosofía*? ¿De qué manera y hasta qué punto la determinación hegeliana de la “historia universal”, orientada filosóficamente, da cuenta del carácter “histórico” de la filosofía? En esta parte final nos contentaremos con bosquejar la cuestión en sus rasgos principales, tomando como punto de partida lo que se anuncia acerca de esto en Hegel.

Sin embargo, en tanto el propio Hegel en el primer proyecto de la “Introducción” avanza hacia el asunto exponiendo los modos no filosóficos de entender la historia o hacerse de ella, esto es, en la medida en que al planteamiento de la cuestión filosófica de la historia le pertenece, para aclararse a sí mismo, el diferenciarse de lo que no es ni puede ser filosófico precisamente en su conexión con la filosofía. Precisamente, el examen de esta exposición nos sirve de preparación para introducirnos en la parte principal. Lo anterior en tres aspectos: primero porque en esta exposición aparecen justamente modos “contra” los cuales intenta abrirse paso la “filosofía de la historia”, y en esto se perfila lo que es propio suyo, su propia “perspectiva” del asunto. Segundo, porque estos modos están expuestos *desde* la filosofía, esto es, están en cierto sentido “reconstruidos”, de tal manera que tanto en total como en cada uno se anuncian motivos y conceptos fundamentales del pensamiento hegeliano en su conjunto. Tercero, porque en esta exposición reconstructiva de lo no filosófico, Hegel se ubica inmediatamente en una cierta determinación general del sentido de “historia”, que resulta decisiva para la elaboración filosófica de la cuestión. Pero justamente en la medida en que esta determinación general responde a la experiencia de lo que en alemán es inmediatamente oído como *Geschichte* (y no como “historia”), intentaremos en esta parte preparativa bosquejar en grueso el plexo significativo que ya porta esta palabra. Con respecto a lo que aquí aparece, nuestra palabra “historia” es una traducción engañosa, aún cuando inevitable. Para este bosquejo nos hemos servido de la

8 -10. Asimismo, para una visión más penetrante de la fundación lógica del sistema *Wissenschaft der Logik*, Werke 5-6.

excelente colección de acepciones que recoge y despliega el diccionario elaborado por los hermanos Grimm¹⁹.

En consecuencia, si tenemos ya por firme que el siguiente intento se esfuerza por ser un ejercicio de exposición e interpretación del planteamiento hegeliano de la cuestión de la historia según el sentido en que es asumida, así como desde el horizonte de determinaciones fundamentales a partir del cual es planteada, podemos articular de modo provisional la totalidad de este intento en dos momentos principales, con sus respectivas subdivisiones:

1) *En primer lugar*, a) partiremos exponiendo un breve bosquejo del plexo significativo que porta en sí misma la palabra alemana *Geschichte*, en la medida en que esta palabra guarda un todo de posibilidades significativas que no corren esencialmente en la misma dirección que nuestra “historia”. b) Hegel en cierto sentido responde a lo que está desde ya experimentado en *Geschichte*, de tal modo que el centro mismo de su planteamiento está determinado por esta experiencia alemana, y sin embargo, como lo veremos en su examen de los modos de asumir el asunto, se orienta a su vez por lo que en el fondo es también posible en alemán: hablar casi de modo indiferenciado tanto de *Historie* como de *Geschichte*. c) La interpretación del primer proyecto de la “Introducción”, en donde trata efectivamente de estos modos de asumir la *Geschichte*, tiene que llevarnos a la visión de los motivos y cuestiones filosófico-concretas sobre cuyo fondo se reconstruyen estos modos y se toma como orientación la acepción de *Geschichte*, que vale tanto como *Historie*: la “historia” como “conocimiento de lo acontecido”²⁰.

¹⁹ J. und. W. Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig, 1897. Actualmente a disposición en <http://germazope.uni-trier.de>. La versión digital de este diccionario se la debemos a *Projekt des Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berliner-Brandenburgerischen Akademie der Wissenschaften Berlin*.

²⁰ El así llamado “primer proyecto” (*Erster Entwurf*, 1822 y 1828), cuyo subtítulo es “*Die Arten der Geschichtsschreibung*”, abarca en el texto desde p.1 hasta p.23. La dimensión del “segundo proyecto (*Zweiter Entwurf*, 1830) parece mucho mayor (en el texto p.23-185, y luego de esto finalmente el “*Anhang*”, el apéndice p.185-272), por la sencilla razón que Lassonson/Hoffmeister hace seguir, inmediatamente *después* de lo que debe ser considerado estrictamente como la innovación del segundo proyecto (las “palabras inaugurales” p.23-28), lo que hasta cierto punto pertenecía ya a la secuencia del primero, a saber, la parte A. de la introducción (*Der allgemeiner Begriff der philosophische Weltgeschichte*, p.28-50), la parte B. llamada en general “*Die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte*” (p.50-149) y C. “*Der Gang der Weltgeschichte*”(p.149-185). Empero con la introducción del segundo proyecto el editor se permite intercalar además la serie de correcciones y ampliaciones (claramente diferenciadas en el texto por el uso de grafía cursiva) que aparecen tanto en los manuscritos de Hegel como de sus asistentes. En este sentido las partes mencionadas están en muchos pasajes más concordes con el nuevo espíritu de la cuestión expuesta en el segundo proyecto que con la dirección dada por el primero. Al no hacer expresa esta diferencia entre

2) *En segundo lugar*, a partir de las consideraciones preparativas, la parte principal se proyecta del siguiente modo: a) la explicitación del sentido y del horizonte de la cuestión planteada requiere en el contexto de la “Introducción” hacer visible la peculiaridad de la “perspectiva” del tratado en tanto filosofía, y ya no más como uno de los modos posibles de tratamiento de lo histórico. Lo peculiar de la perspectiva filosófica en el asunto, Hegel lo presenta al inicio del segundo proyecto de la “Introducción”, en la sección titulada “*El concepto general de historia universal filosófica*”²¹. Ahí lo que prima es ganar una visión provisional de esto, justamente tomando como punto de partida la diferencia esencial entre “filosofía de la historia” y un cierto trato no filosófico con el asunto²². A partir de la visión provisional del carácter filosófico de todo el asunto destacado por Hegel, se hace posible para nosotros: b) poner al descubierto el sentido de la cuestión inicial según la cual se orienta el pensador, y c) exponer el todo de cuestiones y determinaciones fundamentales en el propio pensamiento hegeliano, sobre cuyo fondo es posible dar una respuesta a la cuestión tal como ha sido planteada. Para esto seguiremos atentamente algunos pasajes de la segunda y la tercera sección de la Introducción, que han sido tituladas “*La realización del espíritu en la historia universal*” y “*La marcha de la historia universal*”, respectivamente²³. Finalmente, (d) este trabajo intenta poner a la luz lo que se sigue con respecto al propio carácter “histórico” de la filosofía, y con esto, a la posibilidad misma de plantear la cuestión, a partir de la respuesta a la cuestión planteada según el sentido determinado y el horizonte concreto en que se abre en el pensamiento de Hegel. Una posible “crítica”, que aquí no hemos de elaborar, puede tener en esto su punto de arranque en la medida en que se experimente en este respecto la insuficiencia del planteamiento hegeliano. Esta parte final no es ella misma “crítica”, pero puede ser con respecto a ésta la exposición de aquello que debe servir de punto a discernir.

proyectos, la ordenación de la “Introducción” en la edición de las “obras” es totalmente diferente. Esta ordenación en el fondo es la secuencia determinada desde la primera versión de la *Einleitung*. Para esto cfr. Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p. 11-142.

²¹ En la edición de Lasson/Hoffmeister: *Der allgemeiner Begriff der philosophische Weltgeschichte*, op.cit. p.28-50

²² Con este “cierto trato” nos referimos en concreto a la “historia pragmática”. Ella aparece por lo menos en dos contextos. En primer lugar como una subespecie de la segunda especie de la “descripción de lo acontecido, cfr. op. cit. “*Die Arten der Geschichtsschreibung*”, p.1-23. Pero a su vez, a contar del segundo proyecto, como aquello en contra de lo cual polemiza filosofía de la historia, cfr. p.31. Intentaremos desplegar esto más adelante en el presente trabajo (p.72ss, y especialmente p. 92ss.)

²³ Cfr. op.cit la parte B. llamada en general “*Die Verwirklichung des Geistes in der Geschichte*” (p.50-149) y C. “*Der Gang der Weltgeschichte*”(p.149-185).

Por lo dicho, seguiremos en lo que concierne a nuestro texto principal la edición de Lasson-Hoffmeister, titulada por ellos como *Die Vernunft in der Geschichte*, “La Razón en la Historia”. Primero, porque en esta edición, a diferencia de la de las obras completas, los textos que componen la “Introducción” aparecen articulados sobre la base de la clara diferencia entre el primer proyecto de 1822 y el segundo de 1830. Esta neta diferenciación permite ver, por su parte, cómo es la articulación interna de la totalidad de la “Introducción”, a saber, su división en: A. *El concepto general de historia universal* B. *La realización del espíritu en la historia* y C. *La marcha de la historia universal*. Responde mejor a la dirección que se vuelve explícita en el segundo proyecto, pero que ya está tácita en el primero²⁴. La serie de añadidos, ya sea en el propio texto, como en la figura de notas y agregados, está asimismo claramente diferenciada y críticamente examinada en la edición seleccionada, a tal punto que la edición de las obras completas ha hecho suyo muchos de estos descubrimientos. Con todo, retendremos para nuestro trabajo la denominación de “Introducción” a las lecciones ya citadas, y no el de “La razón en la historia”, por cuanto el segundo, con legítimo derecho, introduce una interpretación bien precisa de lo que es decisivo, mientras el primero, en virtud de su carácter meramente formal, lo deja aún en lo indeterminado. Los textos que aparecen traducidos pertenecen al autor de este trabajo, cuando no se indique expresamente lo contrario.

Finalmente, el propósito más amplio de este intento y la dirección más íntima de su empuje, no reside en querer presentarse como una “crítica” novedosa de la posición hegeliana. Con todo lo fructífero que este ejercicio pueda ser, él debe surgir siempre desde una recta comprensión de aquello frente a lo cual asume la controversia y que en ella emerge como el asunto decisivo. Aquí, sin embargo, intentamos un trabajo que, con respecto a esto, se mueve en el horizonte de una preparación. En él, por lo pronto, sólo se quiere *entender* cómo es que con el pensamiento de Hegel la filosofía entra en la decisión de asumir su condición “histórica” como algo de su íntimo ser, y de qué modo y hasta qué

²⁴ En lo que respecta, por ejemplo, al decisivo tratamiento de las “condiciones geográficas de la historia universal”, lo cual implica el vínculo esencial entre “naturaleza” e “historia”, seguimos también en esto la edición de Lasson/Hoffmeister, en el sentido de incluir estas consideraciones en el contexto del apéndice, y no como en la edición de las “obras” que lo pone como un segundo momento de la Introducción. Ciertamente el punto es filológicamente discutible, así como el íntegro ordenamiento de Lasson. La discusión de este punto en Hegel, *Vorlesung über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p. 564. ss. La contraparte en cambio en *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 277ss.

punto ha podido asumir aquí esto. Precisamente, lo notable de esta entrada en decisión radica en que ella se lleva a cabo *filosóficamente* y no desde alguna “teoría de la historia” venida quien sabe de dónde, es decir, que esta entrada conduce hacia la necesidad filosófica de hacer la pregunta sobre qué es en suma “historia”, a partir de la filosofía misma, lo cual conlleva a la vez la necesidad de inquirir por esta “filosofía misma”. Nadie puede afirmar que el “pensamiento de Hegel” es esto solo o principalmente. Pero de lo que se trata aquí no es de lo que “objetivamente” sea reconocido bajo la rúbrica del “pensamiento de Hegel”, sino de cómo en su seno irrumpe una cuestión cuyo despliegue configura, aun hasta hoy, posibilidades esenciales del filosofar en curso. Ya nadie en filosofía puede quedar indiferente al hecho de que ésta “tenga historia”. Pero la cuestión está en qué sentido y pensado desde dónde se ha de asumir precisamente este “tener” y “ser” historia. A este propósito más amplio sirve también como preparación el presente intento.

II. PARTE PREPARATIVA.

La determinación previa de la Geschichte en Hegel.

Tal como ha quedado dicho, comenzaremos abordando el asunto por ahí por donde en la propia palabra que nombra el “objeto” de estas lecciones, se logra vislumbrar la cuestionabilidad de la cuestión. Ya en la primera frase del primer proyecto de la “Introducción” aparece nombrado el asunto desde un peculiar respecto: “*Der Gegenstand diese Vorlesungen ist die philosophische Weltgeschichte— Es ist die allgemeine Weltgeschichte selbst, welche zu durchlaufen unser Geschäft sein soll; es sind nicht allgemeine Reflexionen über dieselbe, welche wir aus ihr gezogen hätten und aus ihren Inhalten als aus Beispielen erläutern wollten, sondern der Inhalt der Weltgeschichte selbst*”²⁵. En una traducción aproximada: “El objeto de estas lecciones es la *historia universal* filosófica. Se trata de la *historia universal* misma general, la cual ha de ser recorrida por nuestro tratamiento. No se trata de reflexiones generales sobre ella, reflexiones que habrían de serle extraídas y que pretendiésemos aclarar a partir de sus contenidos como [si fuesen] ejemplos [de esta historia universal], sino [que se trata] del contenido mismo de la *historia universal*”.

Por el momento, es ya decisivo para la totalidad del intento sólo notar que en estas frases el objeto mismo (*Gegenstand*) de estas lecciones es una historia *filosófica*; que el contenido que es la historia misma está desde ya determinado filosóficamente, es decir, que lo filosófico no se reduce sólo a un cierto modo de tratamiento de la historia, como si fuese algo separado o separable del “objeto”, sino que lo constituye en cuanto tal. Lo filosófico de la historia es ella misma y no sólo el tratamiento que de ella se haga. A su hora hemos de desplegar todo lo cuestionable que se constituye en este peculiar punto de partida. Por ahora, baste sólo con la advertencia. Por otra parte, es también bastante notable que no se trate sólo de una historia filosófica, de una *philosophische Geschichte*, sino de una *philosophische Weltgeschichte*, de una *historia universal* filosófica. Este carácter “universal” y el sentido de “universalidad” de la historia que tiene en mente Hegel, sin embargo, debe hacérsenos claro sólo si consideramos atentamente lo que de buenas a primeras *tiene* este carácter. Dicho de otro modo, sólo si en lo inicial concentramos la

²⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 3.

mirada en aquello que presuntamente intentamos traducir mediante la palabra “historia”, se nos puede abrir un camino que nos conduzca a la recta visión de los asuntos restantes. Pues, las propias posibilidades del todo significativo que porta en sí misma ya la sola palabra alemana guían tácitamente la meditación hegeliana y, por consiguiente, las propias dificultades de una comprensión inicial del asunto. Nos detendremos, por tanto, primero en las dificultades propias que comporta la palabra alemana en cuanto tal, para desde ahí sacar a la luz lo que Hegel comprende cuando habla de *Geschichte*.

§6. *La cuestión en la palabra: Historia y Geschichte.*

La primera dificultad no reside sólo en el todo significativo que porta en sí esta palabra, sino en el hecho de que el habla alemana también puede hablar de “historia” mediante la misma voz de origen griego: se puede hablar tanto de *Geschichte* como de *Historie*. Sin embargo, esta doble posibilidad no quiere decir que la primera sea cubierta totalmente por la segunda. Más bien, *Historie* tiene, por una parte, un campo significativo más restringido en alemán que *Geschichte* y, por otra, más restringido pero a la vez más atenido su origen griego que nuestra “historia”²⁶. Así, por ejemplo, en ese ensayo temprano de Nietzsche “*Vom Nutzen und Nachteil der **Historie** für das Leben*”²⁷, se trata de ver hasta dónde y en qué medida resulta perjudicial o provechoso para la vida el conocimiento del “pasado”. “*Historie*”, por tanto, no quiere decir primariamente, como para nosotros, la “historia” en el sentido del “pasado” de un pueblo o un individuo y que se puede volver conocido a través de la atención, dedicación y estudio, sino que es un “conocer” y un “dedicarse” mismo, es decir, el esfuerzo de hacer precisamente conocido y “presente” lo que ha quedado en el “pasado”. “*Historie*” quiere decir primariamente un modo del *conocer* y, sólo veces, por derivación eso que exclusivamente se pone al descubierto en el conocer como lo conocido por él. En cambio, la proveniencia significativa de la palabra *Geschichte* apunta en otra dirección.

²⁶ Con respecto al sentido originariamente griego y a su recepción y transformación en el mundo latino cfr. Anexos 1 y 2 del presente trabajo. Asimismo Snell. B, *Die Ausdrücke für des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, 1924, p.59. La ambigüedad propia de la palabra “historia” en las lenguas modernas está suficientemente tratada por C. Baliñas, *El acontecer histórico*, 1965, p.21-49, y al modo de recopilación de textos en la misma obra p. 277-280.

²⁷ Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, en “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, segunda parte, Band 71, p.97-195.

Es cierto que también *Geschichte*, como veremos más atentamente en el propio Hegel, puede significar el “estudio y conocimiento” de lo que, insuficientemente traducido al castellano, llamamos “historia”. Empero esta posibilidad es, al contrario de lo anterior, una posibilidad sólo derivada de un sentido más originario. Pues, en el fondo de esta palabra no está ni un “conocer” ni en general algún modo de acceso consciente a algo, sino que parece bien atestado que *Geschichte* está emparentado etimológicamente con la palabra alemana para “acontecer”, a saber, *geschehen*²⁸. De un modo que resulta imposible de traducir al castellano en plena consonancia, el alemán puede decir “*Was geschichtlich ist, geschieht*”: “Lo que es histórico, acontece”²⁹. Esto quiere decir, por lo pronto: en alemán, lo “histórico” es oído inmediatamente desde el acontecer, ello es primeramente *aconteciendo*; esto es, en el modo de ser de un acontecimiento. De esta forma, las modulaciones de sentido en la palabra *Geschichte* corren en paralelo con las posibilidades significativas de *geschehen*.

La palabra actual *Geschichte* es un sustantivo femenino singular colectivo que proviene del antiguo alemán neutro *das geschicht* o *geschiht*. *Das Ge-schiht* es una forma sustantiva que acentúa reuniendo (ge-) aquello que suena desde ya en de la raíz verbal de *ge-shehen*. Esto no quiere decir que *das Geschicht* provenga de *geschehen*, sino que ambos refieren a la raíz verbal más original *scehan* (a su vez en el actual *schicken*), y que significa en principio, el vuelco súbito de algo que así de pronto “da la cara” y, por consiguiente, la repentina aparición de ello. Así, por ejemplo, la súbita aparición de las estrellas en el firmamento para el marino errante es *geschihte*. Lo que gobierna en esta primaria experiencia de *Geschiht* es justamente lo súbito y repentino, lo que irrumpe en cierto sentido como inesperado, eso que a su modo recoge el latín mediante la palabra *eventus*. De hecho es relativamente común en el alemán antiguo la construcción adverbial “*von geschicht*”, que traduciríamos de forma aproximada desde el punto de vista del sentido como “por casualidad”; así, en la siguiente frase “*geschicht ichtz von geschicht? ´nichtz nicht, sunder alle ding geschechnet von ordnung gottes*” “¿Acontece algo por casualidad? En absoluto, sino que todo acontece por mandato de Dios”. Pero justamente esta frase contiene algo decisivo en lo que respecta a *Geschiht* y *geschehen*. Pues visto desde su raíz *das Geschicht* no es algo que meramente surge y aparece sin más. Más bien, algo que así

²⁸ Cfr. J. und. W Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 4, Secc I, 2ª parte, Leipzig, 1897, p.3857-3866.

²⁹ Marcuse, *Hegels Ontologie*, p.1.

“acontece” puede ser un *missgeschiht* (*fortuna asperitas*), un *niuschit* (*prodigium*) o incluso un *vorgeschicht*, como un indicio favorable o desfavorable para una situación, en tanto indica un evento por venir, por ejemplo, la llegada de refuerzos en medio de una batalla indican el posible triunfo en ella. En este sentido preciso en que con algo que acontece se le juega el *irle* bien o mal a alguien, se anuncia una posibilidad contenida en aquello unitario que determina también el sentido del *geshehen* y que habla más claramente en otro verbo alemán emparentado: *schicken*. En cierto modo, lo que habla todavía hoy en este *schicken*, está su vez en la raíz del *ge-schehen* y de *Ge-schiht*.

Ya en el solo *ge-schehen* se anuncia un sentido que aún se conserva en el *schicken*, a saber, el de “enviar”, “destinar”, en tanto se trata de que algo es enviado a alguien, “destinado” en el sentido en que hoy en castellano hablamos del “destinatario de una carta” o de “destino” como el lugar de llegada. Así se puede decir: “*Zu Abram geschach das Wort des Herrn*”, “a Abraham le llegó la voz del Señor” o “*Des Volkes, dem die Stimme geschah*”, “El pueblo al que le fue concedida la voz”. En ambos casos lo decisivo reside en que el “acontecer” es ciertamente experimentado como un “envío” de algo que le corresponde a alguien. De este modo, ya en el “acontecer” es mentado en alemán “ése” al que le corresponde que le acontezca en tanto es concernido por eso que le ha llegado. De la misma manera sucede con *Ge-schiht* en el giro adverbial “*von gottes geschiht*”, lo cual no quiere decir el mero suceder de algo por casualidad, sino su acontecimiento justamente como algo *enviado* por Dios. Así, nos es permitido traducir *Ge-schiht* por “acontecimiento”³⁰ en la medida en que se reconozca en el sentido de su *ge-schehen*, de su

³⁰ Etimológicamente visto, “acontecer” proviene del latino vulgar *contingere*, el cual se forma a partir del preverbo com- y la raíz de perfecto (tig-) del verbo *tangere* (tocar). Es de notar, sin embargo, que en latín no está atestiguada la forma *ac(ad)-contingere*. De hecho, ni siquiera en castellano antiguo figura de esta manera, sino que directamente como “contir”, “cuntir” o “contecer” (así por ejemplo ya en el *Cid* en el giro “contecer que..”). Recién en el siglo de oro aparece en la forma de *a-contecer*, y en un sentido muy peculiar. Acerca de esto Corominas señala: “El latín vulgar *contingere* es forma analógica del pretérito perfecto *contigit*, tiempo muy empleado a causa del significado del verbo. La distinción sinonímica no siempre observada entre “acontecer” y “acaecer” consiste en que éste se refiere especialmente a hechos casuales, y aquél a sucesos graves, *acontecimientos*”. (J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico de las lenguas castellana e hispánicas*, p. 489-490). De esta manera “acontecido”, puede decir lo mismo que “airado por algo” (Calderón), sentido que prevalece en nuestro “cariacotenido”. Si Corominas está bien en su diferenciación, como parece estarlo, entonces “acontecer” no es nunca un puro suceder y acaecer de algo, sino que siempre en una peculiar significación para ése que le acontece. En otras palabras, no sólo que “acontecer” quiere decir: sucederle algo a alguien, sino que eso que le acontece lo “toca”, no lo deja indiferente. Ya en su forma latina tiene precisamente esta resonancia, por ejemplo, en el part. act. *contingens*: “lo que a cada cual le toca”, la “cuota” (de ahí el galicismo “contingente” para referirse al escuadrón de batalla asignado a un capitán). La pregunta es, sin embargo, ¿cuál es el sentido de esta “a” en *a-contecimiento* que de pronto irrumpe en el

“acontecer”, no sólo el mero suceder sino el *acontecer-le-algo-a alguien*. El “acontecimiento” es, por tanto, eso que “acontece” en tanto *a alguien* le “llega”, y a ése corresponde y concierne.

Si seguimos atentamente esta estructura primaria que se guarda en *das Geschiht*, a saber, que todo acontecimiento es un acontecer-le algo-a alguien, vemos aún un peculiar sesgo en el antecedente de la actual *Geschichte*. Pues, precisamente mediante esta palabra se indica no sólo algo que acontece, sino un acontecimiento señalado, algo que precisamente se destaca en la medida en que se decide desde ahí toda una nueva situación, algo que, por decirlo así, resulta especialmente significativo. Así, por ejemplo, “*groz was diu geschiht, di si haeten gesehen und diu da was vor in geschehen*” “Grande fue el acontecimiento que habían visto y que ahí aconteció ante ellos”, o en la traducción de Lutero al pasaje respectivo en Lucas (I, 65): “*laszt uns nu gehen gen Bethlehem und daz geschicht sehen, die da geschehen ist*” “Condúcenos a Belén para ver el acontecimiento que ahí ha acontecido”. Justamente en este sentido señalado de *Geschiht*, se abre la perspectiva de aquello que descansa sobre el sentido más originario de *schicken*. Pues en el *schicken* no habla solo un “destinar” en el sentido de enviar, sino en su origen este verbo quiere decir “preparar algo con vistas a”, “disponer algo en determinada dirección”, “ordenarlo”. De esta forma, un acontecimiento no es sólo algo “enviado”, sino que con él y a su través una situación en total queda dispuesta en una determinada y nueva dirección.

Este carácter “disponedor” de un acontecimiento que concierne a una situación en total y a las posibilidades de ella, es lo que se revela cuando notamos que *das Geschiht* quiere decir, incluso, el modo mismo en que algo se dispone y es como le corresponde: “*diu wäre minne unt din geschicht, sint ungelich*”, “el verdadero amor y tu presencia, no son lo

desarrollo de nuestra lengua? La respuesta que ofrece la morfología me parece enteramente insuficiente, en la medida en que puede serlo para un no iniciado en esta ciencia, actualmente de alta sofisticación. Pues la suposición de que “acontecimiento” es el producto de una formación “parasintética deverbal”, parece en principio un contra sentido. Es cierto que en el ámbito de “nombres” y “adjetivos” el esquema parasintético funciona bien (prefijo-base nominal/adjetiva-terminación verbal, p. ej. “a-boton-ar” o “a-grand-ar”), si esta forma de construcción hace de un sustantivo o adjetivo precisamente una “acción”, pero cuando la “base” es un verbo ¿cómo se entiende esto? (Cfr. *Gramática descriptiva de la lengua española* 3 RAE, 1999, p. 4703). Me parece que la *Nueva gramática de la lengua española* (RAE, p.691), está en la pista cuando admite un “sentido locativo” de este prefijo “a”, es decir, este “a” es en el fondo un *ad* (hacia) aún productivo, sin que necesariamente sea experimentado como tal. En el acontecer se trata de un “tocar”-nos algo en el que precisamente se destaca el estar *dirigido hacia* nosotros, esto es, que nos viene o se nos ha avenido, y así nos concierne completamente desde ya.

mismo”. Aquí *Geschiht* no es palabra ya para algo que le acontece a alguien, sino para ese modo propio de ser de alguien, “su presencia”. Esto mismo se nos muestra desde ya en *geschehen*, en tanto admite ser entendido en alemán antiguo como verbo para expresar el comportarse y conducirse de alguien: “*wie ist hiute sus geschehen*” “¿Por qué te comportas así?”. Sólo, por tanto, en la medida en que eso que de algún modo se expresa, desde ya y más puramente, en el simple *schicken* como un disponer y ordenar algo según una determinada orientación, puede *Geschicht* decir lo mismo que el modo propio de disponerse y ser “como le corresponde” de algo o alguien, y *geschehen*, a su vez, hacerlo sobre el modo de comportarse y disponerse de alguien de tal o cual manera. En este sentido, “acontecer” habla desde el fondo de aquella experiencia de “ser” que se revela en nuestra lengua cuando hablamos, por ejemplo, de que alguien tiene una “extraña manera de ser”, es decir, una disposición y un comportamiento con respecto a las cosas y a los demás que, en este caso, sale de lo común y corriente, y que por eso “levanta sospecha”. Así pues, porque justamente en el “acontecer” se trata en el fondo de un “ser” así caracterizado, puede algo “acontecerle” a alguien en sentido derivado, es decir, puede a alguien en su “vida” serle “enviado” un acontecimiento y ser concernido por algo que le corresponde de tal manera, que toda su situación queda dispuesta y “reordenada” de “súbito” en una dirección que hasta entonces le resultaba completamente inesperada. En otras palabras, sólo porque en el acontecer se trata de un “ser” de algo bien preciso (la vida humana) es que puede acontecer algo con él.

Es muy importante tener a la vista este todo de referencias a la hora de presentir eso que puja por decirse en *Geschichte*. Pues si atendemos ahora al sentido colectivo, es decir, integrador que porta en sí la *Geschichte*, ya no se trata de *un* acontecimiento (*das Geschiht*) o de “acontecimientos” muchos y dispersos (*die Geschihte*), sino de una cierta unidad en total. Este sesgo “colectivo” ya está presente en cierto modo en *ge-schehen*, si pensamos que en este verbo se recoge no sólo el surgir repentino y “puntual” de algo, sino un cierto proceso, un cierto llegar a ser y devenir (*werden*). Pero, ciertamente, tenemos derecho de comprender el sesgo colectivo en “*ge-schehen*” en el sentido de un “devenir”, sólo si mantenemos la mirada en ese “ser” (el vivir del hombre) caracterizado más arriba y en el todo de referencias concretas en que va apareciendo. No es casual, por esto mismo, que este verbo en su forma de participio pasivo indique, a su vez, el resultado de un proceso, algo

que ha llegado consumarse de tal o cual forma habiendo seguido una determinada dirección, algo que ha llegado a ser esto o esto otro y así se ha *vuelto* real y “de hecho” (“*diese bosheit ist geschiht*”-“esta maldad se ha hecho”). Pero, justamente este carácter “colectivo” del proceso que indica *ge-schehen* se desvanece en el aire cuando, como las más de las veces, queda referido a un “movimiento” representado abstractamente y así susceptible a ser entendido de modo vago.

La singularidad que marca “*Ge-schichte*” hay que entenderla, entonces, desde este sesgo colectivo. *Ge-schichte* es por ello más que un acontecimiento o la suma de muchos o todos los acontecimientos juntos; es, más bien, la unidad total de esos acontecimientos en el “acontecer”. Primeramente, es necesario oír esta palabra a partir del sentido colectivo verbal del *ge-schehen*, es decir, la unidad y singularidad de la *Geschichte* proviene del sentido de “acontecer” en el que los acontecimientos tienen lugar. *Ge-schichte* es la reunión de acontecimientos en su totalidad, en tanto habla desde la unidad del acontecer como tal. Sólo al retener ese sentido verbal y activo de lo colectivo y unitario en *Geschichte*, puede no resultar ninguna casualidad que el mismo Hegel entienda esta palabra primariamente de un modo al que llama *Entwicklung*, esto es, el “desarrollo” en el sentido del desarrollarse de algo y de la totalidad de momentos que lo conforman. En la esencial proximidad de ambas palabras habla el inicio de la sección que trata de la “historia universal” en la Enciclopedia “*er [der bestimmte Volkgeist] ist in der bestimmte Zeit und hat dem Inhalte nach wesentlich ein besonderes Prinzip und eine dadurch bestimmte **Entwicklung** seines Bewußtseins und seiner Wirklichkeit zu durchlaufen— er hat eine **Geschichte** innerhalb seine*”³¹.

Sin hacerse cargo aún de las determinaciones propias que ofrece esta frase con respecto a la posición hegeliana, ella puede quedar en nuestra lengua así: “el espíritu determinado de un pueblo es en un tiempo determinado y tiene esencialmente según su contenido un principio y por ello tiene que recorrer un *desarrollo* determinado de su conciencia y de su realidad— él tiene una *Geschichte* al interior de sí mismo”.

Como se puede presentir a partir de lo anterior, ya en el solo nivel de lo que de modo general constituye el campo significativo de *Geschichte* se presentan serias dificultades para el que quiere entender esto desde el habla castellana. Pues no se trata sólo de que no dispongamos de buenas a primeras de una palabra que nos permita traducir

³¹ Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, p.347 ss.

“fielmente” lo que lleva en sí *Geschichte*. La dificultad principal está en que aquel nombre mediante el cual en castellano entendemos eso que por su parte dice *Geschichte*, a saber, “historia”, es desde el punto de vista de su desarrollo el resultado de un desarraigo de su propio suelo³². Esto es lo que impide a partir de la palabra misma una penetración en aquello que indica con toda evidencia la palabra alemana como lo decisivo, esto es, que en lo “histórico” y la “historia” se trata en último término del *acontecer de los acontecimientos* y no, por ejemplo, primeramente de su notoriedad o facilidad para ser reconocido. Dicho de otro modo, que esta “notoriedad” e incluso memorabilidad de lo “histórico” lo tiene justamente por *acontecer*, por el propio vigor y vigencia de su acontecer, por ser justamente en el modo de un a-con-tecimiento, y no sólo por ser notado, investigado y expuesto como algo memorable. Esta peculiar y subrepticia inversión en el acento de las referencias esenciales en lo “histórico”, hace casi imposible desde la sola palabra “historia” una recta formulación de la cuestión que inquiere simplemente por lo que sea lo “histórico”, esto es, lo aconteciente como tal. Ciertamente estamos mucho más cerca de lo íntimo que se congrega en *Geschichte* cuando intentamos traducirla simplemente por aconteci-miento, sobre todo si notamos que en este -miento resuena de algún modo en castellano un sufijo que revela una “acción” que ha llevado a un determinado “resultado” (estremeci-miento, conoci-miento, entumeci-miento). Pero la primacía en nuestra habla de la palabra “historia” deja más bien reducido el “acontecimiento” a algo que acontece o ha acontecido, a lo que los alemanes nombran como *Geschehnis*, y no permite presentir siquiera esa unidad integradora que habla en *Geschichte*.

Sin embargo, para el momento presente del intento valga la advertencia en esta dificultad, sólo en apariencia “lingüística”. Querer “resolverla” introduciendo una “novedad” traductiva, sin haber ganado desde antes una comprensión suficiente del asunto es una triquiñuela peligrosa. Pues, precisamente lo que la “novedad” pretende enmendar muchas veces sólo logra romper la experiencia de aquello que, aun cuando de modo insuficiente, se congrega y está en cierto modo a la vista ya en lo “antiguo”. No es por tanto éste el momento de intentar o de “justificar” una traducción de *Geschichte* por “acontecimiento”, y ya no más por “historia”, pues en definitiva no es tampoco ése el propósito. Se trata más bien de lograr una primera experiencia del asunto puesto en juego,

³² Cfr. anexo nº2 del presente trabajo.

justamente por ahí por donde un pensador ha planteado la cuestión que inquiere en aquello que la palabra *Geschichte* nombra. Pues, ya que tanto la manera en que esto queda nombrado así como el todo significativo desde donde se nombra es decisivo para la comprensión del planteamiento hegeliano de la cuestión, es que hemos partido con una breve aclaración “etimológica”. Pero este es un primer paso, incipiente aún.

Ahora bien, la consecuencia más fatal a la que queda expuesto el breve e incipiente bosquejo anterior está justamente en tomarlo, sin ningún miramiento, como una posición consolidada respecto al asunto; dicho en concreto, lo peligroso reside en que el todo significativo que indica *Geschichte* y las dificultades propias que porta, sean pasadas por alto y uno crea entender sin más ni más la diferencia entre “historia” como acontecimiento e “historia” como modo de conocer. Como veremos, no se trata en Hegel de dos dimensiones autónomas que están juntas por casualidad.

Por el momento es necesario, empero, mantener a la vista la serie de rasgos que hasta aquí se han destacado en la palabra misma, de tal manera que a través de ello se nos haga más nítido todo lo que está implicado en el hecho de tomar como momento decisivo en el examen hegeliano de lo histórico el *ser-conocido* y, recíprocamente, el *conocer*. A modo de resumen, por tanto, es necesario tener a la vista que en la propia palabra *Geschichte* se pone de relieve: 1) el carácter “colectivo”, esto quiere decir que la *Geschichte* mienta desde el punto de vista de su forma una *unidad que reúne*, no un “simple uno”, sino una reunión que aúna a “muchos”; 2) precisamente, este carácter “unitario” es al modo de un “verbo”; se trata por ello de una unidad en “movimiento”, de un cierto “acontecer” y “devenir”, de algo tal que es un despliegue y un “desarrollo”; 3) éste no es un “movimiento” abstracto, sino que se configura desde un todo de relaciones bien determinadas: el “movimiento” que indica la *Geschichte* arraiga, de acuerdo al plexo de sentido desde el cual emerge esta palabra, en la movilidad propia del vivir humano en cuanto en cada caso a éste *le va* esto o lo otro, de tal o cual modo. En este “irle”, “acontecer-le”, con el cual es determinado el vivir de alguien, debe comprenderse el quedar enviado y destinado -como lo cual irrumpe en cada caso un acontecimiento-, y el carácter decisivo y “propio” que tiene esto en la orientación y dirección del “irle” del vivir. No se trata, pues, tan sólo de un simple “móvil” que es empujado por algo hacia allá o hacia acá, sino de un movimiento que en la forma precisa de un *ir-le* y *acontecer-le* refiere en cada caso

a sí mismo en este “ir” y “acontecer”, y desde el cual precisamente es experimentado un acontecimiento como algo *enviado y decisivo*; es en la posibilidad, por tanto, de volverse “propio” y “hacerlo suyo” justo desde este “irnos” y “acontecernos” como el cual somos nosotros mismos cada vez.

En este sentido, ya en el seno mismo de lo que se mienta con *Geschichte* se abre un todo de relaciones (el que vive al modo de un ir-le, este ir-le mismo como forma del movimiento, eso que en cada caso es experimentado en este irle como lo enviado y destinado) que no se funda necesariamente en las relaciones que se establecen en el “conocer”, pero tampoco necesariamente lo excluyen. El que de algún modo en el planteamiento de la pregunta por lo que sea y cómo sea lo “histórico” se ponga de realce el “conocer lo histórico”, no es una mera casualidad, sino que es posible, como ya se anuncia, *a través de una cierta comprensión fundamental del “vivir humano” en cuanto tal*. La comprensión de lo que sea la historia y la dirección fundamental en que es posible esta comprensión, se funda en este simple hecho: en esto está desde ya entreverado *qué sea eso que entendemos como “vida humana”, ser-hombre en sus posibilidades esenciales*. Que justamente en la *Geschichte* sea necesario considerar el momento del conocer, parte de una cierta determinación de lo esencialmente “humano”, y por eso el realce del “conocer” en lo histórico deba tener que ver con esto y, correlativamente, con aquello desde donde se decide esta “humanidad”. Lo importante es, en lo siguiente, ver de qué modo y sobre el fondo de qué se hace posible y necesaria en Hegel la interpretación de aquello que porta en sí la palabra *Geschichte*, tomando como momento decisivo el “conocer”. El que justamente Hegel parta desde esto resulta decisivo para la comprensión de su planteamiento. Dicho provisionalmente, Hegel se halla en una tal posición fundamental que justamente ahí donde intenta exponer aquello que puede entenderse como *Geschichte*, parte tomando en consideración el momento del “conocer” en un sentido determinado. Cuál sea éste, por qué así y desde qué fondo, es lo que nos aprontamos a considerar en el próximo párrafo mediante la interpretación de lo bosquejado en el primer proyecto de la “Introducción” de las lecciones.

§7. El sentido inmediato de *Geschichte* en Hegel

Ciertamente, como hemos visto, el asentamiento de la presunta diferencia entre “historia” como acontecimiento e “historia” como estudio y conocimiento de esto, no es ni inmediatamente clara ni tampoco tan simple como quiere presentarse de buenas a primeras. Ya el pensar del propio Hegel que, según las propias posibilidades de la lengua alemana, habla preferentemente de *Geschichte*, nos muestra que esta diferencia no es tan neta como usualmente se quiere hacer creer. Es más, el propio planteamiento de Hegel en cierto sentido se articula inicialmente desde una peculiar modificación de la cuestión que está en la base de esta “diferencia”, y no simplemente de la pretensión de que *Geschichte* por sí misma diga desde ya sólo la cosa desde el lado del “acontecer”. En efecto, ya en el planteamiento de la cuestión de la *Geschichte* Hegel tiene a la vista posibilidades esenciales de la “historia” en tanto *Historie*. Pero es necesario formular antes que nada la pregunta que pueda llevarnos a la visión concreta de todo esto. Preguntaremos ahora provisionalmente: ¿qué y cómo entiende Hegel *Geschichte*? ¿qué y cómo entiende el pensador esto, sobre todo cuando tiene en la mira algo así como la *Weltgeschichte*, la “historia universal”?

Esta pregunta, que parece en principio legítima, recibe empero una respuesta en el segundo proyecto de la “Introducción” que desconcierta por completo. Ya al comienzo Hegel advierte: “El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal. *No necesito decir lo que es Geschichte, ni lo que es Weltgeschichte*. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella”³³. ¿Qué podemos esperar entonces de un escrito que de buenas a primeras nos recibe con esta afirmación? Por lo pronto, justamente esta respuesta hace en principio vano el esfuerzo que intenta acometer la pregunta antes formulada. Pues ahí donde preguntamos esto, Hegel nos remite a la “representación general” en tanto con ella se “concuerta”. Un desconcertante procedimiento para un pensador del que se supone tiene aquí por asunto el tratamiento *filosófico* de la historia. Justamente él nos advierte que la respuesta a esta pregunta no es lo decisivo, que para ella debe ser suficiente la “representación general”. Si, por otra parte,

³³ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.25.

tenemos en consideración la vaguedad en que se presenta siempre esta “representación general”, el tono de esta frase no parece sino una evasiva para dar curso a lo que verdaderamente constituye el interés de esta introducción: justificar (*Rechtfertigung*) el tratamiento filosófico de la “historia”³⁴. Pero ¿cómo puede haber un tratamiento de la *Geschichte* que dé justamente por descontado eso que quiere decir *Geschichte*?

Sin embargo, esta aparente evasiva con la que se inicia el segundo proyecto de la “Introducción” puede ser matizada si consideramos en esta frase un eco de algo que ha quedado dicho con toda claridad en el primer proyecto. Atendamos de nuevo al comienzo de este primer proyecto de “Introducción”: “El objeto de estas lecciones es la *historia universal* filosófica. Se trata de la historia universal misma general, la cual ha de ser recorrida por nuestro tratamiento. No se trata de reflexiones generales sobre ella, reflexiones que habrían de serle extraídas y que pretendiésemos aclararlas a partir de sus contenidos como [si fuesen] ejemplos [de esta historia universal], sino [que se trata] del contenido mismo de la historia universal.”. Y continúa inmediatamente desde esta identificación entre la *philosophische Weltgeschichte* y la *Weltgeschichte* misma con lo siguiente: “Yo no supongo en todo esto ningún compendio—por lo demás en mis “Líneas fundamentales de la filosofía del derecho” §§341 hasta 360 (final), yo ya he dado *el concepto más inmediato* de tal historia universal tal como también los principios, períodos, en los cuales se divide su tratamiento”.³⁵ Aquí Hegel indica en una dirección distinta y ya no habla en el tono de una aparente evasiva. Pues el autor nos remite aquí al “concepto inmediato” de historia universal tal como ya ha sido desarrollado hacia el final de sus lecciones sobre Filosofía del Derecho, uno de los lugares anteriores en donde encontramos

³⁴ El sentido de esto marca la dirección del segundo proyecto y su diferencia con el primero: “daß wir die Geschichte philosophisch behandeln wollen, dies ist es....was wohl einer Erläuterung oder wohl vielmehr einer Rechtfertigung zu bedürfen scheinen muß.” op.cit p. 25. El primer proyecto comienza con un propósito y un tono completamente diferente: “Die Einleitung zu unserer philosophischen Weltgeschichte will ich so nehmen, daß ich eine (allgemeine, bestimmte) Vorstellung von dem vorausschicke, was eine philosophische Weltgeschichte ist; zu diesem vorläufige Behufe will ich zuerst die andern Weisen, die Geschichte vorzutragen und behandeln, durchgehen, beschreiben und damit vergleichen”. op.cit. p.3. Significativamente, ni en las “Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho”, ni tampoco en ninguna de las versiones “enciclopédicas” del tratamiento del asunto, Hegel se ha impuesto la exigencia de hacer claro el sentido y dirección de una “philosophische Weltgeschichte”, sea esto por la vía de la exhibición de una “representación general” que surja de la “comparación”, o por medio de una “justificación filosófica”. Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p. 347-365, 1970, y Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 503-512.

³⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 3.

un tratamiento sistemático del asunto³⁶. Empero, lo que en esas lecciones es expuesto como “concepto de historia universal”, no es desde el punto de vista de su contenido, algo muy diferente de lo que en las páginas centrales se desarrolla en la presente “Introducción” como concepto de la historia. Visto en general, en las lecciones de filosofía del derecho no hay más, pero tampoco notoriamente menos, con respecto al concepto mismo de “Historia universal” si lo comparamos con lo que en estas lecciones se expone. En otras palabras, no hay allí *otro* concepto de “historia universal”, sino que en lo esencial se trata de lo mismo³⁷. Pero entonces, ¿por qué tanto en la frase recogida del primer proyecto como en la del segundo, parece que Hegel remitiera hacia algo que no es de lo que se va a tratar en la “Introducción”, que no se tratara en ella de exponer expresamente el “concepto” de historia universal, sino más bien que la tarea principal es otra? Porque en las lecciones de Filosofía Universal se asume *expresamente* el tratamiento del asunto como cierta tarea de la filosofía en cuanto tal. Esto no es en el fondo ninguna evasiva frente al asunto, sino la clara conciencia de que lo esencial en el “concepto de historia” parte por poner a la luz su concepto filosófico, es decir, es necesario poner a la luz el propio *modo de ser-concepto de este concepto* y que sólo desde ahí se vuelve legítimo ganar el “concepto de historia”. Este es justamente el giro decisivo que toma en el pensar de Hegel toda la cuestión: que en el concepto de historia se trata justamente de ese concepto en cuanto concepto *filosófico*. De esta forma, el planteamiento de la cuestión no sólo tiene por horizonte ciertas “determinaciones fundamentales” con las que se cuenta de algún modo, sino que ya el *horizonte mismo* es la propia investigación filosófica que intenta hacer ver en qué debe consistir esto de *ser-concepto*. Que, por esto, no sólo se trate de los “conceptos fundamentales de la historia”, sino que en el fondo es necesario que se haga manifiesto qué es lo que aquí se exige de un “concepto”, es el paso decisivo del planteamiento en Hegel.

Pero a su vez, este punto de partida sirve para establecer la diferencia entre el inicio del primer proyecto de la “Introducción” y el segundo, y por eso la razón por la cual el segundo enmienda radicalmente el primero. Pues, mientras el primero intenta dar, por adelantado, una visión (*eine Vorstellung vorausschicken*) de una historia universal filosófica en la medida en que la pone en comparación con otros modos de tratar la historia, es decir, modos *no filosóficos*—comparación que incluye desde la partida una división y

³⁶ Cfr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 503-512.

³⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p 503ss.

descripción de estos modos—, el inicio del segundo proyecto aborda directamente la cuestión del concepto de historia en el contexto de la conceptualidad propia de la filosofía, y con ello orienta la totalidad de la “Introducción” en su auténtica dirección. Mientras el inicio del primer proyecto presenta el asunto de tal modo que la Filosofía de la Historia aparece como uno de los tres modos posibles de tratar la historia que justamente parte por describir, el inicio del segundo proyecto pasa por alto los modos no filosóficos de tratar la historia para concentrarse en la cuestión del ser-concepto filosófico del concepto de historia, que en la filosofía de la historia se ha de desarrollar. El despliegue concreto de este segundo inicio y de la totalidad de la “Introducción” orientada desde ahí lo reservaremos para la parte principal, donde hemos de intentar vislumbrar lo propio de la perspectiva filosófica en que Hegel plantea la cuestión de la “historia”. Por el momento, es necesario retomar la pregunta planteada más arriba.

Si, por tanto, tomamos en cuenta este giro decisivo con respecto a la cuestión, giro lentamente alcanzado por Hegel en el desarrollo concreto de sus lecciones, la pregunta más arriba formulada tiene que ser precisada, si es que no queremos quedar impedidos por la respuesta aparentemente tajante de Hegel. Cuando preguntamos entonces: ¿qué y cómo entiende Hegel *Geschichte*?, no nos referimos a lo que dentro de la posición asumidamente conceptual es desarrollado por Hegel acerca del “concepto de historia” en esta “Introducción”. Mucho menos a la “representación general” a la que alude, o a un supuesto “concepto” alternativo desarrollado en otro lugar de su obra. Más bien, la posibilidad que nos brinda el examen atento de los modos no filosóficos de tratar la historia que el autor describe en el primer inicio de la “Introducción”, consiste en que aquí Hegel pone en evidencia lo que de algún modo entiende *desde ya* por *Geschichte*, eso que desde la partida orienta su examen filosófico del asunto. En esta breve división y descripción se entreven rasgos de lo “histórico” que se volverán primordiales en el desarrollo del concepto. Por lo tanto, la tarea a la que el presente momento está encomendado se cumple ahí donde ponemos la atención en lo que constituía el punto de partida más antiguo de esta “Introducción”, titulado a veces como “*Los modos de descripción de la historia*”³⁸. La pregunta que nos guía ya no es simplemente “¿qué y cómo entiende Hegel *Geschichte*?”, sino más bien: ¿qué y cómo entiende *desde ya* Hegel *Geschichte*? En este “*desde ya*”

³⁸ Op.cit. p.3-22.

acentuado pretendemos recoger ese sesgo según el cual se trata lo que de buenas a primeras ya entiende Hegel por *Geschichte*, justamente en tanto implica no sólo “justificar” una “filosofía de la historia”, sino caracterizar además de ésta esos otros modos no filosóficos de tratar y hacerse de ella.

Empero, como veremos a su vez, en el modo mismo de interpretar y exponer en conjunto estos modos no filosóficos, se anuncian determinaciones fundamentales del pensamiento hegeliano en su totalidad. Dicho de otra manera, si bien lo que aquí aparece tratado son los modos no filosóficos de la historia, su exposición e interpretación está orientada desde ya filosóficamente, a partir de conceptos decisivos del pensamiento hegeliano. Incluso, la decisión inicial de partir exponiendo los modos de *tratamiento* de lo histórico, y no por ejemplo, algo así como un concepto general de *Geschichte*, arraiga en la posición filosófica en que el pensador se plantea la cuestión. El que parta por exponer los modos de tratamiento no filosófico de la historia, lo que en cada caso ahí aparece interpretado, además del modo y el ordenamiento en que se los exhibe, tiene por suelo lo que busca hacerse expreso en el planteamiento filosófico y constituye, por tanto, un momento suyo. Así, a la claridad con que se asume este planteamiento le pertenece el poder ver y exponer lo que no es ni puede responder a su exigencia fundamental, y que por ello frente a él debe mantenerse a distancia y “diferenciado”. Es, por esto mismo, un carácter señalado de la filosofía tal como la concibe Hegel, que ella pueda dar cuenta filosóficamente de lo que ella no es o aún no es. Esto es lo que quisiéramos que en principio se entendiera en el “desde ya” de la pregunta formulada.

a) *La Geschichte en general como objektive y subjektive Geschichte*

Preguntamos, entonces, con más cautela: ¿Cómo entiende *desde ya* Hegel *Geschichte*? ¿Entiende siquiera algo unívoco? De ningún modo. Hegel entiende *Geschichte* siguiendo en principio esa diferencia de carácter general según la cual, lo mismo que en nuestra palabra “historia”, ella señala dos cosas. Por una parte, el conocer y el dar cuenta de lo acontecido y, por otra, esto acontecido mismo. Empero, ya el modo en que el pensador formula esta dualidad añade algo, si es que no lo decisivo. En esta misma “Introducción” oímos lo siguiente: “*Geschichte* reúne en el habla alemana tanto el lado objetivo como el subjetivo, y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, el dar

cuenta propiamente dicho de lo acontecido [*Geschichterzählung*] así como el acontecer, los hechos y sucesos”³⁹. Lo que esto añade está en perfecta conformidad con la posición fundamental del pensamiento hegeliano, y debe por ello ponernos ante la necesidad de una recta comprensión de lo dicho. Tenemos que notar aquí: lo que el pensador entiende desde ya en *Geschichte* no proviene principalmente de una comprensión de lo que porta en sí la sola palabra, sino de una peculiar posición metafísico-filosófica. Por esto mismo, no se trata en absoluto de las variadas acepciones de una palabra, sino más bien de *los lados* de una única relación: precisamente esa que impera entre “sujeto” y “objeto”. Por lo pronto, Hegel entiende dualmente *Geschichte* justamente desde esa relación eminente y casi exclusiva para el pensamiento moderno cual es la relación *sujeto-objeto*. Esta comprensión, dupla de la *Geschichte* a partir de la relación sujeto-objeto, pone ciertamente los límites a partir de los cuales y hasta los cuales ha de hacerse patente el asunto.

La *Geschichte*, por tanto, en el sentido de lo acontecido es desde ya determinada como *objeto*, y su modo de ser es en cierto sentido de lo “objetivo”. Por su parte, el acceso a lo acontecido, que como tal pertenece al ser-hombre, es pensado desde ya como “*sujeto*” y su modo de ser es el de la subjetividad. La duplicidad unitaria de estos dos sentidos más generales, o mejor, de estos dos lados de la relación unitaria, no es por tanto la unidad en torno a una palabra en común. Uno y otro lado es irreductible para el otro, y por eso entre estos dos sentidos no hay ninguna relación de derivación. Y, sin embargo, entre ambos impera la unidad de una *relación unitaria e integradora*: “Esta reunión de los dos significados tenemos que mirarla de un modo más elevado que como una casualidad exterior; hay que tomarla de tal modo que el dar cuenta de lo acontecido aparece simultáneamente con los hechos y sucesos propiamente acontecientes [*geschichtlichen*], hay un íntimo fundamento [*Grundlage*] común que los hace brotar a ambos en conjunto”⁴⁰.

Esta frase es decisiva, por cuanto piensa lo íntimo de esta relación de un modo completamente diferente a como solemos representárnosla. Pareciera como si en principio aquello que aquí Hegel determina como historia subjetiva, es decir, lo que aquí se nombra

³⁹ Recién hacia el final de la “Introducción” (La marcha de la historia universal) Hegel expone más extensamente esta diferencia fundamental para la comprensión general de los modos de tratamiento de la *historia* en cuanto modos de *tratamiento*. Vid. op. cit. p.151 supra. Empero, esta diferencia ya está claramente indicada desde el comienzo del primer proyecto. Así con respecto a la diferencia entre “historia originaria” y “poesía” (Dichtung) en op.cit. p.5: “die eigentliche, objektive Geschichte eines Volks fängt erts da an, wo sie auch eine Historie haben”.

⁴⁰ Op. cit. p.151s.

alternativamente como descripción de lo acontecido (*Geschichtsschreibung*), como dar cuenta de lo acontecido (*Geschichtserzählung*) o, más en general, como tratamiento de lo acontecido (*Geschichtsbrachtung*), debiese ser determinado recién desde el lado “objetivo”, es decir, que precisamente son primero los acontecimientos que se relatan y sólo posteriormente su relato. Que justamente sucesos y hechos constituyen el fundamento para el conocimiento, descripción y exhibición históricos. Empero, Hegel se sitúa desde ya en otra perspectiva. No sólo no hay en esta relación ninguna primacía de ninguno de los dos lados, sino que ambos tienen su *aparición simultánea*; hay para ambos y para su correlación, un fundamento común que los determina desde ya en su *brotar y aparecer*. Cuál sea este “fundamento común”, no es el caso preguntarlo aquí. Más bien lo que debe quedar asentado es que justamente y sólo a partir de este fundamento es posible que haya tanto descripción de lo acontecido como lo acontecido mismo. Tal fundamento rige no sólo la propia correlación entre los “lados”, sino que incluso constituye el fondo de posibilidad de que *haya* estos lados. Lo mismo que hace posible y que impulsa el afán por dar cuenta de lo acontecido es lo que justamente hace posible que acontezcan estos acontecimientos de los que se intenta dar cuenta. Para uno y otro, para ambos lados de esta íntima relación, impera a la vez un “fundamento común”. Ambos lados arraigan y brotan a la vez desde este fundamento y sólo por ello se constituyen en una relación unitaria. Lo importante radica en que precisamente lo acontecido en cuanto tal se constituye sólo y recién como objeto, no que además de “acontecer” luego y posteriormente se “reviste” como objeto para la investigación. En la constitución misma del “acontecer” de lo acontecido reside el fundamento de su “historiabilidad”, esto es, cognoscibilidad, y sólo sobre este mismo fundamento puede tener el carácter de “histórico” en el sentido “objetivo”, esto es, aconteciente. Esto determina, desde ya, un peculiar sesgo en el modo en que algo es entendido como *geschichtlich*. Dicho de otro modo: el acontecer de lo que acontece en sentido estricto es cooriginario con la “conciencia” que de lo acontecido se tenga; y en sentido inverso, la “conciencia” de lo acontecido surge al unísono con lo que en sentido auténtico acontece.

En esta misma introducción se oye algo que sigue esta dirección: “Los espacios de tiempo, sea que nos los representemos por centurias o milenios, que han transcurrido para los pueblos anteriores a la irrupción de la descripción de lo acontecido, aún cuando hayan

estado repletos de revoluciones, migraciones y violentos cambios, son sin historia objetiva [sin acontecimientos], porque no exhiben ninguna historia subjetiva, ninguna descripción de lo acontecido. No es que de estos espacios de tiempo se haya perdido casualmente esta descripción, sino que porque no ha podido haber tal descripción por eso no tenemos ninguna descripción de tales espacios de tiempo”⁴¹.

Ciertamente, se puede constatar con facilidad que los “espacios de tiempo” aquí mencionados son, justamente, los que hoy son llamados los “tiempos prehistóricos del hombre”, es decir aquellos tiempos acerca de los cuales no contamos hoy con “registros escritos”. Uno podrá pensar que a pesar de que no contamos con tales registros, tal vez porque se han perdido, sin embargo sí ha acontecido algo durante ese tiempo. Esto es justamente lo que Hegel niega de plano y con ello determina en un cierto respecto aquello que debe tener el derecho de ser llamado “acontecimiento”. Hegel no niega que en tales “espacios de tiempo”, todo lo largo que uno pueda representarse abstractamente su duración, haya “sucedido algo”, que incluso estos “sucesos” no sean sólo eventos naturales, sino sucesos que hayan comprometido a grupos humanos más o menos vastos. Ni siquiera parece negar la peculiar “dimensión” de tales sucesos. Pero un acontecimiento histórico, o simplemente, un acontecimiento, no se constituye esencialmente ni por la extensión temporal en que ha tenido lugar, ni por la magnitud de sus efectos, ni siquiera porque en su acaecer hayan estado comprometidos o afectados algunos o muchos hombres. Precisamente el que de tales “sucesos” no haya quedado descripción ninguna no es casual o fruto de una pérdida azarosa. Más bien esto delata que, justamente entonces, no sólo no ha sido posible una tal descripción, sino que incluso el fundamento en donde arraiga algo tal está ausente y, con ello, a la vez el fundamento del acontecer de todo acontecimiento como tal. Justamente en esto consiste el pensamiento decisivo de Hegel, a saber, que la constitución misma de lo acontecido en tanto objeto está fundada en eso mismo que hace posible y necesario el tratamiento de lo acontecido, que *a la objetividad misma de este objeto le pertenece una cierta subjetividad*.

Tenemos que reconocer, entonces, aquí cómo en lo que Hegel entiende desde la partida por *Geschichte*, que rige como orientación esa relación fundamental para el pensamiento moderno: sujeto-objeto. De este modo, por tanto, ya en el sentido más general

⁴¹ Íbid.

de *Geschichte* rige una “dualidad” en la que está incorporado eso hacia donde se indica en alemán con la palabra *Historie*. Conforme a esto Hegel entiende desde ya *Geschichte* a partir de un fundamento que aparece inicialmente como reuniendo y manteniendo unidos los lados de esta relación en su propia posibilidad de darse: el acontecer de lo que acontece es cooriginario con la “conciencia” de éste. Justamente por esto tampoco se trata de que los “acontecimientos” recién se vuelvan “históricos” cuando son reconocidos y tratados expresamente por la ciencia correspondiente. Algo unitario y fundamental les permite emerger a ambos y a su correspondencia recíproca. Lo principal es retener que para Hegel la “realidad” de lo acontecido, su “acontecer”, es inmediatamente entendida en el sentido de su “objetividad” (*Gegenständlichkeit*). El acontecimiento acontece, esto quiere decir, él es desde ya y en sí mismo “objeto”, y en cuanto tal refiere desde su propio “ser” a un sujeto. El ser-conocido pertenece por tanto al acontecer (“ser”) mismo de lo que acontece, aún cuando el fundamento de su acontecer no se resuelva sólo en esto. Ya en este punto de partida se haya una orientación primaria de todo el planteamiento filosófico en Hegel.

b) *Examen filosófico de los modos no-filosóficos de la Geschichte en tanto “subjektive Geschichte”*

A partir del reconocimiento de este sentido más general que alberga en sí *Geschichte*, es necesario ahora adentrarse un poco más en lo que depara el asunto cuando se parte desde aquí. Nos referimos en concreto a los modos en que Hegel diferencia y esboza la así llamada *subjektives Geschichte*, es decir, los modos de tratar lo acontecido (*Geschichte zu behandeln*), los cuales de modo significativo se nombran a su vez simplemente como *Geschichte*. En lo principal, el pensador reconoce tres de estos géneros: la “historia originaria” (*urprüngliche Geschichte*)⁴², la “historia reflexiva” (*reflektierende Geschichte*)⁴³, la cual a su vez comprende cuatro especies (general, pragamática, crítica y conceptual) y, finalmente, la “historia filosófica”⁴⁴. En su momento hemos de ver que precisamente esta última no puede constituir en el fondo sólo una modalidad de “historia subjetiva”⁴⁵. Lo importante por el momento es prestar atención a esto: que si pensamos

⁴² Cuyo tratamiento se encuentra entre las páginas 3-10 de la obra citada.

⁴³ Cuyo tratamiento se encuentra entre las páginas 10-22 de la obra citada.

⁴⁴ Op.cit.p.22.

⁴⁵ Cfr. p. 92ss del presente trabajo.

estos modos de descripción histórica a partir de la unidad fundamental e íntima de la *Geschichte*, en sentido subjetivo y objetivo, en el examen de ellos resplandece a su vez algo decisivo del “objeto” de tales modos de descripción. Además, si miramos atentamente estos modos, ellos no aparecen simplemente uno junto al otro, sino que más bien están reunidos de tal manera que entre ellos hay un *avance* del uno al otro; entre ellos hay una cierta *progresión (Fortschreiten)*⁴⁶. Por eso, si nuevamente tenemos a la vista la relación unitaria a partir de la cual surge cada modo y a la cual pertenece, esta progresión es también una progresión del propio “objeto”. Esto quiere decir que los modos del dar cuenta de lo acontecido no son simplemente modos diversos de aproximarse y de entrar en trato con un objeto que permanece para sí mismo invariable, de tal manera que esta “diversidad” de posibilidades sólo recae del lado “subjetivo” según el respecto que sea. Más bien, la propia palabra de Hegel nos advierte: “En cada progresión del objeto no hay sólo una mera consecuencia y necesidad desconectada del contexto, sino que una necesidad en la cosa, en el concepto”⁴⁷. Así, con la diferenciación de los modos de abordar lo acontecido, también esto acontecido cambia en cuanto a su ser-objeto. El examen, por tanto, de la diversidad de modos de tratar lo acontecido trae consigo la visión de la diferencia de aquello que y del modo en que esto se presenta y *acontece*. Nos centraremos por lo pronto en los dos primeros géneros. La modalidad filosófica, en cambio, coincide para nosotros con el modo en que propiamente Hegel plantea la cuestión, como ya ha quedado dicho.

b.1) La historia originaria

Partiremos con el primero de los modos: *die ursprüngliche Geschichte*. ¿En qué sentido es ella “originaria”? ¿De qué modo trata ella con lo que trata? ¿Cuál es aquí el “objeto” y de qué modo es esto? Por lo pronto, “originaria” quiere decir “primera”, en la medida en que es la primera manera de tratar con lo acontecido que hace su aparición en el tiempo⁴⁸. En este sentido, cabe la mención de Heródoto y Tucídides. Empero, su

⁴⁶ Precisamente es en este respecto por donde más nítidamente aparece que la presentación de los modos de tratar a historia es en el fondo una reconstrucción filosófica, esto quiere decir en Hegel, *dialéctico-especulativa*. Con respecto a esta forma de proceder, cfr. más adelante p. 160 ss. del presente trabajo.

⁴⁷ Op. cit. p. 6.

⁴⁸ Es posible una identificación de estos modos de trato de lo acontecido, con una secuencia cronológica, aún cuando esto no es necesario ni tan exacto. Así, por ejemplo, la historia originaria aparece más cercana a la antigüedad. En cambio, la historia pragmática, la crítica y la conceptual son para Hegel algo netamente “moderno”. Cfr. op.cit. p. 20.

originalidad no se agota en ser sólo la primera en este sentido. El pensador caracteriza de entrada este modo de la *Geschichte*, de tal manera que en lo que dice al comienzo se concentran todas las determinaciones decisivas que desarrolla luego. Él dice: “Estos historiadores [se refiere a Heródoto y Tucídides, entre otros], los cuales palmariamente describieron sólo los hechos, sucesos y circunstancias que han tenido ante sí mismos, *han vivido* estos sucesos y hechos y *han vivido* en medio de ellos, han sido testigos, han pertenecido a estos sucesos y al espíritu de ellos, y estos historiadores han tomado noticia de estos hechos, esto es, ellos han transpuesto al reino de la representación espiritual lo que hasta entonces meramente había acontecido y estaba presente exteriormente, y lo han elaborado para ésta misma—antes sólo un ente, ahora algo espiritual, representado para el ánimo.”⁴⁹.

A partir de estas frases intentaremos poner de realce aquellas determinaciones en las que Hegel nos presenta en total esta posibilidad primaria de descripción de lo acontecido. Pero ¿qué quiere decir en general “descripción de lo acontecido”? Si preguntamos de este modo es porque ya en la interpretación que Hegel hace de lo que llama la “historia originaria”, se destacan rasgos esenciales que caracterizan a la descripción de lo acontecido en cuanto tal, y con ello se hallan presentes en cada uno de los modos de descripción histórica. Estos rasgos, empero, no están en el centro del examen hegeliano y por eso es necesario partir por ponerlos de relieve.

Así pues, ya en el nivel de la historia originaria se comprende por anticipado que tratar históricamente algo quiere decir *elaborarlo* (*ausarbeiten*). Esto tiene importancia en la medida en que Hegel comprende el planteamiento de la cuestión filosófica por lo histórico como una “*construcción a priori*”. Por tanto, ya el sólo conocer “históricamente” algo es para Hegel, en cierto sentido, *crearlo* (*schaffen*), “producirlo”⁵⁰. Pero la descripción

⁴⁹ Op.cit. p.6.

⁵⁰ El carácter “productivo” del saber histórico es algo que ya parece asentado en el pensamiento kantiano, cfr nota n° 12 del presente trabajo. Pero tan notable como este asentamiento es el hecho de que incluso en Nietzsche, un pensador tan esencialmente diferente de Hegel, es nuevamente puesto de realce este carácter “productivo” del auténtico trato con lo histórico, vid. *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände*, Band 3, p. 214. A pesar de todas las esenciales diferencias entre Kant, Hegel y Nietzsche, sin embargo, en los tres la “productividad” del conocimiento histórico está orientada según lo mismo: el fenómeno fundamental de la *voluntad*. Precisamente ahí donde se comprende el ser hombre desde el *querer* y no sólo desde el “conocer” es que el “conocer histórico” entra en su derecho. Pero, ¿por qué ahí donde prevalece la visión del carácter “causal” de la voluntad, la interpretación del trato con lo histórico es indefectiblemente puesta de relieve en su “productividad”? Poder ver cómo en Hegel la interpretación de los modos de tratamiento de lo histórico está esencialmente vinculada con la determinación

y el dar cuenta de lo acontecido en el sentido de elaboración e incluso de creación, no es un mero sacar desde la nada algo que no había, sino que el carácter distintivo del crear consiste más bien en “*zu einem Ganzen komponiert*”: se *compone* en dirección hacia una totalidad⁵¹, así como se *ensambla* (*versammeln*) un cuadro (*Gemälde*). “Crear” quiere decir más bien *com-poner, reunir*. En este sentido, lo elaborado y creado tiene ello mismo la *unidad* propia de una *obra* producida (*Werk*).

Sin embargo, en virtud de esta “unidad” de la obra, lo “descrito” no es algo que esté sólo presente junto a “hechos y acontecimientos” que ahí quedan reunidos. Su propia presencia y modo de ser como obra es completamente otro que el de meros “hechos y acontecimientos”. La obra producida se presenta y presenta (los hechos) en tanto ha llegado ya a la consistencia firme y estable de lo re-presentado (*Vorgestellte*), es decir, de lo que ha sido puesto ante y en referencia al representar (*Vortellung*) que lo puede tener delante una y otra vez como algo puesto ante sí mismo. El producir histórico que está al fondo de todo tratamiento de lo acontecido a la vez que un reunir, es un re-presentar que trans-pone (*versetzt*) lo meramente acontecido y meramente “presente” (*vorhanden*) al “reino de la representación espiritual” (*geistliche Vorstellung*). No es ya sólo algo que está presente, un “ente”, sino algo que está presente espiritualmente, esto es, *para el espíritu*: está presente como *re-presentado*. De este modo, la *Geschichte* en sentido subjetivo es caracterizada en general desde el ámbito de la creación como una *transposición reunitiva y re-presentadora*. Por esto mismo, Hegel entiende que ya el modo de tratamiento primario de lo acontecido no es nunca un puro tomar nota en el sentido de un percibir meramente receptivo (*erfinden*), sino un “dar cuenta” (*Bericht verfassen*) que se orienta a lo acontecido desde un ver reunidor (*Anschauung*). Este primer modo de descripción histórica es primario en la medida en que ya aquí lo que acontece y sucede de modo “disperso”, “fugaz” y “casual” se instala en un primer nivel de “objetividad”, es decir, es asumido en relación a ese representar que lo pone por vez primera ante sí como representado. Tenemos que notar ya aquí de qué modo para Hegel la “unidad” y el “ser” de lo acontecido no es pensado desde un mero “acontecer”, sino como y en esta relación al representar que lo pone unitariamente delante de sí como una obra. En esto consiste, por lo pronto, su carácter “objetivo”, es

de la cosa histórica como “producto de la voluntad”, es lo que intentaremos esclarecer más adelante (Cfr. p. 223ss).

⁵¹ Op.cit. p. 4.

decir, creado y producido. En otras palabras, puesto ante el representar como algo representado. Nótese bien, “objeto” no es aquí directa y simplemente eso que la “historia subjetiva” trata, sino lo que a su través llega a ser producido por ella. Eso que el tratamiento historiográfico trata, Hegel lo nombre de otro modo.

Ahora bien, a partir de este contexto interpretativo por medio del cual se guía el pensador para analizar cada modo de tratamiento de lo acontecido, se deduce que a toda obra (objeto) le pertenece en general un de-qué está compuesta, un de-dónde ha sido transpuesta para la representación y así producida. A este “de-dónde” y “de-qué”, a esto “puesto desde antes” (*Voraussetzung*), Hegel lo llama el “material” (*Stoff*), lo cual no tiene en este contexto ningún sesgo “materialista”, sino un sentido puramente formal. Esto es, constitutivo de una obra en cuanto tal. Si bien la instalación inmediata del tratamiento de lo histórico en general, en el horizonte de la “producción”, puede resultar algo cuestionable, una vez ubicado ahí no hay ninguna casualidad en que tanto aquí como en el despliegue filosófico del problema, Hegel siga hablando del “material de la historia”. Si mantenemos fija la mirada en esto, entonces no parece un despropósito preguntar: ¿cuál es aquí, en el tratamiento originario de lo acontecido, el “material”? Esta pregunta se decide a la vez con la siguiente: ¿hacia dónde se mira unitariamente (*anschaut*) en la “historia originaria” para la “selección” del “material apropiado”? Hegel responde: “Lo que en el vivir [*Erleben*] y en los intereses del presente [*gegenwärtigem*] del hombre son vívidos [*lebendig*], lo que es vívido y presente en su circunstancia, esto es su material esencial”⁵².

Esta frase habla en directa consonancia con la citada más arriba. Pero en la presente, a diferencia de la anterior, no se realzan tanto las condiciones propias en que es tratado lo acontecido (“describieron sólo los hechos...que han tenido ante sí mismos”- “han vivido estos sucesos y hechos y han vivido en medio de ellos” -“han sido testigos, han pertenecido a estos sucesos y al espíritu de ellos”), sino el propio contenido (*Inhalt*), la forma del “qué”, de esto acontecido. No es ninguna casualidad que en el modo de tratamiento y en el contenido de lo tratado resuene una “coincidencia”. Tenemos que recordar que, justamente, Hegel parte del supuesto de que un “íntimo fundamento” hace surgir el dar cuenta de lo acontecido y esto acontecido mismo. Esto es lo que se da en la “historia originaria” y de modo nítido cuando lo pensamos desde esta orientación. Ahora bien, en la medida en que

⁵² *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 6.

aquello unitario en vistas de lo cual el historiador es capaz de “elaborar” un “material dado” es lo mismo que determina el “darse” de este “material”, la historia originaria no parece sino como una radicalización de lo que en el fondo provee y predetermina este “material”. A fin de entender esto de manera clara, procederemos primero a intentar realzar los caracteres propios de aquello desde donde surge el “material” de la historia originaria, para que desde ahí se nos revele el modo propio que tiene ella de “conocer”. En efecto, esta es la dirección que sigue la exposición hegeliana.

El nudo que, por decirlo así, mantiene atada toda la interpretación consiste en lo siguiente: la unidad y el fondo desde el cual el historiador trata con lo que trata y de lo que se constituye como material de su elaboración, está nombrado por la palabra “vida”, o mejor, “vivir” (*Leben*), en tanto modo peculiar de ser-algo. Preguntaremos ahora ¿cómo está aquí determinada la vida como para que desde ella surjan los caracteres propios de lo que se constituye como “material” de la “historia originaria”? En la frase recién citada se nos da un indicio: precisamente lo que se constituye como “material esencial”, esto es, como material apropiado para la elaboración de la obra, es lo “vívido” (*lebendig*) y “presente” (*gegenwärtig*). Ambas no son equivalentes. Más bien, la segunda indica en la primera, mientras que la primera hace explícito de modo concreto lo que la segunda señala. Además, es necesario tener bien presente que cuando aquí Hegel habla de “lebendig”, se refiere a un carácter del material mismo: es ello lo *vívido*, lo vital, y no algo sólo “vivido” (*gelebte- erlebte*) por alguien. La vida aparece aquí en conexión directa con lo que puede ser tratado por el historiador, y no sólo, como en este mismo pasaje, con el modo de tratarlo. Ahora bien, de esto mismo dice a su vez: es algo “presente”, ¿De qué modo es esto indicación de lo primero?

Ya en esta sola palabra irrumpe algo que debe chocarle a cualquiera que crea entender eso de lo que debe tratar la “historia”. Pues, por muy extraño que esto parezca a nuestros ojos, Hegel no piensa que aquello que ha de configurarse como objeto del conocimiento historiográfico esté esencial y necesariamente determinado por el “pasado”. Más bien, la historia originaria, en tanto modo primario de acceso a lo acontecido, delata que originariamente no es como pasado que se “representa” lo acontecido, sino en el presente (*Gegenwart*) y como presente (*gegenwärtig*). El historiador originario se haya plenamente en el presente y es desde ahí desde donde toma el material de su descripción.

La historia originaria, por tanto, no sólo es *re-presentadora*, y por tanto presentadora, sino que lo que presenta y representa es el *presente*. Pero este carácter de presente, es decir, esta determinación temporal desde el tiempo presente, no agota por entero lo decisivo de lo que aquí el pensador tiene a la vista. Pues, no es tampoco sólo la “contemporaneidad” de lo que acontece lo decisivo de este material. Recíprocamente, no es la “visión” de lo que acontece un mero percibir aquello que está inmediatamente ahí ante nosotros. Por tanto, puesto que lo que “acontece” no está sólo presente en el presente, sino que está *vivo*, por eso mismo la mirada del “historiador originario” no es nunca una pura “observación a distancia”. Ya aquí tenemos que notar algo fundamental en todo el examen de los modos no filosóficos de tratamiento de lo histórico, a saber, que no es directamente desde las diversas dimensiones de tiempo (pasado-presente-futuro) desde donde se conforma lo característico del objeto, sino desde otro horizonte. Dicho de otro modo, la “historia” no tiene que ver directamente con el tiempo, o mejor, porque lo decisivo para ella es *lo Otro* que el tiempo - lo que Hegel nombra “Espíritu” (*Geist*)-, por eso y sólo por eso tiene que ver *también* con el tiempo⁵³.

Sin embargo, ¿en qué medida se trata en la historia originaria no sólo de algo “presente”, sino más aún de algo “viviente”? ¿De qué modo está aquí mentado el “vivir”? Si preguntamos así, tenemos que tener claro que aquí Hegel tiene en mente una cierta determinación del “vivir”, y no del “vivir” en la plenitud de sentidos posibles que en otros lugares despliega Hegel⁵⁴. Se trata de un sentido “restringido” de “vivir”, a saber, ése como el cual *vive* un ente determinado como “*espíritu*”. Se trata de la *vida humana*, lo que para el pensador dice hasta cierto punto lo mismo que “vida espiritual” (*geistliche Leben*). Precisamente como “vida espiritual”, lo viviente *es* a su vez en el modo de un *ser-consciente-de*; es justamente una “vida” determinada en su vivir por el “hecho” de tener, o mejor, de ser *conciencia* (*Bewußsein*). A partir de esta determinación del vivir que aquí está a la vista, tiene que hacérsenos más preciso eso como lo cual determina Hegel el “material” del tratamiento originario de lo acontecido. Pero, por su parte, el modo preciso que tiene el material nos permite vislumbrar de forma más concreta eso que aquí es nombrado como vivir, sobre todo si en ello tiene que ser comprendido un ser-consciente.

⁵³ Con respecto a lo decisivo de la exclusión del concepto de tiempo en el marco del examen hegeliano de la historia, cfr. más adelante en el presente trabajo nota nº101.

⁵⁴ Con respecto a la diferencias entre concepto lógico, natural y espiritual de vida cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 469 ss. , a su vez *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 10, p. 373 ss. También Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 172ss, p. 227 ss. y p. 283 ss.

Si tomamos como referente esta determinación del vivir, no hay ninguna casualidad en que Hegel determine todavía más de cerca lo vívido y vivamente presente como *Täten*, los “hechos”. Pero estos hechos no son sólo el producto de una “acción” (*Wirkung*), como cuando decimos que una sustancia química “actúa” sobre otra. Más bien son “hechos” que refieren a un “hacer y actuar” (*Tun und Handlung*) propios de aquel ente que *quiere* (*wollen*)⁵⁵. En el centro de la descripción histórica están, por tanto, las “acciones humanas”, correlativamente sus padecimientos, en tanto en ello prima *la voluntad* (*Wille*). El material apropiado, esto es, lo vívido y vital del presente, es lo hecho “por voluntad”. El asunto radica, por eso, en que justamente esta “voluntad” es para Hegel un modo de ser-consciencia, y con ello un modo señalado de ser viviente y de ser en general *algo*. En otras palabras, ése que vive queriendo, es a la vez sapiente y consciente de algo. Eso de lo que inmediatamente se es consciente en el vivir queriendo, eso que sabe la voluntad en tanto forma de la conciencia es de “las metas y propósitos de su actuar” (*Zwecke und Absichten*). La vida, desde donde se determina el “material” de la historia originaria, las “acciones humanas”, es un vivir en el cual quien vive se sabe orientado hacia algo “querido”, que de este modo conduce la acción y el hacer.

Sólo desde esta precisión de lo que está mentado en el “vivir” de lo propiamente acontecido, puede Hegel establecer que el suelo propicio para el surgimiento del historiador originario no se da en “pueblos de consciencia turbia”, es decir, pueblos en que no ha entrado en consciencia y saber eso que ellos hacen y quieren como algo que justamente *ellos* hacen y quieren. Lo característico de este punto de partida en el asunto es que ya aquí Hegel sitúa lo “histórico” por el lado del “material”, lo acontecido por tanto, en una peculiar manera de darse la consciencia de algo. Es precisamente ese modo en que “yo quiero”. Esto es, sé hasta cierto punto hacia donde conduce mi hacer y con ello me sé a mí mismo queriéndolo. De esta manera, cuando este tratamiento primario de lo acontecido, presenta en la obra las “acciones humanas”, exhibe “lo que personas y pueblos...quieren y el modo en saben eso que quieren”, y no meros sucesos.⁵⁶ Sin embargo, porque ya desde el lado “material” lo histórico está determinado por este modo concreto de ser-consciente (la

⁵⁵ Con respecto a la diferencia entre “causalidad histórica” y *causalidad* propiamente dicha, un excelente ejemplo en el contexto explicativo del concepto lógico de relación de causalidad, vid. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 222 ss.

⁵⁶ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.8.

voluntad), Hegel no orienta el examen de la historia originaria desde una cierta representación general del “conocer”, tomado como algo aislado y “por sí mismo”, sino que en completa “unidad” con lo que le corresponde como “material” a tratar. De un modo harto significativo, aquí el modo de conocimiento y tratamiento es “metódicamente” desde y en el modo de ser del “objeto”⁵⁷.

Ciertamente, el historiador originario “conoce” lo que trata y presenta en la “obra”. Pero su “conocer” no se funda en una forma independiente de conocimiento (Erkenntnis). Más bien, su modo de acceso a lo acontecido es a su vez “en la vida”, vital, y está caracterizado por la “vitalidad” (*Lebendigkeit*). En rigor, él no “conoce” meramente, sino que “*erlebt und durchlebt*”⁵⁸, “vivencia y es testigo vivencial” de lo que exhibe. Este modo “vivencial” de conocer Hegel lo caracteriza, además, de modo “negativo” precisamente como “conocimiento no-reflexivo”.⁵⁹ Tenemos que retener esta caracterización, pues la “reflexividad” será justamente lo determinante en el siguiente modo de “historia subjetiva”. Sin embargo, en el presente contexto, este aparente carácter negativo de la “historia originaria” es en el fondo completamente positivo. Es esto lo que el pensador pretende destacar cuando nos dice en la siguiente frase “*der Geist der Verfassers und der Geist der Handlungen, von denen er erzählt, [ist] einer und derselbe*”, “El espíritu del compositor (!) y el de las acciones de las que él da cuenta, es uno y el mismo”⁶⁰. Hay que notar muy bien que la “mismidad” y “unidad” a la que apela Hegel es conforme al “espíritu”, y no fundamentalmente, como ya hemos indicado antes, en el respecto del tiempo. Dicho con más precisión, porque es unidad y mismidad “espiritual”, vital, por eso es también contemporaneidad. Esta diferencia y articulación es clave en el análisis de los siguientes modos de historia subjetiva, así como en el bosquejo filosófico de la “idea de historia universal”. Ahora bien, ¿qué indica esto en el modo concreto de la “historia originaria”? ¿Cómo determina esto su modo de “conocer”? Por lo pronto, esta “mismidad” se asienta en que el historiador descubre lo que ha de tratar precisamente en la vida o mejor en *su* propia vida, viviéndola. Él “vive en el espíritu del asunto” (*er lebt in der Geist der Sache*) y “no sale de

⁵⁷ Propiamente el carácter de “objeto” es alcanzado mediante la historia reflexionante. Cfr. más adelante en nuestra interpretación, p. 68.

⁵⁸ Op.cit. p. 6.

⁵⁹ *Íbid.*

⁶⁰ *Íbid.*

él” (*ist nicht über die Sache heraus*), como en la reflexión⁶¹. Precisamente por esto este historiador, como en el caso concreto de Tucídides o César, es uno que da cuenta de aquellos acontecimientos y acciones en las que ha tomado parte “protagónica”, (*Staatsmänner und Heerführer*) y que por eso “conoce de cerca” eso que describe⁶². Ellos conocen, no porque se hayan dedicado a “observar”, sino porque han vivido lo acontecido, esto es, han *actuado* de alguna manera en ello. Mediante esta “unidad” Hegel pone de realce, por tanto, que el “conocer” tiene aquí su arraigo en aquello mismo que toma como asunto: la consciencia de un viviente que actúa y quiere. Ya en este punto de partida queda, por decirlo así, no establecido aún en sus firmes contornos la relación entre “sujeto y objeto”, en tanto ella suponga una diferencia entre ambos. Más bien, esta primera modalidad de tratar la historia es originaria, porque en ella tanto el dar cuenta como eso de lo que se da cuenta, “viven” unitariamente en la unidad misma del vivir. Aquello que aquí es caracterizado como “histórico” (en sentido objetivo) es exactamente lo mismo que lo que conduce al esfuerzo de tratarlo, describirlo y producirlo como una obra: la vida humana en tanto consciencia volente y actuante.

Empero, en esto no se agota lo característico del trato originario de lo acontecido. Tal vez lo más notable de estos pasajes es que justamente Hegel logra dar cuenta cabal de la génesis esencial de la “historia originaria” no recurriendo a nada que no esté ya, de algún modo, dado en el ser del “material” con que trata. Con esto, a la vez se decide cómo queda de algún modo conformado el “objeto”. Pues, si se mira con atención, este modo de tratar aparece como la radicalización de una tendencia que brota desde la vida misma. En tanto toda acción está determinada desde la vida “espiritual”, esto es, desde el ser-consciente-de, a ellas les es esencial “*sich über sich gegen die andern zu erklären*” “*aclarase a sí misma frente a las acciones de los otros*”⁶³. La consciencia y “claridad” no es sólo de aquello hacia donde conduce una acción, sino de ésta misma en medio de un todo de acciones de otros, favorables o contrarias, justamente como queriendo ese propósito. Sólo desde aquí se entiende la afirmación según la cual los discursos son “las más esenciales y efectivas acciones”⁶⁴. *El discurso es la más esencial acción* en tanto en él se hace claro el propósito

⁶¹ Íbid.

⁶² Íbid.

⁶³ Op.cit.p.7.

⁶⁴ Íbid.

determinado del que quiere y actúa, y de este mismo actuar como guiado por este propósito. En este mismo sentido, los discursos como una forma señalada de la acción constituyen sobre todo el asunto esencial (*wesentliche Gegenstand*) de la historia originaria. Es primordialmente en la forma de “discurso” (*Rede*) como aparece originalmente compuesto el objeto producido por la historia originaria. Como “discurso” y en el “discurso” es que aparece primera y esencialmente la *Geschichte* que esta forma primaria de descripción re-presenta. Es en ellos en los que primariamente la “vida espiritual”, esto es, humana, sabe de sí en cuanto vida que quiere y actúa, justamente en tanto en su “claridad” se haya la acción “más esencial”. Compuestos, esto es, presentados en la obra, en ellos hablan directamente personas y pueblos. Se trata de hombres y de pueblos concretos, de sus acciones y de sus propósitos determinados, la conciencia singular de lo que en ellos y con ellos se juega para un presente. Sin embargo, en ellos se esclarecen por eso mismo “las máximas de su pueblo, su personalidad, la conciencia y naturaleza de sus relaciones políticas y de sus relaciones morales y espirituales, los principios de sus metas, los modos de actuar.”⁶⁵. Es en todo esto en lo que Hegel ve lo que propiamente re-presenta la obra compuesta por el historiador originario.

Ya en lo destacado de la “historia originaria” se anuncian ciertos rasgos de la “historia objetiva”, que serán desplegados, o mejor, fundados recién en la elaboración filosófica del asunto⁶⁶. Precisamente por esto, el supuesto desde el que partíamos en el examen de estos modos de la “historia subjetiva”, en tanto en esto debiese revelarse lo que Hegel entiende desde ya como *Geschichte*, se muestra a la vez desde dónde filosóficamente visto está expuesta e interpretada esta “primera” modalidad de tratar no filosóficamente el asunto. Pues, justamente, en esta caracterización no se trata sólo de presentar algunos rasgos que luego serán desarrollados en el plano filosófico, sino que ya la caracterización y el modo en que la dispone Hegel obedecen más bien a una posición filosófica bien asumida. Y esto a tal grado, que el planteamiento propiamente filosófico puede hacerse con total independencia de esta caracterización. Esta posibilidad se vuelve real en el inicio del segundo proyecto, en donde no se requiere de ninguna “ayuda” que guíe hacia la comprensión de lo fundamental de la “Filosofía de la Historia”, sino que se parte “absolutamente” desde sus propias cuestiones. Pero, en la medida en que la articulación y el

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ Cfr. más adelante en el presente trabajo, p.92 ss.

sentido concreto de esta caracterización se los entiende mejor a la luz de la elaboración filosófica de la cuestión, es necesario primero familiarizarse provisionalmente con ella y las cuestiones que ahí se anuncian, para comprender rectamente lo que el planteamiento filosófico alberga. De este modo, es necesario ahora poner atención a ese género de tratamiento y exhibición de lo acontecido que se halla en el medio de la “historia originaria” y la “Filosofía de la Historia”, a saber, lo que Hegel nombra como “historia reflexionante”, la cual a su vez congrega en sí cuatro “especies”: *Allgemeinegeschichte*, *Pragmatischegeschichte*, *Kritischegeschichte* y *Spezialgeschichte*.

Sin embargo, a fin de ver con la mayor claridad posible la diferencia entre este primer modo y el que expone el pensador a continuación, es necesario descartar y poner de realce algunos aspectos ya entrevistados que indican, aún desde lejos, el planteamiento filosófico del asunto o, por lo menos, ciertas determinaciones del pensamiento hegeliano que están aquí en el trasfondo.

En primer lugar, Hegel parte -para su exposición- de los modos posibles de tratar lo histórico a partir de esa relación que en general caracteriza todo trato con algo, a saber, la relación sujeto-objeto. Lo decisivo está en que la unidad de dicha relación, en el caso de la *Geschichte*, es puesta a la luz en cada modo de trato con lo histórico a partir de lo que llama la “historia subjetiva”. Esto, por su parte, no quiere decir que la historia sea reducida a un relato arbitrario e irreal de los hechos. “Subjetivo” quiere decir aquí, por lo pronto, aquello que tiene que ver con las posibilidades de trato “cognoscente” con el asunto: la “historia”, justamente por el lado en que lo decisivo es el momento del “conocer” y “ser-conocido”, y desde donde se conforma cada vez el “objeto” como tal. La “historia subjetiva”, en general, es totalmente “objetiva”, en tanto atendida a los hechos históricos. Es decir: “subjetivo” indica *formalmente* ese lado de la relación según el cual lo que se pone de realce es el modo de trato con aquello que, como hecho histórico, tiene su fondo y posibilidad de surgimiento simultánea y cooriginariamente con el tomar noticia y tener conciencia de ello. Hegel se plantea en una perspectiva tal que el “conocer” lo histórico es efectivamente un momento de la “objetividad” de la “historia objetiva”, y por eso mediante esta diferencia de “lados” no indica en absoluto lo que pudiera entenderse inmediatamente con ello: una historia “verdadera” (“objetiva”) a diferencia de una puramente “imaginada” o asentada en “impresiones” individuales (“subjetiva”). Ya aquí tiene que aparecernos la cuestión de si

acaso lo que el pensador llama “filosofía de la historia”, puede ser puesta ella misma en la forma de esta relación, por qué esta relación es decisiva para Hegel en el examen de los “modos no filosóficos” de tratamiento de lo acontecido, y en dónde y hasta qué punto está fundada en el pensamiento de Hegel la legitimidad de esta relación.

En segundo lugar, y nuevamente como indicio de lo que congrega en sí cada modo de tratamiento de lo acontecido y de su despliegue en total, es importante tener a la vista que justamente el sentido de “*conocimiento* de lo histórico” aparece aquí puesto inmediatamente en un contexto de relaciones que podríamos llamar “*productivo*”. No es sólo que el historiador “conozca”, sino que se refiere a su “objeto” en la medida en que lo elabora, esto es, lo produce en tanto com-pone y trans-pone lo acontecido al reino de la “representación espiritual”. El conocimiento histórico es entendido, en general, a partir de una relación productiva con el “objeto”, relación en la cual éste es precisamente lo producido, lo representado como una “*totalidad*”. “Conocer” es aquí producir el objeto, y en cuanto producción, le pertenece la determinación formal de un “material” con el que debe tener que ver y hacer. Por esto, el “ver” de este conocer histórico no es un mero tener ante sí algo dado, sino que Hegel lo caracteriza en general como un *ver compositivo*, esto es, *unificador*. Sólo a modo de indicación, es necesario vislumbrar aquí cómo este ver transpositivo-compositivo y productivo como el cual determina en lo más hondo el trato con lo acontecido, está ello mismo vinculado íntimamente con el hecho de que Hegel tome como punto de arranque para el planteamiento de la cuestión filosófica la exigencia de “*construir a priori* la historia”, si es que en esto último no está el fondo para lo primero.

En tercer lugar, y ahora apuntando hacia la modalidad primaria de trato con lo histórico, a partir del reconocimiento de estas determinaciones de la “historia subjetiva” en general, nos ha quedado de manifiesto lo característico de lo que Hegel llama la “historia originaria”. Primero, el sentido unitario de la relación “sujeto-objeto” que aparece inmediatamente en esta forma de tratar lo acontecido, unitario a tal punto que precisamente esta “relación”, y con ello, su diferencia, no aparece asentada aún en sus firmes contornos. Pues, aquello que constituye el material con que trata el historiador y lo que en lo más íntimo determina este modo de “conocimiento”, es caracterizado unitariamente por Hegel como *vida*. Con “vida” Hegel quiere decir, en este caso, ese modo de ser de un ente que es consciente en tanto *quiere* y *actúa*. En este sentido aparece representado el objeto como

“discurso”, en tanto éste es “la acción más esencial”⁶⁷. En el respecto de lo “vital”, sin embargo, el conocimiento histórico queda asignado al presente: habla desde ese presente y de ese presente del caso. Se trata, por tanto, de “metas y propósitos” individuales, los del historiador, que son en cuanto vitales ciertamente los de todos los “suyos”, pero que justo por ello se revelan en la limitación de un alguien en cada caso que quiere esto o esto otro y hace así o asá en medio de los demás. Se trata por ello de una perspectiva tal en la que justo por ser vital, resulta por ello mismo “relativa” al esto y lo otro y, por ello, “finita”. Esta “finitud” en la perspectiva del historiador, no pasa tanto por el tiempo, por la mera asignación a un presente puntual y limitado temporalmente, sino que esto más bien es consecuencia del modo en que queda asumido el “espíritu”, aquí como *vida*. La perspectiva es “limitada” y “finita”, no por quedarse en un presente, sino que es y puede estar en ese presente, puede tratar con lo que ahí es y tratar con ello desde él, porque “ser espíritu” quiere decir aquí vivir, en el modo de querer y actuar. Ya esto solo, a saber, que las diferencias en el modo de tratamiento de lo acontecido no pasan tanto por el “tiempo”, sino “según el espíritu”, deben ponernos atentos pues en esto hay un rasgo esencial de aquello desde donde se conforma el planteamiento filosófico de la cuestión.

Ahora bien, a partir de este primer paso en el examen de los modos no filosóficos de tratar lo acontecido, debe aparecernos como algo digno de realce, en primer lugar, que Hegel comience con ese modo que él determina desde la “vida”, y que a su vez ésta sea determinada como modalidad de la consciencia en tanto está caracterizada por el “querer” y el “actuar”. Que justamente esta exposición tenga su punto de arranque en esto y que precisamente la “vida”, en cuanto “vida humana”, esté determinada como consciencia desde la voluntad y la acción, no es casual. Hegel no abandona este rasgo distintivo de lo “histórico” en el planteamiento de la cuestión, pero sí que aparece éste recomprendido en una dirección diferente. Que por ello este modo de tratar lo acontecido tenga que ser, en cierto sentido, superado, es decir, que la exposición avance hacia el examen de un modo “más elevado” de “historia subjetiva”, es también algo decisivo y que es necesario ver en detalle.

⁶⁷ El reconocimiento del carácter “activo” de la dimensión discursiva de lo histórico está bien atestado desde antiguo, vid. anexo nº2 del presente trabajo .

b.2) La historia reflexionante

El segundo modo o segundo género (*Gattung*), Hegel lo caracteriza en general de la siguiente manera: “El segundo modo de la historia podemos nombrarlo reflexionante, historia que, en tanto su exposición rebasa el presente del historiador, ella tiene que *ver propiamente con un pasado completo*, y tiene que ver con ello no sólo en cuanto al tiempo, esto es a la vitalidad del presente, *sino en cuanto al espíritu presente*”⁶⁸.

Antes de entrar expresamente de nuevo en este modo del tratamiento de lo acontecido, es necesario poner atención a un “conflicto” que se alberga en el modo anterior, en tanto en él se da el “supuesto” para el “progreso” hacia esta nueva figura del conocer. Ya en la “historia originaria” el carácter de lo representado en cuanto tal, esto es, de objeto, le concede a lo acontecido una “*duración inmortal*”⁶⁹. En este sentido, entre el “material” de la historia y el objeto llevado a representación hay un cierto “desequilibrio”, una “desigualdad”, una “contraposición”. Si bien por el lado del objeto, la historia originaria trata de un todo unitario vital circunscrito a un determinado presente, lo representado en cuanto tal traspasa desde este presente hacia un mundo posterior (*Nachwelt*)⁷⁰. Lo acontecido en cuanto representado en la obra se vuelve “memorable”, no sólo ahora sino en el tiempo por venir. Esta “duración inmortal”, como la cual se yergue la obra del historiador, nace –empero- desde la vida misma. No es otro el suelo que permite que lo acontecido perdure. Para decirlo de otro modo, la obra histórica es de alguna manera aquello “viviente” en lo que la vida espiritual se consume como “inmortal”. Hegel también referirá la historia reflexiva a “lo duradero”, esto es, “lo que es vigoroso y dado tanto ahora como antes y siempre”⁷¹, pero ahora desde un horizonte completamente distinto. Este cambio de orientación en el examen es decisivo para entender el planteamiento filosófico, pues el suelo, es decir aquello unitario desde donde emerge el tratamiento de lo histórico, ya no es “vida” (“El segundo modo...tiene que ver con ello no sólo en cuanto al tiempo, esto es a la *vitalidad* del presente, sino en cuanto al *espíritu presente*”⁷²).

⁶⁸ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.10.

⁶⁹ Cfr. op.cit. p. 4.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ Cfr. op.cit. p.16.

⁷² Op.cit. p. 10.

En cierto sentido, el progreso del modo primario de la “historia subjetiva” reside en un cierto abandono de la unidad vital en que se mueve la “historia originaria”. Esto quiere decir, por lo pronto, el “espíritu presente” no es sólo y completamente “vitalidad”. Si bien la “vida” aquí caracterizada es “espiritual”, lo “espiritual” del conocimiento de lo acontecido no es sólo en y como “vida”. Esto tiene dos aspectos decisivos. Primero, sólo a partir de esta “ruptura” de la “unidad originaria” aparece en rigor lo que caracteriza a todo conocimiento positivo de algo: la relación y, por tanto, la *diferencia* de sujeto y objeto. Recién en el modo de la “historia reflexionante”, Hegel se instala verdaderamente en los márgenes de esta relación. Esto implica, a la vez, que recién ahora el asunto alcanza las condiciones de posibilidad de un “objeto” (Objekt), y se puede hablar en rigor de “historia objetiva”. En segundo lugar, es necesario por lo menos dejar planteada una pregunta: ¿qué es aquello en el asunto que tiene a la vista el pensador como para dar necesariamente este paso? Pues no se trata de un cambio de perspectiva arbitrario, sino que justamente eso que Hegel desde ya tiene a la vista cuando habla de “*Geschichte*”, fuerza la orientación del examen de tal manera que el tratamiento originario de lo acontecido debe aparecer como insuficiente y “superable”. Hay algo que orienta la comprensión hegeliana de la “*Geschichte*”, y ciertamente en un sentido “objetivo”, que no puede ser agotado en la historia originaria, aun cuando este punto de partida sea por su parte algo completamente decisivo. Para despejar esta pregunta nos detendremos en la “historia reflexionante”, sobre todo en la segunda especie (pragmática), pues en ella aparece el punto neurálgico del asunto.

Si se toma con cautela, se puede decir que la caracterización hegeliana de la “historia originaria” pone de realce un conocer “pre-científico” de lo acontecido; en cambio, este nuevo género introduce el conocer de lo acontecido en el terreno de una “ciencia”. Pero, tenemos que tomar con cautela esta afirmación, pues justamente cuando aquí hablamos de “científico”, esto no se condice con el pleno concepto hegeliano de “ciencia”, esto es, de “filosofía”⁷³. Haciendo esta salvedad, la entrada de esta forma primaria del conocer histórico en un nivel “superior”, la nombra el pensador con la palabra “reflexión”. La superioridad, por tanto, de este nuevo género debe ser entendida desde la

⁷³ Con respecto al sentido de “ciencia” y de “ciencia filosófica” vid. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 142 ss. También para esto vid. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G.A.Band, 32 p. 13 ss. y 24 ss.

dirección que ahora toma el examen. Por otra parte, si seguimos la orientación más amplia que nos ha guiado en la interpretación del modo anterior, a saber, el contexto “productivo” en que se enmarca la “historia subjetiva” en general, nuevamente se trata aquí de un modo de “elaborar” una “obra” unitaria a partir de un “material” predispuesto. Pero este “material” ya no proviene inmediatamente de la vida misma, no es ya “lo vívido y presente”, sino que ahora aparece como “pasado” (*Vergangenheit*). Recién la historia reflexionante tiene que ver con algo “pasado”. Cómo tenga que entenderse esto, es justamente lo que Hegel se propone esclarecer.

Sin embargo, la dirección que toma su caracterización es en el fondo exactamente contraria a la anterior. Si ahí el acento estaba en lo propio del material apropiado, de modo que desde esto quedaba determinado el modo de tratarlo, aquí en cambio la primacía está puesta en lo segundo, y sólo desde esto se hace claro el modo de ser del objeto del que se trata. A tal punto llega en este cambio de dirección la primacía del “conocer”, que incluso en el tercer género de “historia reflexiva” Hegel destaca: “No es la historia misma [*die Geschichte selbst*] de lo que se trata, sino una historia de la historia, una apreciación de los relatos históricos, así como una investigación acerca de su veracidad y credibilidad”⁷⁴. Por eso, si se quiere entender este cambio de dirección es necesario partir preguntando: ¿Cómo entiende Hegel en principio esta “historia reflexiva”? Ciertamente, desde el punto de vista del modo general en que este género de historia subjetiva trata con lo acontecido, aquí a diferencia del anterior ya no se refiere a lo que trata a través del “vivir”, ni habla ya por eso “el lenguaje de la *Anschauung*”⁷⁵; su modo de abordar lo acontecido ya no puede estar caracterizado, en general, por un “haber estado en medio de ello” (*Dabeigewesen*)⁷⁶. Pero entonces, ¿cómo es este modo de tratar? ¿De qué manera está este modo positivamente caracterizado como *reflexivo*? ¿Qué quiere decir en este contexto “reflexionante”, “reflexión”? “Reflexión” quiere decir, de modo general para Hegel, “referencia a sí” (*Beziehung auf sich*), en tanto quedar devuelto en dirección hacia sí mismo a partir de algo *otro* que en cuanto tal está incluido en ella⁷⁷. En toda “reflexión” hay, entonces, un “otro”

⁷⁴ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.20.

⁷⁵ Cfr. op.cit. p.11.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ Para el concepto más amplio, es decir, lógico de “reflexión”, vid. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 236 ss. y Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 17 ss.. Asimismo vid. el esclarecedor comentario de Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 73 ss.

desde el cual justamente la referencia se dirige hacia el *sí mismo*. En este sentido, en la reflexión impera desde ya la asunción de cierta “enajenación” y de una “diferencia”. Empero, la “reflexión” mencionada en este contexto es la que caracteriza a un modo de la “subjektives Geschichte”, a un *tratar y conocer* lo acontecido, a un modo, por tanto, del ser-consciente-de. De esta manera, la “historia reflexionante” en cierto sentido refiere “a sí misma” en el trato y conocimiento de aquello que recién ahora aparece y es asumido como “otro”. Precisamente, este nuevo suelo en que se mueve el conocer reflexivo de lo acontecido es lo que nombra en la palabra *entendimiento (Verstand)*⁷⁸. El entendimiento, en cuanto modo del ser-consciente-de que en algún sentido queda referido a sí mismo, es lo “otro” que lo acontecido. En esto solo ya está contenido el fondo de la diferencia que se establece en y como la relación “sujeto- objeto”. No se trata, por ello, de que simplemente lo descrito por el historiador esté sólo “más atrás”, en el pasado, y el historiador en el “presente”. Así como el fondo de la unidad del primer género no es “meramente según el tiempo”, aquí la diferencia tampoco se reduce a la cronología. En palabras de Hegel: “el espíritu del historiador es otro que el espíritu de los tiempos que describe”⁷⁹, es por tanto nuevamente una diferencia “según el espíritu”. Ciertamente, Hegel no pretende negar que la historia reflexiva trata con un “pasado” (cronológico), pero su carácter de pasado, su “preteridad” (*Vergangenheit*), tiene menos que ver con el tiempo de lo que puede parecer. Más bien, desde el punto de vista del sentido que orienta el examen, el carácter de pasado de lo acontecido quiere decir, en el fondo, que esto acontecido se ha vuelto recién ahora algo entero y total (*Ganze -Totalität*). Es un “pasado completo” (*vollständiger Vergangenheit*), en donde el peso lo lleva la “completitud” de este pasado y no en primer lugar su carácter temporal⁸⁰. Por eso, cuando aquí habla Hegel de “pasado” y de su “preteridad”, no se refiere tanto a una determinación “temporal”, sino a la manera propia en que aquí *se da el objeto en cuanto tal justamente para el entendimiento reflexivo*. “Pasado”, “preteridad”, son determinaciones que apuntan en lo principal al carácter objetivo del objeto, justo cuando se abre la diferencia entre “objeto” y “sujeto” en el entendimiento reflexivo. Esto apunta directamente a lo siguiente: la totalidad unitaria, y por eso, la unidad misma desde la cual aparece aquí lo tratado, no es ya algo *en lo cual* “vive” el que conoce,

⁷⁸ Cfr. op.cit. p. 12.

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ Op.cit. p.10.

sino algo *ante* lo cual se distancia la reflexión y que, por ello, puede tener por completo delante de sí. Sólo ahora en sentido propio surge un “ob-jeto”. En este sentido, la historia reflexiva está en un cierto “rebasamiento” de lo que ella trata. No es sólo un estar “más allá” del pasado en un presente actual, como veremos a continuación, sino que ya en este modo de abordar la historia Hegel reconoce, incluso, un cierto rebasamiento del presente del historiador. Sólo en la medida en que aquí la descripción histórica ya no está referida primariamente a su objeto a partir del “vivir”, sino a partir de otro modo del ser-consciente-de, el entendimiento, es que en el fondo este modo puede rebasar el “presente” del caso y, en general, “ganar *el* presente en el pasado”. Este “presente” del historiador es, por decirlo así, un grado más amplio y elevado de la *presencia misma* de eso que Hegel comprende en el fondo como “espíritu” (“en cuanto al espíritu presente”). Cada “especie” de la historia reflexionante constituye en sí misma un momento en esta dirección. Para profundizar en lo bosquejado, es necesario ir a la caracterización detallada de las dos primeras especies de la “historia reflexionante”.

Así es como el primero de los modos específicos de la historia reflexionante aparece aún “atado” al género originario⁸¹. Sin embargo, a diferencia de éste, aquél ya no se refiere a lo que trata a través de la “vida”. Más bien la mirada que aquí despierta es una tal que más bien “sobrevuela” lo acontecido, una mirada que es capaz de tomar en conjunto eso de lo que trata en la medida en que lo mira “desde arriba”. La visión propia que se abre en esta “especie” primaria de historia reflexionante es una *Über-sicht*⁸². La “totalidad” que aparece en esta especie de la descripción reflexiva es más abarcadora que lo que le está concedido en su origen. En este sentido, Hegel nombra este modo de describir lo acontecido como una *allgemeine Geschichte*, una “historia general”⁸³. Aparece por primera vez eso que tiene que ser puesto ante la representación como “la *totalidad* de un pueblo, de un país, de un mundo”⁸⁴, y ya no sólo desde el punto de vista de la unidad del vivir. Nuevamente aquí, en el sentido mismo de la descripción de lo acontecido como elaboración de un objeto, aparece una cierta “transposición”. Empero, la transposición que constituye el elaborar toma ahora una nueva dimensión. En este sentido, la transposición no es ya sólo la

⁸¹ Cfr. op.cit. p. 11

⁸² *Íbid.*

⁸³ Cfr.op.cit. p. 10

⁸⁴ Cfr.op. cit. p.11 s.

transformación del material de lo vivido en el presente que se vuelve objeto en el “reino de la representación espiritual”, sino que ahora situados plenamente, aquí lo representado en total debe *transponernos* hacia la *vida* de ese pasado cumplido y completo que se describe⁸⁵. Y, sin embargo, ¿dónde y cómo ha de estar situado el que así describe como mediante su obra? Hegel introduce una constatación que sirve de indicio en esto.

Desde el punto de vista del tono, lo representado en esta historia habla “secamente”⁸⁶. De ahí que fácilmente esta especie degenera en algo así como un mero compendio. Pero, ¿qué indica esto? No sólo que el material de donde se elabora el objeto ya no proviene más del haberlo vivido en el presente, y así que este modo específico está en la necesidad de dejar pasar “muchos sucesos y hechos” insoslayables para la historia originaria, sino que visto positivamente esto sólo indica que la historia reflexionante general se sitúa por primera vez en el “nivel de la abstracción”, esto es, toma recién ahora al “pensamiento, al entendimiento como el más poderoso epitomizador”⁸⁷. Ya no es tan sólo en la vida y desde ella en la que el historiador hace pie, sino en esa primera forma del pensar que justamente consiste en congrega la multiplicidad en el sentido de resumirlo, abreviarlo (“epitomizar”). Es recién en este momento en que en la descripción de lo acontecido despierta el “pensar”, aun cuando sea en la forma abstracta del “resumir lo múltiple”, y así toma recién aquí -como principio del crear y elaborar- un modo más elevado del ser-consciente. Así es como esta especie de historia resulta re-flexionante, una vuelta hacia “sí mismo”. Ciertamente, también, el “objeto” cambia, ya sea desde el punto de vista del modo en que obsta para la representación, ya sea como aquello que entonces obsta. En el “cuadro” que esta historia re-presenta “desaparecen las particularidades de los individuos”, es decir, “los hechos políticos, los diversos manejos, las situaciones mismas, entran en vigor de tal modo que en ellos quedan expuestos los intereses generales”⁸⁸. Precisamente en estos “intereses” comienzan a despuntar los “intereses” de aquello que para Hegel tiene un peso decisivo en el acontecer de lo que acontece. De este modo una “historia general”, a partir de la propia dimensión que alcanza en tanto reflexionante, está en condiciones de exponer no sólo la “totalidad” de sucesos acaecidos para y en un cierto

⁸⁵ Íbid.

⁸⁶ Cfr. op.cit. p. 15.

⁸⁷ Op.cit.p.14.

⁸⁸ Op.cit.p.12.

pueblo, sino aquello más “general” que permite verlo en la completitud de su “pasado”. Esto “general”, como lo cual aparece ahora el objeto, es ganado sólo ahí donde el describir lo acontecido queda devuelto hacia sí mismo como “entendimiento”, es decir, como pensamiento unificador de lo múltiple, que de este modo rebasa su presente inmediato y traspone al “pasado”.

El segundo modo específico de la historia reflexionante constituye en sí mismo un desarrollo de la tendencia fundamental contenida en la historia general. Empero, desde la perspectiva de la totalidad de modos en que se articula la *Geschichte* en sentido subjetivo, ésta constituye una posibilidad eminente⁸⁹. Es cierto que en el examen hegeliano se introducen a continuación de ésta otras dos especies de historia reflexionante: la reflexionante crítica y la especial o conceptual. Desde cierto punto de vista ellas “superan” a la presente manera de abordar lo acontecido. No obstante esto, desde la perspectiva de la fijación del objeto de la descripción no filosófica de lo acontecido, no hay ya un punto más alto. Tan sólo la historia filosófica constituye un modo más elevado de concebir lo acontecido que aquí se prefigura.

Así pues, ¿cómo nombra Hegel esta especie de *reflektierende Geschichte*? Ella es *die pragmatische Geschichte*, la descripción *pragmática* de lo acontecido. ¿En qué sentido se habla aquí de *pragmática*? *Pragmatisch*, “pragmático” proviene del griego ΒΔ∇(:∇946™H, en cuyo fondo se oye ΒΔς99T, “yo hago y tengo que hacer” con una cosa (ΒΔς(:∇), en el sentido señalado de un *handeln*, de un “actuar”. Pero este “pragmático” es diferente de un mero “práctico”. Si bien ambos marcan la referencia a un “hacer” y “actuar”, el primero hace todavía más expreso que en toda acción y trato con algo es necesario hacer visible aquello hacia lo que se orienta y las condiciones adecuadas de ese trato. En este sentido la historia pragmática tiene que ver, o mejor, *tiene que hacer (zu tun)* con el “pasado”⁹⁰. Por esto Hegel pone de realce la tendencia “moralizante” de esta especie de historia reflexionante, esto es, la tendencia a exponer lo acontecido de acuerdo a lo “bueno” o “malo” que debe guiar el comportamiento humano en general. Ahora bien ¿de qué modo es *reflexionante* la historia pragmática? Hegel dice: “El segundo modo de la

⁸⁹ La eminencia de esta forma específica de hacer historia reside justamente en que a partir del segundo proyecto de la “Introducción”, la polémica hegeliana, con la que parte su justificación de la filosofía de la historia, se dirige justamente contra la “historia pragmática”. Cfr. más adelante en el presente trabajo, p. 93ss.

⁹⁰ Cfr. op.cit. p. 16

historia reflexiva porta en general al primero. Es la historia pragmática. Propiamente, ésta no tiene nombre: se trata de aquello en lo que en general la descripción de lo acontecido se transpone: dar una representación configurada de un pasado y de su vida. Pero en tanto nosotros no tenemos esta totalidad ante nosotros y no nos movemos en ella vitalmente, sino que más bien tenemos que hacer (*zu tun*) con un mundo reflejado, con el pasado de su espíritu, de este modo a la vez está dado (*vorhanden*) el requerimiento de un presente (*Bedurfnis einer Gegenwart*). Este presente no está ya en lo acontecido, sino que surge en la visión adentradora y unificante (*Einsicht*) del entendimiento, de la actividad y esfuerzo subjetivos del espíritu en ello. Lo exterior de los sucesos es pálido, sombrío; la meta—el estado, la patria— y el entendimiento de la misma, su conexión interna, lo general de las relaciones en estos sucesos es lo duradero, lo que es vigoroso y dado (*vorhanden*) tanto ahora como antes y siempre”⁹¹. En la segunda versión de este mismo pasaje, Hegel se expresa más concisamente, pero en la misma dirección fundamental: “...Si nosotros tenemos que hacer con el pasado y nos ocupamos con un mundo alejado, entonces se abre para el espíritu un presente, que se brinda como premio al esfuerzo de su actividad. Los sucesos son diversos, pero lo general e interno, la conexión es una. Esto asume [*aufhebt*] el pasado y hace lo sucedido algo presente [*gegenwärtig*]”⁹².

Hegel parte la caracterización de la historia pragmática desde el punto de vista más amplio de la historia reflexionante: se trata de una transposición que configura y pone a la vista un pasado. Empero, en ella se pone de relieve algo que en la historia general sólo aparece en su aspecto más superficial: el entendimiento, *der Verstand*. Pues en suma ya no se trata aquí de un entendimiento que sólo “sobrevuela” la multitud de sucesos en tanto los resume, sino de uno que en lo esencial *entra* y así *reúne*. La “visión” de la historia pragmática no es sólo una *Über-sicht*, sino en su fondo una *Ein-sicht*. En este solo *Ein-*, en este ad-entramiento reunidor de la mirada, se destaca toda la diferencia. Esta divergencia decisiva con respecto a la especie anterior de historia, aparece por lo menos desde dos respectos. Se puede decir, incluso, que desde la perspectiva de estos dos respectos, la historia reflexionante llega aquí a una peculiar consumación. En primer lugar, el investigador ya no se para frente a lo que trata de modo tal que sólo lo cubre y sobrevuela, no hay ya sólo entendimiento en la figura de aquello que resume una multitud. Más bien,

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *Op.cit.*p.18.

ahora el entendimiento se adentra en- y desde ahí reúne. La clave está en que, desde el punto de vista del pensamiento fundado en la subjetividad, el adentrarse no es ya en aquello desde donde elabora el objeto. Prueba de esto es que justamente ahora ya no se trata de un quedar transpuesto en el pasado que se intenta describir, sino al contrario, que lo pasado y sucedido se vuelva “presente” (*gegenwärtig*). En la historia pragmática, el entender al adentrarse en- “arrastra”, por decirlo así, lo “pasado” hacia el presente, y ahí lo trans-pone; en palabras del pensador, esta especie de la historia se constituye en lo esencial como algo “vivificador, lo que está en el deber de traer [el pasado] a la vida del presente”⁹³. Ahora, es el pasado el que es transpuesto al presente, y en este sentido se da una nueva *transposición*, sin que Hegel la nombre expresamente. Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿En qué indica? Simplemente en lo esencial. Pues precisamente lo que Hegel quiere hacer ver es que en este modo de asumir lo acontecido, el carácter de “pasado” de lo acontecido queda en cierto modo “superado” (*aufhebt*) con la apertura de un nuevo “presente”. Lo central está en que no se trata simplemente de la constatación evidente de que el historiador investiga el “pasado” desde un presente al que, a pesar de todo, no puede renunciar. Más bien, lo que se da justamente con el esfuerzo “espiritual” que *tiene que hacer* con el pasado no es un mero “presente”, sino el *mandato y el requerimiento de ganar uno*, esto es, de “abrirlo para el espíritu”. Lo “dado”, lo que en algún sentido está desde ya presente (*vorhanden*) en este modo de tratar lo acontecido y de exponerlo en total, es justamente este requerimiento de abrir un presente, ciertamente en el cual lo “pasado” tiene lugar ya no sólo como pasado. Por su parte, sólo en la medida en que ahora la “consciencia” en el modo del entender no es ya más “abstractamente” lo que congrega lo disperso y se asume sólo desde ahí, sino que recién ahora se da como “*actividad y esfuerzo*”, surge el presente en la “visión que se adentra y reúne desde ahí”. Este “presente” requerido es abierto en la medida en que es “reunido” por el entender que se adentra. Este “abrir” del entendimiento es, por esto, comprendido ahora desde su carácter *activo*, es el pensar el que ahora *hace*.

En segundo lugar, si el adentramiento del entender no es en dirección hacia eso de lo que trata, es decir, si la unidad del presente no es ganada desde el pasado, sino que más bien es en trato con ello que despierta la exigencia de un presente en el que lo pasado ha de volverse presente, ¿cuál es la dirección de este entrar? Hegel no habla ahora sólo de lo

⁹³ Op.cit. p. 17.

“general”, sino a su vez de lo “interior” (*das Innre*)⁹⁴. Ciertamente, está a la mano la constatación de que aquí se consuma en cierto modo la vuelta “hacia sí mismo” de la consciencia histórica. Empero, el pensador configura ya aquí los elementos directrices de lo que en el plano de la *Geschichte* constituye propiamente esta “interioridad”. Pues ahí donde opone a la mera *exterioridad* de los sucesos pasados esta “interioridad”, establece, de un modo que resulta para nosotros todavía impenetrable, la raíz misma de la objetividad de la “historia”. Esto “interior” es, por tanto, “la meta y el entendimiento de la misma, su conexión interna, lo general de las relaciones en estos sucesos”⁹⁵. Con esto llega, en este plano, a nombrar lo que es decisivo para la *Geschichte* en sentido objetivo, esto es, que lo central en el acontecer de lo acontecido pasa por el establecimiento del *Estado*, que la *Geschichte* por el lado del objeto se da de algún modo en la figura del *Estado*⁹⁶. Por qué y cómo sea esto así, Hegel no da cuenta aún en este lugar. En todo caso, para efecto de nuestro acometido, es necesario notar ya aquí que en este adentramiento del entendimiento “hacia sí mismo”, se gana una nueva perspectiva de eso mismo que Hegel recién ahora -de un modo totalmente expreso- caracteriza como “lo que es vigoroso y dado tanto ahora como antes y siempre”. En este sentido, la historia reflexionante pragmática se halla en un peculiar rebasamiento, no sólo de su presente, del pasado y de la relación entre ambos, sino que -sin saberlo- manifiestamente del tiempo en total.

La exposición de los modos no filosóficos de tratamiento de lo acontecido en el género “reflexivo” avanza hacia dos últimas “especies”, que aquí presentaremos sólo de modo superficial. Consideraremos brevemente lo que de forma significativamente escueta nos da a entender Hegel de ellas, porque a su través se destaca un poco el hilo que conduce “progresivamente” la exposición hasta llegar a consumarse en la “historia universal filosófica” como una posibilidad eminente y necesaria.

Aparece, por tanto, como tercera especie de esta “historia reflexiva” la así llamada *crítica*, que como ya hemos visto consiste para el pensador en lo siguiente “No es la historia misma de lo que se trata, sino una historia de la historia, una apreciación de los

⁹⁴ Cfr. op.cit. 18s.

⁹⁵ *Ibid.*

⁹⁶ Para el examen de la relevancia de la figura del “Estado” en la concepción hegeliana de la historia, cfr. más adelante en el presente trabajo p. 246ss, y sobre todo nota nº 357.

relatos históricos, así como una investigación acerca de su veracidad y credibilidad”⁹⁷. Para Hegel, esta especie de historia subjetiva no es sino la *filología*, la cual constituye -nuevamente en general- un intento de “llevar el presente al pasado”. El autor entiende esto a partir de la interpretación de la especie anterior, de “ganar el presente en la historia”. Empero, esta especie se mueve con respecto al pasado en una forma tal de “objetividad” (como mero discurso), que justamente queda encubierto en ello lo más “decisivo” (*Enschidenste*) de la historia. Es decir, su crítica y aquello supuesto desde donde intenta discriminar, no toca en absoluto lo acontecido.

La cuarta especie es importante en la medida, y sólo en la medida, en que para Hegel constituye un “tránsito hacia la historia universal filosófica”. A ésta la llama la “historia conceptual” o “historia especial”, en la medida en que aparece como “algo parcial, por separado, en tanto ella pone de relieve una perspectiva general a partir la rica vida de un pueblo, del contexto total (por ejemplo, la historia del arte, del derecho o de la religión)”⁹⁸. Ella “construye” el objeto aun de forma “abstracta”, es decir, separando un determinado aspecto de la totalidad de posibilidades que indica *Geschichte*. Pero justo en esto, esta especie de trato con lo acontecido está ya sin saberlo en una relación y tiene que ver (*Verhältnis*) con el “en total” (*Ganze*) y el “contexto total” (*Zusammenhang des Ganzes*) que constituye la *Geschichte*, desde la cual “abstrae” una parte. Empero ya este “total” y “todo conexo” esta entrevisto desde una perspectiva que se halla en el tránsito a la “filosofía de la historia”⁹⁹.

Ciertamente, lo que *Geschichte* quiera decir propiamente en su pleno sentido “objetivo”, nos aparece todavía en contornos y perfiles borrosos. Pues, si preguntamos ahora por eso que Hegel ha nombrado antes como la “conexión interna”, “las relaciones entre sucesos”, la “meta de lo acontecido”, es decir, si preguntamos por ese “en total” que ahora menciona, no es en ninguno de estos modos de descripción histórica en donde podemos encontrar la respuesta, sino justamente en el planteamiento filosófico del asunto. Sin embargo, ya en esto podemos vislumbrar que justamente la dirección progresiva en que en esta primera versión de la “Introducción” orienta Hegel la exposición, está estrechamente vinculada con el carácter “total” en que debe ser “construida”

⁹⁷ Op.cit. p. 20.

⁹⁸ Op.cit. p. 21.

⁹⁹ *Ibid.*

filosóficamente la *Geschichte*. De esta manera, es decisivo que en el planteamiento de la cuestión Hegel no hable sólo de *Geschichte* sino más bien de *Welt-geschichte*.

Ahora bien, aun cuando de manera difusa, el hecho de que ya en el examen de los modos no filosóficos nos hayan salido palabras tales como “estado”, “pueblo”, que justamente determinan el asunto por el lado de aquello que “objetivamente” esta mentado, no es casual. El hecho de que tales palabras comiencen a resonar con fuerza en el modo específicamente *pragmático* de tratar reflexivamente lo acontecido, no es tampoco ninguna casualidad. Más bien, esto indica que esta especie de historia reflexiva tiene para Hegel -en cierto sentido- una primacía. El testimonio de esta primacía no está sólo en el hecho que justamente la exposición dedicada a ella sea notoriamente más larga que la de los modos anteriores y posteriores, sino que -más aún- la polémica que encontramos al inicio del segundo proyecto, tiene a la vista expresamente este modo específico de tratar lo acontecido. Es precisamente frente a este modo de hacerse cargo de la historia donde en ese pasaje Hegel intenta delimitar la “filosofía de la historia” en su propia posibilidad, sobre todo si consideramos el ataque que en el seno de esta modalidad de historiografía se levanta contra todo intento filosófico de asumir el asunto, a saber, que la filosofía “lleva invenciones a priori”¹⁰⁰. Esta primacía y, por decirlo así, puesta de relieve negativa de la historia que Hegel llama “pragmática”, revela hasta qué punto hay entre ella y la “filosofía de la historia” una comunidad de asuntos (lo que entre otras cosas aparece bajo los nombres de “estado”, “pueblo”), que -sin embargo- son asumidos de forma radicalmente diversa y donde las competencias son enteramente desiguales. No obstante, lo que en el segundo proyecto aparece desde un punto de vista negativo, esto es, el carácter fundamentalmente “incompleto” de la historia pragmática según su modo de abordar el asunto si se la compara con la “historia filosófica”, en este primer proyecto de la “Introducción” aparece reconstruida en sus rasgos positivos a partir de los propios fundamentos del pensamiento hegeliano. Nuevamente aquí intentaremos poner de relieve estos caracteres esenciales, precisamente como indicio en aquello desde donde se determina el planteamiento filosófico de la cuestión.

El género de historia reflexionante aparece caracterizada, tal como el género anterior, como una forma productiva, activa, de conocimiento. Como hemos visto, esto está

¹⁰⁰Op.cit. p. 31.

especialmente acentuado en un sentido peculiar en la historia pragmática. Sin embargo, a diferencia de la historia originaria, su modo de acceso a lo acontecido no está ya más determinado por eso mismo que constituye en lo esencial el “material” de lo que ha de ser puesto “ante la representación espiritual”. La unidad que impera en la relación entre “sujeto” y “objeto” no es ya la unidad del vivir; la historia reflexionante en su modo de acceder a lo acontecido no está ya determinada por la “vitalidad”. Más bien, desde el punto de vista de lo que quiere indicar Hegel con el sólo nombre de “reflexionante”, el acento de la unidad de esta relación está puesto en este “quedar referido a sí mismo” como el cual aparece ahora esta modalidad de historia subjetiva. Precisamente en este “quedar referido a sí mismo”, en esta “reflexión”, aparece por primera vez un “otro” y, con ello, la verdadera forma “relativa” y diferenciada de la relación “sujeto-objeto”. La unidad es por esto entendida como lo unificador y reunidor de lo pluro (historia general) en que el historiador reflexionante no sólo vive eso de lo que trata sino que lo *entiende* (*versteh*t), y así lo tiene - en rigor- “ante sí”. De esta manera, para Hegel, la historia reflexionante constituye en sí misma un modo más elevado de ser-consciente, el “entendimiento” (*Verstand*), en tanto eso involucra un nivel más elevado de generalidad. Por ello, sólo ahora aparece en rigor lo acontecido en la figura de un “objeto”, no sólo como algo que el conocimiento histórico produce, sino que por primera vez algo que este conocimiento tiene ante sí como algo “otro”. Este carácter “objetivo” del objeto histórico está determinado por la “preteridad”, en donde el sentido de ésta no está tanto ni primeramente determinado por el tiempo, como podría parecer, sino que apunta al carácter completo y “total” en que aparece ahora el objeto para el entendimiento histórico que lo tiene ante sí. Sólo la historia reflexiva tiene que ver con lo acontecido como “pasado”, en donde su ser-pasado quiere decir: sólo ahora este conocimiento tiene que ver en rigor con un ob-jeto. Ahora bien, en la medida en que justamente a partir de las determinaciones dadas en la historia reflexionante, ahora lo acontecido aparece por primera vez como “objeto”, el carácter “productivo” de este conocimiento también cambia. Esto es lo que se pone de realce en la especie pragmática de historia reflexionante.

Es en esta especie de la historia reflexionante en la cual aparece con toda nitidez que no sólo se tiene que ver con un “pasado completo”, sino qué se tiene que *hacer* con él. Pero ya no sólo en el sentido de producir una obra para la representación y transponer lo

acontecido ahí, sino en la medida en que, como Hegel no se cansa de destacar, este conocimiento de lo acontecido está en la *exigencia de abrir y ganar un presente* para darle lugar al “pasado”. Éste es el sentido plenamente activo y productivo de la historia pragmática, que el pensador justamente expone como “esfuerzo” e “interés” del entendimiento, “según el espíritu presente”. La historia pragmática tiene que hacer con lo acontecido, porque en el fondo tiene que hacer con las determinaciones esenciales desde donde se abre su propio presente como “histórico”. En este sentido, la “transposición” que caracteriza la productividad del conocimiento histórico en general es aquí mentada en una dirección tal, que justamente lo “pasado” queda referido al “presente”, y esto precisamente porque el historiador pragmático se haya en un terreno que en cierto sentido “rebas” el tiempo. Este peculiar rebasamiento en el cual reside la historia pragmática así como el carácter “general” y “total” de las conexiones desde donde entiende lo acontecido, no aparecen justamente para ella, pues, por decirlo así, ella está completamente inmersa en su actividad y esfuerzo. Lo notable del examen hegeliano en este punto radica, por tanto, en que expone el conocimiento histórico no como un puro “conocer teórico” sino desde una idea “productiva” y “activa” del conocer. Dónde tiene esto su fundamento, es una pregunta que por el momento debe esperar.

§8. *Recuperación de lo alcanzado en la exposición en dirección hacia el planteamiento filosófico*

Intentaremos ahora, a partir de lo alcanzado, congregar lo principal de tal forma que en esto se pongan de realce ciertas cuestiones esenciales, y así nos sirva de orientación en aquello que constituye el planteamiento expresamente filosófico de la cuestión de la historia en Hegel.

En esta parte preparativa hemos intentado poner al descubierto eso como lo cual el pensador comprende “desde ya” la historia, “ya” antes del planteamiento y la elaboración expresamente filosófica del asunto, esto es, antes de hacerse cargo del hecho de que debe tratarse de una “filosofía de la historia”, en lo cual justamente esto de ser *filosofía* entra en juego en el sentido mismo del planteamiento de la cuestión. Como hemos visto, y como veremos más atentamente, lo que aquí ha salido no se lleva a cabo con independencia del

filosofar, sino que en lo fundamental nace de una posición filosófica bien determinada, la cual se trasluce, por decirlo así, en el modo mismo de conducir la exposición en total, así como en las determinaciones fundamentales sobre las cuales se expone e interpreta, tanto en general como en cada uno de los “modos de descripción histórica” que salen al paso. En este sentido, la atención puesta en la exposición filosófica de los modos no filosóficos de tratar lo acontecido, nos permite vislumbrar aquellas determinaciones que en el marco del planteamiento filosófico del asunto han de ser asumidas expresamente desde la perspectiva filosófica. Ya la orientación que toma Hegel de exponer primeramente los modos de *tratar* lo acontecido así como las diferencias genérico-específicas que reconoce en ello, pertenece íntimamente a su planteamiento del asunto.

Para poder tener claridad con respecto a esta primera orientación del planteamiento -tal como se halla en el primer proyecto de la “Introducción”-, hemos intentado hacer un bosquejo elemental de lo que ya la misma palabra alemana *porta*, algo radicalmente diferente desde el punto de vista de su origen y de su plexo significativo de lo que en castellano entendemos por “historia”. Pues justamente en la medida en que de alguna forma el pensador intenta responder a lo que desde ya *porta Geschichte*, es que parte su exposición con una diferencia que sella el destino de su planteamiento en total. Sólo tiene sentido entender la *Geschichte* como *subjektives Geschichte* y *objektives Geschichte*, esto es, desde la relación primaria sujeto-objeto entendida como dos *lados cooriginarios de una relación unitaria*, si justamente se tiene a la vista -de algún modo- que ya la *Geschichte* está nombrada desde la experiencia del *acontecer* como algo que de cierto modo concierne y arraiga en el vivir humano. Visto a partir de lo bosquejado en el sentido de la palabra, no hay ninguna casualidad en que Hegel oriente su exposición de los modos de tratamiento de lo histórico en general desde la cooriginariedad entre el *acontecer* y la consciencia de éste. Por eso, sólo en la medida en que desde ya en el “acontecer” y lo “acontecido” se tiene a la vista este modo peculiar de ser, la vida humana, la orientación general que toma la exposición de Hegel siguiendo el hilo conductor del “conocimiento” de lo acontecido como algo cooriginario del *acontecer*, resulta una bien determinada orientación, por cierto todavía por comprender en sus propios fundamentos y en su posible legitimidad.

La relación sujeto-objeto que toma Hegel como orientación, es en el caso de la *Geschichte* una bien peculiar, pues aún cuando ella rige, desde el punto de vista del

pensamiento moderno, toda forma de relación y trato en general con lo que sea, no siempre estos lados son “cooriginarios” en el sentido en que el pensador entiende esto aquí. Sólo en lo “histórico”, y no por ejemplo en el conocimiento de lo “natural”, se da que efectivamente lo que acontece “depende” de la consciencia y el conocimiento de ello, y por su parte este conocimiento depende del modo en que se da algo como acontecimiento. En esto hay un cierto modo de comprender lo que desde ya dice *Geschichte* en alemán, que por cierto no es la única posibilidad ni tampoco una incuestionable en su legitimidad. De este modo tiene que aparecernos la pregunta con respecto al planteamiento hegeliano de la cuestión: ¿hasta qué punto estos “lados” según los cuales se entiende *Geschichte* y la relación fundamental en que se los reconoce es legítima en el pensamiento de Hegel? ¿En qué medida el planteamiento filosófico está necesariamente guiado por esta “relación”? ¿Dónde y en qué medida la “relación sujeto-objeto” está verdaderamente fundada en su primacía al interior del pensamiento de Hegel?

En segundo lugar, quedó realzado que la noción de conocimiento fundada en la relación de “sujeto-objeto” no es en el caso de la historia subjetiva meramente “teorética”, sino que ya desde el comienzo Hegel introduce para la exposición de cada uno de sus modos, elementos provenientes más bien del campo de la “producción”. Que justamente Hegel parta el examen poniendo en claro que el sentido general de la relación en que la historia subjetiva “conoce” lo acontecido tiene que ver más bien con el tratamiento de un “material” que debe ser “elaborado” y puesto delante como una “obra”, que en lo esencial la relación con lo acontecido consiste en un *tener que hacer* con ello de diversas maneras y en distintos niveles, no es nada casual, sobre todo si pensamos que la exigencia fundamental de la “filosofía de la historia” reside en la “*construcción* a priori” de lo acontecido. Por ello mismo debemos hacer la pregunta: ¿por qué justamente el modo de “conocimiento” de lo acontecido aparece inmediatamente para Hegel desde el respecto de la “producción”? ¿De dónde viene que el “conocimiento histórico” puede y debe ser determinado desde aquí?

Ahora bien, hemos visto que la exposición de los modos no filosóficos de tener que hacer con lo acontecido es diferenciada por Hegel en diversos “géneros y especies”, que desde el punto de vista de su presentación sigue una determinada “progresión”. Primeramente decisivo en esta diferenciación es que no sólo los modos subjetivos y su

“mirada” en lo acontecido, sino que desde un principio también el “objeto” mismo, son caracterizados como modos del ser-consciente. Que, por ejemplo, en el tránsito del primer género al segundo se trate de la modificación del ser-consciente como voluntad y acción, en esa forma “más elevada” (más abstracta) en cuanto entendimiento y “pensamiento”, habla precisamente de la comprensión general en Hegel de lo que hemos llamado el “vivir humano” precisamente determinado por y como *consciencia*. El hecho de que en la exposición de los modos de trato y quehacer con lo acontecido nos salgan al paso modalidades de la consciencia, pertenece ello mismo al horizonte fundamental del pensamiento hegeliano. Por eso mismo preguntamos ahora: ¿Desde dónde y por qué ya en los modos no filosóficos de trato con lo histórico y del “objeto” mismo con el que se tiene trato, aparece el fenómeno fundamental de la “consciencia”? ¿En qué medida está esto vinculado con el punto de partida del examen, esto es, la primacía de la relación sujeto-objeto? ¿En qué medida y hasta dónde la perspectiva filosófica constituye ella misma una nueva perspectiva en este respecto?

Si a partir de esto fijamos la mirada en lo que aquí se constituye como lo diferenciador, si retenemos el giro con el que Hegel intenta mostrar el carácter propio de esto que hace la diferencia en la historia, a saber, eso que el pensador expresa mediante el giro “según el espíritu”, entonces nos aparece a su vez aquello que justamente *no* constituye lo decisivo, aquello que debe mantenerse alejado si es que las diferencias que reconoce Hegel en su exposición deben mantenerse en su sentido. Precisamente, Hegel nos insiste una y otra vez en su exposición que aquello que caracteriza a cada modo de historia subjetiva y lo que pone de relieve el tránsito de una a otra no es “esencialmente” según el *tiempo*. Esto no quiere decir que el tiempo no tenga ninguna cabida, sino justamente que la “diferencia cronológica” y las diversas dimensiones temporales que aparecen en la interpretación, son sólo algo derivado de lo que es lo decisivo. La historia ciertamente tiene que ver con el tiempo, pero sólo tiene que ver con él porque primeramente tiene que ver con lo que se decide “según el espíritu”. Debe, por tanto, abrirse en este respecto una nueva pregunta: ¿Cómo y en qué sentido determina Hegel el “tiempo” como para que la historia

tenga que ver “derivadamente” con él? ¿Cómo y desde dónde aparece desde la perspectiva filosófica de la cuestión la relación entre “tiempo” e historia?¹⁰¹

Finalmente, es necesario retener el sentido *progresivo* en que avanza toda la exposición. En cierto sentido ella va de “menos a más”, donde justamente este sentido del avance está vinculado al hecho de que los primeros modos se hallan en una perspectiva menos “en total” que los últimos, hasta llegar a su plena consumación en lo que expresamente Hegel nombra como asunto del filosofar: la historia “universal”. ¿Por qué esto? ¿Cómo está desde ya mentada la *Geschichte* como para que la exposición de los modos no filosóficos avance así? ¿En qué sentido está mentado aquí “Welt”, “mundo”, como para caracterizar en lo más alto una cierta “totalidad”, y por qué? ¿En qué sentido y por qué justamente la “historia filosófica universal” constituye la consumación de esta tendencia?

De este modo, queda presupuesto que la posibilidad de alcanzar todo lo cuestionable en el “hecho” que la “historia” esté aquí mentada como “historia universal” y, por ende, que esto suponga la “universalidad” -o “mundialidad” de la historia-, depende de hacer

¹⁰¹ Ya en el contexto restringido de la consideración de las formas no filosóficas de trato con lo histórico (historia subjetiva) aparece la concepción hegeliana del tiempo, sobre todo en su relevancia con respecto a la cuestión de la historia en sentido “objetivo”. Es Hegel mismo, ya de lleno en el bosquejo de la historia objetiva asumida desde la perspectiva filosófica, el que establece que precisamente “hay” tiempo y necesidad de tiempo en la historia porque la historia es justamente la forma de “realización más concreta del espíritu”, o en palabras de Hegel: “Es ist dem Begriffe des Geistes gemäß, daß die Entwicklung der Geschichte in der Zeit fällt” (op. cit. p. 153). Intentaremos más adelante en el presente trabajo poner al descubierto en un determinado respecto estas conexiones entre historia-espíritu-tiempo que establece Hegel (cfr. nota n°251). Empero, estamos plenamente conscientes que la envergadura de este asunto, totalmente decisivo para la comprensión de la historia, rebasa aquí las posibilidades de la interpretación. En primer lugar, porque en el presente texto, aparte de las menciones a la subordinación en lo histórico del tiempo al espíritu y a la “negatividad” del tiempo, Hegel no desarrolla el asunto más allá. Pero por otra parte, hacer avances reales en la comprensión de estas conexiones, me parece, pasa hoy por una apropiación de la controversia que establece Heidegger con Hegel al respecto. Es precisamente esta dirección fenomenológico-hermenéutica la que, en el intento de ganar el concepto *originario* de tiempo que está al fondo del concepto tradicional, llega de forma más penetrante a los fundamentos de una posible crítica nos sólo a la comprensión hegeliana de la historia, sino que en suma a la posibilidad “dialéctica” del pensamiento en total. Para la comprensión de este punto en controversia, vid. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 428 ss. Asimismo, cfr. Heidegger, *Logik*, G:A.Band 21, p. 251 ss. Como ciertos avances actuales a propósito de este asunto se pueden mencionar los trabajos de L. M. de la Maza. Interesante es la diferencia que establece siguiendo los pasajes finales de la Fenomenología (cfr. Anexo IV de presente trabajo) entre “tiempo del espíritu” y “tiempo intuido” en *Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, 2007, p. 7ss. Asimismo, en el marco de una confrontación directa con la interpretación heideggeriana del concepto de tiempo en Hegel, vid. L.M.de la Maza, *La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la Fenomenología del Espíritu*, 2010. p. 411ss. Me remito aquí a la bibliografía que acerca del asunto menciona el autor en el primero de estos dos artículos. También, Meyer, L. “El concepto de tiempo en la filosofía real de Hegel de 1805/6”, 2002, p.201-2012. Es pertinente en este punto la crítica de Daniel Bauer, en *Dialektik der Zeit*. p. 141ss. Asimismo encontramos una interesante aproximación a la controversia heideggeriana con el pensamiento de Hegel desde la perspectiva del problema de la “finitud”, en C. Ruiz, *Heidegger y Hegel*, 1993, p. 131-150.

visible desde antes el sentido en que aquí se abre la cuestión en cuanto *filosófica*. La vislumbre de aquello en que se constituye la perspectiva filosófica en el asunto, es lo que puede ponernos ante lo cuestionable en que aquí sea la “historia universal” lo que se tiene a la vista cuando se habla de “*Geschichte*”. Sólo porque con Hegel se abre expresamente la necesidad de que el “conocimiento histórico” se vuelva “filosofía de la historia” es por lo cual puede ser entendida la “*Geschichte*”, en el fondo, como “*Weltgeschichte*”.

De esta forma, la exposición de los modos no filosóficos de tener que hacer con la historia nos lleva a cinco cuestiones entre sí articuladas. Ellas deben servirnos de orientación en la interpretación del planteamiento de la cuestión, en tanto cada una y en total apuntan a lo central de este planteamiento. Preguntamos por ello precisamente por determinaciones esenciales en lo “histórico” a la luz de las cuales Hegel “reconstruye” filosóficamente los modos no filosóficos de trato, justo en la medida en que esto tiene que ver en lo más íntimo con el propio planteamiento del asunto. Estas cuestiones conciernen: 1) a la relación sujeto-objeto, 2) al carácter productivo del conocer, 3) al fenómeno fundamental de la consciencia, 4) al carácter “espiritual”, esto es, no primariamente temporal, de lo decisivo en la historia, 5) al carácter “total” en la historia en tanto llega a su plena consumación: “historia *universal* filosófica”. Sin embargo, es necesario tener a la vista que tales preguntas tienen su punto de arranque en aquello que desde ya resuena en la propia palabra *Geschichte*, esto es, que su propia articulación depende de cómo y en qué medida es posible llevar a determinación la “movilidad” de la historia en tanto en ella está de alguna manera comprometida la vida humana como tal. Sin esta previa orientación en el asunto, tanto estas preguntas así como la posible respuesta que de ella se puedan encontrar en el planteamiento filosófico propiamente dicho, quedan sin norte.

La parte principal, no intentará tanto responder directamente a estas preguntas, sino que partir de ellas intentaremos orientarnos en el planteamiento filosófico de la cuestión, esto es, el que Hegel expone expresamente como modo “filosófico” de trato con el asunto. En este ejercicio debe hacérsenos clara la cuestión como la cual se presenta la historia para Hegel, el sentido en que asume y plantea esta cuestión, y el horizonte de conceptos fundamentales desde donde la plantea y responde. Como ya quedó dicho en nuestra introducción, tomaremos ahora como guía el segundo proyecto de la “Introducción” de las “Lecciones de Filosofía de Historia Universal”.

III. PARTE PRINCIPAL

Trazado fundamental del planteamiento filosófico de la cuestión de la historia en Hegel

PRIMERA SECCIÓN

Aclaración provisional de la perspectiva filosófica en el asunto

§9. *La transformación fundamental en la perspectiva filosófica de la “historia universal” con respecto a los modos de tratamiento no filosóficos*

Tal como ya lo hemos adelantado, se nos impone primero la tarea de despejar de modo provisional lo peculiar de eso en lo que Hegel sitúa la perspectiva filosófica en el asunto. La primera de las cuestiones planteadas en la parte preparativa, esto es, la cuestión concerniente a la relación entre sujeto y objeto, debe servirnos como entrada. Para esto tomaremos lo que, permaneciendo aún en el contexto del primer proyecto de introducción, es expuesto como tercer género: la *historia universal filosófica*.

“El tercer género de historia, la historia universal filosófica, se vincula a esta última especie de descripción reflexiva de lo acontecido [la historia especial o conceptual], de tal modo que la perspectiva de esta última es también general, pero de algo tomado por separado, que es puesto de realce de modo abstracto, en lo cual uno se distancia de otros puntos de vista. La perspectiva general de la historia universal filosófica no es en general abstractamente, sino en concreto y simplemente presente; pues es el espíritu que permanece consigo mismo eternamente y para el cual no hay ningún pasado. Es el espíritu la idea. Al igual que Mercurio, el conductor de almas, la idea es en verdad la conductora de pueblos y de mundo, y el espíritu, que es su propia voluntad racional y necesaria, ha conducido y conduce los sucesos del mundo.”¹⁰²

Aun cuando en estas frases, Hegel parte asumiendo que la “Filosofía de la Historia”, esto es, la historia universal filosófica constituye un “tercer género” de *subjektives Geschichte*, ya la sola escisión en este plano de “historia subjetiva”-“historia objetiva”, así como la relación fundamental de “sujeto-objeto”, resulta si no enteramente dudosa, por lo

¹⁰² *Die Vernunft in der Geschichte*, p.22.

menos cuestionable en su sentido habitual. Ciertamente, se trata aquí de una perspectiva, de un “ver” por tanto, que ya no puede ser más el “punto de vista” de un observador determinado, del historiador, frente a un objeto “dado”: los acontecimientos. Precisamente, esta relación de sujeto-objeto que pensamos habitualmente como fundamental en la noción de “conocimiento”, no es aquí lo esencial. No se trata ni de lo que en una vida individual limitada aparece para esa misma vida como algo en cada caso destacado, ni tampoco “abstractamente” del punto de vista “reflexivo” del entendimiento que resume una pluralidad de hechos “pasados” y los comprende en una relación general. Más bien aquí la perspectiva es, precisamente, a la vez “concreta” y “general”. Pero ¿qué quiere decir este “concreto y general”? Por lo pronto, que desde la perspectiva de la *philosophische Weltgeschichte* lo preponderante no es la posición de un cierto “sujeto cognoscente” que tiene ante sí un cierto “objeto” o una “totalidad objetiva”. Lo que estas frases del primer proyecto indican, y que se hará más explícito todavía en la orientación fundamental que toma el segundo, es que la “historia filosófica universal” no es sólo “genéricamente” diferente de los modos no filosóficos de “historia”, sino que incluso eso que permite tal diferenciación genérica, la relación sujeto-objeto, es algo completamente diferente en filosofía. Por eso, el modo en que Hegel mienta aquí *Geschichte* no es ya sólo uno de “conocimiento”, sino justamente die *Weltgeschichte*, esto es, *die Geschichte der Welt*. En este sentido, podemos entender las palabras antes citadas: “*der Gegenstand dieser Vorlesung ist die philosophische Weltgeschichte....der Inhalt der Weltgeschichte selbst*”¹⁰³. El objeto (*Gegenstand*) de las lecciones es la “historia filosófica universal”, esto es, la “Filosofía de la Historia”, porque ésta es desde ya la mismísima “historia” (acontecer) universal. Ella “es” su asunto concreto.

Si en principio retenemos esta peculiar transformación de la perspectiva que se opera en la filosofía de la historia con respecto a los modos no filosóficos de trato; si por tanto eso que desde la partida aparece como la diferencia desde la que parece orientarse el examen, a saber, la relación entre un sujeto y un objeto -la historia subjetiva y la historia objetiva-, entonces nos aparece nuevamente algo extraño, a saber, que precisamente el “objeto” del que trata la filosofía de la historia es ello mismo el “infinito *sujeto* concreto” de la historia universal misma. El “sujeto” es aquí *concretamente* el *espíritu* en tanto es él

¹⁰³ Op.cit p. 3. Asimismo cfr. op.cit. p. 25.

la “*idea*”, y ya no un cierto “sujeto” relativo a un “objeto”. Más bien, aquí el “objeto” de la historia filosófica (en cuanto modo de “conocer”) es el “sujeto” de la historia universal. Ciertamente no es ya el “sujeto” que quiere y actúa en un presente inmediato, y desde el cual pone en obra la “vida presente”, pero tampoco el “sujeto cognoscente” que desde cierta perspectiva más o menos general tiene ante sí un “pasado completo” como objeto de su conocer. Se trata más bien de un “sujeto” que se refiere en total a toda la historia universal en tanto la *conduce*. En esta conducción (*Führung*) de “mundo” como la cual es el “sujeto” de la historia universal el “mercurio de pueblos”, no “tiene pasado”, sino que se trata de aquello que “permanece consigo mismo eternamente”. De esta forma, vemos que justamente en la transformación de la perspectiva filosófica misma de lo que aquí es nombrado como “sujeto”, “objeto” y, sobre todo, en la relación que une a ambos, se anuncia un trastorno que toca en lo esencial a cada uno de los aspectos cuestionables que destacábamos más arriba acerca de los modos no filosóficos. No sólo esta relación debe ser entendida desde el planteamiento filosófico, sino que a su vez el carácter “productivo” del conocimiento, la no-temporalidad, esto es, la “espiritualidad” que caracteriza la relación con el objeto, el fenómeno de la consciencia que cada modo de tratamiento representa y la tendencia íntima hacia la “totalidad”, presumiblemente están proyectadas desde aquí. En la posibilidad misma de exposición de los modos no filosóficos de tratamiento de lo acontecido, Hegel sin hacerlo expreso, ha mantenido su mirada en aquello que debe constituirse como el asunto de la historia filosófica, y justamente por eso puede reconstruir “privativamente”, por decirlo así, esos modos en el horizonte y en la dirección precisa en que los expone. Por esto mismo, con la irrupción del asunto de la filosofía de la historia no se da simplemente un tercer género de trato con lo acontecido, sino que emerge por primera vez de forma expresa eso desde donde se hacen posibles no sólo los diversos modos de conocer la historia, sino la historia misma en su unidad total *previa* y, con ello, el fondo desde el cual cada modo de tratamiento de lo histórico recibe su posibilidad y determinación. Pero para poder ver esto en toda su concreción es necesario primero alcanzar -al menos de forma provisional- lo que en Hegel resulta característico de la filosofía de la historia justamente en su diferencia con todo otro modo de trato o, por lo menos, con ese que para Hegel resulta predominante.

Recién más adelante, en la sección dedicada al “Concepto de filosofía de la historia”, encontramos lo siguiente: “El punto de vista de la historia universal filosófica no es por tanto uno de los muchos puntos de vista generales [como la historia especial], puesto de relieve abstractamente, de modo tal que se pase por alto los otros. Su principio espiritual es la *totalidad* de todos los puntos de vista. Ella trata el principio espiritual concreto de pueblos y su historia y no se ocupa de situaciones individuales, sino que de *un pensamiento general*, que pasa a través del todo”¹⁰⁴. A partir de esto preguntamos ahora abiertamente ¿A qué cuestiones y dificultades se enfrenta esta toma de perspectiva? ¿En qué sentido la perspectiva filosófica, su “punto de vista”, es la “totalidad de los puntos de vista”? ¿En qué medida esta perspectiva no corresponde a la suma de todos y cada uno de los puntos de vista, sino más bien a “un pensamiento en general que atraviesa todo”? Estas preguntas nos conducen al comienzo del segundo proyecto de la “Introducción”, más precisamente, a sus palabras inaugurales, en las cuales se bosqueja el todo de cuestiones filosóficas que la “Introducción” desarrolla e intenta responder. Esto pertenece de manera decisiva al intento por hacer expreso el sentido y el horizonte de conceptos fundamentales del planteamiento filosófico de *la cuestión* de la historia en el pensamiento de Hegel.

§10. *La doble tarea de la filosofía en la “Introducción” de las “Lecciones sobre Filosofía de la Historia”*

La diferencia fundamental entre el primer proyecto y el segundo de la “Introducción” se hace perceptible en las palabras inaugurales de este último. Precisamente, ahora el punto de partida de la “Introducción” no consiste ya en una gradual exposición progresiva de los modos de conocimiento histórico hasta llegar a la filosofía de la historia, sino que el punto de arranque se toma desde las propias dificultades que comporta algo así como una “filosofía de la historia” en su esencial diferencia con el modo -a la sazón dominante- de tratar lo acontecido; lo que Hegel llama la “historia pragmática”. Ahora la “filosofía de la historia” no es ya más puesta de relieve desde un fondo común y continuo de “tratamiento de la historia”, sino desde la irreductible diferencia en que se alza ella con respecto a todo modo no filosófico. En este sentido, la totalidad de lo desarrollado en la

¹⁰⁴ Op.cit.p.32.

“Introducción”, en muchos aspectos común a ambos proyectos en tanto elaborado ya antes de la redacción del segundo de ellos, recibe una reorientación radical que se concreta ella misma en múltiples inserciones que aparecen en el desarrollo de la propia “Introducción” a contar de 1830. Reiteraremos una vez más esa frase en la que Hegel concentra el sentido de la tarea y de la dificultad propia de la filosofía de la historia, justamente en la medida en que no se trata ya de *conducir hacia* ella desde el conocimiento no filosófico de la historia, sino de *justificarla en su propio derecho* (*Rechtfertigung*) desde el filosofar mismo, frente a los prejuicios y ataques que contra ella dirige este mismo supuesto “conocimiento” de lo acontecido. Justamente por eso éste se arroga el derecho de ya “saber” cómo es que únicamente se debe y se puede conocer lo “acontecido”.

En las palabras inaugurales del segundo proyecto encontramos lo siguiente: “A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, los cuales produciría la especulación desde sí misma sin mirar de vuelta hacia aquello que es, y con ellos iría hacia la historia como si fuera un material, no la dejaría como ella es, sino que la enderezaría hacia el pensamiento, construiría a priori una historia”¹⁰⁵.

Estas frases no sólo son difíciles de comprender desde el punto de vista de lo que dicen, sino que ya el solo tono en que están dichas es ambiguo. Pues precisamente aquí Hegel no habla *desde* la filosofía, sino desde donde *a ella* se la atribuye una cierta manera de proceder. Precisamente aquello desde donde a la filosofía se le atribuye esto, no es ello mismo filosofía o no lo es aún; se trata más bien del entendimiento común, entre otras cosas, de aquello que sería para de buenas a primeras la filosofía en su posibilidad de tratar lo acontecido. La forma concreta en que habla este entendimiento común, cuando se trata de la historia y de la posibilidad de trato filosófico con ella, es lo que aquí llama “historia pragmática”. Hay que tener bien presente que cuando hace referencia a la “historia pragmática” no está señalando sólo uno de los modos posibles de trato con lo acontecido, como en la exposición anterior, sino de aquella forma predominante de trato con ello que se arroga el derecho de saber el único modo cómo se lo debe tratar conforme a lo que ella entiende que “es” lo acontecido. Por esta razón la llama también “la historiografía corriente”¹⁰⁶. Es por lo pronto a ella que le aparece la “posibilidad filosófica” de tratar la

¹⁰⁵ Op.cit. p. 25.

¹⁰⁶ Cfr. op.cit. p.31, donde el giro exacto es más bien “der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber”, “el historiógrafo habitual y de la media”.

historia como algo que justamente pasa por alto “lo que es”, vale decir, los sucesos y acontecimientos, en tanto la “filosofía” sólo “produciría especulativamente pensamientos propios”. Con ello la “historia” no quedaría expuesta “tal cual fue”, sino que sería tratada como el “material” en la “construcción a priori”, esto es, meramente “pensada”.

Esto supone en el marco del entendimiento común una cierta comprensión, por ejemplo, del “ser” de lo histórico, de la forma del “pensar” que responde a ello y, sobre todo, de la relación fundamental entre este “ser” y el “pensar” que le corresponde. Dicha relación aparece primeramente como esa en la que el “pensamiento” está “subordinado al ser, a lo dado, haciendo de éste su base y guía”¹⁰⁷, y de esa forma exclusiva es admitido en la investigación y trato con lo acontecido. Pero ahí donde, como en apariencia en la filosofía, el pensamiento se instituye como una instancia autónoma e independiente (*selbstständige*) de lo dado (el “ser”), la “filosofía de la historia” es ciertamente una “construcción a priori de la historia”, pero en ese mismo sentido algo insostenible. Lo que justamente se esconde tras este tono “hipotético” y “potencial” en que Hegel expresa lo que el entendimiento común “atribuye”, es el total rechazo a la filosofía de la historia, por cuanto la sola posibilidad de admitirla en lo que ella tiene de propio (el pensar) atenta contra el sentido mismo de lo que se debe tratar (lo acontecido); y en vez de obedecer ese mandato supremo de toda investigación histórica, a saber, “recoger fielmente lo acontecido”¹⁰⁸, se reduce al sospechoso aporte de “invenciones a priori”.

Lo notable de la frase citada es que aun cuando en ella está oculto un rechazo a la posibilidad filosófica de tratar lo acontecido, empero es desde el punto de vista de lo que se le atribuye a la filosofía, completamente verdadera. La falta de comprensión no radica en que se aluda a esta determinación de la filosofía, sino que justamente en que se apele a esto para rechazarla. La ambigüedad de la frase radica en que Hegel, a partir de lo mismo que alude para rechazar la filosofía de la historia, muestra su completo derecho para tratar de ella, esto es, justo por ser “construcción a priori” puede y debe tratar lo acontecido. ¿Cómo es esto? ¿En qué medida y qué supone este planteamiento? Pues, precisamente, que para la filosofía, y ciertamente para la posibilidad filosófica de tratar el asunto, a diferencia del entendimiento común, resulta ser de entrada algo digno de cuestión *la propia posibilidad “a priori” del pensamiento filosófico mismo*. Para Hegel es algo constitutivo de la propia

¹⁰⁷ Cfr. op.cit. p. 26.

¹⁰⁸ Cfr. op.cit. p. 31.

posibilidad filosófica el hacer cuestión de *esta misma posibilidad*, y con ello, *el hacer ver que la aclaración de dicha posibilidad pertenece ella misma al pleno sentido del planteamiento filosófico del asunto*. En el asunto que emprenda la filosofía, a diferencia de todo trato no filosófico con ese asunto, es la filosofía en su propia posibilidad de tratar con ello lo que primera y constantemente debe ser puesto en claro por ella misma, en tanto en esto se determina plenamente el sentido del asunto y el modo de tratar filosóficamente ese determinado asunto. No se trata, así, sólo de alcanzar una determinación de la filosofía como algo “independiente” de aquello de lo que se trata, sino más bien porque se trata de este asunto determinado -la historia- se justifica plenamente un tratamiento filosófico de ello, lo cual incluye en cuanto “filosófico” este filosófico modo de mostrar en qué medida se justifica esto. En este sentido, ahí donde la “Introducción” arranca con esta necesidad de la filosofía de comenzar con su asunto “absolutamente” desde sí misma y desde sus propias determinaciones, Hegel ha alcanzado un punto de partida más hondo que cuando nos presentaba a modo de “ayuda” una serie de modos de tratamiento no filosóficos de lo acontecido, empero, filosóficamente interpretados. De este modo, el comienzo del segundo proyecto enmienda radicalmente la orientación fundamental de la totalidad de lo desarrollado en la “Introducción”. Y en el centro de esta dirección se halla, pues, aquello que corrientemente se le achaca a la filosofía: su proceder “a priori”. La aclaración de esta posibilidad propia de la filosofía y sólo de ella, el sentido y plena comprensión de la “a prioridad” que le pertenece y de la que sólo ella puede hacerse cargo es –justamente- el punto de arranque filosófico de la filosofía de la historia¹⁰⁹.

Si a la frase antes citada se la oye ahora sin ambigüedad, esto es, si se entiende en ella la legítima tarea de la filosofía, se vuelve necesario a la vez comprender en qué medida cuando desde el entendimiento común, aquí el historiador corriente, se la ofrece como testimonio de la imposibilidad de “filosofía de la historia”, hay en esto mismo una falta de comprensión de lo fundamental. En primer lugar, porque la historiografía corriente no sólo aporta “apriorismos” con respecto al contenido y dirección general de lo acontecido¹¹⁰, sin estar en condiciones de asumirlo, sino que el pretendido proceder puramente “empírico”

¹⁰⁹ Acerca de la “a prioridad”, en general, y particularmente la de lo histórico en Hegel, sobre todo en su relación y controversia con el pensamiento kantiano, cfr. nota nº 12. En el presente trabajo, más adelante expresamente en su vínculo con lo que llama Hegel el “concepto”, cfr. p. 108ss. y especialmente 156 ss.

¹¹⁰ Para ver ejemplo de estos, como los llama Hegel “apriorismos” de la historia pragmática, cfr. op.cit. p.31. Asimismo hacia el final, op.cit. p. 158s.

desde donde funda su rechazo, esto es, el prejuicio de que ella y sólo ella se atiene completa y exclusivamente a lo que “es”, a lo “dado”, resulta en el fondo falso. Pues ya tan sólo el hecho de “reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros”¹¹¹, de “establecer el enlace de estos acontecimientos entre sí”¹¹² (por ejemplo en la relación de causa y efecto), constituye un cierto reconocimiento de la “necesidad del pensamiento lógico” y en definitiva del “concepto”. Ya en el simple “entender” lo acontecido, sin que esto sea patente para la historiografía corriente, ella se encuentra en algún nivel de “a prioridad”. El pensamiento conceptual, o lo que aquí llama Hegel simplemente el “concepto”, necesario y hasta cierto punto admitido por la historiografía corriente, es justamente para el autor la marca de una cierta “a prioridad” no reconocida ni asumida como tal. Ahí donde se “ve” algo según “conceptos”, uno se halla desde ya en cierto sentido en el terreno de lo “a priori”.

Ciertamente aquí, en la historiografía corriente, el “concepto”, esto es, el propio “concebir”, encuentra su justificación desde la experiencia de lo dado. Para el entendimiento común, precisamente en ello tiene su proveniencia, de tal forma que lo acontecido y el “concepto” aparecen diferenciados y opuestos mutuamente, y con ello los “conceptos” como lo abstracto de lo dado. Pero lo que se delata en esta comprensión de la propia a prioridad como algo “abstracto”, esto es, “abstraído” de la experiencia, no es sino una total incomprensión acerca del modo de ser del concepto y del concebir mismo. La historiografía corriente concede la importancia relativa de “conceptos”, sin que por eso aquí “el concebir se ponga en relación de oposición consigo mismo”¹¹³. Pero en esta aceptación relativa del “concepto” se pone en evidencia la incomprensión radical de qué sea y cómo sea un concepto, qué sea y cómo sea en definitiva la a prioridad desde la que ella misma puede “ver” lo acontecido. En este sentido, ya el entendimiento común se mueve en una cierta “a prioridad” para Hegel, en un cierto concebir y en un cierto grado conceptual en cuanto a su manera de ver lo que tiene ante sí como dado, pero de tal forma que no lo comprende cómo aquello que desde ya orienta su ver, sino que como derivado (ab-stracto) de lo dado, no como “a priori”, sino como algo separable y opuesto en su “generalidad” a lo único verdadero y “siendo”, los acontecimientos.

¹¹¹ Cfr.op. cit. p. 26.

¹¹² Íbid.

¹¹³ Íbid.

De esta manera, bajo el presunto reproche de la historiografía corriente de que la “filosofía de la historia” se halla en abierta contradicción con lo que intenta tratar, en la medida en que en vez de atenerse “fielmente” a lo acontecido lleva pensamientos a la historia, se esconde no sólo una completa falta de claridad con respecto a sí misma y al fondo de su proceder, sino que más aún acerca del modo de “ser” del concepto y de la relación de éste con lo “dado” (acontecido), relación que justamente aparece en ella como “contraposición” y “abstractamente”. Precisamente por esto “una alianza [entre concepto y acontecimientos] como la de la historia pragmática no basta al concepto en filosofía”¹¹⁴. Al contrario, la filosofía toma pie en esta dificultad en la medida en que para ella el “concepto” no es algo, sin más, evidente en su modo de ser, y menos aún en su “contraposición” con lo dado. Para la filosofía es ya por sí mismo inicio de la cuestión esto de cómo sea un concepto y, por ello, de la relación que, tan a la ligera es tomada en general, tiene en la filosofía misma el lugar de su posible aclaración: “la relación entre pensamiento y lo acontecido se ilumina [en la filosofía] desde sí misma con recta luz”¹¹⁵. A diferencia de la historia pragmática que *supone* lo “a priori”, y no justamente en esta figura, la filosofía parte haciéndose cargo de ello como *lo primero* de su perspectiva.

A esta dificultad inmediata que surge en el seno de la propia filosofía como la “contraposición entre pensamiento y lo acontecido”, Hegel la nombra en una nota de algunos años anteriores la “*contraposición teórica*”¹¹⁶. Se trata de la contraposición que se presenta como inmediata dificultad en cuanto al modo de “ver” (“teórica”) en que la filosofía asume su asunto. En la figura de la “contraposición teórica” es como en lo inmediato Hegel bosqueja el planteamiento de la cuestión de la historia, y esto en el sentido de resolverla filosóficamente. La contraposición teórica es esa inmediata dificultad en la cual la filosofía tiene que responder por la a prioridad en su “ver”, esto es, la dificultad en que la filosofía está exigida a hacerse cargo del modo en que en ella y para ella se conciben

¹¹⁴Íbid.

¹¹⁵Íbid.

¹¹⁶ Me refiero a lo que Lasson/Hoffmeister congrega, más bien, como tercer apartado del “Apéndice”, y que lleva el título general de “Zusätze aus dem Wintersemester 1826/27”. En la “Zusatz”, en el “añadido”, a la p.31, encontramos lo siguiente: “Die Gegensätze, die sich bei näherer Betrachtung der Weltgeschichte ergeben, sind im allgemeinen 1) der Gegensatz der subjektiven Vernunft zu ihrem Gegenstände; der Geschichte; er kann der theoretische genannt werden, und 2) das Verhältnis der Freiheit zur Notwendigkeit oder *praktische* Gegensatz.

Die beiden Voraussetzungen für die Geschichtsbetrachtung waren 1) daß eine Vorsehung die Welt regiere, 2) daß es möglich sei, den Plan derselben zu erkennen” (op.cit. p.258 s.).

los conceptos, y en general, el pensar que ella misma es, cuando precisamente se impone de buenas a primeras una aparente oposición entre el “pensar” y el “ser”, entre “conceptos” y “acontecimientos”. Justamente al mostrar la recta comprensión de la a prioridad como la cual es la filosofía, la aparente contraposición entre el pensamiento y lo dado queda resuelta. Lo notable estriba, por eso, en que Hegel pretende que esta aparente oposición, bastante extendida como problema gnoseológico, se resuelve justamente ahí dónde uno asume la tarea de poner en claro que pueda ser en general un “concepto” y de qué modo es en verdad el “pensar” y “conocer” según ellos. En otras palabras, la aparente contraposición que se le atribuye a la “filosofía de la historia” se resuelve cuando *ella efectivamente comienza*, no antes ni después, *sino que con ella misma*. Ciertamente, mediante esta constatación no alcanzamos a ver en qué consiste concretamente la perspectiva filosófica, pero ya es por sí mismo lo suficientemente significativa para sospechar que esto es enteramente diferente que como lo espera alguna “metodología de la historia”.

Ahora bien, ya en estas mismas palabras inaugurales, Hegel desliza casi al paso una segunda dificultad esencialmente vinculada con la anterior. Ahí nos dice: “Sin embargo, esta misma relación [la de pensamiento y lo acontecido] se nos ofrece dentro de la propia consideración de la historia (*prescindiendo aún completamente de la filosofía*), tan pronto como asumimos un punto de vista más alto. Vemos primeramente en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se alejan del concepto, múltiple arbitrariedad humana y necesidad exterior. Por otra parte, ponemos frente a esto el pensamiento de una necesidad más alta, de una justicia y amor eternos, de una meta final absoluta, de la verdad en sí y para sí. Estos contrapuestos residen sobre *los elementos abstractos que están en contraposición en el ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto*. Es una contraposición que nos interesa en su forma múltiple y que también ocupa nuestro interés en la idea de historia universal. Nuestro meta es mostrarla resuelta en sí y para sí.”¹¹⁷

Nuevamente se trata aquí de una “contraposición”. Pero a diferencia de la anterior, Hegel, en la misma nota aludida¹¹⁸, nombra a ésta como la “*contraposición práctica*”. Sin embargo, ¿en qué medida se trata aquí de una nueva contraposición? ¿Cuál es ahora la dificultad hacia la que mira Hegel? ¿Cómo se conecta esto con la dificultad anterior? Comprender esta “contraposición”, por lo menos en su perfil más general, es esencial para

¹¹⁷ Op.cit. p. 26.

¹¹⁸ Cfr. nota n° 116.

que se haga visible la totalidad de la estructura de la “Introducción”, pues sobre la diferencia e íntima relación entre ambas se proyecta todo lo que en este texto Hegel tiene que decir acerca del asunto.

En primer lugar, ¿se trata aquí de una nueva “contraposición” en el sentido de otra que aparece después y por separado de la anterior? De ningún modo. Ya Hegel nos advierte en el mismo comienzo de párrafo: se trata de “la misma relación” (*dasselbe Verhältnis*), a saber, de la misma relación que se presenta en lo inmediato como “contraposición” entre “ser” y “pensamiento”, entre “concepto” y “acontecimiento”, sin embargo ahora desde “un punto de vista más alto” en la consideración de la historia. Nótese bien, la misma “relación” pero desde una perspectiva más alta: ¿que significa concretamente esto? Hegel no lo dice abiertamente pero de ello nos da un signo, pues justamente la contraposición puede ser incluso “*prescindiendo aún completamente de la filosofía*”. No obstante, ¿qué quiere decir con esa frase? ¿Acaso que, aparte de la perspectiva filosófica en el asunto, hay aún una perspectiva “más alta”? Pues, de ninguna manera. Para Hegel no hay una perspectiva más alta que la filosofía en el trato y conocimiento de lo acontecido. Entonces, ¿en qué sentido se habla aquí de un “prescindir de la filosofía”? Cuando vemos que aquí se habla de “prescindir”, o mejor, de “pasar por alto” (*absehen*) la filosofía, esto quiere decir: si pasamos por alto la contraposición teórica, esto es, si llegamos a vislumbrar lo que en el fondo de esta contraposición late y, por tanto, la vemos a ella misma como lo que es, como algo fundado y derivado, entonces esta misma contraposición se revela en su fondo: que ella no es justamente una mera contraposición “teórica”, sino “práctica”. Y es que la primera es una contraposición que tiene que ver sólo con la aparente contradicción entre pensamiento y lo dado, una contraposición que en apariencia tiene que ver exclusivamente con la necesidad de la filosofía de justificarse en medio del “conocimiento” y de la relación fundamental que esto supone (sujeto-objeto), asumiendo ella misma la forma de un modo de trato y conocimiento de lo acontecido. Empero, esta misma “relación”, esta misma contraposición, es en verdad una que opera en *aquello* de lo que se trata, en la historia misma, y no en el posible modo de tratar con ella. En el fondo, de lo que se trata no es de una “contraposición” en el orden del “conocer” (*theorein*), sino que ella aparece así y le da su derecho a la filosofía a asumir su dificultad inmediata, porque es la contraposición en el *hacerse mismo* (*prattein*) de la cosa de la que se puede tratar. Esta “perspectiva más alta”

desde donde aparece la contraposición, no sólo como teórica sino desde el “punto de vista” del asunto mismo, no es algo a lo que esté cerrada la filosofía. Al contrario, es para ella eminente que la dificultad inmediata en el orden del “conocer” está -en el fondo- vinculada a la dificultad (contraposición) fundamental en la historia misma, y tiene en ella su arraigo y su posible resolución. Sólo exteriormente visto, esto es, sólo visto desde el marco de la diferencia entre sujeto y objeto, la contraposición es entre el “conocer” y sus conceptos abstractos y lo “realmente dado”. Pero visto desde el fondo, lo anterior no es sino el resultado de una contraposición fundamental, una contraposición inherente al asunto en cuanto tal y que sólo aparece en su verdadera contextura cuando pasamos “por alto” las relaciones propias del “conocimiento finito”, esto es, un conocimiento siempre relativo a “objetos”, y quedamos transpuestos a la auténtica dimensión del pensamiento¹¹⁹.

¹¹⁹ La cuestión concierne, como veremos más adelante, a la conexión sistemática entre fenomenología y lógica. En efecto, el planteamiento del asunto desde el punto de vista del “conocer finito”, esto es, de la configuración de la consciencia y de la verdad del objeto para esta consciencia, no es lo mismo que plantear la cuestión desde el plano de los elementos lógico-ontológicos del asunto en su despliegue libre de la diferencia sujeto-objeto. Esta diferencia y conexión más general entre tratamiento “fenomenológico” y “lógico” es, como asegura Hyppolite (*Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 52), una “pregunta que se ha planteado desde siempre”. En efecto, poder decidir si la fenomenología es una introducción al sistema que parte con la lógica o si acaso es la primera parte de este sistema de la ciencia, es ya en el propio Hegel algo que no llega enteramente a claridad. Ya en el primer prólogo a la primera edición de la gran lógica (*Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 18), parece Hegel haber resentido una dificultad medular en lo que va de la fenomenología a la lógica. No es casual que en la introducción a esta misma obra (op.cit. p. 43 ss.) así como en aquello que lleva el título “Womit muß die Anfang der Wissenschaft gemacht werden (op.cit. p. 65 ss.), planteo el asunto en términos de “suposición” (Voraussetzung), es decir, que la función y sentido del despliegue fenomenológico de la consciencia es de servir de supuesto para la “ciencia de lo absoluto” en su momento lógico, y por ahí, para el sistema completo. Todavía en la Enciclopedia aparece de nuevo afirmada esta irrenunciable posición fundamental de la “Fenomenología del Espíritu” en su versión originaria (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 95), a pesar de que justamente es en el plano enciclopédico del pensamiento hegeliano en donde la “fenomenología” es reducida a un momento acotado de la filosofía del espíritu (Cfr. Anexo III del presente trabajo). La cuestión nos concierne en dos planos. Primero, en tanto podemos preguntar ¿en que medida lo llevado a cabo en la lógica es posible de forma independiente de un despliegue fenomenológico “anterior”? ¿Cómo hay que pensar esta independencia? Pero tan decisiva como ésta es la siguiente pregunta: ¿en qué medida es posible la exposición científica de la experiencia de la consciencia sin la visión previa en los elementos lógicos constitutivos de la relación sujeto-objeto? Intentaremos abordar estas cuestiones en el modesto marco de nuestras posibilidades siguiendo lo que hacia el final de la “Fenomenología del Espíritu” se proyecta como el esbozo de las líneas centrales del sistema y de sus conexiones internas (cfr. más adelante en el presente trabajo, p. 185). Asimismo la cuestión está todavía más próxima a nuestro asunto en la medida en que en la versión enciclopédica de la fenomenología desaparece todo el tratamiento que parte con las formas históricas de la consciencia (lo que corresponde al “Espíritu” en la Fenomenología del Espíritu) y culmina con el “Saber Absoluto” pasando por la “Religión”. Con derecho uno se puede preguntar por qué de esta “mutilación”, qué función cumple en toda esta transformación el asentamiento de la “Lógica” como inicio autónomo del sistema que se expresa en la Enciclopedia y en qué medida esto afecta el planteamiento acerca de la histórico. Un excelente tratamiento de el problema de esta conexión entre fenomenología y lógica en J Hyppolite *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 54 ss. Asimismo el asunto ha sido pensado por Heidegger, en *Hegels Phänomenologie des Geistes*, G:A Band 32, p. 37 ss. Algunas aproximaciones actuales al asunto en

Cuando, por tanto, aquí Hegel mienta esta forma más alta de la contraposición, ya no se trata solamente de la dificultad de conciliar la a prioridad del pensamiento, que en cuanto tal es anterior a todo lo dado que se revela en la experiencia, y eso dado como algo extraño a toda a prioridad del pensar, sino que se trata de una oposición inmanente desde ya (a priori) en lo “dado mismo”, en las posibilidades de ser-dado como “acontecimiento histórico” en general. Se trata, pues, de aquello que previo a todo intento por tratar con “acontecimientos”, previo por tanto a toda dificultad teórica de “conocimiento”, es desde ya determinado y desde ya tomado determinadamente por “acontecimiento”. Esta oposición concierne, por ello, al propio “darse”, esto es, al “ser” mismo de aquello que puede y debe ser considerado en general como “acontecimiento”. Es, por tanto, una oposición que en el fondo no concierne sólo a la a prioridad en las condiciones de posibilidad de conocer algo como histórico, sino a la a prioridad en el “acontecer” mismo desde donde se decide cada vez el haber y darse de “acontecimientos”. Es la a prioridad en el “ser” de lo acontecido.

La forma concreta en que el pensador enuncia esta “nueva” contraposición está en plena consonancia con el modo en que en la filosofía es lo que hasta aquí ha llamado “aprioris”, pero cuyo verdadero nombre, por decirlo así, es para Hegel el de “concepto” (*Begriff*). Más adelante trataremos sobre esto con todo detalle. Por ahora baste sólo la indicación. Dicho provisionalmente, “concepto”, “conceptos”, no son sólo determinaciones formales del entendimiento que conoce. Ya el orden preciso en la progresión de “modos de conocimiento” de lo acontecido es un signo de que no puede ser sólo así. Pues no basta con hacerse cargo de los “acontecimientos” explícitamente desde, o según “conceptos” (como en la historia reflexiva a diferencia de la originaria), sino que en esto el grado mayor (la filosofía) consiste en que a la vez en los “conceptos” se concibe propiamente su modo de ser-conceptos “concretamente”. A saber, ya no sólo como “abstracciones” separadas y en mera oposición de lo dado, sino en cuanto aquellos constituyen el ser y posibilidad de esto. Entender esto requiere, como ya lo hemos visto antes, de ese paso filosófico previo que se pone a la tarea de aclarar desde la partida que sea eso de “concepto” para la filosofía.

Sólo como testimonio provisional Hegel enuncia la “contraposición práctica” y dice: “Vemos.....condiciones naturales...” , y luego: “Por otra parte, ponemos frente a ello

Rolf –Peter Hortsman, *La Fenomenología del Espíritu de Hegel como argumento a favor de una ontología monista*, p.101; a su vez R. Pippin, *La justificación por desarrollo*, p. 47ss.

el pensamiento.....". Aquí no habla de funciones intelectuales (sentir-entender) que se ponen en obra y se contraponen entre sí cuando intentamos abordar la historia, sino que dicho antagonismo (la arbitrariedad humana, la necesidad exterior como contrapuesto a la "necesidad más alta de justicia y amor eternos, de meta final absoluta") es uno que "descansa sobre los *elementos abstractos que están en contraposición* en el ser natural". La contraposición de lo que inmediatamente vemos en la historia y de lo que "por otra parte" entendemos en ella, reside y tiene su fondo en la contraposición conceptual (elementos abstractos) que en cuanto tal pertenece al "ser natural" del que aquí se trata, a saber, en ese ser que es la vida humana misma sólo cuando puede serle propia una historia. La contraposición en el asunto es ella misma a la vez "conceptualmente", y es así como desde ella también se presenta la vida humana como tal (el ser natural), como sumisión a las "necesidades" y, a la vez, como "necesariamente" libre. Ambas a la vez constituyen la contraposición entre *libertad y necesidad* en cuanto contraposición que pertenece al determinado darse de este "ser", y que por ello es "*de su concepto*". En cuanto se trata en la historia de la *vida humana*, la más alta tarea de la *filosofía* de la historia es la de despejar ese horizonte "conceptual" desde el cual es posible comprender eso determinado que tal vida es desde ya. La serie de consideraciones de la "Introducción" se orientan en el fondo hacia esto. El modo en que Hegel se orienta en esto, el horizonte en el cual se orienta y hasta qué punto lo hace correctamente, es algo que hemos de discutir más adelante. Por el momento es necesario retener el sentido inicial de la cuestión, que hemos de confrontar aún con un análisis más preciso de la "Introducción", lo cual supone poder articular el texto en la dirección indicada en las consideraciones precedentes.

Por tanto, sólo indicándolo a lo lejos, entre ambas "contraposiciones" hay una cierta articulación. La primera se abre inmediatamente a partir de un aparente problema de "conocimiento". Es la contraposición entre "pensar" y "ser", entendiendo este "ser" como suele hacerlo Hegel en el sentido de lo "dado", de lo que está inmediatamente ahí delante como multitud de entes. Empero, esta contraposición apunta al *ser* de esto dado, entendiendo "ser" más propiamente, como también lo hace Hegel, en tanto el modo determinado de darse desde ya de lo en cada caso "dado"¹²⁰. En este sentido esto está esencialmente vinculado con lo que Hegel nombra "concepto". De esta forma, la

¹²⁰ Con respecto a esta dualidad en el concepto de "ser" en Hegel, cfr. nota nº 162 del presente trabajo.

contraposición inmediata apunta fundamentalmente a una “más alta”, a la contraposición en el “concepto” y a la vez en el “ser” mismo del asunto. Es justamente esa contraposición en el acontecer de lo acontecido, que concierne a la vida humana en su posibilidad eminente de ser o no “libre”. En qué sentido y de qué modo sea esto llevado a cabo, es algo que no ha sido puesto en claro aún.

Lo que sí debemos tener ahora a la vista es que desde el juego entre ambas contraposiciones se articula la totalidad de lo desarrollado en la “Introducción”. Así es como desde el punto de vista de la disposición del asunto, lo que en la edición de Lasson-Hoffmeister está consignado como sección [A], esto es, “*El concepto de historia universal filosófica*”, corresponde al desarrollo de la primera contraposición. De hecho toda esta sección termina con la siguiente frase decisiva: “Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista [a saber, la contraposición práctica] que queremos considerar en esta introducción, tal como hemos señalado”¹²¹. La segunda contraposición por ser la fundamental abarca tanto la sección [B], esto es, “*La realización de Espíritu en la historia*”, así como la [C], “*El curso de la historia universal*”, casi íntegramente. Tener una visión de cómo se dispone la cuestión desde el texto articulado en esta dirección, constituye la tarea en orden a dejar salir la cuestión en su sentido concreto. Empero, por lo entrevisto más arriba, y con ello de modo totalmente provisional aún, algo se nos aparece de este sentido.

Se trata pues, de la cuestión filosófica de la historia de la cuestión que inquiere por el modo en que desde ya se ha de concebir la vida humana en lo que ella “es”, precisamente en su posibilidad de ser libre o no, en donde lo decisivo de esta cuestión reside a su vez en el cómo y desde dónde se ha de concebir esta misma posibilidad de concebirla. Según su sentido, en la cuestión está entrometido, si nos atrevemos a expresar esto mediante un giro que aún debe resultar oscuro, la pregunta por *el cómo del ser, y esto es en Hegel, del ser-concepto de la libertad*. La cuestión de la historia está en Hegel de algún modo determinada por esto, y desde ahí no sólo puede ser puesta de relieve la posible formulación concreta de la cuestión, sino que incluso la respuesta que Hegel da expresamente a esta cuestión resulta impensable si no se tiene la mirada puesta en aquello. De qué manera esto es posible, desde qué horizonte de conceptos fundamentales en el pensamiento de Hegel es asumido eso que resulta decisivo en el sentido mismo de la cuestión de la historia, es lo que un examen de la

¹²¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.49.

“segunda contraposición” puede hacernos ver. Empero, porque desde ya para el pensador eso de lo que se trata en la cuestión de la historia, a saber, la libertad humana, es algo tal como un “concepto”, es necesario nuevamente tomar detalladamente en atención el modo en que para él es en la filosofía y, ciertamente, en la filosofía de la historia, algo así como un concepto. Con esto se nos impone seguir lo que en la sección [A] dedica a lo que hasta aquí ha nombrado como “contraposición teórica”. Esto nos debe dar el correcto empuje para poder asumir todo aquello cuestionable que se alberga en la cuestión orientada precisamente en la dirección que la entiende Hegel.

§11. *La “contraposición teórica” como dificultad inmediata para la filosofía de la historia*

Para poder comprender con mayor precisión el sentido de la cuestión ya señalado, a saber, que en la cuestión de la historia está comprometida la libertad humana en su posibilidad de ser tal y, esto es, de ser-concepto, y así llevar la cuestión a una formulación más concreta, tomaremos con detención el desarrollo que Hegel hace de la primera “contraposición” mencionada. En ella se trata primeramente del modo en que en filosofía, y ciertamente en la filosofía de la historia, es el “concepto”. Mirando hacia esto es que Hegel intenta responder en el “concepto de filosofía de la historia” a la pregunta por el modo en que se trata aquí de una tal “contraposición” y cómo ella queda “resuelta” filosóficamente.

Recordemos una vez más el contexto en el que surge esa aparente “contraposición teórica”. A través de lo que nombra así, Hegel pretende recoger aquello contra lo cual la filosofía de la historia debe “justificarse”, esto es, mostrarse en su legítimo derecho de tratar la historia. Pues justamente el trato no filosófico predominante, lo que llama la historia corriente y, más precisamente, la historia pragmática, juzga desde ya como insostenible todo intento “filosófico” en la medida en que, primero, la filosofía comporta un saber meramente “conceptual”, un saber en el cual el pensamiento está solamente “referido a sí mismo” (especulativo), y segundo, que por esto ella está necesariamente en “conflicto”, esto es, en relación de oposición con aquello únicamente verdadero en la historia: la totalidad de acontecimientos singulares que hombres y pueblos han padecido y llevado a cabo. Ciertamente, para la historiografía corriente “hay” algo así como “conceptos”, esto significa, ella “usa” el pensamiento, pero esto es comprendido por el entendimiento común

que está en su base como lo “otro”, lo “general”, que se diferencia sin más de los acontecimientos, lo singular y real. En el mejor de los casos, esta diferencia es entendida como la derivación (abstracción) de los primeros a partir de los últimos: los “conceptos” de la historia “vienen de” lo que “empíricamente” se puede constatar en los “hechos”. Hegel intenta mostrar en esta sección que no sólo hay aquí una falta de comprensión de la filosofía, sino que -más aún- esta falta de comprensión está fundada en una falta de comprensión de la verdadera “naturaleza” de la diferencia y “contraposición” entre “pensamiento y acontecimientos”, y al fondo de esto, una total falta de comprensión de lo que significa en verdad “pensamiento”, concepto. Esta comprensión de aquello que en verdad constituye un concepto como tal, de lo que en el fondo significa *pensar*, es justamente la íntima operación de la filosofía: ella es en su propia raíz la consumación de aquello en que se funda la “naturaleza” humana como tal, y esto significa para Hegel, la actividad misma en la que se concibe el concepto¹²². Justamente por esto, lo que el entendimiento común achaca a la filosofía habla muy claramente de lo que este entendimiento es frente a la filosofía, a saber, que él no es ni puede comprender a la filosofía, pues justamente la determinación de su relación con la filosofía y de sí mismo en relación a ella sólo se da con el propio filosofar. Por eso, en el fondo, su crítica a la filosofía de la historia es para ella impertinente. Por esto mismo, cuando Hegel aquí intenta “resolver” la contraposición teórica, esto no quiere decir que muestre que no existe o que es una mera “apariencia”, sino que ella es en verdad de un modo muy otro que como aparece inmediatamente para la historiografía corriente, especialmente cuando ésta la expone como razón para tomar a la filosofía de la historia como algo insostenible. Al contrario, esta “contraposición” comprendida desde su fondo simplemente habla a favor del derecho de aquélla. En este sentido, la presente sección parte enunciando en qué consiste ese “pensamiento” que la filosofía “aporta” a la historia, el cual “pensamiento” implica a la vez no sólo que la filosofía tiene bien ganado el derecho a tratar la historia, sino que incluso sobre la base de él se da la posibilidad de que en suma “haya” algo tal como historia.

De entrada, Hegel enuncia en una proposición (*Satz*) el pensamiento que la filosofía “aporta”. Este pensamiento es único y simple. La filosofía, por tanto, no aporta “pensamientos”, “conceptos”, sino *uno solo*. Este único pensamiento es el siguiente: “La

¹²² Cfr. más adelante en el presente trabajo, p. 198 ss.

razón rige el mundo, y esto por tanto [que la razón rija el mundo] es accesible racionalmente en la historia universal”. Nótese bien, el que la razón rija el mundo es aquello por lo cual, entre otras cosas, en la historia, en tanto ella es “del” mundo, *Weltgeschichte*, esto mismo es accesible *racionalmente*. No se trata que de la observación de muchos o de todos los acontecimientos se “infiera” que la razón rige el mundo, sino que porque esto *es desde ya así* para la filosofía, se lo puede “ver” en la historia del mundo y recíprocamente ella resulta accesible, esto es, visible a esta luz. Esto es importante tenerlo a la vista porque la “razón”, lo “racional”, está primeramente en directa relación con “mundo”, y sólo por eso es posible a su vez un “acceso” (*Zugang*) racional a ello en y como historia. En otras palabras, “racional” aquí no mienta en primer lugar un cierto modo de acceso, por ejemplo en la representación de la “razón” como una cierta facultad humana o aun la esencial, sino que algo tal que determina el “haber” y la dirección precisa (ser-regido) del mundo en total y como tal. Ahora bien, en cuanto en tal “pensamiento” se funda el modo de *accesibilidad* al “mundo” y a la “historia del mundo”, es esta proposición una “convicción” (*Überzeugung*) -o como Hegel dice con más precisión- una *suposición* (*Voraussetzung*), algo puesto desde ya en todo acceder a algo. Por eso, tomado este “pensamiento” como “supuesto” y “convicción”, esto es, como aquello que desde ya resulta decisivo en el acceso a lo “histórico”, es este pensamiento una de las tres *categorías* de la historia. Pues, en cuanto *categoría*, este pensamiento es uno de los tres modos, y ciertamente el más acabado, en que la historia en general se vuelve accesible, esto es, se muestra como tal para el conocer¹²³.

Sin embargo, no sólo como *categoría*, esto es, como *supuesto*, es el modo en que este pensamiento se da para la filosofía y en el que ella lo aporta. En otras palabras, no sólo como aquello en lo cual se funda la accesibilidad hacia algo es como la filosofía asume esta proposición. De un modo fundamental, en orden a comprender cómo es para la filosofía esto de ser “concepto” de la proposición establecida, y que luego intentaremos poner en claro, Hegel nos dice: “En la filosofía misma, sin embargo, este pensamiento no es sólo un supuesto, sino que está *demostrado por el conocimiento especulativo*”¹²⁴. Respecto al

¹²³ Acerca del sentido restringido del término “categoría” en Hegel, cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 118ss. Asimismo en Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 59ss.

¹²⁴ Op.cit. p. 30.

asunto por tratar, a saber, la historia, este pensamiento es un supuesto, pero en filosofía (el conocimiento especulativo) sólo puede ser tal, porque -en el fondo- a su través él está *demonstrado (beweisen)*. Cómo haya que entender esta “demostración”, cómo y en que sentido es en la filosofía (en cuanto *conocimiento especulativo*), son cuestiones que conciernen al centro mismo del asunto en torno al cual gira la “contraposición teórica”. Empero, esto requiere poner en claro previamente en qué sentido entiende Hegel que la proposición señalada es una de las *categorías* de lo histórico, cuáles son las otras y en qué relaciones están ellas diferenciadas. De esta forma intentaremos hacernos cargo de la esencial duplicidad en que Hegel presenta la proposición fundamental que aporta la filosofía, esto es, en tanto es por un lado algo supuesto (categorial) y, por otro, algo demostrado, primero poniendo de relieve –antes que todo- lo primero.

a) *El sentido “categorial” de las categorías de lo histórico*

El pensamiento que “aporta” la filosofía a la investigación de la historia es, como queda dicho, enunciable en la siguiente proposición: *la razón rige el mundo*. La amplitud y alcance de esta proposición, sin embargo, está todavía a oscuras. Pero en lo que concierne a la historia misma, Hegel completa esta proposición con una frase dependiente: y esto por tanto, el que la razón rija el mundo, es accesible *racionalmente* en la historia. ¿Cómo ha de entenderse esto? ¿En qué sentido de “racional” y “razón” es la proposición mayor accesible en la historia? Respondemos a esto en la medida en que nos ponemos en el mismo horizonte en el que Hegel presenta en lo inmediato lo que aquí se enuncia. Este horizonte es un todo conexo de *categorías* de la historia. Un todo conexo en la medida en que ellas, lo mismo que la exposición de los modos de trato con la historia, están reunidas en un movimiento “progresivo” en el cual se avanza desde formas primarias de categoría hacia formas más plenas. La proposición señalada no es por ello sólo la tercera categoría, sino que en cierto sentido ésa es la que las otras dos están asumidas y, así, el todo categorial llega a su consumación.

Sin embargo, ¿cómo está mentado aquí el término “categoría”? ¿En qué sentido tanto ésta como las otras dos son “categorías”? En primer término, Hegel aparta del carácter “categorial”, mediante el cual intenta presentar eso a través de lo cual se hace accesible lo histórico, ese sentido habitual en que se mienta el término. Lo que aquí se le

exige a una categoría no tiene nada que ver con el proceso judicial fáctico a través del cual separamos algo de otra cosa, por ejemplo, atendiendo a su importancia relativa para nosotros. Más bien, una “categoría” es simplemente eso en lo cual, por ejemplo, la historia “expone su aspecto en general *para* el pensamiento”: *die Ansicht....allgemein dem Gedanken darstellt*¹²⁵. De este modo, constituye *aquello por donde* algo se vuelve accesible, justo en la medida en que es aquello *en donde* desde ya, “a priori”, algo tiene la posibilidad de *mostrarse en general* y ciertamente para el “pensamiento”. Aquello como lo cual algo se muestra “en general” y, recíprocamente, es accesible en este “en general” para el pensamiento. Eso es categoría.

Lo decisivo estriba en que este “en lo cual” y “como lo cual” algo se puede mostrar “en general”, esto es, eso como lo cual algo es desde ya mentado como una totalidad (Allgemeine), concierne al pensamiento, y ciertamente al *pensamiento* humano, no sólo como si se tratara de una facultad específica junto, por ejemplo, a la sensación o la voluntad, sino que aquí Hegel mienta este “pensar” en toda la anchura del ser-hombre. En efecto: “En todo lo humano, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad.... hay un pensamiento”¹²⁶. En este sentido, en todo aquello que de algún modo se muestra al hombre y que -por consiguiente- es accesible para él en alguna modalidad de la consciencia, hay *desde ya* “categoría”, esto es, “hay” aquello por dónde y como lo cual algo se muestra *desde ya* (a priori) en total y es mentado como un “en total”, *desde ya* y con “anterioridad” a su evidencia efectiva como esto o esto otro. Esto último en la medida en que justamente el ser-hombre consiste, desde ya y constantemente, en toda disposición hacia algo, en “pensarlo”, esto es, tenerlo desde ya ante sí en total desde el pensamiento y como pensamiento. “Pensamiento” es por ello algo doble: por una parte aquello en lo cual y como lo cual algo desde ya puede mostrarse en total, así como a la vez esto mismo en cuanto predispone el modo de acceso a eso que se muestra. En este sentido “sensación”, “conocimiento”, “voluntad” entre otras, no son sólo, en tanto disposiciones humanas, cierta modalidad de “pensamiento”, sino que justamente por ello en éstas “hay” un cierto “pensamiento”. Esta duplicidad en lo Hegel llama aquí “pensamiento” es bien nítida si consideramos que, por una parte, las “categorías” son aquello como lo cual algo se puede mostrar “en general” *para* el pensamiento, pero a la vez son ellas mismas *un* cierto “pensamiento”. Por qué y en

¹²⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.34.

¹²⁶ *Op.cit.* p. 57.

qué se funda esta peculiar duplicidad de “pensamiento” (*Gedanke*), y correlativamente, del “concepto”, no es éste el momento de seguirlo hasta el final. Más bien, ahora es necesario vislumbrar el modo preciso en que “operan” las categorías. Empero, vemos con esto en qué medida para Hegel la “historia corriente”, en cuanto fundada en el entendimiento común, resulta en el fondo insuficiente. Ella, en la “inmediatez” que supone para su conocimiento, desconoce la “a prioridad” que significa en sí misma esta sola “inmediatez”. Pues, justamente, el solo estar directamente ante algo, el solo atenerse a lo que ahí aparece como esto o lo otro, es desde ya una cierta disposición “categorial”, esto es, a priori, y de modo todavía más señalado en el caso del conocimiento de la historia. ¿Cómo así?

La primera categoría que nos presenta el pensador la llama “variación”, *Veränderung*¹²⁷. Empero, desde el punto de vista del modo en que nos presenta Hegel esta categoría, ésta nada tiene que ver en apariencia con “a prioridad” alguna. Más bien, él nos exhibe simplemente una experiencia, a saber, esa experiencia de lo que *nos pasa* singularmente cuando vemos la *variedad* de hechos y acontecimientos de la historia. En este sentido nos dice el autor: “Todo lo que entra en el ánimo del hombre y lo puede interesar, toda sensación de lo bueno, bello, grande es reclamado y promovido; por doquier se conciben y persiguen metas que reconocemos y cuya realización deseamos y por las cuales tememos”¹²⁸. Pero, por el contrario, este “pensamiento” de la “variación” presenta a la vez un lado negativo, ese que despierta nuestra tristeza (*Trauer*): “Lo que puede deprimarnos es que la más rica figura, la más bella vida se va a pique en la historia.....Esta tristeza, que no es en la que nos quedamos por la pérdida personal como ante el sepulcro de alguien querido o la caducidad de las propias metas, sino que es tristeza por el irse a pique de las vida humanas brillantes y formadas”¹²⁹. Ahora bien ¿en qué sentido lo que aquí presenta Hegel puede ser considerado como una “categoría”? ¿De qué modo es esta “variación” un “pensamiento”? Ciertamente no se trata de ningún pensamiento en el sentido de algo que nosotros pensemos en general acerca de eso que tenemos ante nosotros, algo así como un “pensamiento” que expresamente nosotros tengamos al respecto. Más bien, y en esto es bien claro Hegel, es ante todo el ánimo, nuestro ánimo, el que se ve enaltecido o deprimido ante la visión que ofrece la historia. Sin embargo, en esto no hay ninguna

¹²⁷ Cfr. op.cit. p. 34.

¹²⁸ *Íbid.*

¹²⁹ Op.cit.p.35.

casualidad, sino que ya en esta iluminadora descripción aparecen justamente elementos “categoriales” que, por decirlo así, guían la experiencia primaria de lo histórico.

En primer lugar, porque la “variación”, si seguimos al pie de la letra su denominación, es precisamente en este contexto, una “categoría”, un “pensamiento”, en el concreto sentido de ser algo tal en lo cual aparece la historia “en total”. Se trata, precisamente, de ese modo primario de aparecer de la historia *para* el pensamiento como la totalidad de “hechos, acontecimientos” -unos *diversos* de los otros, estos y los otros, estos *o* los otros-, en donde encima de ello unos desaparecen, mientras otros entran en su lugar y los suceden; unos vienen *después o antes* de los otros¹³⁰. Ya el solo tomar esta perspectiva supone justamente la multitud de hechos, en la cual unos *se diferencian* de los otros, unos *no son* los otros, y la sucesión de ello, en la cual unos *vienen después* de otros y en su lugar. En este sentido, no hay nada menos “meramente empírico” que estar ante la historia como la serie de acontecimientos históricos, pues justamente ya así se supone mucho más de lo que uno está dispuesto a confesar: *que la historia es una totalidad en sí misma diversa y sucesiva*. En este sentido es “pensamiento”, esto es, categoría -justamente ese primer modo de aparición de la historia, la variación-, que las más de las veces se juzga como “sin supuestos”, pero que sin embargo se halla de entrada gobernado por el “pensamiento” (multitud y sucesión) desde donde es posible ver y estar viendo lo que ahí aparece como esto y esto, esto y no esto, esto y después esto.

No sólo desde esta perspectiva se trata aquí de “pensamiento”, esto es, de algo tal en lo cual y como lo cual puede llegar a aparecer lo histórico, aquí como la totalidad del “esto y esto”, “esto y después esto”. Pues justamente, y esto es tal vez lo que el propio Hegel quiere acentuar, lo que como histórico se muestra así o así, como esto o lo otro, no se nos hace presente como algo, sin más, que tenemos ante nosotros sin que esto nos comprometa de ningún modo. Muy por el contrario, más bien lo que así se muestra mueve nuestro “ánimo”, lo “reclama” (*in Anspruch nehmen*¹³¹) de tal forma que en ello mismo y en su “suceder” nos sentimos a nosotros mismos ya en el entusiasmo o en el abatimiento y la tristeza. Lo que en cada caso sucede en la historia nos va de manera mucho más íntima

¹³⁰ Para la dificultad en el concepto hegeliano del tiempo, cfr. nota n° 102 del presente trabajo. Asimismo una posible forma de entender el tiempo en el contexto de la historia universal, cfr. p.236 del presente trabajo, especialmente nota n° 339.

¹³¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 34.

que, por ejemplo, la salida y la puesta del sol, porque sólo en ello mismo *nos va* algo de nosotros mismos, de lo que somos y podemos ser. Y ciertamente esto que nos va con la mostración de algo histórico, no tiene sólo ni primeramente que ver con “nuestros” intereses y metas singulares y limitadas, sino con el vivir mismo del hombre en sus posibilidades más altas y “brillantes”. Precisamente lo que la mostración de lo histórico -en el sentido de algo en cada caso histórico que acontece-, exige desde sí para esta mostración, nos concierne de tal forma que todo nuestro “ánimo” está desde ya comprometido en ello. Es decir, exige desde sí una peculiar disposición en la cual precisamente nos va de alguna manera “a nosotros mismos” eso que ahí se nos muestra. En otras palabras, lo histórico -incluso en el inmediato mostrarse como éste o éste otro acontecimiento-, es ya ello mismo o hay ya en ello mismo algo tal que *predispone* el “ánimo” de quien lo tiene ante sí de tal forma, que en ello ese mismo está desde ya comprometido. Dicho de otro modo, de alguna manera se *re-conoce*, y en este sentido es a su vez “a priori”, esto es, una “categoría”.

Ahora bien, la segunda categoría que presenta Hegel está, como él mismo nos lo dice, “enlazada” (*knüpf*) a la anterior. Esto ya sólo nos da a entender que las “categorías” no son “elementos formales” diversos entre sí que vendrían a componer las “condiciones de cognoscibilidad” de algo. Más bien, impera entre ellas un “enlace”. En otras palabras, ese “como lo cual” algo aparece y es accesible desde ya en total, es ello mismo *una unidad continua* que admite modulaciones e incluso grados en los que se expone su diversa o mayor o menor “a prioridad”. Entendido de esta forma, la segunda categoría no es sólo un cambio en el modo de aquello “como lo cual” algo se muestra, sino que incluso el sentido de *ser-categoría* cambia él mismo. Así es como la siguiente categoría de lo histórico, que el pensador llama “rejuvenecimiento” (*Verjüngung*), no se constituye ya como meramente algo presupuesto para una experiencia determinada -como en la “variación” en donde justamente el carácter “categorial” de la categoría está vinculado al hecho de que, por decirlo así, es lo “previo” a la experiencia de lo histórico como esto y esto-, sino que precisamente en el “rejuvenecimiento” lo histórico se plantea expresamente como un “pensamiento”. Recién ahora la “historia” aparece *en total como algo uno*, y ya no más sólo como la “totalidad” de hechos y acontecimientos variados. ¿Cómo así?

Lo importante en esto es ver por donde Hegel muestra que aquí hay un “enlace”. Pues es a partir de esto por donde se configura esta “categoría” como algo por sí mismo.

Precisamente, este “enlace” se da ahí donde se comprende (*befassen*) la “variación” y no sólo se experimenta desde ahí la muchedumbre de “hechos y acontecimientos” variados, esto es, diversos entre sí y sucesivos, los cuales son cada uno en cierto modo la negación de los otros. Este “comprender la variación” y no sólo “suponerla” para experimentar lo cada vez histórico, significa que precisamente ahora ella sale expresamente al primer plano como un único “pensamiento”. Este pensamiento que es “para sí misma” la variación, puede ser enunciado de la siguiente manera: “desde la muerte nueva vida emerge”¹³². Visto de cerca no se trata aquí de la desaparición (muerte) de algo que en esto deja el lugar y en seguida aparece (vida) otro algo, y por tanto de un mero “variar”. No se trata ya, como en la mera variación, del aparece y desaparecer *de* los “diversos hechos” que anulan a otros en su intento por aparecer y surgir. Aquí el “pensamiento” no concierne en primer lugar a los “diversos hechos”, sino que la totalidad de la historia es ahora la unidad de *un proceso único* en el cual muerte y vida se copertenecen: de la una a la otra, y en cierto modo de ésta a la primera. La “variación” es, por tanto, tomada ella misma con independencia de los variados “hechos” que en ella se suceden, el proceso único de renovación, esto es, de *rejuvenecimiento*.¹³³

Sin embargo, este rejuvenecimiento no se da como pensamiento primera y exclusivamente en lo histórico. Con esto se delata a la vez que Hegel piensa aquí estas categorías desde un fondo mucho más amplio, como veremos más adelante, que el de “conceptos fundamentales” de un sector específico de lo ente. Pues, tal como destaca el propio pensador, esta categoría concierne, a su vez y desde ya, al modo en que como proceso unitario aparece la *naturaleza*. En efecto, “...más universalmente conocida es empero la imagen del fénix, *de la vida natural*, que eternamente prepara su propia pira y se destruye en ella, de modo tal que desde sus cenizas produce eternamente vida nueva, rejuvenecida, fresca”¹³⁴.

No obstante, en esta primera forma en que expresamente aparece el pensamiento como categoría del rejuvenecimiento, es con respecto a la propia riqueza que porta en sí esta categoría, aún incompleta. Como “naturaleza”, el pensamiento que es el rejuvenecimiento no está plenamente expuesto. Por eso mismo, esta misma categoría en

¹³² Op.cit. p 35.

¹³³ Íbid.

¹³⁴ Íbid.

tanto modo en que aparece desde ya la historia en total, alcanza justo ahí la plenitud de su sentido. ¿Por qué? Sin duda, esto tiene su arraigo en el fondo mismo del pensamiento de Hegel, pero aquí no es posible aún llevarlo hasta el extremo. Es necesario, para alcanzar una respuesta que satisfaga a las exigencias de este momento, atenerse a la orientación que sigue el examen, a saber, que se trata de una “categoría”, esto es, de aquello que en la forma de un “pensamiento” decide desde ya y en total el modo en que algo se muestra, así como la accesibilidad a ello. Pensado en esta misma dirección, empero, es posible entrever a su vez de qué forma en esta segunda categoría no sólo cambia eso como lo cual se muestra algo (aquí, tanto naturaleza e historia), sino que incluso el sentido categorial de la presente categoría. Pues, el rejuvenecimiento no es sólo “doble”, tanto para el mostrarse de la naturaleza o de la historia como un proceso en cada caso unitario, sino que en el fondo se trata de que la misma categoría se presenta ahora explícitamente, en tanto un pensamiento accesible primeramente, pero insuficiente en la “naturaleza” y como ella. Pero, también, de forma tal que expone la riqueza que porta en sí misma esta categoría, esto es, como historia. Tanto “naturaleza” como “historia” se vuelven accesibles y se muestran desde ya en total como la unidad de un proceso desde *la misma categoría*, la que sin embargo ella misma queda al descubierto como pensamiento de modo más o menos pleno, más o menos completo.

El criterio de este “más o menos” en la exhibición de este pensamiento único no es necesario buscarlo muy lejos. Pues, justamente lo que en la categoría anterior se anunciaba, a saber, que ante algo histórico somos nosotros mismos los que estamos comprometidos “ánimicamente” en eso que se muestra, es aquí expresamente reconocido como eso “en lo cual y como lo cual” la historia es desde ya accesible en total. Esta categoría de lo histórico es en su fondo una “*categoría del espíritu*”¹³⁵. Como categoría que concierne al “espíritu”, el rejuvenecimiento da cuenta de la unidad de un proceso que no se agota sólo en y como él en la renovación de lo natural: “el espíritu no surge meramente rejuvenecido, sino que enaltecido, esclarecido. Él se enfrenta a sí mismo, destruye su configuración y se eleva a una nueva figura. Pero en tanto él depone el velo de su existencia, no sólo se trasmuta en otro velo, sino que él surge como un espíritu más puro desde las cenizas de su

¹³⁵ Cfr. op.cit. p. 35s.

configuración anterior”¹³⁶. Por esto mismo, “el rejuvenecimiento del espíritu no es un mero retorno a la misma configuración [como la naturaleza], sino que el rejuvenecimiento es purificación, *elaboración* de sí mismo”¹³⁷. En esto está cifrado todo lo notable de esta “categoría”: ella apela como modo en que algo histórico es accesible a una forma de ser-algo al que tenemos acceso desde ya como hombres: al espíritu. Por eso, más cercano que todo ente natural, en el fondo lo histórico nos llama inmediatamente la atención.

Lo notable en esta forma en que presenta la categoría del rejuvenecimiento en la plenitud de su sentido, esto es, como categoría del espíritu, consiste justamente en que el “proceso unitario”, el peculiar modo de movimiento como el cual algo se muestra desde ya en total, es más completo que como aparece inmediatamente en la forma de la eterna renovación de la naturaleza. Pues, en el fondo, todo “proceso natural” no constituye una verdadera renovación o rejuvenecimiento. Ciertamente, la multiplicidad y sucesión de los “hechos naturales” (las estaciones del año, el día y la noche) da cuenta de un proceso unitario, infinito en su movilidad, pero que desde la totalidad de este movimiento no deja aparecer nunca nada nuevo, sino que es constante la reiteración de una y la misma determinación que, en su carácter estable, incluye en sí como algo subordinado la variación, la multiplicación y el movimiento. Justo por eso, Hegel caracterizará lo natural accesible desde el fondo de la categoría del “rejuvenecimiento” como algo que a nosotros, los que de modo esencial y decisivo estamos comprometidos en el proceso de la historia, provoca “aburrimiento” (*Langweile*)¹³⁸. Esto quiere decir, la movilidad propia del “rejuvenecimiento” como categoría que hace accesible lo natural -esto es, el recorrido circular en el todo del proceso “natural” que retorna a lo mismo desde lo que partió-, es insuficiente y ajeno a lo que desde el fondo determina todo nuestro ser como hombres, *el espíritu*. Sobre la base de esta “categoría espiritual”, la movilidad como la cual es el “rejuvenecimiento” en tanto categoría de lo histórico, no es ya la de un “eterno retorno”, sino esencialmente la de un *pro-greso*, o como Hegel la llamará expresamente hacia el final de la Introducción, un “desarrollo” (*Entwicklung*)¹³⁹. Lo que justamente prima en esta

¹³⁶ Íbid

¹³⁷ Íbid.

¹³⁸ Cfr. op. cit . p.36.

¹³⁹ Cfr. op.cit. p. 149ss, Asimismo el tratamiento del concepto de “Entwicklung” en el marco de la historia de la filosofía en *Vorlesung über der Geschichte der Philosophie* I, Werke 18, p.39-46. Por otra parte acerca del

modalidad de concebir un proceso unitario es la posibilidad de llegar a un “mejor”, esto es, un grado mayor de “completitud” (*Vollkommenheit*) de eso que está comprometido en el proceso¹⁴⁰.

Ahora bien, no es sólo la movilidad que comporta esta categoría en cuanto categoría del espíritu la que es de otro modo, sino que a través de esto aparece ahora todo aquello que en la primera categoría de la variación era sólo una muchedumbre de “hechos y acontecimientos” sucesivos, de una forma distinta. Pues, recién ahora lo que antes era sólo conocido en la forma de una muchedumbre de acontecimientos, de esto y lo otro, de esto y después esto, ahora se muestra justamente como la diversidad de “manifestaciones” (*Erscheinungen*)¹⁴¹. En la medida en que los “hechos históricos” *se muestran* como diversos, esto indica para Hegel que son en sí mismo *manifestaciones de* un proceso unitario que en ellos y con ellos comparece. En otras palabras, a través de la categoría del rejuvenecimiento, no sólo se hace manifiesto para el pensamiento la historia en total como la unidad del proceso, sino que -a la vez- la multitud de “hechos variados”, justo como manifestaciones del proceso unitario, o mejor, precisamente como la “demostración” (*Beweis*), esto es, la *exhibición* de este proceso unitario mismo. Por eso mismo, es recién con esta categoría que se pone al descubierto el sentido de “totalidad” de la muchedumbre de acontecimientos históricos como la unidad de un proceso y a la vez la peculiar “relación” de esta muchedumbre “con” esta unidad. Esta “relación” resplandece aún más cuando consideramos que los “hechos y acontecimientos” no son sólo manifestaciones, sino que en rigor se trata de la diversidad de “conformaciones” (*Bildungen*) y “producciones” (*Schöpfungen, Produktionen*)¹⁴²; los hechos de la historia refieren a algo que los ha *producido y formado*.

En completa coherencia con esta “relación” entre los acontecimientos variados de la historia, y aquello unitario desde y en lo cual son posibles, Hegel determina el sentido íntimo de este “proceso unitario” como la *actividad (Tätigkeit)*¹⁴³, cuyo ser-actividad consiste en “exhibir sus fuerzas en todas direcciones” (*seine Kräfte nach allen Seiten*

concepto de “Entwicklung” en su aplicabilidad a la “historia”: Brandenburg, E. *Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung auf die Geschichte*, Leipzig, 1941.

¹⁴⁰ Cfr. p. 36s.

¹⁴¹ *Íbid.*

¹⁴² *Íbid.*

¹⁴³ *Íbid.*

kundgeben)¹⁴⁴. Esta determinación más precisa de la categoría del rejuvenecimiento en tanto categoría del espíritu, es el nudo de todo el pasaje y es necesario -por tanto- tomarla con todo cuidado. Por otra parte, si consideramos retrospectivamente el carácter “productivo” del conocer que destacábamos más arriba, no hay desde aquí ninguna casualidad en ello. Aun cuando esto no lo veamos con toda precisión, el que Hegel ponga una y otra vez de relieve que ya en los modos no filosóficos de tratar la historia hay una forma “productiva del conocimiento”, delata que lo que desde ya está comprometido en la accesibilidad de la historia como un todo unitario no son simplemente “conceptos”, en el sentido de máximas determinaciones abstractas aplicables o deducibles de los “hechos”, sino que concretamente ello mismo es concebido como un cierto “proceso” activo y productivo. La consciencia histórica, incluyendo en esto los modos descritos por Hegel, no es ni más ni menos que eso con lo que trata, o más precisamente dicho, que aquello desde donde le es accesible eso con lo que trata. El que Hegel destaque el carácter “productivo” y “activo” del conocimiento histórico proviene ello mismo de lo que en su pensamiento se decide como lo esencial en la constitución misma del asunto. El conocimiento y la consciencia de lo histórico es ello mismo productivo, porque así lo exige la propia constitución del asunto en juego.

La tomamos, por tanto, con cuidado cuando inquirimos nuevamente por esa “relación” que parece imperar entre la muchedumbre de “acontecimientos”, y eso unitario que como proceso es entendido por Hegel como una “actividad”. Primero, porque cuando Hegel se expresa de este modo, necesariamente tiene a la vista una relación en la cual ahora los acontecimientos y hechos de la historia refieren a algo desde donde son y han sido lo que son, y desde donde es posible que hayan sido así como han sido. En este sentido, aparecen aquí los hechos históricos como referidos a un “origen”, a un “principio” que los ha hecho posibles y reales. Pero lo decisivo está en que ya en esta categoría, aquello que aquí es lo que produce estos acontecimientos no es nada junto, detrás o al comienzo de ellos, sino que en sí misma una pura “actividad” que se *de-muestra* como ellos. En este sentido, los acontecimientos no son sólo los efectos de una causa remota que queda atrás de lo que efectúa, sino la exhibición misma de una actividad que se multiplica (*vervielfältig*) y

¹⁴⁴ Íbid.

se acrecienta (*vermehrert*) siempre de nuevo¹⁴⁵. En tal actividad, o mejor, como tal actividad, el “espíritu” tiene siempre que ver sólo “consigo mismo”¹⁴⁶. Como “rejuvenecimiento”, es esta actividad siempre su propia *meta*. La multiplicidad de los acontecimientos no es, por tanto, algo otro separado de aquello en lo que tiene su posibilidad, sino el despliegue y expansión de las fuerzas de una actividad única, que por ser tal “se hace” multiplicidad. Ahora bien, si se entrevé el peculiar carácter de la “relación” aquí implicada, entonces la “progresividad” del propio movimiento del rejuvenecimiento del espíritu debe ser pensada en la misma dirección. Esto aporta una nueva luz sobre el modo en que también son y han de considerarse los variados acontecimientos históricos.

En la medida en que se asiente que lo fundamental del rejuvenecimiento en su pleno sentido se recoge en la palabra “actividad”, que por consiguiente desde aquí se ha de pensar el sentido unitario y en total de aquello desde donde y en donde aparece algo como “histórico” y de la “relación” que él mismo porta, entonces el “progreso” en que aparece la movilidad de este proceso único está enraizado en el acrecentamiento y multiplicación de esta actividad. Esto quiere decir, por una parte, cada acontecimiento como una manifestación no es un simple “reflejo” de algo que está más allá, sino una formación (*Bildung*), algo conformado y producido, algo en lo que está enteramente comprometida la unidad de la historia como “actividad”¹⁴⁷. En este sentido, cabe pensar que cada acontecimiento histórico es él mismo único y singular, y que justamente por ello no ha de “perdersé” en la mera variación y sucesión. Es él una única “formación” que no admite disolverse como un “esto o lo otro” en una ley invariable (como en la naturaleza). La historia, como la totalidad de una actividad unitaria que está siempre toda ella comprometida en cada “figura”, no admite pérdidas. Su multiplicación y acrecentamiento, por tanto, no son dispersión. En este sentido tienen que ser entendida las frases cardinales

¹⁴⁵ Íbid.

¹⁴⁶ Íbid.

¹⁴⁷ Es difícil dar con una traducción lo más cercana posible del término hegeliano *Bildung*. Ésta admite ser traducida según el contexto bien sea por “cultura”, “educación” o incluso por la más general “formación”. Recuérdese que la palabra *Bildung* proviene en alemán de *bilden* (construir, formar). En este sentido, la educación es formación. De esta amplitud semántica da cuenta el propio Hegel en nuestro texto, vid. op.cit. 65, en donde *Bildung* constituye, en el marco del desarrollo de la consciencia, una categoría análoga a la *Entwicklung* en el contexto histórico universal. Con respecto este importante concepto en el contexto de la Fenomenología del Espíritu, vid J Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p.38 ss.

desde donde Hegel comprende la progresividad de la historia, a saber, “cada formación es el material que la elaboración del espíritu eleva a una nueva forma”, y también “a través de la resolución de sus tareas, el espíritu se crea nuevas tareas, en las cuales él multiplica su materia”¹⁴⁸. Al unísono es cada formación de la historia de su *material* (*Stoff, Material*), esto es, es cada acontecimiento histórico el desde-dónde del nuevo acontecimiento. No hay entre ellos sólo sucesión, sino que en el fondo el uno es siempre condición de posibilidad del siguiente. Sólo, por tanto, ahí donde desde ya es concebida la “totalidad” de la historia como actividad productora que así se exhibe en su fuerza, cabe comprender los hechos como “formaciones” y a la vez como “material”, y -en definitiva- su movilidad como un progreso. El nudo reside, justamente, en este carácter “activo” y “elaborador”, como el cual aparece aquí lo que está desde ya comprometido en la historia: el espíritu.

A continuación de esta categoría, Hegel presenta la tercera y definitiva, la que propiamente considera como categoría de la filosofía de la historia¹⁴⁹. Pero justamente por eso debe saltarnos la pregunta: ¿en qué medida cabe aún una nueva categoría? ¿No está ya lo suficientemente explicitado el asunto en la segunda? Ciertamente. Si comparamos la segunda categoría con respecto a la primera, no sólo lo que ahí se muestra como categoría es desde el punto de vista de lo que se presenta al pensamiento, más explícito y concreto, a saber, que la totalidad de la historia no es sólo abstractamente la variación y sucesión de diversos hechos, sino la actividad unitaria del “espíritu”. Más bien, incluso el sentido “categorial” de dicha categoría es aún más determinado, esto es, que una “categoría” en verdad no es sólo un “supuesto” exclusivamente para la experiencia (humana) de algo, sino que ella misma comporta el modo de ser pensamiento, esto es, del “espíritu”. La “categoría” -el modo a priori en que algo se muestra y es accesible-, en Hegel es ella misma en el fondo una cierta “actividad” de lo que llama “espíritu”, y no sólo una “forma del entendimiento humano”. Es en esto más bien en lo que reside su “a prioridad”. Sólo entendemos, en este caso, lo histórico como tal porque en ello está desde ya comprometido el “espíritu”, y sólo por eso también nosotros mismos en lo que somos. Sin embargo, queda por descubrir si ya desde este plano la a prioridad de la historia es en su plena determinación.

¹⁴⁸ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 36.

¹⁴⁹ *Íbid.*

Si Hegel presenta a continuación la tercera y más importante categoría, esto tiene que responderse negativamente. Empero, es necesario comprender en la exposición de la tercera categoría por qué y por dónde la segunda categoría es aún insuficiente. Entre tanto, ya esta segunda categoría nos anuncia de qué modo para la filosofía en lo esencial, “el pensamiento simple de la razón” no es tampoco una mera categoría, esto es, un supuesto, sino algo de-*mostrado*.

Lo que esta categoría pone ahora de relieve, es decir, lo que es tomado como aquello en lo cual la historia en total y desde ya se pone al descubierto y hace accesible lo histórico, consiste en el único pensamiento de que *la razón rige el mundo*. Por cierto, el “enlace” entre esta última categoría y la anterior, es mucho menos claro que el de la segunda y la primera. Más bien, el pensador abre la aclaración de la presente categoría mediante una pregunta que debe surgir en nosotros, en éstos que tienen ante sí el “teatro” de la historia. Esta pregunta viene antecedida por una constatación al paso del estado de ánimo que se abre en nosotros al considerar la historia incluso como “actividad” en que se acrecienta el espíritu. En las “singularidades” (*Einzelheiten*) como las cuales se presenta esta actividad nos terminamos cansando (*ermüden*), y por eso preguntamos: ¿cuál es el fin (*Ende*) de todos estos hechos y acontecimientos singulares?¹⁵⁰ En principio no se ve en qué medida se salta de lo uno a lo otro y qué tiene que ver esto finalmente con la “razón”. Lo que empero salta a la vista es que nuevamente aquí, esto es, en conexión con la primera categoría, se parte la aclaración desde nuestra perspectiva, desde lo que en nuestro ánimo despierta el aspecto de la historia así como las preguntas que nosotros nos hacemos. En efecto, el pensamiento simple de la razón está como categoría inmediatamente presente (*dasein*) en la consciencia como “fe en que la razón rige el mundo”¹⁵¹. La “razón” es como categoría algo presente en la consciencia al modo de la fe (*Glauben*). Que esta categoría sea a fin de cuentas sólo como categoría, como un estar presente en la consciencia en el preciso modo de la fe, es algo que hemos de considerar con más detalle. Pero antes es necesario poner de relieve en qué medida y cómo es aquí lo que se “presenta en la consciencia”.

Hegel conduce hacia el pensamiento señalado a través de una serie de consideraciones. Estas consideraciones son precisamente el trasfondo de esa pregunta que en nosotros nace desde el desconcierto (*Verlegenheit*) al que nos mueve la multiplicidad de

¹⁵⁰ Íbid.

¹⁵¹ Íbid.

los hechos históricos en su mutua “contraposición” (*Entgegensetzung*), así como en que cada cual tiene como destino el “irse a pique” (*Untergang*)¹⁵². Sin embargo, este desconcierto no es como en la primera categoría un cierto estado de ánimo que está vinculado inmediatamente en cada caso a este o este otro acontecimiento (la muerte de Alejandro o la caída del imperio romano), sino que el desconcierto es ante el solo hecho de que la totalidad de la historia es a la vez “multiplicidad”, y esto implica, “contraposición” entre los acontecimientos singulares, esto es, relatividad y “finitud”. El desconcierto que se expresa en la anterior pregunta tiene, por eso, una raíz más profunda que el mero “pensamiento” de la unidad de la historia como una única actividad que se multiplica y demuestra sus fuerzas en cada y como cada acontecimiento singular. Pues justamente este “pensamiento”, en tanto es a partir de él que sale por primera vez a la luz la totalidad de la historia como la unidad de un puro “movimiento”, queda *indeterminado* en un aspecto decisivo, de tal forma que esta “unidad” resulta nuevamente encubierta y deshecha por la ingente “multiplicación” de hechos singulares. La insuficiencia de este pensamiento se revela justamente en nosotros, en aquellos que están caracterizados por tener consciencia de algo, precisamente en el fastidio y cansancio ante una “historia” concebida desde ya como el mero proceso y la sola actividad multiplicadora. Eso en lo que aún se muestra como insuficiente la categoría anterior, es lo que pone a la vista la pregunta desconcertada por un “fin”, no sólo de este o de este otro hecho histórico que ha sido llevado a cabo por mor de esto o de este otro (metas particulares, *besondere Zwecke*), sino más bien de todos y cada uno de los acontecimientos tomados desde ya en conjunto como los productos de una única actividad, a saber, que en el propio movimiento que es desde ya la historia tiene que estar concebida una única *dirección*, un *para-qué* y *hacia-dónde* de toda esta actividad. Sólo ahí donde pensamos a la vez esta “dirección” en el movimiento de la historia, ella aparece desde ya en su plena determinación¹⁵³. Sin este momento del “hacia-dónde” de la historia,

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ En dos sitios Hegel formula la pregunta que se hace el sentimiento vital (*Lebensgefühl*) ante el cuadro de la historia, sobre todo con respecto a su carácter caduco. Primeramente en op.cit. p. 36 del siguiente modo: “was ist das Ende aller dieser Einzelheiten”. Luego en op.cit.p 80: “..wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden wird”. Cabe destacar que justamente en ambas preguntas se trata de un “fin” (Ende), pero no en el sentido de un cese del proceso, un término en el que ese proceso ya no va más hacia adelante, sino que más bien “fin” en el sentido de aquello en donde se consuma ese proceso en el que están implicados los propósitos (*Zwecke*) de las acciones humanas históricas. Es a este “fin” al que se le ofrece (*wem*, ¡¡en dativo!!) el proceso histórico. En cierto sentido se pregunta por lo que en otros lugares Hegel a concebido como el “bien” (cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, p.541). En concordancia

ella como movimiento en el sentido de una actividad productiva, desaparece en la infinitud abstracta de los hechos. Por eso, lo que en esta simple pregunta resplandece es la categoría que para Hegel resulta ser la fundamental: esa que desde el fondo permite concebir la historia -desde ya y en total- como un proceso unitario que produce y que se manifiesta en cada hecho histórico en singular.

En completa correspondencia con este carácter productivo y activo, y esto quiere decir en el fondo “espiritual”, en que Hegel hace reconocible la “historia” en su a prioridad, se determina aún más esta “dirección” de la historia como “*la obra única y secreta*”¹⁵⁴. Esto delata en sí mismo una transformación en la articulación de relaciones a priori de la historia. En primer lugar, porque aquí lo por producir y el producto ya no es sólo la multitud de hechos. No se trata, por tanto, de una actividad que es tan sólo su “fuerza productora” en y como la multitud creciente de acontecimientos históricos singulares. Más bien aparece ahora la dirección de la historia como la unidad de una sola obra que rebasa toda configuración particular, en favor de la cual (*zugute*) todas son y han sido posibles. Esto significa, por una parte, que esta obra única, en tanto es aquello hacia donde va la historia toda, es a su vez lo que está al final justamente como ese hacia-dónde. En palabras de Hegel, esta obra es a la vez la “meta final”, *Endzweck*. Pero ello no está “al final” como un hecho más que está en el último puesto de la sucesión, sino como aquello que en total cada vez ha de llevarse a cabo y que, por ello, abre y le da sus *con-fines* a la totalidad de la historia en su más propio movimiento determinado. En este sentido, ya como la propia

con ello es que se habla de una “providencia” (*Vorsehung*) y de un “plan”. De este modo el “fin” es *teleológicamente* pensado como aquello que, visto de antemano y hacia lo cual se dirige el proceso completo en sus diversos momentos, es en lo que ese proceso llega a su *plenitud*. No cabe dudar por tanto que Hegel piensa la historia precisamente como un proceso teleológico. Empero, la innovación de su planteamiento estriba en que justamente la “meta final” no es simplemente un algo fuera del proceso y llegado a lo cual este proceso cesa, sino la recuperación del movimiento de este proceso: la consciencia que gana para sí el espíritu en cuanto libre. Desde el punto de vista del pensamiento especulativo el “resultado” no sólo está ya como despliegue en el proceso, sino que incluso es lo que desde el inicio lo moviliza en esta determinada dirección, que se va abriendo a sí misma en el tránsito. En cierto sentido, aún cuando Hegel no lo exprese así, la pregunta por la historia se articula desde la pregunta por un *wo-zu*, un para-qué, pues en esta formulación convergen esos dos aspectos a los que está apelando Hegel. En primer lugar, el “zu” de este “wozu”, indica la dirección de un “hacia”. Lo importante en la movilidad de la historia es que va-hacia, avanza. Ella es la sucesión de momentos que en conjunto van-hacia. Pero a la vez eso “hacia” lo cual va y avanza, es “para” lo cual se da cada uno de sus momentos. Hay “diversidad” de momentos y en definitiva “sucesividad” y “caducidad” de los mismos, porque “hay” desde ya algo pre-visto “para lo cual” son. La así llamada “tercera categoría” muestra en qué sentido hay movimiento histórico en virtud de aquello que requiere “en sí y para sí” de llegar a plenitud. Justamente es tarea concreta de la filosofía de la historia no sólo exhibir estos momentos, sino que a la vez la ordenación sistemática fundada en el “para qué” final ya pre-visto justamente desde esa perspectiva desde donde se muestra todo unitariamente, esto es, el saber absoluto, la filosofía.

¹⁵⁴ Cfr. op.cit. p.36.

pregunta lo delata, la “obra única”, la “meta final” es algo que desde ya debe ser su-puesto como lo fundamental (*zugrunde liegen*¹⁵⁵), esto es, “aquello en lo que desde ya las fuerzas de todas las manifestaciones quedan preservadas”¹⁵⁶. Esta “preservación” (*Aufbewahrung*) no anula por tanto la multitud de singularidades como la cual se presenta la historia, sino que le concede a cada cual su propia configuración diferenciada de las otras.

Más adelante, en el texto se hace más claro en qué medida la “contrariedad” en que aparecen diferenciados los “hechos” singulares unos de otros y sobre todo su irrevocable irse a pique, no es sino el resultado de una determinación más precisa de la movilidad de la historia concebida a la luz de esta última categoría, en la cual justamente esta aparente “contrariedad” y “finitud” de todo lo histórico está *justificado* en lo fundamental¹⁵⁷. La movilidad como la cual se presenta la historia en total cuando queda supuesta una “meta final”, es recién ahora -con derecho- concebida como progreso, o como Hegel lo nombra más exactamente, una *Entwicklung*, un desarrollo. La mera “multiplicación” y el mero “acrecentamiento”, no constituyen en verdad un desarrollo, pues en el “siempre más y más” de lo producido el proceso mismo termina por quedar encubierto e indeterminado. Sólo ahí donde rige un hacia-dónde y un para-qué que dirige desde ya el movimiento todo en la dirección de la consumación de una obra única, hay un verdadero “más y menos” que caracteriza ahora este movimiento como una “marcha por etapas” (*Stufengang*)¹⁵⁸. Cada “hecho histórico” es, más bien, un momento en el avance que conduce hacia la consumación de una obra única, y de ahí la conservación de su configuración más propia y de su propia singularidad diferenciada. Pero a la vez su desaparición, o mejor, su “irse a pique”, es, literalmente, un *Unter-gang*, un irse al fondo desde el cual se constituye en la base “material” de una configuración posterior más rica y plena. Por esto, su irse a pique, su *unter-gehen*, es en verdad en cada caso un *Über-gang*, un tránsito hacia, que está conducido por la “meta final” hacia una etapa superior en la dirección de consumación de la obra única que está en juego. En este sentido entiende Hegel que, recién con esta categoría, el irrevocable “ocaso” de todo lo histórico singular está justificado, esto es, fundado en su posibilidad. Si por tanto, preguntáramos: ¿por qué en la historia los

¹⁵⁵ *Íbid.*

¹⁵⁶ *Op.cit.* p. 37.

¹⁵⁷ *Cfr. op.cit.* p.66-69. Asimismo en el contexto decisivo del “individuo histórico” p.96 ss.

¹⁵⁸ *Cfr. op.cit.* p. 38.

acontecimientos desaparecen?, con Hegel nos vemos forzados a contestar: porque hay, a fin de cuentas, una obra única puesta en juego que “rige” desde ya el movimiento de la historia hacia la consumación de esta obra como su meta final. La desaparición, la muerte, el ocaso están así justificados: como tránsito que la meta final requiere para su propia consumación. Cuál sea esta “obra y meta”, es algo que tiene que quedar todavía en cuestión.

Más adelante hemos de considerar este “pensamiento” con toda detención, decisivo desde todo punto de vista si se quiere poner ante la mirada esa cuestión a la que intenta responder el pensador. Sin embargo, ahora es necesario considerar hasta qué punto pertenece a una serie de categorías y, por otra parte, en qué medida es este pensamiento el que “aporta” la filosofía. Cómo sea el modo de este “aporte”, esto es, cómo es asumido este pensamiento por la filosofía, es lo que revela hasta qué punto la “contraposición teórica” resulta insuficiente para comprender de lo que se trata en la filosofía de la historia. Esto significa, provisionalmente dicho, que la “categoría de la razón” no es como aporte filosófico sólo en la forma de una “categoría”. Por otra parte, con todo derecho podemos preguntar: ¿qué tiene que ver aquí la razón? ¿Cómo es entendida “razón” como para tener que ver con lo anterior?

Antes de contestar estas preguntas, es necesario darle una vuelta más a lo que en general Hegel apunta cuando habla aquí de categorías. Esto tiene que mostrarnos a la vez en qué medida se resuelve hasta aquí la “contraposición teórica”, o en su defecto, hacia dónde apunta esta resolución, si es que ella en total es soluble desde sí misma.

Tenemos que tener en cuenta, por lo pronto, que cuando se habla aquí de categoría, esto está pensado fundamentalmente en dirección a cómo y desde dónde es posible la mostración de algo, un acontecimiento en este caso, y recíprocamente, de qué modo es esto accesible para el “pensamiento” (la consciencia); esto es, para nosotros, los que en cada caso estamos ante el “cuadro” de la historia. Entendido desde ahí no es casual que de modo patente, tanto la primera categoría así como la última refieran efectivamente en su exposición a modos determinados en que nosotros nos hallamos dispuestos ante lo que aparece de algún modo, sea esto en el sentirse de algún modo (triste o enaltecido) o en el desconcertado preguntar. La segunda es en este respecto más extraña, pues aparte de la afirmación general de que ella aparece expresamente como pensamiento para el pensamiento, el acento en apariencia está puesto no tanto en el cómo quedamos dispuestos

ante lo histórico que desde ella aparece, sino más bien en la aparición de ese “pensamiento mismo” incluso en ese modo, por decirlo así, autónomo en que de pronto aparece el “espíritu”.

Haciendo esta salvedad, empero, si se toma a las tres categorías en su conjunto, podemos afirmar que en cuanto categorías, esto es, en cuanto modos de aquello como lo cual aparece y es accesible lo histórico y la historia, conciernen cada cual a su manera a la *movilidad* como la cual justamente es supuesta en la historia, si es que tiene sentido hablar de ella como la totalidad de acontecimientos históricos singulares. En propiedad, las categorías son aquí -en general- las formas más o menos concretas de la *movilidad*, justamente en la medida en que, entre otras dimensiones de lo real, algo como la historia resulta impensable si no es a partir de una cierta forma de movilidad, así como los acontecimientos históricos serían invisibles si no está supuesto esto. Es así como, en general, Hegel presenta estas tres categorías en tanto *categorías*, esto es, como formas de la movilidad desde cuyo fondo es posible tener ante sí un cierto hecho de la historia. Lo que aquí Hegel está diciendo es que, sea como sea el modo de acceso a lo histórico, resulta que ya desde antes la historia está concebida necesariamente como *movimiento*. Incluso ahí donde aparentemente uno se atiene sólo a los “hechos”, donde se hace gala de un empirismo a ultranza, jamás se mostraría y se podría poner de relieve un solo hecho histórico, ni se podría hablar con sentido de él, si no estuviese desde ya decidido que la historia y todo lo histórico consiste “a priori” en ser movimiento. La primera categoría es, pensada en esta dirección, la más fundamental refutación del sinsentido en que cae la “historia pragmática” al rechazar toda forma de a prioridad.

Ciertamente, desde una perspectiva más fundamental, resulta enteramente cuestionable que el acceso primario a lo histórico y la primaria mostración de esto sea en una perspectiva tal como parece sugerir Hegel, algo así como un observador que está ante el “teatro” o el “cuadro” de la historia. En esto, tal vez llevado por la misma necesidad de refutar el entendimiento común de lo histórico, el pensador ha olvidado demasiado pronto lo que en las modalidades no filosóficas de “conocer” la historia había destacado de la “historia originaria”, a saber, que “conocemos” lo histórico y podemos dar cuenta de ello porque “originariamente” pertenecemos a ello *actuando y queriendo*. Es verdad que este motivo fundamental entra nuevamente en el bosquejo de la contraposición “práctica” de la

historia filosófica, pero en cierto sentido forzosamente. Esto tal vez pueda hacer pensar hasta qué punto toda la discusión de la contraposición teórica como vía hacia el bosquejo filosófico de la historia no es más bien una vía desencaminada. Pero si esto es así, ciertamente este desencaminamiento arranca desde un horizonte más profundo de lo que se puede hacer visible por el momento. Dicho provisionalmente, eso en virtud de lo cual Hegel le da una primacía a la experiencia “contemplativa” de la historia es, tal vez, la fatalidad no sólo de la introducción, sino de las lecciones en su conjunto, fatalidad de la que a veces se repone el pensador pero de la que nunca se llega a sobreponer por completo.

Apuntado esto, sin embargo, si asumimos por un momento que es en la experiencia que contempla la historia en donde lo histórico se muestra y es primariamente accesible, que justamente es en este plano que tiene sentido hablar de “categorías”, entonces es justamente desde la “movilidad” desde donde ha de partirse. No olvidemos que todos los nombres mediante los cuales Hegel nombra estas categorías describen una cierta acción. Derechamente los dos primeros, “*Veränderung*” y “*Verjüngung*”, que en su terminación delatan un “movimiento”¹⁵⁹. Indirectamente el tercero, en la medida en que no se trata sólo de la “razón”, sino que Hegel expresamente hace hincapié en que es ella la que *rige* el mundo.

En efecto, ya la primera categoría, la “más pobre” según el autor, constituye en sí misma la forma primaria de movilidad a través de la cual se muestra para el contemplador lo histórico. Pues aun cuando uno en apariencia se atenga sólo a este o este otro hecho, en eso mismo se delata, en este ser éste y no el otro, que se concibe la historia en su conjunto como diversificada. Pero, justamente en tanto es lo histórico de lo que se trata, esta diversidad y multiplicidad está fundada en la sucesión en que no sólo unos hechos no son los otros, sino que esta negación concierne por completo a la aparición misma de los demás. Los hechos de la historia no son solo muchos y variados por ser cada cual otro que los otros, sino que cada cual exige su derecho a aparecer negando efectivamente los

¹⁵⁹ Así por lo menos nos lo enseña la gramática: todos los sustantivos terminados en sufijo *-ung* son sustantivos casi siempre derivados de un verbo, y por ello denotan una acción. De la misma forma nuestros sustantivos terminados en *-ción* (lat. *-tio*) son sustantivos formados a partir de una raíz verbal (“acción”=*actio*, deriv. de *agere*, “hacer”, cfr. C. Darling, *Comparative Grammar of Greek and Latin*, p. 337). Sin embargo, es de notar que el sufijo alemán, a diferencia del castellano, además puede indicar una colectividad (*die Waldung*=la región boscosa, deriv. de *der Wald*= el bosque. Cfr. Bosset & Beck, *Le Mots allemands*, p.8).

anteriores; se “ponen en su lugar”, los desplazan del presente y los dejan atrás. Si nos fijamos bien, esa “tristeza” de la que habla aquí Hegel esta vinculada esencialmente con la “alegría”, no sólo porque en lo histórico de alguna forma está comprometido el ser hombre en sus posibilidades más altas, sino que en el fondo porque justamente eso en que está comprometido el ser hombre puede aparecer singularmente como ésta y no otra posibilidad. En otras palabras, su propia posibilidad de ser es en cuanto una singular de una rica multiplicidad precisamente arraigada en la necesidad de que deje de ser, de que no pueda durar como ese único singular diferente de los otros. La variedad, la riqueza de “acontecimientos” en la historia está fundada necesariamente en la negación de permanencia de lo que en cada caso aparece como algo histórico, pues justamente ya en esta perspectiva se revela que la historia está, desde ya, determinada como movilidad, esto es, como alteridad y sucesión. Ya con esta primera categoría Hegel despacha la supuesta crítica de la historiografía corriente, pues justamente hace expreso que en la singularidad misma de los meros “datos” de la historia se parte de determinaciones como “variedad”, “multiplicidad”, “sucesión”, sin las cuales jamás sería accesible y, en el fondo, ni siquiera llegaría a mostrarse nada como algo precisamente “histórico”. En este sentido, la movilidad de la historia concebida como “variación” es una categoría a priori de la contemplación de lo histórico.

La segunda categoría es en este respecto tal vez más difícil de situar, sobre todo por la mención en apariencia semimítica, por decirlo así, en que Hegel deja irrumpir a boca de jarro algo tal como el “espíritu”. Empero, visto de cerca nuevamente aquí, en un nuevo y más determinado contexto categorial, se trata de la totalidad de la historia concebida desde ya como “movilidad”. Si mantenemos firme que con la aparición del pensamiento del rejuvenecimiento se llega a una determinación de la unidad del proceso que hasta ahora sólo se daba “categorialmente” como sucesión y multiplicidad *de* los hechos, esto es, que visto en su sentido unitario la movilidad de la historia es una actividad del “espíritu”, entonces también los “hechos y acontecimientos” resplandecen bajo otra luz. Como categoría, el rejuvenecimiento permite la aparición de los hechos y el acceso a ellos por parte de quien los tiene ante sí, ahora todos en conjunto desde ya como “manifestaciones-de” y “productos”, que justamente en el avance de esta actividad son a la vez el “material” por reelaborar.

Si pensamos la tercera categoría en esta misma dirección, todo radica en la mayor determinación que alcanza nuevamente aquí la “movilidad”. Como ya hemos visto, no se abandona lo alcanzado en la categoría anterior, así como tampoco la segunda se desprende de lo que aparece en la primera. Más bien, justo esta “actividad” como la cual queda concebida la historia alcanza recién ahora con todo derecho su propio carácter “progresivo”. Pues, sólo ahí donde se pone ante la mirada un hacia-dónde, esto es, una meta final como una obra única por consumir, la movilidad de la historia no es ya sólo de forma indeterminada -en lo que concierne a la unidad del proceso- una cierta “actividad en expansión”, sino un proceso productivo que desde el comienzo sigue una dirección. Esto a su vez permite que, en cuanto categoría, la muchedumbre de “productos” y “materiales” aparezcan y sean accesibles como la secuencia de “etapas” y “momentos” en los que se va configurando la obra única que está en cada uno puesta en juego. En este preciso sentido la “negatividad” y “finitud” de todo hecho histórico singular está para Hegel justificada, en tanto no es un mero “desaparecer” para dejar el puesto a un mero “otro”, sino el necesario “irse a pique” de aquello en lo que “aún no” ha llegado a consumarse la obra total, y -por tanto- como un “tránsito” necesario hacia un momento más pleno en dicha dirección.

Al intentar congregarse eso a lo que estas tres categorías apuntan en conjunto tomando como punto de apoyo la tercera, nos aparece de momento eso como lo cual la historia se muestra desde ya en total para la consciencia, y el modo en que lo histórico es de esta forma accesible. La historia es por ello una cierta movilidad que es desde ya concebida como el progreso de una actividad “espiritual” hacia una meta final, siguiendo la cual se manifiestan y producen los acontecimientos en su variada singularidad. En esto son accesibles como “momentos” en graduación que, en conjunto, son posibles según la dirección predeterminada en la consumación de esta obra única. Si, por tanto, tomamos la última categoría no sólo por la más alta, sino por la más completa en orden a determinar la plena movilidad desde donde se hace accesible lo histórico, entonces ella incluye a su modo las dos restantes.

Ahora bien, en cuanto categoría ella tiene el modo de ser de una convicción que “está presente en la consciencia” del que observa el “teatro de la historia”. Es justamente en éste que se hace presente la pregunta que lleva a la máxima determinación de la movilidad, a saber, hacia dónde y para qué todo lo histórico. A continuación de esto, Hegel introduce

dos testimonios que acreditan la íntima verdad de esta categoría: que es la razón lo que rige el mundo. Luego de esta presentación de los testimonios mediante los cuales se confirma el contenido de la tercera categoría, el pensador pasa a considerar la cuestión de la cognoscibilidad de Dios en el preciso respecto en que la historia sea considerada y ella misma accesible como “plan divino”.

Sin embargo, tanto la presentación de los testimonios así como la discusión sobre la supuesta “impiedad” al pretender conocer los designios de Dios en la historia, ganan su recto sentido ahí donde la contraposición teórica ya ha sido en el fondo superada, esto es, ahí donde se ha hecho claro que el “pensamiento” que aporta la filosofía no es sólo una categoría, es decir, no es sólo una convicción a partir de la cual el aparecer de algo y el acceso a él es posible. En este sentido, sólo si alcanzamos la comprensión de este punto es posible entrever algo tanto en los testimonios como en la discusión. Si, por lo pronto, preguntamos en qué medida este pensamiento no es considerado en Hegel sólo como una “categoría”, inquirimos a la vez por el modo auténtico de la a prioridad de este pensamiento, esto es, por el modo en que la filosofía asume esta a prioridad. Precisamente, cuando preguntamos ahora por el modo en que filosóficamente es la a prioridad de este “pensamiento”, está aquí ya la dirección que indica la dificultad de fondo, la contraposición práctica, y junto con ello el propio punto de partida de la filosofía de la historia. Es, por tanto, de primera importancia ver esto con claridad, si lo que pretendemos por el momento es bosquejar el sentido de la cuestión que en el pensar de Hegel llega a un determinado planteamiento.

b) La resolución de la contraposición en cuanto teórica

Ya al comienzo de todo el pasaje acerca de la contraposición teórica, Hegel se planta en un terreno que, por decirlo así, da por resuelta esta contraposición. Como ya hemos dicho, sólo la recta comprensión de lo que se dice aquí hace posible entender lo que resalta, por ejemplo en los testimonios en que se acredita la “convicción” de que la razón rige el mundo. Pero, por su parte, las frases iniciales sólo aparecen como la respuesta a la contraposición teórica, si se tiene a la vista que en esta contraposición el “pensamiento” aparece inmediatamente como una “categoría”, esto es, como aquello en lo cual y como lo

cual algo tiene su aparecer y accesibilidad para el conocimiento humano. Hegel casi al comienzo nos dice lo siguiente acerca de la “convicción señalada”:

“En la filosofía está demostrado (a través del conocimiento especulativo) que la razón es la *substancia*, como el *poder infinito*, ella misma la materia infinita de todo vivir natural y espiritual, como la *forma infinita*, es la *activación* de éste su contenido;—es la *substancia*, aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia—es *el poder infinito*, de tal modo que la razón no es así de impotente como para sólo ser alcanzada en el ideal, en el deber-ser y sólo estar presente como algo parcial en la cabeza de algunos hombres, y así fuera de la realidad quién sabe dónde—es *el contenido infinito*, en tanto toda esencialidad y verdad, y la materia para ella misma, la razón las da para que *su actividad las elabore*. Ella no requiere, como la actividad finita de condiciones materiales exteriores, medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; *ella se alimenta de sí misma y es ella misma el material que ella elabora*. Así como ella es su propio supuesto, su meta la meta final absoluta, es ella misma la *activación y producción* desde el interior no sólo del universo natural en la manifestación, sino también del espiritual—en la historia universal. Pues bien, que esta idea es lo verdadero, lo eterno, lo potente sin más; que ella se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en él que no sea ella, su señorío y dignidad, es eso, como queda dicho, lo que en la filosofía está *demostrado* y aquí *es supuesto* como *demostrado*.”¹⁶⁰

¿Qué indica todo este párrafo acerca de las preguntas antes planteadas? Todo lo decisivo. Primero, porque este “pensamiento” que aporta la filosofía no es expuesto aquí como un mero “pensamiento”, como un supuesto. Ciertamente, hacia el final Hegel dice expresamente que aquí, esto es, en la filosofía de la historia, *queda* como supuesto. Pero lo que aquí queda supuesto no es este “pensamiento” según su contenido, sino según su carácter de *demostrado*, en cuanto ya *demostrado*. El que la razón rija el mundo es en la filosofía de la historia algo supuesto, porque en cuanto filosofía esto ya está o debe aparecer como demostrado. Cómo y en qué medida esto es así, dónde y en qué sentido opera esta demostración, es lo que intentamos hacer visible ahora.

Sin embargo, tan decisivo como este carácter de “demostrado” del pensamiento conductor, lo que estas frases destacan a la vez es justamente el modo tan otro en que se

¹⁶⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 28.

presenta este pensamiento. Ya en el examen de las categorías nos salía al paso, sobre todo en la segunda, una suerte de “rebasamiento” del marco “categorial” en que Hegel pretendía situar todo el asunto. En efecto, con la mención del “espíritu” como aquello que está metido en la actividad de la historia, esta categoría constituía un “pensamiento” en un sentido muy otro que el de ser algo “meramente presente en la cabeza de los hombres”. Más bien, su ser pensamiento significa la efectiva presentación de aquello que en sí mismo es una actividad autónoma y que por estar, por decirlo así, él mismo vivo, es necesariamente concebido y supuesto como pensamiento por la consciencia cognoscente que se dirige hacia lo histórico. Aquí, en el pasaje recién citado, no sólo está afincada esta orientación, sino que en ella aparece principalmente eso como lo cual es aquí comprendido desde ya algo así como un “pensamiento”. En este pasaje inicial se apunta por ello al ser-pensamiento del pensamiento conductor, esto es, a la auténtica a prioridad que como tal aparece recién con la filosofía y a su través. ¿De qué modo esto?

La pregunta se responde si consideramos que de lo que aquí se trata es de aquello como lo cual se da la proposición “la razón rige el mundo” en tanto demostrada por la filosofía. Ella no se da primeramente para la filosofía como un supuesto desde el cual un determinado ente o sector de lo ente, como en apariencia lo histórico a diferencia de lo natural, puede “aparecer” y ser accesible en ello para una consciencia cognoscente que lo tiene ante sí. No se trata en su ser-pensamiento simplemente de la manifestabilidad de un todo de entes que recién entonces pueden ser tomados, por ejemplo, como “hechos históricos”. Más bien, este “pensamiento” está demostrado por la filosofía como algo que concierne no sólo a este o este otro sector de la totalidad de “lo que es” medianamente reconocible y estudiable por una cierta ciencia, sino en cuanto concierne *desde ya a todo*, “toda realidad”, sea natural o espiritual, pues justamente en ello todo y cada cual, en tanto sea algo, “*tiene su ser y consistencia*”. En este sentido, el “pensamiento” aportado por la filosofía es comprendido desde ya por ella misma en una amplitud *ontológica* que rebasa los sectores determinados de entes, pues concierne desde ya a todo y cualquier ente en tanto es algo.

Sólo por estar pensado en la filosofía en esta amplitud inicial, los testimonios que ofrece Hegel para la acreditación de esta convicción conciernen tanto a la naturaleza (así en la mención del “intelecto” de Anaxágoras), como a su vez a lo histórico en la figura de la

“providencia” (*Vorsehung*) divina, cada cual como modificación de la “razón que rige el mundo”¹⁶¹. Si, por tanto, mantenemos a la vista este punto de arranque ontológico, entonces tenemos a lo menos que vislumbrar algo decisivo para la conformación de la cuestión filosófica de la historia en Hegel, a saber, que ella no se dirige a lo “histórico” de tal manera que se agota en ello, sino que lo hace desde una amplitud que lo rebasa. La cuestión de lo histórico *inquiere por ello sobre el fondo de algo que concierne a todo y cada ente en el simple hecho de ser-algo*. Sólo en tanto se comprenda que en Hegel la cuestión de la historia tiene que ver desde el inicio con eso mismo que no se agota ni en el sector de lo “natural” ni en el de lo “espiritual” -pues en definitiva no es en sí mismo ningún “sector”, sino justamente el todo unitario y con-creto de lo que *es-*, tiene algún sentido hablar del carácter “sistemático” de las consideraciones hegelianas con respecto a la historia¹⁶². En otras palabras, la cuestión de la historia y la situación de la cuestión en el

¹⁶¹ Cfr. op.cit. p. 37 s.

¹⁶² Podrá con cierto derecho dudarse de que un aspecto tan restringido del sistema, como la filosofía de la historia, sea considerado como algo fundado en una “ontología” o bien como una cierta “ontología”, en este caso, una “ontología de lo histórico”, como parece aquí sugerirse. Esta cuestión implica primero la decisión de si acaso la totalidad del sistema en unidad puede concebirse como “ontología”; en segundo lugar, si aquello que es propiamente inicio del sistema, esto es, la lógica, es a su vez algo tal como “ontología”. Dejo de lado incluso el problema apuntado antes acerca de la conexión entre fenomenología y lógica (cfr.nº75), y considero lo que parece estar ya en las palabras finales de la Fenomenología del Espíritu (cfr. Anexo IV) como articulación del sistema, a saber, la lógica como inicio “absoluto”, que sin embargo supone el movimiento de elevación y conversión de la consciencia en “saber absoluto”. Dicho sea de paso, Heidegger ha hecho ver que incluso que la Fenomenología es en cierto sentido una “ontología”, a saber, la ontología del objeto en cuanto tal, esto es, del ob-jeto en su ob-jetividad, es decir, en su referencia al “sujeto”, lo cual implica a su vez una ontología de la subjetividad en tanto “configuraciones formales” de la consciencia (Cfr. Heidegger, Hegel, G:A. Band 68, p.106). Empero, sin entrar en esto, la primera de las preguntas formuladas llega a su respuesta recién con la respuesta de la segunda. Pues si en efecto “sistema” denomina para Hegel todo lo otro que un cúmulo de conocimientos (Agreggat), y más bien el despliegue unitario de lo Absoluto, i.e. de la idea, en tanto el elemento que se autodetermina, y delimita así las dimensiones acotadas en que se organiza la totalidad (Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Weke 8, p.59ss), la pregunta por tanto concierne en último término a la posibilidad de interpretar “ontológicamente” esta “idea” justo ahí donde está en su propio y puro elemento: la lógica. Si cabe entender la lógica como una “Lógica ontológica” (Hyppolite, *Génesis y estructura de “Fenomenología del Espíritu” Hegel*, p.53), el principal obstáculo para ello son las propias palabras de Hegel que justamente identifican expresamente la “ontología” e incluso la “metafísica” con lo que el llama “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia), la “lógica subjetiva” constituye en cambio la “lógica del concepto” (Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke5 p.61s). Sin embargo, este uso restringido de “ontología”, y en definitiva, de “ser” no puede mover a error. Suponer, en efecto, que ontológica es la lógica sólo en una de sus “partes”, es justamente no ver su interno movimiento unitario. Bien que nos dice Hegel algo que justamente apunta hacia una comprensión unitaria de la lógica como ontología en sentido amplio: “Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip das reine Wissen habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußseins von einem subjektiv für sich Seinden und einem zweiten solchen Seinden, einem Objektiven, al überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafteste Sein gewußt wird” (op.cit. p.57). En la unidad viviente que es la lógica, por tanto, no sólo se trata del “ser” como un concepto puro, sino que en definitiva el propio concepto, y con

pensamiento de Hegel es “sistemática” en tanto su empuje proviene del intento filosófico *de dar respuesta a la cuestión de cómo se ha de determinar “es” como para que todo y cada ente sea precisamente eso que ello es*. Es a esta amplitud a la que Hegel remite la cuestión de la historia, y en ella tiene su sentido filosófico. Ella tiene su sentido sobre el fondo de determinaciones ontológicas que conciernen a *lo que es en total unitariamente concebido*, y por ello determina lo que en amplio sentido concierne al “mundo” y al “universal” de la *Geschichte* en tanto *Welt-geschichte*.

Ahora bien, justamente esta amplitud ontológica desde la cual parte la cuestión es lo que está comprometido en el contenido del “pensamiento” que determina filosóficamente lo histórico. Pues, si miramos con atención, oída filosóficamente, la proposición “la razón rige mundo” contiene ella misma una serie de determinaciones ontológicas de la “razón” y de su “regir el mundo” que en tanto tal hablan de un modo de “ser”. “Substancia”, “poder”, “actividad” son estas determinaciones de ser desde donde habla la proposición para la filosofía. Ciertamente, este “modo de ser” conviene a un cierto ente, al supremo, que Hegel identifica con Dios. Pero lo decisivo no está en primera instancia en esta identificación con el “ente supremo”; de esto nos previene el autor en una significativa nota: “Podemos atenernos a la expresión “la razón rige el mundo,” en filosofía, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios”¹⁶³. En otras palabras, lo que contiene filosóficamente esta expresión puede ser identificado, por ejemplo, en el nivel de la convicción, con aquello que la mayoría de las veces se mienta con “Dios”; empero es esto insuficiente en filosofía si no se pone en claro en qué consiste este “modo de ser” que a lo ente supremo así le conviene¹⁶⁴. Las determinaciones iniciales que aquí introduce Hegel respecto al modo en

ello su grado más alto: la idea, resultan ser no sólo “ser”, sino que *verdadero ser*. Intentaremos más adelante en nuestro trabajo volver claro en qué medida también las dimensiones reales del sistema (naturaleza y espíritu) son en correspondencia “ontologías reales”, es decir, ontologías de un ente que existe (naturaleza) o es en realidad (espíritu), vid. p.194 ss. del presente trabajo. Marcuse, siguiendo esta dirección, ha llegado al extremo de considerar la lógica hegeliana, no sólo como una “ontología”, sino incluso como una “Geschichte des Seiende als solches” (Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 218 ss.). Con esto no sólo parece penetrar muy radicalmente la “unidad viva” de este tratado, sino que también da un indicio de la “Geschichtlichkeit” no expresa, pero decisiva en el pensamiento hegeliano.

¹⁶³ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 28.

¹⁶⁴ La diferencia, por llamarla así, “metódica” entre la forma filosófica de concebir el “principio” y la forma religiosa de representárselo, ya está tratada expresamente en *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 38 ss. Nuevamente Hegel nos recuerda hacia el final de la introducción esta diferencia formal del principio como principio religioso o principio filosófico, y con ello la superioridad de su forma filosófica frente a la religiosa: “Der Geist ist dies, sich gegenständlich zu machen und sich zu fassen. Erst dann ist er Selbstproduziertes, als Resultat wirklich vorhanden. Sich fassen heißt sich Denken” (op.cit. 181). Encontramos nuevamente esta

que la filosofía comprende la proposición, por ello, no apuntan tanto a la identificación de algún ente de todos los que hay, sea incluso éste el supremo, sino en el fondo a ese modo de ser de aquello que en relación al todo (todo ente natural o espiritual) se halla en una cierta “relación” respecto de *ese todo unitariamente concebido*. Se trata del ser de ese ente que se tiene a sí mismo en relación a lo ente en total expresamente concebido en unidad. En este sentido, las determinaciones en que se explana inicialmente la proposición son, todas ellas, determinaciones ontológicas no sólo de un ente, sino que de ese peculiar modo de ser, esto es, de ese *ser-en relación-al todo unitario* de modo “infinito”, esto es, “absoluto”. Ciertamente, la mención a “Dios” cabe, incluso se justifica plenamente en la historia al modo de una “Providencia” y un “Plan divino”, sólo porque para Hegel lo sustantivo en la historia, entre otras dimensiones de lo “real”, es en el modo de ser de la “substancia infinita”, la “potencia infinita” y la “actividad infinita”. Sólo a partir de estas determinaciones que conciernen en cuanto ontológicas al *ser* de un ente, y no directamente identificables *con* un cierto ente, la historia podrá resultar a la postre una cierta “teodicea”, en donde lo decisivo está en la pregunta por el modo de *ser* en que ha de concebirse ese “Dios en acción”, más que en la constatación de su simple “injerencia” en el mundo.

Si consideramos ahora la historia y su movilidad, ella está determinada, o mejor, es un modo de determinarse de eso que en “relación” a la totalidad de lo ente concebido unitariamente, es según un modo de ser que permite y requiere esto en un sentido preciso. *La cuestión de la historia tiene por consiguiente su sentido filosófico preciso en cuanto cuestión ontológicamente guiada, esto es, en tanto para su respuesta es asumida en ese contexto en el que está puesto en juego el ser de algo tal que en su sentido de ser está*

importante diferenciación formal en Hegel, *Vorlesung der Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, p.81 ss. Recordemos justamente que arte, religión y filosofía, conforman en su serie dialéctica lo que en el contexto de la enciclopedia es llamado el “espíritu absoluto” (cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 18, p. 366 ss.). Es importante, sin embargo, notar que eso que podría ser tomado como el primer intento de establecer esta articulación en el “espíritu absoluto”, esto es, lo expuesto en las dos secciones finales de la Fenomenología del Espíritu (CC. Religion, cfr. Hegel, *Phänomenologie de Geistes*, p.541-597; DD. Das absolute Wissen, op.cit. p 631 ss.) no aparece el “arte” como forma independiente de este espíritu, sino que en completa unidad con la religión, la que ella sí está plenamente diferenciada de la “filosofía”. Es importante esto porque, por ejemplo, en el contexto de la historia universal “arte” y “religión” tienen su irrupción de forma simultánea y en una cierta correspondencia (cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 123.), la filosofía, “históricamente” vista, pertenece a otro “tiempo”. Hacia el final del trabajo intentaremos ofrecer una interpretación de esta “extemporaneidad histórica” de la filosofía (cfr. p. 271). Con respecto a los esenciales vínculos entre pensamiento y religión en Hegel, vid. especialmente Dilthey, *Hegel y el Idealismo*, p.25-43, p.70 ss., p.151-171. Asimismo, vid R. Dri, *La utopía que todo lo mueve. Hermenéutica de la religión y el saber absoluto en la “Fenomenología de Espíritu”*.

congregada la totalidad de lo ente concebido unitariamente como tal. Es, por tanto, la cuestión de la historia en Hegel una cuestión filosófica en tanto fundada y guiada ontológicamente, y no una “teoría de la historia”. Así, la respuesta filosófica a la cuestión de la historia no se gana sino situados desde esa perspectiva desde donde no sólo aparece unitariamente todo, sino que desde donde es y puede ser desde ya todo en tanto *unitariamente* es. Si miramos con atención, por ejemplo, la discusión de la cognoscibilidad de Dios en la historia, como providencia y plan divino, ella parte justamente de la base que está en la “naturaleza” de Dios el hacerse conocido en y a través de la filosofía, que por tanto es en virtud del linaje propio de las cuestiones encomendadas a la filosofía y, por lo cual, ella puede “mirar” la historia tal como “Dios la tiene ante sí”.

Si retenemos que es desde esta amplitud desde la cual se abre para Hegel la “perspectiva” filosófica en el asunto, si es por tanto asignada a estas tareas por las cuales el pensador ve que la filosofía está en pleno derecho de tratar la historia, la pregunta es a la vez la siguiente: cómo es tratable, entonces, filosóficamente el asunto. Esto sólo se responde si vemos con atención en qué consiste -según lo dicho en las frases- ese “modo de ser” que porta en sí la proposición señalada.

El primer sentido en que en la filosofía se entiende el regir-mundo de la razón es precisamente el *ser-substancia*, esto es, aquello en lo que “toda realidad” tiene su “*ser y consistencia*”. El regir-mundo de la razón es ontológicamente entendido como *ser* el “es” y “consistir” de todo lo que hay y puede haber. Ya en esta determinación Hegel se ha ubicado en un plano que como tal es inaccesible a toda consciencia cognoscente y finita, en tanto se juegue sólo en acceder a un objeto que tiene ante sí. Pero el centro de estas determinaciones está no sólo en este ser-substancia, sino que en ese plexo que inicialmente Hegel nombra como “*potencia infinita*”. Es aquí donde se dan luces más claras acerca de este “regir-mundo” de la razón como substancia de este “en total”. Pues, lo que en esta determinación prima es nuevamente “ser” como *actividad y activación (Tätigkeit/Betätigung)*. Si ponemos en el centro de la mirada esta determinación de ser de aquello en donde todo tiene su ser y consistencia, entonces aparece –justamente- el regir-mundo de la razón como actividad infinita, esto es, un ponerse como meta final a sí misma; un elaborarse a sí misma como el desde dónde de su actividad: “*ella se alimenta de sí misma y es ella misma el material que*

ella elabora”¹⁶⁵. Justamente con el acento puesto en su carácter activo, en donde los momentos de la actividad, del “material” y de la obra por consumir no son sino momentos de un unitario movimiento en donde lo que está puesto en juego es lo mismo: la razón. Es ella la que resulta “lo eterno, lo potente sin más; que ella se manifiesta en el mundo y que nada se manifiesta en él que no sea ella”. Cuando, por tanto, Hegel aquí caracteriza desde el punto de vista de aquello como lo cual resulta comprensible para la filosofía el pensamiento de la razón que rige-mundo, tiene a la vista un peculiar modo de ser, a saber, ése que como actividad es absoluta, esto es, en la que sólo y constantemente lo que ahí está activo se las ve *consigo mismo*, y en este sentido es unitariamente *todo*. Esta auto-suficiencia y autonomía como la cual se decide desde ya el “ser” de eso de lo que se trata en todo como ese todo unitario, también en la historia, es justamente la base desde donde comprende Hegel que la historia es tratable filosóficamente. En qué medida y dónde, a su vez, se funda la legitimidad de este tratamiento, es algo que por el momento no podemos hacer más claro. Pero lo que debe quedar asentado aquí es que para Hegel la recta perspectiva filosófica en el asunto se distingue de toda otra posibilidad, en la medida en que en su seno lleva la cuestión metafísicamente más amplia que concierne unitariamente a todo lo que es, en tanto se determina desde algo tal en cuyo ser está congregado este ser de todo. Indiferente es si lo llamamos “Dios” o no, lo filosóficamente decisivo está en que la cuestión de qué sea la historia e incluso su interpretación concreta como “historia universal” se deben en el pensamiento de Hegel a la necesidad filosófica de dar respuesta a cuestiones ontológicas más amplias, y es desde ahí desde donde obtiene aquella su posibilidad efectiva. Dicho de otra forma, sólo porque la filosofía ya tiene que ver con cuestiones que conciernen al ser de todo unitariamente concebido, es en lo que se muestra su pertinencia y derecho de tratar *sistemáticamente* de la historia. En tanto la filosofía deja hablar a aquello en lo que todo tiene su “principio”, está desde ya legitimada en su pretensión de tratar lo histórico, y no porque tenga que elaborar una cierta “teoría” de la historia que la legitime. En este sentido es como Hegel ve que la “contraposición teórica” está desde el principio resuelta, es decir, en tanto el pensamiento conductor en la historia universal es entendido desde el principio de forma filosófica. Ahora bien, este “filosóficamente desde el principio” quiere decir para Hegel: para la filosofía y sólo para ella, este pensamiento es algo *demostrado*. El último

¹⁶⁵ Cfr. op.cit.p 28.

paso en la interpretación de la contraposición en cuanto “teórica” es la exposición del modo propio de esta demostración.

c) El pensamiento conductor como idea y la remisión a la “lógica”

En verdad es justo ésta la dificultad, esto es, la del carácter de “demostrado” del pensamiento conductor en la filosofía de la historia; la que mueve toda esta sección y cuya resolución no llega tampoco a “disolver” toda la ambigüedad que porta. De hecho, es por aquí por donde se ve el nexo más concreto, esto es, asentado en la constitución del asunto mismo, entre la primera y la segunda contraposición. En verdad, esta figura de la “contraposición” no sólo mueve a error, sino que encubre la dificultad propia a la que apunta Hegel. Pues bajo la apariencia de estas contraposiciones, sólo parece que se tratara de resolver la contradicción de dos irreconciliables, que por un truco de magia “dialéctica” aparecen de pronto en un compuesto unitario. No hay en verdad, como hemos intentado mostrar, ninguna contraposición “teórica” en el sentido de una oposición irreconciliable entre “pensamiento filosófico” y “sucesos de la historia”, sino que Hegel parte asentando la pertinencia de la filosofía en la medida en que “aporta” ese único pensamiento que en el fondo concierne a todo cuanto “es”.

Lo que sí hay es una dificultad, no en torno a las posibilidades “gnoseológicas” de una presunta filosofía de la historia, sino con respecto al modo en que asume la filosofía lo único que aporta, en cuanto precisamente es eso único lo que requiere ello mismo de historia y funda por ello la posibilidad de que ella sea. En este sentido hay de veras una dificultad, pero una dificultad que para la filosofía significa hacerse clara cada vez con respecto a eso mismo desde donde “todo es uno”. Y es precisamente esta “dificultad” la que más nítidamente aparece cuando Hegel dice: el pensamiento único de la razón regente de mundo es para la filosofía “algo demostrado”. Preguntamos nuevamente: en qué sentido hemos de entender este “demostrado”.

Beweisen, al igual que nuestro “demostrar”, tiene en alemán un sentido preciso en el contexto de procedimientos científicos, que aún cuando lo que Hegel mienta es cercano a esto, no se agota enteramente ahí. Pues si en una ciencia positiva, por ejemplo la geometría, demostrar quiere decir: mostrar un cierto estado de cosas a partir de ciertas proposiciones fundamentales (principios, axiomas), en algún sentido esto parte de una idea general de

cientificidad, que no es la que propiamente conviene a la “ciencia filosófica”¹⁶⁶. Esto es lo que, a las claras, intenta poner al descubierto el pensador mediante los dos testimonios aducidos y es en donde debe situarse concretamente la “contraposición teórica”. Pues, el valor de tales testimonios reside en la claridad que a través de ellos se logra con respecto a la situación de la filosofía de la historia, cuando justamente su “principio” consiste en el pensamiento de la razón que rige mundo. Ambos testimonios están cruzados por lo mismo, y es en eso en lo que aparece el primer sentido en que para Hegel la proposición fundamental y lo que ella mienta es algo “demostrado” para la filosofía.

Si consideramos que la amplitud ontológica de lo mentado en la proposición concierne primeramente a lo “natural”, esto es, la “razón rigiendo mundo”, esto quiere decir por lo pronto, la razón como entendimiento (Anaxágoras), esto es, “no como razón consciente de sí misma ni como espíritu como tal”, sino en tanto “leyes generales que rigen el movimiento del universo”¹⁶⁷, entonces la situación de la filosofía de la historia con respecto ahora a la historia es más bien análoga –inicialmente- a la insatisfacción socrática con respecto al carácter de este “principio” en el reino natural y al modo de asumirlo, que al hecho de haberlo establecido¹⁶⁸. En otras palabras, la decepción e insuficiencia que manifiesta Sócrates ante el principio asentado por Anaxágoras de que hay “razón” en la naturaleza, Hegel la hace propia en lo que refiere a la forma en que esta razón rige en la historia, a saber, lo que se manifiesta en la convicción religiosa de que la *Providencia* rige el mundo. En palabras del autor: “Llamo la atención desde ahora sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto”¹⁶⁹. Este es el punto exacto en donde debe situarse la disolución de la contraposición teórica, y es justamente esta “determinación” como la cual asume la filosofía el “principio” rector lo que pone a las lecciones en su vía propia. Justamente la necesidad de exponer lo fundado en el principio como un “desarrollo concreto” de este principio mismo, y recíprocamente, que lo que ahí es “principio” requiere desde su propia constitución de “determinarse”. Eso es lo que distingue a la filosofía, y ciertamente a la filosofía de la historia: “No podemos

¹⁶⁶ Acerca de esto cfr. nota n° 74 del presente trabajo.

¹⁶⁷ Cfr. op.cit. p.37

¹⁶⁸ Con respecto a la diferencia en el modo de asumir el “principio”, cfr. nota n° 164 del presente trabajo.

¹⁶⁹ Op. cit. p. 41.

contentarnos...con la fe meramente abstracta e indeterminada de que hay la Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los caminos de la Providencia son los medios, los fenómenos de la historia, los cuales están presentes ante nosotros y debemos referirlos a aquel principio universal”¹⁷⁰. De este modo, la “demostración” que aquí está en juego no es algo así como una deducción a partir de principios, sino la exhibición concreta de este principio en su desarrollo determinado. La historia no es algo que resulta de tomar como punto de partida ciertos “principios”, sino una dimensión concreta en que este principio, él mismo, se despliega, se *desarrolla*. La historia es por ello “configuración y acto” de la razón providente, y por ello la filosofía de la historia, esto es, el tratamiento de la historia que la asume desde el horizonte del principio de la “razón rectora de mundo” como principio concreto que se determina en su desarrollarse, es justamente la “demostración”, o mejor, la exhibición directa de este despliegue. En este sentido, Hegel dice en esta sección: “la demostración de que la razón rige el mundo es el tratado mismo de la historia universal”¹⁷¹. Y es a la vez algo que ya está demostrado en tanto: “Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía no debe tomarse como un supuesto, sino como una visión de conjunto, como el resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto”¹⁷². Lo que en esta frase aparece es importante, pues aquello que en la Introducción se bosqueja como a prioridad de la historia, es en el fondo a su vez el resultado de la demostración concreta que abarca la totalidad de las lecciones. La parte así llamada “empírica” es ella misma demostración al modo del desarrollo determinado que tiene como resultado plenamente concreto lo mismo que ha sido tomado desde el inicio como punto de partida. La filosofía de la historia, por tanto, *de-muestra* en concreto eso con lo que parte, en tanto desde ya lo considera como algo que desde sí mismo requiere de tal determinación y concreción, y justo en eso lo asume como “principio”. El modo en que aquí caracteriza Hegel el proceder de la filosofía de la historia es precisamente en esta “circularidad” (dialéctico-especulativa), el modo de *proceder de la filosofía en cuanto tal*¹⁷³. Cuál sea el

¹⁷⁰ Op.cit. p. 39.

¹⁷¹ Cfr.op.cit. p. 30.

¹⁷² Íbid.

¹⁷³ Acerca del carácter dialéctico especulativo del conocimiento filosófico, cfr. más adelante nota nº 212 del presente trabajo.

fondo, esto es, la más íntima tarea de la filosofía como para que su proceder tenga que ser constantemente caracterizado así, es algo que intentaremos responder más adelante.

Ahora bien, en este sentido la filosofía de la historia es demostración de su proposición guía, pero sin embargo esto no agota las posibilidades de interpretación. Pues Hegel no dice sólo que el principio filosófico está demostrado para la filosofía en el sentido señalado, es decir, en esta suerte de adelantamiento de eso que el desarrollo ha de mostrar como resultado concreto, sino que dice a su vez “aquí, en la filosofía de la historia, esta proposición debe suponerse como demostrada”¹⁷⁴. Esto apunta en otra dirección, más fundamental, en la que precisamente se asienta la asunción de la cuestión en el contexto de lo que hemos llamado la “contraposición práctica”. En ella, como hemos dicho, está la dificultad de fondo de toda la Introducción.

La recta comprensión de lo que en esta contraposición se guarda, pasa ahora por poner de realce algo que ya más arriba se viene anunciando, a saber, que el “pensamiento” que aporta la filosofía reviste desde el punto de vista de lo que ahí está pensado ello mismo la *forma del pensar*, activamente, esto es, es como algo pensado ello mismo *pensante*: la *razón*. Su más íntima y propia movilidad, su actividad, es determinada por Hegel como pensar, la razón es plenamente activa *pensando*. Dice Hegel hacia el final de esta sección: “Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal”¹⁷⁵. Es justo el nombre de “pro-videncia” el que aquí toma la razón, y toda la polémica desarrollada en esta parte final frente a la insuficiencia en la forma de “convicción religiosa” que toma la proposición guía y, con ello, la supremacía de la filosofía como modo de acceso, se funda en este carácter pensado-pensante en el contenido del principio. Tal supremacía reside simplemente en que jamás sólo como convicción llega el principio a su plena verdad, “sino que debe además ser pensado, desarrollado, conocido y convertirse en un saber determinado”¹⁷⁶, esto es, demostrarse filosóficamente. La fe es por esto insuficiente: en ella no llega lo mentado como principio al pleno despliegue de lo que porta su propio ser: ser-pensamiento. Sólo la filosofía es, según su propio modo de ser, aquello en lo que desde el punto de vista del íntimo ser del pensamiento lo puede llevar a despliegue y cumplimiento. Cuando, por tanto, Hegel realza la filosofía como modo

¹⁷⁴ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 29

¹⁷⁵ Op.cit. p. 45; cfr. op.cit. p. 39.

¹⁷⁶ Op.cit. p. 46.

privilegiado de trato con lo histórico, esto no reside sólo en la amplitud y primordialidad del pensamiento que aporta. También, por ejemplo, en la religión este pensamiento está presente “para la consciencia”, a saber, como convicción. Más bien lo distintivo reside en el modo de este “aporte”, o mejor dicho, que este “pensamiento”, que en suma “los conceptos”, no están sólo ahí, presentes de algún modo, sino que son “pensando”, esto es, desplegándose como pensamientos en el pensar. En otras palabras, sólo en la filosofía “el concepto” es la “propia actividad de concebir”¹⁷⁷. De esta manera la “contraposición teórica” queda resuelta con el principio de la filosofía, porque ésta no mienta este principio como una “categoría” que permita “ver” los objetos, sino lo concibe como “principio”, es decir, le permite que se despliegue según su propio modo de ser.

Ahora bien, si esto se sostiene, si en verdad la perspectiva filosófica en el asunto tiene pleno derecho no sólo por la “amplitud ontológica” de lo que pretende como principio, sino en ser de tal forma (como “pensar” y “concebir”) que justamente este “principio” gana recién aquí la posibilidad de exhibirse en el despliegue que le corresponde a su ser como principio, entonces esto es sólo posible nuevamente desde una posición fundamental bien determinada que concierne a la relación entre “ser” y “pensamiento”, y ya no sólo, como nos aparecía al comienzo, a la relación “sujeto-objeto” que se mueve aún en el círculo del conocimiento finito. Precisamente en la medida en que Hegel parte del “hecho demostrado” filosóficamente de que el principio en donde todo ente tiene su “ser y consistencia” es al modo de un pensamiento que en la filosofía se despliega en su ser pensante, es que justamente el peso recae en esta forma del “ser” que consiste en “pensar y concebir”. A esta forma de ser-concepto y ser-pensamiento, que como tal consiste en “pensarse” y “concebirse”, Hegel la llama la *idea*.

De esta palabra tenemos que alejar, por lo pronto, toda determinación habitual, si precisamente queremos entender que la *idea* de la historia universal es ella misma la razón que *rige* el mundo. La “idea”, hegelianamente entendida, es, dicho provisionalmente y con toda la cautela necesaria, una forma de “actividad” y “movimiento” (por lo pronto la del concebirse y pensarse del pensamiento), y no por ejemplo el contenido de alguna representación que tengamos en la mente y no en la “realidad”¹⁷⁸. En un sentido que todavía queda por determinar mejor, la perspectiva de la filosofía en la historia universal es

¹⁷⁷ Cfr. op.cit. p. 26

¹⁷⁸ Cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 172 ss.

ciertamente “idealista”, esto es, se abre desde el plano de la “idea de historia” y según lo que desde ahí es posible ver.

Asentado provisoriamente esto, el horizonte fundamental desde el cual Hegel plantea la cuestión está desde ya determinado por decisiones esenciales que comprometen, entre otras cosas, al “ser” de todo lo que es y al “pensamiento”, así como a la “relación” entre ambos. Si, justamente, como ya en todo esto se deja presentir, es el ser del pensar lo que de alguna manera lleva el peso, no es ninguna casualidad que el carácter de demostrado del “principio” señalado pueda ser entendido a su vez en otro sentido. Justamente, si consideramos que desde la antigüedad la “doctrina del pensamiento” es llamada “lógica”, entonces con cierto derecho podemos decir que para Hegel lo filosóficamente relevante no consiste sólo en la “amplitud ontológica” del principio que se despliega incluso en la historia universal, sino justamente, en virtud de su propia posición fundamental, en su carácter “lógico”. Si esto es así, entonces, en cuanto el principio que guía la historia universal es “idea”, con esto mismo Hegel remite la filosofía de la historia a una fundación en la “lógica”. Por eso, podemos presumir, a la vez, que la filosofía de la historia que aquí desarrolla Hegel pertenece a una estructura “sistemática” en que se constituye como una cierta dimensión que, en cuanto tal, recibe su empuje y dirección desde la dimensión primera y fundamental de la filosofía¹⁷⁹. En este sentido preciso, hay justamente para la filosofía de la historia algo “ya demostrado”.

Ahora bien, que justamente esta “fundación en la lógica” sea en cierto sentido lo “ya demostrado” en la filosofía de la historia, no es tampoco una mera “presunción”. Tenemos que tener bien claro que no hay ninguna casualidad en que a lo largo de la sección dedicada a la contraposición práctica, una y otra vez Hegel dé a entender que en el fondo lo que debe ser supuesto para la construcción a priori de la historia, su desarrollo determinado en las lecciones y su concreción plena como resultado, en cierto modo está demostrado para la filosofía “especulativamente”; esto es, “lógicamente”. En este sentido, las secciones que vienen a continuación apelan siempre a que, en último término, se trata lo esencial de este “ya estar demostrado lógicamente”. Pero este “ya estar demostrado” de la filosofía de la historia tiene un límite, un supuesto, traspasando el cual, o mejor, ingresando en el cual, abandona la consideración de su asunto, la historia. Pero justamente lo importante reside en

¹⁷⁹ Para la primacía de la lógica en el sistema hegeliano, cfr. más atrás nota n° 162 del presente trabajo

que en esta evasiva de tratar expresamente eso desde donde la filosofía de la historia, por no decir la historia universal misma, tiene su posibilidad de ser, no sólo de manera general, sino que en cada lugar en que aparece alguna determinación decisiva con respecto al asunto, Hegel apela a la impertinencia en el contexto del bosquejo esencial de la historia universal de este tratamiento. Así, por ejemplo, con respecto a la “*idea de espíritu*” nos dice lo siguiente: “porque no es aquí el lugar de exponer *especulativamente* esta idea”¹⁸⁰; o de la unión entre “universal” y “finitud”: “que esta unión sola sea la verdad...es una tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la *lógica*, en esta forma general.....Como el lado *especulativo* de este nexo pertenece a la *lógica*, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su *concepto*, esto es, hacerlo *concebible* como suele decirse”¹⁸¹; o incluso con respecto a lo determinante en la movilidad de la historia y al concepto mismo de esta movilidad: “La determinación de las etapas es, en su naturaleza general, *lógica*.”¹⁸² “La *naturaleza lógica* y, todavía, la naturaleza dialéctica del concepto en general [determinante en movilidad de la historia]...en tanto la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la *lógica*. Aquí [en la historia universal filosófica] hemos de asumir solamente que cada fase, como distinta a las demás, tiene su principio peculiar determinado.”¹⁸³

Importa poco por el momento si lo que estas frases indican se entiende parcialmente o en absoluto. Más bien, ellas son el testimonio de que el planteamiento hegeliano de la cuestión está determinado desde un horizonte que, por decirlo así, queda sin demostrar para la propia meditación y, con ello, remite el asunto a un contexto sistemático más amplio. Justamente lo que para la propia filosofía de la historia queda sin demostrar en cuanto es éste su asunto, es desde el punto de vista de la “a prioridad” de la construcción y de la situación en el todo del “sistema”, simplemente lo esencial. Por mucho que también, en otro sentido, las lecciones mismas sean la “demostración” de aquello con lo que tiene su principio, por mucho que incluso éste mismo sea concebido como el “principio” de la historia universal misma, ni la “Introducción” ni menos aún las lecciones en su conjunto logran remontar este estado “relativo” a la “lógica” en que Hegel dispone toda la cosa. Así

¹⁸⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 53 .

¹⁸¹ Op.cit. p. 88.s.

¹⁸² Op.cit. p. 155 .

¹⁸³ Op.cit. p. 167.

pues, si miramos a la cara esta situación, ¿no aparece por lo menos como una pretensión extraña precisamente el “fundar” la historia universal en una “lógica”? ¿No se da justamente con esto, a pesar de todo el empeño que Hegel pone en mostrar lo contrario, el derecho al entendimiento común a dirigir su crítica contra la “filosofía”? ¿No queda por esto la lección condenada desde su propio inicio a vagar más bien en las regiones de los “pensamientos puros”? Es justamente este aspecto en que parece caer irremediamente la “Introducción” lo que al planteamiento hegeliano del asunto le ha merecido las peores críticas. Finalmente, pareciera que Hegel lo reduce todo a una mera “lógica de la historia”¹⁸⁴.

Empero, el que podamos así cerrar de golpe aquello con lo cual se inicia la filosofía de la historia supone que comprendemos por lo menos algo de lo que Hegel exige de palabras tales como “pensamiento”, “concepto”, “idea” o “lógica”. ¿Comprendemos algo de esto? Por lo menos para este intento, no es éste inmediatamente el caso. Y no sólo mediante esta incompreensión se da la posibilidad de despachar el asunto sin más, sino que incluso esto nos cierra completamente a lo siguiente: que Hegel no sólo no renuncia a seguir el planteamiento de la cuestión en términos de “contraposición”, sino que recién a través de la perspectiva abierta por eso que es como “idea”, esta contraposición es llevada en cuanto tal a un nivel más alto. ¿Se comprende acaso por qué justo ahí donde todo parece reducirse al pensamiento la contraposición llega a exhibirse en verdad? ¿Por qué y de dónde “contraposición”? ¿En qué sentido desde la perspectiva filosófica aparece ahora esta contraposición como “práctica”? ¿Por qué y en qué sentido es esta “razón que rige mundo” a la vez “la meta final”?

No sólo, por tanto, esta “fundación lógica” debe aparecernos como cuestionable, sino también que a través de esto pueda la cuestión relucir en su verdadera figura contrapositiva, aparece como oscuro. Sólo notamos al paso en dirección a lo anterior: Hegel no dice sólo que la “razón” sea principio en la historia universal, sino la razón (la idea) que *rige mundo*, es decir, no la sola “razón” sino la “razón” en tanto “regente de mundo”. De este peculiar punto de partida nos habla el propio Hegel en el tránsito de esta sección a la

¹⁸⁴ Ortega usa expresamente este giro para caracterizar el intento de Hegel; vid. la introducción a la versión española de las “Lecciones de sobre filosofía de la Historia Universal” (trd. José Gaos, 1999), p.15 ss., cuya intitulación es *La “filosofía de la historia” de Hegel y la historiología*. Asimismo, del mismo autor vid. *Historia como sistema* en Obras completas VI, p.25s.

siguiente: “La razón aprehendida en su determinación, ese es el asunto”. Y añade “Lo demás...”, esto es toda esa discusión defensiva contra la ilegitimidad de la filosofía de tratar un asunto que en apariencia le es ajeno como el caso de la historia, “...son meras palabras”¹⁸⁵.

¿En qué medida se trata de la “razón en su determinación”? ¿Cómo y de dónde es que hay que entender aquí “determinación”? ¿En qué sentido la filosofía de la historia teniendo fundamento en la lógica no es mera “lógica de la historia”? ¿Cómo es que el planteamiento en general está determinado desde aquí aún como una “contraposición”? Son preguntas que necesariamente se abren si por un momento ponemos en suspenso lo que se nos antoja inmediatamente y perseveramos en el camino que Hegel va haciendo.

§12. *Recuperación de lo alcanzado con respecto al planteamiento de la cuestión*

Antes de ingresar en las secciones segunda y tercera de la Introducción, lo que para nosotros significa penetrar expresamente en la tarea de exponer el sentido y el horizonte concreto de la cuestión, intentaremos recuperar brevemente los pasos dados hasta aquí para afianzar con ello la dirección seguida en nuestro intento.

Tomaremos como guía para esta recuperación los aspectos cuestionables que se nos ponían de manifiesto en el examen de los modos no filosóficos de tratamiento de lo histórico, para ver cómo desde este “nuevo” punto de partida que toma Hegel en el segundo proyecto de la Introducción, quedan estas cuestiones orientadas.

Hemos iniciado la interpretación desde el punto de vista de la primera de las cuestiones que nos aparecieron, a saber, la relación sujeto-objeto. Esto ya no puede constituir una simple casualidad, pues si miramos con cuidado todo el punto de arranque del segundo proyecto tiene justamente a la vista lo esencialmente cuestionable que encierra ésta, si de lo que se trata es de poner en marcha la filosofía de la historia. Efectivamente, el carácter marcadamente polémico de los pasajes de entrada del segundo proyecto, a diferencia del primero, tiene que ver con la necesidad de una rectificación del sentido de esta “relación” sobre cuyo fondo aparece “corrientemente” la noción de conocimiento histórico. De esta forma, la “crítica” hegeliana a la forma imperante de “historiografía”, la

¹⁸⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 22.

historia pragmática, tiene que ver en el fondo con los propios presupuestos en los que ésta se asume de modo exclusivo como forma más adecuada de conocimiento histórico, presupuestos que justamente excluyen toda posibilidad de “filosofía de la historia”. La clave está en que estos presupuestos no sólo conciernen al modo de relacionarse con su objeto, sino que a su vez con ciertas determinaciones de asuntos como el “ser”, el “pensamiento” y, sobre todo, el vínculo esencial entre ambos. Sólo porque desde ya la historiografía corriente tiene un cierto entendimiento de esto, es por lo cual puede rechazar toda forma de filosofía de la historia como un inadecuado procedimiento con respecto a lo histórico, a saber, como el inapropiado aporte de “invenciones a priori”.

Con este punto de arranque “polémico”, Hegel se ubica en un primer nivel del planteamiento de la cuestión, que sin embargo no constituye por sí mismo el pleno planteamiento. Más bien, este primer nivel está determinado por el intento de dar una justificación del derecho propio de la filosofía a tratar la historia frente a la crítica que viene desde la historiografía corriente. En este sentido, Hegel comprende la cuestión sobre la base de esa contraposición que aparece inmediatamente entre aquello que supone esta crítica: la relación entre “ser” (lo dado) y “pensamiento”, y en coherencia con esta forma “cognitiva” de aparecer la contraposición, la nombra la “contraposición teórica”. Tenemos que retener, como ya lo hemos mencionado, que no es en esta figura como Hegel asume el pleno planteamiento, aún cuando sí en la forma de una contraposición. Tal como nos salió al paso, desde una “perspectiva más alta” la contraposición es para la filosofía de la historia la “práctica”.

Dejamos provisionalmente de lado este modo de mentar la cuestión, pues justamente es necesario concentrar la mirada en aquello que de forma preliminar Hegel quiere presentar como lo auténticamente cuestionable en la primera forma de darse la cuestión. Vale por el momento sólo la indicación provisional de que la “contraposición práctica” no es otra contraposición, sino un modo más fundamental de asumir lo que ya en la primera se asoma con respecto al asunto.

De este modo, la resolución de la contraposición teórica supone poner al descubierto dos cosas: primero, que todo conocimiento de lo histórico, por muy “empírico” que pretenda ser, supone determinaciones “previas”, aun cuando no sea consciente de esto; segundo, que la comprensión de esta “a prioridad” es insuficiente, recíprocamente, porque

sólo en el seno de la filosofía se da una transformación comprensiva de esta “a prioridad” y con ello una rectificación metódica en la forma de tratar el “objeto”. En este sentido, la “relación” de un sujeto (cognoscente) y un objeto para este sujeto, queda con la introducción de esta contraposición asignada a un horizonte más fundamental que justamente la hace posible. Por esto, en sentido estricto, la filosofía de la historia no es tan sólo un género más de “historia subjetiva”.

Lo notable de la refutación hegeliana reside en que no intenta negar eso que el entendimiento común le achaca a la filosofía, sino en mostrar cómo tampoco la “historiografía corriente” está ella misma libre de lo que intenta negar. Ciertamente, la filosofía de la historia aporta un “pensamiento”, el pensamiento de que la “razón rige el mundo”, pero esto no quiere decir que un tratamiento “empírico” del asunto no aporte nada más que la “observación”. La diferencia entre “filosofía de la historia” e “historia pragmática” no está en la presencia o no de “pensamientos previos”, sino en el grado de mayor o menor *consciencia* explícita de su “presencia”. Así pues, con la entrada de la filosofía de la historia, no sólo la relación “sujeto-objeto” es puesta en cuestión, sino que justamente aquello desde donde Hegel piensa lo constitutivo del “sujeto”, a saber, la *consciencia*, admite modificaciones de tal forma que ésta no sólo se resuelve en estar dirigida a un cierto “objeto” -ser consciencia de lo histórico en este caso-, sino que a la vez aquello mismo “como lo cual” y “en lo cual” es posible esta aparición del objeto y su consecuente conocimiento, puede volverse algo explícito *para* la consciencia. También “para la consciencia” pueden ser las “categorías”, esos “pensamientos” desde donde se hace accesible un objeto o una totalidad “objetiva”. La filosofía de la historia constituye ella misma la posibilidad de esta modificación en aquello que se toma por “consciencia histórica.”¹⁸⁶

¹⁸⁶ El punto, al que creo que se dirige Hegel en definitiva, es a deslindar lo que podemos llamar el conocimiento que expresamente se dirige al pasado como su objeto, de lo que en sentido amplio podemos entender por “consciencia histórica”, esto es, la conformación de la consciencia en cuanto para ella es determinante lo que históricamente acontece, a saber, el volverse consciente de sí en cuanto espíritu libre. Sin excluir el conocimiento de lo histórico, sino que tomándolo incluso como una manifestación del automovimiento de la “consciencia histórica”, la filosofía de la historia se ubica en un plano superior al del mero “conocer” lo acontecido. Para la filosofía de la historia no hay sólo hechos, sino formas de ser consciente de sí en cuanto libre; estos son los “hechos”. La exhibición de las dos primeras “categorías”, sobre todo de la primera, pretenden por tanto hacer nítido que la historiografía empírica se ubica sin saberlo ya en el elemento de lo conceptual, el cual sin embargo en lo que refiere a lo histórico se expresa de forma verdadera recién en la tercera “categoría”. Sin embargo, esto alberga en sí una cuestión que es coyuntural desde el punto de vista del asunto mismo y de su interpretación hegeliana. Pues cuando hablamos aquí de “consciencia

De esta manera, la exhibición de las tres categorías de lo histórico, entre las cuales se cuenta el pensamiento conductor que aporta la filosofía, es por sí misma la refutación a la crítica del entendimiento común. Ahora bien, el examen atento de estas categorías nos ha hecho ver que como aquello que desde ya permite la accesibilidad de todo fenómeno histórico, ellas determinan la *unidad* total de la historia en cuanto tal. Esta “unidad” es para la historia “universal” su *movilidad*. En tanto “pensamiento”, cada cual de estas categorías y en conjunto permiten la accesibilidad de los fenómenos de la historia en cuanto son a la vez determinaciones de su propia *movilidad*. Tomadas estas categorías en grupo, ellas dan cuenta del movimiento unitario de la historia, el cual queda determinado desde aquí como el progreso activo y productivo de configuraciones que en total dirigen hacia una “meta final”. De esta forma, el pensamiento que aporta la filosofía constituye en el todo de la movilidad de la historia, eso en lo que tal movilidad tiene su “principio” en la medida en que hacia ello se dirige y en ello se congrega. Por su parte, el carácter “productivo” que destacábamos en las modalidades de conocimiento histórico, reaparece aquí por el lado “categorial”. Desde el punto de vista del contenido de estas categorías, sobre todo la segunda, lo “productivo” refiere a lo que Hegel llama el “sujeto infinito”, esto es, el “espíritu universal y absoluto”, que como tal es “objeto de la filosofía de la historia”. Cómo

histórica” esto es extremadamente ambiguo. Así, por ejemplo, la dirección que toma en las “Lecciones de Filosofía Universal” el tratamiento de la “consciencia histórica” está visto precisamente a la luz de la determinación de historia como historia del *mundo* (Weltgeschichte). Que Hegel llegue finalmente a plantear la cuestión de la historia desde la perspectiva del “espíritu del mundo”, o para usar el lenguaje de la Enciclopedia, del “espíritu objetivo”, marca ya una determinada forma no sólo de exponer la “historia”, sino en el fondo de concebir su ser-histórico, su *historicidad* (Cfr. Anexo III del presente trabajo). Si comparamos este planteamiento con el que aparece en la Fenomenología del Espíritu, sobre todo si consideramos sus palabras finales en las que el propio despliegue fenomenológico es caracterizado como “begriffne Geschichte” (cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.649, vid. Anexo IV), entonces cabe pensar a través del desarrollo de la cuestión en Hegel una modificación esencial. El problema está bien apuntado por Hyppolite, en *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p.34 ss. A su vez, vid. G. Falke, *Begriffne Geschichte*. Apuntando de forma más penetrante, dice Heidegger: “Die Geschichtlichkeit ist [in der Phänomenologie des Geistes] die entfaltete Systematik, d.h. die Organisation der Arbeit des Begriffs” (Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68. p.126.). Asimismo con respecto a la diferencia entre “historia” e “historia concebida” vid. De la Maza *Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 3-22. 2007. Prevalece sin embargo la pregunta: ¿hasta qué punto, visto desde los propios fundamentos del pensamiento hegeliano, es necesario que la cuestión de la historicidad de la historia sea planteada desde la perspectiva “objetiva” en términos de “historia universal”? ¿En qué medida influye en lo esencial de este planteamiento que en definitiva el fenómeno histórico sea proyectado desde la “consciencia” y su propia “historicidad”? Me parece que como camino para abordar correctamente esta cuestión, Mercuse ha dado pasos decisivos, sobre todo si se piensa que indica dónde se aloja el problema en el marco de un intento que trata de mostrar cómo en Hegel cabe también pensar la historicidad de la historia no sólo desde el plano de la “consciencia histórica” o desde el mundo objetivado como el cual se abre paso esta consciencia, sino que desde las posibilidades que ofrece la lógica hegeliana como “Geschichte des Seiende”(Cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p.347ss.)

a partir del propio carácter “productivo” de lo que se constituye como “objeto” para la filosofía de la historia, puede y tiene que ser pensada la productividad de los modos de conocimiento histórico no filosóficos, es algo que no ha sido puesto en claro, aún cuando provisionalmente pueda ser asentado esto como posible dirección. En otras palabras, la indicación consiste en lo siguiente: el conocimiento de lo histórico es lo “productivo”, en la medida en que justo eso desde dónde es posible ese conocimiento es desde ya “productivo” en un sentido más fundamental.

Ahora bien, si preguntamos por lo que en la propia filosofía de la historia se constituye como modificación metódica, entonces la pregunta apunta ahora al carácter propiamente “a priori” que tienen estas categorías para el tratado, expresamente la última. ¿Cómo y en qué medida “la razón que rige mundo” como “meta final” es pensamiento para la filosofía? Cuando preguntamos así nos referimos a lo que desde el comienzo nos advierte Hegel, a saber, que la filosofía de la historia no sólo se funda en “conceptos” (categorías), sino que aquí es el “acto de concebir” lo propio del “concepto”, esto es, que a ella y sólo a ella le va en los conceptos esto de ser-concepto y el modo en que en cuanto conceptos deben ser concebidos. La filosofía de la historia no se contenta con el asentamiento de determinaciones previas, sino que a la vez debe poner a la luz eso en lo que consiste su “a prioridad”. Esta es justamente la dirección más íntima de la cuestión abordada como “contraposición práctica”.

En orden a clarificar la contextura primaria de la cuestión, tal como la plantea inicialmente Hegel, hemos puesto de relieve un indicio decisivo. Este indicio que ya se nos presenta en cada una de las categorías que expone Hegel, pero sobre todo en la última, tiene que ver con lo siguiente: que ellas rebasan, por decirlo así, el ámbito restringido de lo “histórico”. Tal como Hegel las presenta, ellas están pensadas desde una amplitud ontológica según la cual conciernen a todo cuanto es. De esta forma, “la razón que rige mundo” constituye un pensamiento según el cual se decide el “ser y la consistencia” de todo ente (natural o espiritual), y es desde esta amplitud ontológica desde donde opera este pensamiento para la filosofía. La filosofía de la historia no es, por tanto, la teoría que establece principios o conceptos *de* lo histórico, sino que ella toma pie en aquello mismo desde donde se decide todo cuanto “es”. Así pues, podemos decir que justamente la “universalidad” de la historia *universal* mentada aquí concierne a un horizonte de

relaciones esenciales mucho más amplio que el de la “totalidad objetiva de lo histórico”, un horizonte que en sí mismo está determinado por posiciones fundamentales acerca del “ser” como tal. Sólo desde esta amplitud ontológica a la que refiere la filosofía, le está concedida a la “filosofía de la historia” su perspectiva concreta. Cómo y en qué sentido esto es relevante para el planteamiento, es lo que intentamos responder siguiendo el texto mismo.

Si, en consecuencia, mantenemos a la vista como un peculiar indicio esta “amplitud ontológica” implicada en el “pensamiento” único que aporta la filosofía a la historia, entonces se abre la pregunta: ¿cómo es entendida por Hegel la modalidad de ese “aporte”? Hegel responde simplemente: que la razón rija el mundo como meta final es algo *demostrado* para la filosofía de la historia. Esto admite ser entendido en dos sentidos. En primer lugar, este “demostrado” indica el movimiento interno del tratado. El pensador dice: “Lo que he dicho hasta aquí, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto... sino como una sinopsis del conjunto, como el *resultado* de la consideración que hemos de hacer, resultado que conozco, porque me es conocido el conjunto”¹⁸⁷. En este sentido, la demostración del pensamiento guía es lo que exhibe concretamente el tratado, es el *resultado* de la filosofía de la historia que recién al final aparece como demostrado. La Introducción, por tanto, es en sí misma “sinopsis” de lo que se desarrollará con todo detalle en las lecciones mismas. Y, sin embargo, la “demostración” en este sentido supone otro sentido más fundamental. Pues justamente cuando en las lecciones se trata de una “demostración” del principio rector, esto tiene a la base una comprensión del modo de ser de este principio mismo en relación a aquello que desde él surge. En otras palabras, el pensamiento guía de la filosofía de la historia no es sólo “categoría”, esto es, aquello desde donde surge la posibilidad de *accesibilidad* de lo histórico, sino que es la historia como tal el despliegue y desarrollo de este “principio”. El pensamiento de la razón que rige mundo como su meta final es condición de posibilidad de que *haya* en general historia, y no sólo de que algo histórico pueda aparecer y ser accesible para la consciencia cognoscente finita. Precisamente en este respecto es que la meditación filosófica toca el carácter “a priori” del “a priori”, esto es, de cómo es y debe ser esto “a priori” para la filosofía de la historia.

Este aspecto de lo que implica la tarea y el planteamiento del asunto, es lo que nos permite interpretar lo “demostrado” en otro sentido. Este sentido más fundamental ya no

¹⁸⁷ Op.cit. 30.

mira sólo el movimiento interno del tratado, sino que a la vez la situación *sistemática* de la filosofía de la historia en el proyecto filosófico global de Hegel. La clave está en que el pensamiento que aporta la filosofía no es para ella sólo como algo “pensado”, esto es, no es tenido por ella sólo en el modo de la “convicción”, sino que este “pensamiento” comporta, en sí mismo, el modo del despliegue y del desarrollo, es decir, es como “pensamiento” según el modo de la “razón”, activamente, algo “pensante”¹⁸⁸. Como razón que *rige* mundo, el pensamiento implica un “algo” que piensa, en palabras de Hegel el “espíritu universal y absoluto”. Ahora bien, desde el punto de vista del modo de ser en que este pensamiento es para la filosofía, en tanto implica este “ser-pensante”, esto es, como actividad y despliegue, es algo completamente distinto a un “principio asentado” o a un “concepto general”, sino que es como “idea”, hegelianamente entendida ésta. Desde la perspectiva de la *idea* y como *idea*, la filosofía de la historia alcanza la “a prioridad” en la construcción de la historia. Se trata, por tanto, en la filosofía de la historia, de la *idea* de historia universal.

Sin embargo, qué se mencione propiamente con esta “idea” y en qué sentido preciso el planteamiento filosófico resulte peculiar por esto, no es algo para lo que estemos sin más preparados. Empero, esta “visión ideal” en la historia da cuenta de la peculiar posición de la filosofía de la historia en el todo sistemático del pensamiento hegeliano, lo cual a su vez vuelve todavía más oscuro el planteamiento de la cuestión. Pues, justamente con esta resolución de la “contraposición teórica”, Hegel, como él mismo en múltiples lugares lo hace expreso, orienta la totalidad del planteamiento de la cuestión de la historia sobre el fondo de lo que ya en esta época constituye el corazón mismo de su sistema. En efecto, una “idea de la historia universal” es posible como perspectiva sobre el fondo de lo que Hegel llama “lógica”. En cuanto en la filosofía de la historia se trata de la *idea* de historia, es inevitable en el origen mismo del planteamiento una cierta fundación “lógica” en sus aspectos fundamentales. En este otro sentido, la filosofía de la historia parte con algo ya demostrado, es decir, con algo ya “lógicamente” demostrado. En la filosofía y como

¹⁸⁸ Expresamente en el texto: “Aber in der Vorstellung ist die Vernunft das Vernehmen der Idee, schon etymologisch das Vernehmen dessen, was ausgesprochen ist (Logos)”, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 78. Con respecto a este concepto, vid. K. Düsing, *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie*, 1994, p.245-260.

filosofía ha quedado demostrado “lógicamente” eso con lo que la filosofía de la historia parte, esto que para ella debe “quedar supuesto” como *demostrado*.

Por muy desconcertante que el resultado de la interpretación de esta primera sección de la Introducción pueda parecer en principio, antes de toda decisión precipitada en torno a la legitimidad del planteamiento hegeliano en total, es necesario preguntar: ¿en qué medida es esta fundación “lógica” preponderante en el planteamiento? ¿Qué significan ahí palabras tales como “lógica”, “idea”, “concepto”? ¿En qué sentido se trata, a continuación, ya no de una “contraposición teórica”, sino de una “contraposición práctica”? ¿Hasta qué punto la “fundación lógica” del planteamiento no hace de la filosofía de la historia una mera “lógica” de la historia? Intentaremos abordar estas preguntas, ahora a través de la lectura de la segunda y tercera sección del escrito, esto es, desde el punto de vista más alto de la “contraposición práctica”. La interpretación atenta de estos pasajes pasa, empero, por poner al descubierto desde la meditación hegeliana misma los aspectos cuestionables de esta nueva y más adecuada toma de perspectiva frente al asunto. Por esto, sólo en la sección siguiente es posible hacerse cargo de lo que expresamente es nuestro propósito: alcanzar la comprensión del planteamiento hegeliano según el sentido y el horizonte de la cuestión que inquiere por la historia.

SEGUNDA SECCIÓN

Sentido y horizonte de la cuestión

§13. *Las tres cuestiones implicadas en la contraposición fundamental*

La interpretación de lo que hemos llamado hasta aquí, siguiendo a Hegel, la “contraposición teórica”, obedece principalmente a la necesidad de situar desde el texto mismo el carácter propiamente *filosófico* en que el autor comprende que la cuestión de la historia es para la filosofía de la historia. Y hemos visto que esta determinación preliminar del aspecto filosófico implicado en la cuestión se lleva a cabo en la forma de la resolución de una contraposición *teórica*, pues se toma como punto de partida aquello que para el conocimiento de la historia (en la figura de la historia pragmática) resulta para éste inaccesible. En efecto, lo distintivo de la filosofía de la historia con respecto a todo trato teórico (observador) estriba en que para ella el modo en que *desde ya* se hace visible cualquier fenómeno de la historia, el “a priori”, no es simplemente como una “categoría” del entendimiento, sino precisamente como lo que desde una peculiar fundamentación en la lógica, es llamado por Hegel más bien “idea”. Desde aquí se proyecta el modo en que “metódicamente” asume la filosofía el “principio” que guía su visión: la historia y el todo de lo histórico es el despliegue y desenvolvimiento mismo de este principio. Entretanto, hemos visto que la amplitud y carácter “ontológico” de este “principio” rebasa el marco de un sector determinado de lo ente; más bien es tal que concierne a todo cuanto *es*.

Sin embargo, ¿en qué medida estas indicaciones dan cuenta del planteamiento efectivo de la cuestión? ¿Por qué la concreción de este planteamiento tiene para Hegel la figura general de una “contraposición práctica”, y en qué sentido esto? ¿Cómo es que aquello que abre la perspectiva filosófica en el asunto, la idea, es una determinación “lógica” y en qué medida esto tiene un peso en el planteamiento de la cuestión? ¿Cómo y en qué medida la filosofía de la historia constituye un dominio propio en el “sistema científico de la filosofía”? ¿En qué sentido el planteamiento en total hace posible un tratamiento efectivo de los acontecimientos concretos de la historia? Con estas preguntas

apuntamos al centro desde donde se proyecta el bosquejo concreto del planteamiento. Éste está contenido fundamentalmente en la sección titulada “La realización de Espíritu en la historia universal” y en parte en la sección siguiente: “La marcha de la historia universal”, por lo cual intentaremos seguir atentamente estos pasajes precisamente por este respecto. Empero, esto requiere de perfilar aún mejor lo cuestionable que se anuncia en las preguntas formuladas más arriba. Esto nos abre a tres cuestiones que en su unidad apuntan al sentido mismo de la cuestión.

a) La cuestionabilidad de la “idea” y de la fundación “lógica” de la filosofía de la historia

Comenzaremos con la última: ¿En qué medida y cómo es preponderante, dentro de la “filosofía de la historia”, algo así como la “lógica”? Ya esto lo hemos mencionado más arriba, a saber, que el único pensamiento que según Hegel la filosofía aporta al conocimiento de lo histórico (la razón como regente de mundo en tanto su meta final), no es tan sólo como una “categoría” que esté al servicio de la “intelección” de un “objeto”, sino que en cuanto pensamiento es a su vez reconocido en su carácter de “ser-pensante”, y así como aquello que para Hegel significa “idea”, esto es, como un modo del ser-concepto que sólo se abre plenamente desde y en la perspectiva filosófica. A la vez, no sólo el carácter a priori del pensamiento guía se abre en su auténtico sentido en el “conocimiento especulativo”, sino que a la vez conforme a la amplitud ontológica que le es esencial, sitúa *sistemáticamente* todo aquello que puede haber de filosofía. Dicho provisionalmente, el carácter “a priori” de aquello con lo que se abre y el modo en que esto se exhibe para la filosofía, es a su vez la raíz de la “sistematicidad” de sus tareas. Con Hegel, ubicarse en la auténtica perspectiva “a priori” de un asunto es conjuntamente situarse en las posibilidades verdaderamente “sistemáticas” del pensar. Ver algo “en lo que es desde ya” significa verlo desde la perspectiva en que se ve conjuntamente “todo”, y por eso “a prioridad” y “sistema” son dos que van siempre de la mano, y en el fondo entre ambas radica el centro de la cuestión a la que Hegel intenta responder una y otra vez. Ahora bien, de esta sistematicidad del asunto, en tanto prima en ello la perspectiva “a priori” propia de la filosofía, esto es, el pensamiento conductor en tanto “idea”, nos da cuenta un pasaje que desde todo punto de vista resulta esencial. Hegel dice:

“La más pura forma en que la idea se revela es *el pensamiento mismo*; así la idea es considerada en la lógica. Otra forma es la de la *naturaleza física*. La tercera, por último, la del *espíritu en general*.”¹⁸⁹

Por lo pronto, es necesario poner de relieve que con respecto a esta mención de la “idea”, el pensador la presenta porque precisamente el considerar la historia universal desde la perspectiva de su “*meta final*”, esto es, a través de la filosofía, significa considerarla como “*idea*”. Como si esto nunca fuera lo suficientemente asentado, más adelante lo repite expresamente: “En la historia universal, tenemos que hacer [zu tun] con la *idea*”¹⁹⁰.

Pero ¿qué significa por lo pronto esto? Es en esto en lo que se tiene que tener sumo cuidado y atenerse fielmente, al modo de decir de Hegel, si no se quiere pervertir el planteamiento desde la partida. Esta posibilidad es tanto más real cuanto el modo del decir, entendido de una manera superficial, lo promueve. Pues, conforme al sentido habitual y decaído del mentar “idea”, cuando se afirma que “en la historia universal tiene que hacer con la idea” y a partir de esto se habla de una “idea de historia universal”, todo parece indicar que se trata de ciertas representaciones generales de un cierto objeto, de “conceptos”, quién sabe extraídos de dónde, que se aplican a una multitud de objetos dados. Precisamente porque existe este peligro de malentenderlo todo desde la raíz, y con ello entender el planteamiento filosófico en un sentido torcido, es que el decir de Hegel es sumamente cuidadoso. En principio, no se trata de la “idea de historia universal” como si se tratara de una de muchas “ideas”, es decir, representaciones más o menos generales acerca de las cosas, sino de *la idea*, en singular. En segundo lugar, la idea no es una cierta representación que una consciencia particular se hace de las cosas particulares que tiene ante sí y en derredor. No es éste el modo en que “es” la idea, sino que ella más bien *se hace patente, se revela (sich offenbaren)*. El modo de ser primario de la idea es el de la *revelación (Offenbarung)* y es así como rige. Ahora bien, esta revelación como la cual es la idea, admite modulaciones. Con qué de la idea tengan que ver estas modulaciones, esto no lo dice aquí Hegel, sino que simplemente nos habla directamente de estas modulaciones de la idea en cuanto *a la forma (Form)* de su revelación. Y estas tres modulaciones de la idea en cuanto a la forma de su revelación, conforman a la sazón la totalidad del “sistema” de la

¹⁸⁹ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 53. Asimismo Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.60 ss.

¹⁹⁰ Op.cit. p. 77.

filosofía: la idea *como* pensamiento, la idea *como* naturaleza, la idea *como* espíritu. Nótese bien que Hegel no dice: la idea *de* pensamiento, *de* naturaleza o *de* espíritu, sino *como* pensamiento, *como* naturaleza y *como* espíritu. Esto significa, por lo pronto, que no es que de estos haya “una idea”, sino que *como* estos se revela ella misma. La idea misma es ella pensamiento, naturaleza y espíritu.

Por otra parte, también el ordenamiento es decisivo. El que *primero* la idea se revele como pensamiento, *luego* como naturaleza y *finalmente* como espíritu, pertenece al sentido y la orientación esencial en que se mueve el todo de lo que se hace cargo la filosofía, esto es, el “sistema de la ciencia filosófica”. En qué sentido sea esta orientación general del “sistema filosófico” y el carácter “ideal” de la a prioridad de la perspectiva filosófica, es lo que se requiere comprender a la hora de situar el planteamiento de la cuestión por la historia. Pero, nuevamente dicho de forma provisional, el hecho de que este planteamiento esté orientado sobre una base “sistemática”, es ya por sí mismo el testimonio más decisivo de lo esencial en la posibilidad misma de plantearlo, así como de los límites internos en que a través de Hegel se llega a un tal planteamiento. De esta forma, justamente en eso que este pensador comprende como “idea” está concentrada no sólo la posibilidad de la a prioridad de la perspectiva filosófica en la historia, sino que juntamente con esto, el sentido general de la comprensión de la filosofía misma como “sistema” y con ello la situación sistemática del asunto puesto aquí en cuestión.

Sin embargo, ¿con qué nos encontramos en este texto al respecto? No sólo no hay un tratamiento expreso de lo que sea algo así como “idea”, sino que incluso, como lo hemos mencionado antes, Hegel expresamente evade un tratamiento tal. Esto es, precisamente, para el tratado algo *demostrado*. Lo decisivo en este “estar demostrado” estriba en la peculiar posición del tratado y, con ello, del propio planteamiento. Pues, es por sí mismo algo digno de consideración el que no sea cosa de la filosofía de la historia sino de otra dimensión de la filosofía (la lógica), eso desde donde surgen los elementos más “generales y abstractos” que permiten –incluso– que haya en general “historia universal”. De esta forma, la primera cuestión implicada en el intento de hacerse cargo del planteamiento hegeliano apunta necesariamente a esta posición de la filosofía de la historia en el contexto “sistemático” del pensamiento de Hegel, así como a su fundamentación en algo tal como una “idea”, lo cual trae consigo la cuestión acerca del grado, sentido y posibilidad interna

de esta “fundación lógica” de la historia. Esto no es algo evidente de suyo y, como veremos, no sólo el sentido mismo en que se habla aquí de “contra-posición”, sino que incluso la íntima articulación de las secciones centrales de la Introducción así como la forma misma de lo que debe valer como “fenómeno histórico”, están cimentados sobre este fondo de determinaciones “lógico-dialécticas”.

b) La cuestionabilidad de la dimensión espiritual de la historia universal

Ahora bien, si efectivamente la pregunta más general por el sentido en que se mienta aquí algo así como una “contraposición práctica”, pasa necesariamente por comprender, aún cuando de manera general, eso a través de lo cual se abre paso inicialmente la perspectiva filosófica -es decir, que recién con la apropiación de aquello como lo cual está mentado en Hegel algo así como “idea”, se nos abre el sentido en que aquí, en el nivel del hacerse de la historia, opera una contraposición-, no es menos cierto que en cuanto se habla aquí de “práctica”, con ello se pone de relieve que la dificultad fundamental en la “historia universal filosófica” no es reductible enteramente a una “lógica”. En efecto, ya la sola reticencia de Hegel a tratar expresamente aquí lo que, con todo lo fundamental que esto pueda resultar, no puede ser cosa temática del tratado, no sólo indica una “evasiva” ante algo, sino la penetrante mirada en el fenómeno mismo y el reconocimiento de la propia peculiaridad del asunto dentro del marco sistemático en que se mueve la filosofía. Con su reticencia a tratar aquí lo que corresponde a “otro lugar”, el reconocimiento del propio lugar de este asunto en el todo unitario del proyecto filosófico, es el signo claro de que la “historia universal filosófica” no es sin más una “lógica de la historia”. Es testimonio suficiente de esta posición peculiar de la historia el modo mismo que toma aquí la “idea”. En efecto, ella rige en la historia no como “puro pensamiento”, sino como ese pensamiento que es “razón que rige el mundo en tanto su meta final”. La historia no es meramente considerada según “idea”, sino que según ésta *como* “razón regente” y “meta final”. Esta modificación es decisiva, por cuanto parece ser evidente para Hegel que ahí donde se habla de “fines” se apela al pensamiento como *querer (wollen)*, y la “idea” por tanto es como “meta final”, eso en lo cual lo querido se llega a identificar plenamente con la “naturaleza misma del querer”. En donde lo querido *finalmente* es eso

mismo *que quiere en este quererlo*¹⁹¹. Esta determinación de la idea como “meta final”, como algo que aparece fundamentalmente en la figura de lo “querido”, implica en sí mismo no tan sólo el pensar, la “razón”, sino que esto en y como la *voluntad* (*Wille*). Si, por tanto, es esta primacía de la *voluntad* el punto de inflexión de toda la peculiaridad de la “filosofía de la historia”, la pregunta es: ¿cómo y de dónde llega a esta determinación? ¿Cómo y de dónde saca Hegel lo realmente distintivo de la historia, lo irreductible a una “lógica”, como el todo de relaciones de lo “querido”, el “querer”, la “voluntad”? Esto tiene su punto de arranque en ciertos supuestos con los que parte Hegel su planteamiento y que conviene tener a la vista. En sí mismo, este punto de arranque apunta a la segunda cuestión contenida en el planteamiento en total.

Pareciera en principio que a Hegel, como a cualquiera que se enfrenta a la historia universal, le resulta evidente que en ella están *esencialmente* comprometidas acciones y padecimientos *humanos*. Pero esta evidencia es algo que desde la perspectiva de la Introducción resulta lo más cuestionable. No porque aquí simplemente se reemplace el compromiso humano en la historia, sino que lo filosóficamente relevante es que para poner al descubierto el sentido preciso de este estar comprometidos de hombres y de generaciones de hombres en la historia, se requiere de una comprensión esencial de este ser-hombre mismo (su “naturaleza”). Precisamente, lo que es evidente para Hegel no es tanto que en la historia universal se trate de hombres en su actuar y padecer, sino que esto mismo se “desenvuelve en el terreno del *espíritu*”¹⁹². De esta manera, porque resulta inmediatamente evidente que en la historia universal acciones y pasiones *humanas* están puestas en juego, es aún más evidente para Hegel que ella debe ser determinada como algo del “espíritu” y desde el “espíritu”. En esta dirección, nos dice Hegel, tal vez lo que constituye el paso decisivo en su bosquejo -a saber, que “el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, en la historia universal-, está en su más concreta realidad”¹⁹³. Y sólo en la medida en que la historia universal es esta *realidad* del espíritu en su plena concreción, es que una auténtica determinación de la “idea de historia universal” pasa esencialmente por llevar a la claridad el “concepto de espíritu”, aun cuando sea igualmente “mediante unas

¹⁹¹ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 53 y p.77.

¹⁹² Op.cit. p. 50.

¹⁹³ Op. cit. p. 53.

cuantas afirmaciones que aquí no cabe demostrar”¹⁹⁴. Justamente, esta puesta a la vista del “concepto de espíritu” es, en la sección central de la Introducción, el auténtico punto de arranque del planteamiento. Pero, nuevamente esto de un modo harto significativo, lo mismo que con respecto a la “idea”, Hegel se contenta con “afirmar” y no “demostrar” en lo que de esencial respecta a este “concepto”. Con esto no sólo la perspectiva del planteamiento supone elementos lógicos que no pueden ser tratados en esta Introducción, sino que incluso la conexión esencial entre “idea” y “espíritu” se vuelve ella misma algo digno de consideración por cuanto menos evidente es en el planteamiento de la cuestión y tanto más esencial para él.

Sin embargo, precisamente porque en el propio texto esta conexión, en tanto tal, no se pone a la vista, sino que incluso a través de la Introducción se superponen ambos términos muchas veces hasta confundirse entre sí, es que cabe comprender el sentido de la “contraposición práctica” de un modo completamente formal. Se trata de lo siguiente: que justamente porque “acciones y pasiones humanas”, como algo esencialmente comprometido en la historia, hacen evidente que ésta se “desenvuelve en el terreno del espíritu”, cabe entender la contraposición contenida en el asunto como una diferencia entre “espíritu” y “naturaleza”. Ciertamente, es Hegel mismo el que parte reconociendo la zona esencial con la que tiene que ver la historia al establecer la diferencia entre “mundo del espíritu” y “mundo de la naturaleza”. Y uno no sólo puede cerciorarse de esta inclusión de la historia en el “mundo del espíritu” como algo otro del “mundo de la naturaleza” a través de la posición sistemática que ocupa el asunto al interior del “sistema”, como por ejemplo en la Enciclopedia de Berlín¹⁹⁵, sino que incluso aquí mismo, como nos salió ya al paso en el examen de las categorías de lo histórico, la diferencia penetra incluso en dos formas diversas de concebir la movilidad de algo: mientras la naturaleza es “el tedioso eterno retorno”, sólo la historia, en cuanto espiritual, es “progresiva”.

Y no obstante, ¿es en el fondo esta diferencia, a la sazón harto manida, entre “naturaleza” y “espíritu”, o “naturaleza” e “historia” o, como tal vez incluso Hegel parece entenderla, “naturaleza” (como causalidad mecánica) y “libertad”, la contraposición

¹⁹⁴ Íbid.

¹⁹⁵ Para la posición sistemática de la “historia” en el pensamiento de Hegel, cfr. Anexo nº 3 del presente trabajo.

mentada aquí? Pongamos atención nuevamente a una de esas dos formulaciones en que parece congregarse esta “contraposición práctica”:

“Vemos primeramente en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se alejan del concepto, múltiple arbitrariedad humana y *necesidad exterior*. Por otra parte, ponemos frente a esto el pensamiento de una *necesidad más alta*, de una justicia y amor eternos, de una meta final absoluta, de la verdad en sí y para sí. Estos contrapuestos residen en *los elementos abstractos que están en contraposición en el ser natural, en la libertad y necesidad del concepto*. Es una contraposición que nos interesa en su forma múltiple y que también ocupa nuestro interés en la idea de historia universal. Nuestro meta es mostrarla resuelta en sí y para sí”¹⁹⁶.

Si uno se fija bien, la frase no habla de una sola “contraposición”. Hegel no parece negar que de buenas a primeras algo así como “condiciones naturales”, “arbitrariedad humana”, “necesidades exteriores”, se oponen a una “necesidad más alta”, a la “meta absoluta”, a la “verdad en sí y para sí” del concepto, en la medida en que, tal como el mismo autor lo dice, la contraposición se da de múltiples formas, en múltiples aspectos. Tenemos que notar a su vez que en ninguno de estos aspectos es la contraposición exactamente lo mismo que la diferencia entre “espíritu” y “naturaleza”. Pero aún cuando en alguna medida esta diferencia pueda pasar por uno de esos aspectos en los que aparece la “contraposición práctica”, no es tampoco en el modo de una diferencia entre dos sectores de lo ente, así como diferenciamos en el reino animal entre gatos y perros. Lo decisivo está en que la historia o, en definitiva, el espíritu, visto desde esta contraposición, no es un miembro de la diferencia opuesto a un otro del que se diferencia. Más bien, esta contraposición es ella misma *en la historia, en el espíritu*. De esta forma, la contraposición es ella misma “en” “*los elementos abstractos que están en contraposición en el ser natural, en la libertad y necesidad del concepto*”, y por tanto es, en cuanto contraposición, ella misma la unidad de la historia, respectivamente, del espíritu: la libertad y la necesidad como contrapuestos en su propio “concepto”.

De esta forma, con respecto a la diferencia entre “naturaleza” y “espíritu” nos dice claramente Hegel ya al comienzo: “Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento

¹⁹⁶ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 26.

particular, característico”, como tal vez en las ciencias de la naturaleza o en la misma filosofía de la naturaleza¹⁹⁷, “sino que” continúa diciendo, “*como relativa al espíritu*”¹⁹⁸. Por lo tanto, lo que aparece en primera línea, a saber, que la contraposición no es más que la diferencia, bastante abusada, entre “naturaleza” y “espíritu”, no sólo no es la contraposición en sentido auténtico, sino que desde ella se determina en un cierto respecto.

Por muy difícil que esto pueda resultar concebible por el momento, lo importante de retener es que este sentido modificado de la contraposición, que no se agota ni en la diferencia formal ni en la oposición de cosas que se mantienen separadas las unas de las otras, sino que desde su sentido apenas avizorado esta contraposición nos habla de la *unidad de algo*. Ella misma está fundamentalmente vinculada a la perspectiva filosófica a través de la “idea” y de su nexo esencial con el espíritu y, sobre todo, con el *concepto* de espíritu. Si mantenemos firme este sentido de la contraposición aquí mencionado, si ella en cuanto a su propia forma arraiga en aquello de lo que la filosofía se hace cargo, entonces se deben despertar las preguntas: ¿Cuáles son los nexos sistemáticos entre “naturaleza” y “espíritu” que se bosquejan desde la “idea”? ¿Cómo y en qué medida la “naturaleza” no

¹⁹⁷ Es pertinente la pregunta si acaso las ciencias de la naturaleza en cuanto *ciencias*, esto es, en cuanto configuraciones concretas del espíritu y de la consciencia de sí, no son ellas mismas en algún sentido “históricas”. La respuesta tiene que ser afirmativa. Así por ejemplo, lo que J. Hyppolite ha considerado como la “historia de la formación del espíritu”, es decir la Fenomenología del Espíritu en su versión original (como primera parte del sistema de la filosofía y no como subsección de la filosofía del espíritu) la “razón observante”, en otras palabras, la ciencia de la experiencia teórica, es justamente una de sus configuraciones (Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.197 ss.). Ahora bien, como advierte lúcidamente Hyppolite, a la pregunta de si “la Naturaleza considerada en su conjunto como un Todo orgánico no puede proporcionar a la razón una expresión adecuada de lo que esta razón es”(J Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, 1974, p.32.), Hegel responde negativamente. Precisamente al poner de realce este vínculo esencial entre “ciencia natural” e “historia”, aún cuando sea en el marco de la “historicidad” que expone la Fenomenología, el comentador de Hegel orienta de forma adecuada la controversia fundamental entre Hegel y Schelling. Con respecto a la exposición de esta controversia esencial vid. op.cit. p.28 ss. Para la aclaración de la peculiar “historicidad” que expone la Fenomenología del Espíritu en relación justamente a la “historia mundial”, vid. op. cit. p 38. Cabe, por eso, recordar las palabras del propio Hegel cuando compara la historicidad del “resto de las ciencias” (por ejemplo de la mineralogía o de la botánica) con la de la filosofía: justamente la posibilidad de entenderse de ésta última desde su historia, o mejor, de ser desde su historia, y no simplemente de padecerla como una “acrecentamiento de conocimientos”, no es sólo la marca de una forma distinta de “historicidad”, sino que incluso una superioridad intrínseca de esto último. La filosofía es superior al conjunto de ciencias finitas porque, entre otras cosas, es esencial a su tarea hacerse cargo de su desarrollo histórico. Vid. Hegel, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie I*, Werke 18, p.26.

¹⁹⁸ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 50. Reveladora es la nota al margen (b) a este pasaje del propio Hegel: “Geist höher als Natur”. En todo caso el término “naturaleza” es totalmente equívoco, como ya el propio Hegel lo hace notar en la discusión que se lleva a cabo en el presente texto a propósito del concepto “naturaleza humana” y de “ley natural”, cfr. op. cit. p. 158 ss. Justamente el meollo del asunto reside en que es admisible hablar de una “ley natural” cuando “naturaleza humana” quiere decir “hombre” desde el punto de vista de su *concepto* (como espíritu y por tanto como “historia”) y no en una “naturalidad” previa al desarrollo espiritual .

sólo no se opone a la historia sino que en ella tiene una peculiar aparición? ¿Cuáles son efectivamente los “contrapuestos” en esta contraposición y en qué sentido concreto se debe entender ésta como *Weltgeschichte*?

c) *La cuestionabilidad en la forma del “fenómeno” histórico mismo*

La tercera cuestión implicada en el planteamiento aparece cuando intentamos llevar a una mayor concreción la contraposición mentada. Nuevamente, esto es posible haciéndose cargo de algunos supuestos con los que Hegel parte su interpretación esencial.

Aquí es necesario partir desde aquello que a cualquiera le parece evidente en la historia universal, a saber, que en ella están comprometidas las acciones y pasiones de *los* hombres. Empero, cuando Hegel habla de que la historia es “la más concreta realidad del espíritu”, está diciendo algo más, si es que no algo en cierto sentido opuesto. Pues, hay más que una gran diferencia en comprender la historia como la *multitud* de acciones y padecimientos humanos o como la realización de *el* espíritu “universal” y “absoluto”. Ciertamente, es este aspecto del planteamiento el que interpretado de una forma superficial aparece insostenible, cuando no completamente ridículo. Pues suponer que una suerte de supra-ente maneja desde fuera, como a un muñeco, los hilos de la historia, parece a la sazón sólo mala mitología.

Sin embargo, ¿se agota en esta interpretación superficial todo lo que porta en sí el planteamiento hegeliano? Es verdad que desde cierto punto de vista Hegel ve que la tarea de la filosofía de la historia es todo lo otro de un “empirismo”, esto es, de la aparente atención exclusivamente a hechos y datos singulares. Pero esto no quiere decir que los hechos históricos sean descartables. Bien al contrario, ellos tienen para Hegel una relevancia, pero una relevancia *relativa*, es decir, una relevancia *fundada en una relación*. Ya de esta relevancia relativa nos habla el autor al comienzo de la sección central para aclarar preliminarmente por dónde va el interés de la filosofía en la historia, es decir, en los hechos históricos. Es necesario poner atención a este “ejemplo”, porque en sí mismo porta los motivos centrales que luego serán desplegados conceptualmente. Hegel dice: “Figurémonos que Alejandro Magno fracasase en su empresa. No habríamos perdido ciertamente nada, si se tratara de las pasiones particulares de un hombre. No habríamos

dejado de ver en ello un juego de pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos, pues tenemos en ello un interés *objetivo*”¹⁹⁹.

Si en la frase ponemos el peso al final y la leemos desde aquí, entonces se ve más claramente hacia dónde dirige Hegel la mirada, y cómo ya en esto está en ciernes el planteamiento completo de cuestión. Pues cuando dice aquí que “nosotros”, a saber, los que emprenden la tarea de ver la historia desde aquello de lo que se hace cargo la filosofía, tenemos un interés “objetivo”, por ejemplo, en el haber vencido o no de Alejandro en sus conquistas, “objetivo” significa aquello en lo que está comprometido un “fin universal”, un “fin” que en tanto “universal” concierne al ser (naturaleza) *humano como tal*. En este sentido, lo “objetivo” que interesa de este hecho concreto se opone a las pasiones, fines y motivaciones *particulares* (las de Alejandro) que tal vez le dieron origen.

En esta posibilidad filosófica de tener ante sí un hecho histórico singular por su lado “universal”, Hegel parte de ciertos supuestos. Primero, que acciones y pasiones están orientadas a “fines”, y esto quiere decir, son fenómenos de la *vida* en general y sobre todo de la *voluntad*. Esta presunción, a saber, que todo hecho histórico comporta de algún modo la forma de la voluntad, está esencialmente vinculado con la cuestión indicada en el punto anterior, y aún debe ser desplegada sobre la base de una comprensión más precisa del “concepto de espíritu”. Pero, en segundo lugar, con esto parece indicar el pensador en una suerte de doblete cuyo fondo, por lo menos en este momento de nuestro intento, es oscuro. En otras palabras, Hegel parece suponer que toda acción humana en cuanto humana, y no entendida desde el individuo en cada caso que la lleva a cabo, comporta en sí misma un elemento de “universalidad” insoslayable, lo que justamente hace que todo acto humano sea “espiritual” y comporte en sí mismo la posibilidad “histórico universal”. Hegel mismo nos da una serie de ejemplos para ilustrar cómo es esto²⁰⁰. Pero por el momento la cuestión es otra. Pues si miramos de cerca esta última suposición, debe surgir en nosotros la pregunta: ¿sobre el fondo de qué puede aparecer esta duplicidad como algo evidente? Si preguntamos así, esto implica que justamente la singularidad de acontecimientos históricos

¹⁹⁹ Op.cit. p. 52.

²⁰⁰ “Ejemplos” (Beispiele) en el sentido de comparaciones ilustradoras del todo de relaciones, son principalmente dos: 1) el del uso de los materiales en la construcción de la casa (vid.op.cit. p. 83 s) 2) el de quien incendia una casa por venganza, (vid. op.cit. 88 s). Más adelante estos ejemplos serán interpretados en el contexto del presente trabajo. Ahora bien, como “ejemplo” en sentido de “caso histórico ejemplar” (Vereinigung des Allgemeine), Hegel menciona lo ocurrido con Cesar justamente en su relevancia histórico-mundial directamente referida a la conformación del imperio romano (vid.op.cit. p. 89)

singulares no es de plano desdeñada. Más bien, para Hegel lo desdeñable no es esto por sí mismo, sino “emprender el camino de la meditación que, sobre aquel cuadro de lo particular, nos elevase a lo universal”²⁰¹. Esto significa: los acontecimientos y hechos de la historia no son ni lo único ni lo primero en su consideración filosófica. Más bien esta multitud de hechos están en cuanto a su pretensión de importancia en oposición a lo “universal”. Y es justamente esta “universalidad” la que tiene derecho filosófico a ser considerada lo *primero*, lo que nuevamente Hegel atribuye a la “idea”. Así es como el mismo autor formula por segunda vez, en un contexto distinto, la contraposición de que se trata en la historia:

“El primer principio *de la idea de la historia universal*, es en esta forma, es decir, la idea misma, abstractamente; el otro principio es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdiembre en el tapiz de la historia. La idea como tal es la realidad, las pasiones humanas son el brazo, con el cual se extiende aquélla. Estos son los extremos, y el medio que los une, en el cual ambos concurren, es la libertad moral [*sittliche*]. Objetivamente considerado, *la idea y la singularidad particular están en la gran contraposición de necesidad y libertad*. Es la lucha del hombre frente al destino, empero, no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en la idea divina, y preguntamos por ello ¿cómo hay que reunir esta alta idea con la libertad humana?”²⁰²

Pasando, por el momento, por alto una aclaración más precisa de estas frases, lo decisivo reside en que ahora la “contraposición” es establecida sobre el fondo del ser de la “idea” como oposición entre “universal-singular”. Pero, justamente, de acuerdo a lo que estas frases declaran, no se queda sólo en la constatación de esta contraposición formal. Más bien, prevalece aquí un nexo en el que esto singular, los hechos y acontecimientos históricos, eso que es llevado a cabo sobre el fondo de la “pasión humana”, constituye de alguna forma “el brazo con el cual se extiende la idea”. Lo filosóficamente relevante reside, por esto, en que no sólo no se desdeña el aspecto singular y concreto de los acontecimientos históricos, sino que el planteamiento incluye la necesidad de *conformar*, desde sus propios fundamentos filosóficos, la forma misma en que han de ser considerados y que en definitiva son estos acontecimientos mismos. Justamente el pasaje en que aparece esta “contraposición” pretende en lo más íntimo ofrecer esta conformación general de lo que

²⁰¹ Op.cit. p 80 s.

²⁰² Op.cit. p. 83. Asimismo en la versión del segundo proyecto (p.81) estos “principios” son “momentos”.

Hegel llama “los fenómenos de la historia”, eso de la idea de historia que comporta el respecto del “aparecer”. Desde el punto de vista del sentido del planteamiento en total, estos “fenómenos” son como los “medios”, los “instrumentos”, el “brazo con el que se extiende la idea”. Y sin embargo, ¿se agota en esta oposición entre “universal” y “singular” y su consecuente articulación entre “medio” y “fin”, el sentido pleno de la contraposición práctica? ¿Cómo y en qué sentido es entendida esta oposición “universal-singular” en cuanto tal? ¿Cómo incide en esto lo que Hegel mienta como “idea”? ¿En qué sentido desde aquí queda “conformado en general” el fenómeno de la historia en cuanto histórico? ¿De qué forma entiende el autor que aquí “idea” y lo “singular” no están ellos mismos en contraposición sino nuevamente como “libertad y necesidad”? ¿Cómo caben en la idea misma de “historia universal” conceptos tales como “necesidad” y “libertad”? ¿Necesidad y libertad de qué?

Como vemos, esto es todo lo otro que algo evidente. Pero lo que por el momento debe importarnos es que nuevamente aquí, en lo que refiere a la forma que toma el fenómeno histórico en la filosofía de la historia, se apela a lo que comprende en sí algo tal como “idea”, y con ello a la primera de las cuestiones implicadas. No obstante, se trata aquí, también, en esta misma conformación de una cierta modulación de la “idea”, ésa que se revela como “meta final” y que, desde el punto de vista hegeliano, es tal en el nexo esencial con algo como “espíritu”. Ciertamente, esto indica que aquello que en cada una de estas cuestiones está puesto en juego, a saber, la “idea”, el “espíritu” y el fenómeno histórico de acuerdo a su forma, están articulados en lo más íntimo, y que por tanto constituyen la unidad en el planteamiento mismo del asunto.

Hasta ahora dicha articulación se nos anuncia aquí y allá sin que haya salido ella misma a la luz. Por otra parte, esta articulación se hace comprensible sólo si se pone de relieve el *sentido mismo de la cuestión* a la que Hegel está intentando responder del modo en que lo hace. No es casual, entonces, que este sentido aparezca inmediatamente para el pensador en la figura de una “contraposición”. Poner a la luz esta articulación, pero sobre todo, poner a la luz esta articulación sobre el fondo del sentido de la cuestión que anima la interpretación hegeliana en estos determinados respectos, es el paso necesario si lo que pretendemos es dar cuenta plena y concretamente del planteamiento de la cuestión de la historia en el pensamiento hegeliano. Sólo esto nos puede llevar a la necesidad de intentar

comprender con mayor profundidad los aspectos cuestionables que están implicados en el planteamiento, y con ello ponernos en la auténtica dirección capaz de conducir la interpretación de los conceptos fundamentales que entran en juego y del horizonte al que pertenecen.

La inmediata tarea reside, por tanto, en intentar poner a la luz la articulación de las cuestiones señaladas más arriba, pero ahora sobre el fondo del sentido preciso en que Hegel hace suya la cuestión acerca de la historia en cuanto *cuestión*.

§14. *Sentido y articulación interna del planteamiento de cuestión*

Si queremos ahora hacer más nítida la articulación interna del planteamiento, y con ello obtener el todo de conceptos fundamentales sobre el cual se sostiene dicho planteamiento así como el horizonte esencial desde donde se hace posible, es necesario poner de relieve el sentido primario de la cuestión desde donde se orienta Hegel. Ya antes hemos hecho la indicación²⁰³ de que justamente el sentido de la cuestión refiere, desde la perspectiva de lo que se pone ahí en cuestión, a la posibilidad humana de ser libre o no. De este modo es como entiende Hegel que la cuestión es una cierta contraposición, la “práctica”, que en cuanto tal es entre la “libertad” y la “necesidad”. El cabal entendimiento de esta “contraposición” exige primero: comprender el carácter contra-positivo mismo al que alude aquí Hegel; segundo: la conexión (no la identidad) de esta “contraposición” con la diferencia, en apariencia evidente, entre “espíritu” y “naturaleza”, tercero: el modo concreto de la relación entre “universalidad” y “singularidad” como fondo de la conformación del fenómeno histórico concreto.

Empero, esta “contraposición práctica” -por mucho que en ella está mentado algo tan alto como la “libertad humana”-, resulta oscura en su totalidad si no se tiene a la vista aquella pregunta en donde el sentido mismo de la cuestión vibra inicialmente. En otras palabras, el que reconozcamos eso con lo que tiene que ver la cuestión, la libertad humana, eso por lo que ella intenta responder cuando se planta ante la historia, no agota el *sentido* de la cuestión. Momento esencial de este sentido no es, como lo indicamos en la introducción de este trabajo, sólo eso a lo que se intenta dar respuesta, sino ante todo cómo llega a

²⁰³ Recuérdese lo señalado en la introducción de este trabajo, cfr. p.25 ss.

formularse inicialmente la pregunta que guía este intento. Precisamente en la formulación de esta pregunta, está eso como lo cual se entiende desde ya lo que irrumpe en la cuestión y queda vibrando. Y es de tal importancia fijar esta pregunta formulada, que casi se puede decir que es desde ella desde dónde toma su dirección la posibilidad misma del bosquejo hegeliano, así como el horizonte y la articulación de conceptos fundamentales sobre los cuales se llega a un planteamiento filosófico. Cuanto más nítida se nos haga en su simpleza esta pregunta, cuanto más alejada se nos muestre de toda “teoría hegeliana de la historia”, tanto más esencialmente se revela el corazón mismo del asunto y las motivaciones internas del pensamiento de Hegel al hacerse cargo de la historia “filosóficamente”.

¿Dónde, entonces, en el propio texto encontramos una pregunta así formulada? Para esto no tenemos que ir tan lejos, pues en cierto sentido esta pregunta ya nos la ha presentado Hegel. En efecto, ahí donde la consideración de las tres categorías de lo histórico abre el examen de la tercera, aparece primeramente esta categoría en la figura de la desconcertada pregunta por una meta final de la historia en su conjunto²⁰⁴. Pero lo que en este contexto preparativo no pasa de ser una mención, alcanza recién al comienzo de los pasajes dedicados a los “medios” en la realización de espíritu, la verdadera descripción del asunto y de su sentido. Reproduciremos casi íntegro el párrafo, porque es del todo decisivo tanto desde el punto de vista del sentido de la cuestión como de la íntima motivación de Hegel en el asunto y de los conceptos desplegados en el planteamiento. Si se lee con atención, hasta se puede decir que en estas frases está la pregunta a la que Hegel intenta responder con la “justificación” de la necesidad de una “historia universal filosófica”. Ahí Hegel dice:

“Si consideramos el espectáculo de las pasiones humanas y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la insensatez que no sólo acompaña a estas pasiones, sino que incluso y de modo preferente a las buenas intenciones y fines rectos; si consideramos el mal, la perversidad, la decadencia de los reinos más florecientes que el espíritu humano ha podido producir; si miramos a los individuos con la más profunda compasión por su innumerable miseria, entonces hemos de acabar lamentando con tristeza esta caducidad en general en un tal espectáculo y, en tanto este irse a pique no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana, más aún lamentarlo con tristeza moral, con la

²⁰⁴ Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 36.

molestia del buen espíritu, si tal habita en nosotros. Uno podría realzar en el cuadro más tremendo estas consecuencias sin exageración retórica, sólo juntando correctamente las desgracias que ha sufrido lo más elevado en las creaciones de pueblos y estados como en las virtudes privadas o a lo menos en la inocencia de los individuos, y así mismo llevar el sentimiento hasta la más profunda y desazonada tristeza, que ningún resultado consolador podría contrapesar. Contra esta tristeza siempre podremos fortificarnos o por lo menos huir de ella si pensamos algo así como que “así ha sido”, “es el destino”, “no hay nada que se pueda cambiar”, para entonces salir del tedio que esta reflexión de la tristeza puede hacernos y meternos de nuevo en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestras metas e intereses, los cuales exigen no la tristeza por la caducidad, sino nuestra actividad. O tal vez refugiarnos en el egoísmo, que permanece en la orilla tranquila, y contempla seguro desde ahí la lejana visión de la masa confusa de ruinas. Pero incluso en tanto consideremos la historia como el banco de verdugo en el cual han sido llevados a sacrificio la dicha de los pueblos, la sabiduría de los estados y la virtud de los individuos, así le surge necesariamente al pensamiento también la pregunta: *¿para qué, para qué meta final ha sido ofrecido este sacrificio inmenso? Aquí es donde habitualmente se plantea la pregunta por aquello que ha constituido el inicio de nuestras consideraciones*”²⁰⁵

Lo notable de este pasaje consiste no sólo en que enuncia la pregunta inicial, sino que pone ante la mirada la *experiencia* en la cual surge. Ciertamente, la pregunta y la experiencia que porta es primeramente, tal como se la plantea “habitualmente”; es por tanto esta formulación así como se la entiende en lo común y corriente, y no articulada aún filosóficamente. No está presente en ella, todavía, el planteamiento filosófico de la cuestión en plenitud. Y, sin embargo, lo decisivo de esta pregunta es que recién aquí y sólo aquí, dentro del ámbito de la vida no desplegada aún filosóficamente, se pregunta efectivamente por *eso mismo* que constituye el *inicio* de la filosofía de la historia. Es en esta fórmula de la pregunta donde se da, en el círculo de la consciencia ordinaria, con el asunto de la filosofía y por eso lejos de anularla, la retiene y despliega de acuerdo a su propia dirección fundamental. De esta manera, la pregunta y la experiencia que ella supone, permanece guiando el planteamiento de forma más o menos expresa. Por otra parte, sólo la filosofía está verdaderamente en condiciones de responder, y con ello superar el desconcierto que en

²⁰⁵ Op.cit p.79 s.

esta pregunta resuena. Si preguntamos por qué, es necesario hacerse cargo de la experiencia desde donde surge y los supuestos a través de los cuales Hegel llega a su descripción.

En primer lugar, ¿de qué se trata en la experiencia descrita? O mejor, ¿de qué modo es ella experiencia de lo histórico, y cómo aparece aquí lo histórico? La experiencia de lo histórico tiene inmediatamente a esto en el modo del *espectáculo* (*Schauspiel*) de “las pasiones humanas”. En este sentido, la experiencia primera que se destaca es aquella que tiene lo histórico *ante su mirada*, lo “observa” y lo “contempla” como la totalidad de escenas que componen este cuadro en su conjunto. Lo importante, por esto, no es sólo el carácter “visual” con lo que parte la experiencia, sino a la vez que lo que ahí se tiene ante la mirada aparece desde ya “universalmente”, esto es, como un *todo conjunto*. La experiencia es ciertamente de esto o de esto otro histórico, pero siempre sobre el fondo del “pan-orama” de la historia en la cual, como en un espectáculo de teatro o como un cuadro ricamente compuesto, se destaca esto o lo otro del conjunto en que se encuentra. Como lo hemos puesto de relieve antes²⁰⁶, esta peculiar perspectiva con la que Hegel parte la descripción de la experiencia desde donde surge la pregunta, tiene en sí misma algo de cuestionable y que invita a meditar en el grado de originalidad de la experiencia de lo histórico que se impone como la primera. Pues es enteramente cuestionable que esta disposición “observadora” sea el modo primario o inmediato en que tenemos lo histórico. Justamente de esta perspectiva, que a Hegel en cierto modo le parece inmediata, quedan excluidas posibilidades de *vivir* lo histórico como la que se da en quien vive en una tradición o en quien actúa según un “ejemplo a seguir”. Se vuelve tanto más extraño que Hegel parta desde este modo de ser en relación a lo histórico, cuando él mismo ha destacado en la “historia originaria” ese elemento vital irreductible a una mera observación de lo histórico. Pero, ahí donde esta relación con lo histórico es el “vivirlo”, como en la historia originaria, el pensador no puede dejar de ver a la vez que en esto lo “histórico” va más por el lado de la “producción de un cuadro para la representación espiritual”. Inversamente, a pesar de que aquí parte desde esta disposición observadora, sin embargo la experiencia que describe, la pregunta inevitable que con ella nace e incluso el bosquejo filosófico de la cuestión, apunta a algo otro, pero que no obstante no logra salir plenamente a la luz por esta primacía de la observación y del tener inmediato de lo histórico al modo de un “cuadro”. Esta

²⁰⁶ Cfr. Más atrás en el presente trabajo, p. 109 s.

asunción sin crítica alguna del modo inmediato de comportarse con respecto a lo histórico, de *ser* esto histórico, que es en el tenerlo ante sí, en la detenida observación que lo supone como un todo conjunto, radica tal vez la propia fatalidad en la que el planteamiento queda enredado. Pero justamente puede quedar enredado en la medida en que la meditación apunta hacia una dimensión más originaria del asunto del que se intenta hacer cargo. La propia descripción de la experiencia que aquí presenta es el testimonio de esto que puja por salir a la luz²⁰⁷.

Lo verdaderamente notable en esta descripción no reside sólo en eso como lo cual parte presentado lo histórico, como un cuadro para un observador, sino lo que desde aquí aparece como lo que *nos pasa* con ello. Y cuando Hegel apunta a esto “que nos pasa”, ya no se mueve sólo en la simple relación de esos que observan y eso que es observado en conjunto como un espectáculo teatral, sino que más bien pone en primer plano *el modo en que nosotros nos tenemos a nosotros mismos* cuando tenemos ante nosotros lo histórico. Nosotros nos tenemos a nosotros mismos en la observación de lo histórico inmediatamente sintiéndonos así o así, en un determinado *estado anímico*. Ahora bien, la introducción de un “estado anímico” no es casual o una nota dramática mediante la cual el autor quisiera darle mayor colorido a su texto. Al contrario, esta introducción es un paso necesario en la dirección que conduce a la apertura del sentido filosófico de la cuestión, que no tiene nada que ver con una interesante constatación psicológica.

Cuando justamente esta descripción vuelve aquí, es decir, vuelve en un contexto que no es ya el “categorial”, vuelve en un contexto que tiene que ver con algo más que con las determinaciones subjetivas de aparición y accesibilidad del objeto histórico. Mediante la descripción de esta experiencia Hegel intenta ir más allá de los “fenómenos para la consciencia”. Aquí se intenta decir algo acerca de la constitución misma del asunto, que ciertamente está vinculado con el ser-consciente, pero que no se reduce sólo a la consciencia finita de un determinado observador. En cierto sentido, cuando introduce aquí un estado de ánimo, lo que está indicando es que en este estar inmerso en esta relación de observación directa de algo, a la vez nos tenemos a nosotros mismos, y en esto a la vez comparece este “algo” en un grado de “universalidad” mayor que en cuanto meramente “observado”. En el estado de ánimo, sintiéndonos a nosotros mismos, tenemos la cosa de

²⁰⁷ Cfr. más adelante en el trabajo, especialmente p. 268 ss.

manera más amplia y esencial que como algo “percibido”. Si preguntamos ahora directamente por el estado de ánimo que se abre en la observación de lo histórico, Hegel responde: ahí nos sentimos *tristes* (*traurig*). Pero ¿qué significa esto?

Si la descripción que aquí tiene lugar es comparada con las menciones que se hacen de esta misma en el contexto del examen de las categorías de lo histórico, encontramos una diferencia que resulta decisiva. Si en ese contexto Hegel puso de relieve que el “espectáculo de la historia” movía, por razones diversas, tanto a la alegría y al entusiasmo como a la tristeza, aquí en cambio se pone en primera línea sólo este último estado anímico. Pues, a diferencia de esta alegría, que se regocija con el éxito de tal empresa o con la realización de tal propósito, en esta tristeza no sólo nos apenamos por el fracaso de tal intento o la desaparición de tal pueblo, sino que “hemos de acabar lamentando con tristeza esta *caducidad en general*”. Lo relevante en esta “tristeza” consiste en que se pone al descubierto el carácter “pretérito”, o mejor, caduco (*Vergänglichkeit*)²⁰⁸ de todo acontecimiento histórico como tal, es decir, que todo intento, empresa o conquista está en la historia, independiente de su éxito o fracaso real, destinado finalmente a desaparecer, a caer en la insignificancia y en el completo olvido. Nada en verdad permanece ni queda, cuando tiene lugar la marcha (*Gang*) de la historia, sino que en su mismo nacimiento todo lo histórico porta en sí el destino de ser-pasado (*ver-gehen*), de irse a pique (*unter-gehen*) por muy nobles o virtuosos que sean sus propósitos perseguidos o incluso alcanzados. Nos entristecemos porque frente a este poderoso movimiento *negador* de la historia, todo hecho histórico como tal sólo *pasa* (*gehen*), y lo histórico en conjunto sólo muestra esta desazonadora verdad: frente a la negación que es en sí misma la *Geschichte*, ningún acontecimiento histórico puede quedar en pie. Lo que la experiencia de lo histórico descubre en la tristeza, lo que en esta tristeza se pone al descubierto acerca de la “historia en total”, es que la “unidad” del cuadro es precisamente el movimiento en sí mismo negador de todo hecho histórico determinado, esto es, *finito*. En otras palabras, que la historia en su verdadera esencia es *negación*, y en consecuencia todo hecho histórico en rigor *no es*.

²⁰⁸ En definitiva, como lo hemos hecho ver, esta preteridad y caducidad (*Vergangenheit*) del acontecer de la historia está vinculada esencialmente con la perspectiva misma de la filosofía de la historia. Es justamente en ello la actividad histórica llega a su propia “objetivación” y de esta manera el tiempo queda “suprimido”. Cfr. más adelante en el trabajo, p.271 ss.

Lo importante de la descripción, empero, es que ahora esta negatividad de la historia irrumpe en y como tristeza, es decir, que esta negatividad acontece realmente y es experimentada. Al contrario del contexto en donde esto aparece por primera vez, aquí no se trata ya de sólo una “categoría” a través de la cual lo histórico puede ser visto y asumido. Ciertamente esto también está implicado. Pero lo decisivo para el planteamiento filosófico es que lo que en esta tristeza hace su aparición, la “movilidad” de la historia como “negatividad”, no pretende ser “negado” por Hegel, sino desplegado e interpretado en una dirección determinada. La “negatividad” de la historia, esto es, el carácter “negativo” del proceso mismo en relación a lo determinado y finito en ese y por ese proceso, constituye en verdad el rasgo esencial de lo “histórico” desde el cual parte Hegel. La “negatividad” es, desde el punto de vista del todo de acontecimientos y hechos históricos varios, lo esencial de la historia. En otras palabras, *la Geschichte no es ella misma ningún acontecimiento histórico, sino que “en total” su negación*. Lo notable de la descripción reside en que Hegel logra poner al descubierto, como un estado de ánimo concreto, lo que finalmente se abre en nosotros cuando tenemos en frente el “espectáculo” de lo histórico. Justamente esta tristeza, es ella misma la irrupción de esta negación.

Sin embargo, en esta “tristeza” ante lo histórico somos nosotros los que *nos* sentimos tristes. ¿Por qué? ¿Por qué justamente somos *nosotros* los que nos entristecemos? ¿Por qué el espectáculo de acontecimientos y generaciones completas de hombres que ya *no* son, puede en lo más mínimo llegar a afectarnos? Es cierto que Hegel en este pasaje no habla claramente de esto. Más bien lo que nos dice expresamente es que para quién está en esta experiencia, le está concedida incluso la posibilidad de “fortificarse” contra ella, esto es, puede quedar ajeno a ella mediante la constatación de lo “caduco” de todo “pasado”. Como cuando se afirma simplemente que “así ha sido” o que “no hay nada que podamos hacer”. Justamente en la resignación con que se afirma esto, sólo se prepara la huida ante lo que ahí irrumpe. Siempre el observador finito de la historia podrá encubrirse a sí mismo el vínculo íntimo en el que él mismo se halla *con respecto* a lo esencial de la historia, y de esta manera quedar librado a lo único que puede reconocer como real y efectivo *en contra* de la historia: los intereses y propósitos del *presente*. Librado así de la tristeza es como este observador puntual encuentra la perspectiva “segura” desde donde es posible mirar como una “visión lejana” las ruinas que deben resultar siempre para él, en tanto inmerso en su

presente, todo lo meramente “pasado”, eso con lo que ya no hay nada *qué-hacer*. Así mismo, refugiado en lo inmediato de sus intereses, incluso la “historia” puede ser tomada como una ocupación más, como algo con lo que se puede tener que ver sólo “desde lejos”, esto es, con algo que en nada puede ya afectarme, y que por tanto puede ser hurgado y trajinado en todas direcciones para darlo a conocer como “curiosidad”. Ciertamente, para el observador del caso es ésta una posibilidad concedida justamente en tanto es éste o aquél observador, pero no por eso deja de ser sólo una *huida* ante lo que desde el fondo mismo de la historia se alza: una innombrable tristeza sin posibilidad de consuelo o contrapeso; *la historia como tal es negación*.

Pero, entonces, ¿de qué se huye en verdad aquí y por qué? Cuando Hegel pone de relieve esta “tristeza”, cuando pensamos que en ella se trata de nosotros, y tan decisivamente que las más de las veces es necesario huir de ella para poder hacer “nuestras vidas en el presente”, entonces esto indica que se trata de algo más que de la aparición fugaz de un cierto “estado de ánimo” ante el “espectáculo” de la historia al que tenemos acceso, por ejemplo, mediante la lectura de manuales o memorias. Pues sólo puede ser refugio el “presente” y sus intereses, esto es, sólo puede ser el lugar al que se llega en nuestro intento de huir, si justamente eso que concierne en total a todo acontecimiento histórico de manera negativa, eso es lo que nos da la tristeza, nos toca a nosotros mismos y nos revela algo negativo de nosotros mismos. Lo que toca a todo acontecimiento histórico nos toca en el fondo a nosotros mismos a pesar de todo el empeño y vitalidad con que vivimos “sólo” en nuestro presente. Lo que por tanto nos entristece no es sólo que “por allá”, en el pasado, todo acontecimiento es aniquilado por el propio movimiento de la historia, sino que toda nuestra actividad que se cree resuelta “sólo” en su presente y se satisface en esta ilusión, finalmente también ha de asistir a su ejecución en el “banco de verdugo” de la historia. En la experiencia con lo histórico nos exponemos, por tanto, a la “más honda tristeza”, a esa que nos obliga a reconocer que de todo aquello en lo que ahora ponemos todo nuestro ser (*inter-esse*) finalmente no quedará nada, o en otras palabras, que todo aquello mediante lo cual pretendemos oponernos a esta tristeza y “seguir viviendo” no es sino *finito* y, en tanto tal, “caduco”. Dándole la espalda a la historia sólo contribuimos a su inexorable movimiento. Por eso la experiencia de lo histórico pone en primer plano algo decisivo de ese observador: la tristeza y el dolor en el sentirse finito, que incluso en su intento de huir

de esta tristeza sólo se entrega sin saberlo al inexorable movimiento que aniquila todo lo determinado, y con ello queda remitido de nuevo a su propia finitud.

Ahora bien, si esta interpretación de la descripción atina en lo esencial, tenemos que preguntar: ¿en qué medida tiene aquí su raíz la pregunta inicial, la pregunta que apunta a eso mismo de lo que la filosofía de la historia se encarga filosóficamente? Si nos fijamos tan sólo en el tono en que introduce la pregunta, éste contiene una cierta oposición a lo anterior: *“Aber auch indem wir die Geschichte als diese Schlachtbank betrachten, auf welchem das Glück der Völker, die Weisheit der Staaten und die Tugend der Individuen zum Opfer gebracht worden, so entsteht dem Gedanken **notwendig auch** die Frage, wem, welchem Endzwecke diese ungeheuersten Opfer gebracht worden sind”*. No es que Hegel niegue de plano lo que se pone al descubierto de la historia como tal en la tristeza, para luego pasar, como un mago saca un conejo de un sombrero, a la pregunta, sino que dice: Pero incluso en tanto... así... necesariamente... también. ¿Qué indica esto? Toda la frase comienza, en verdad, con una cierta “oposición” a lo anterior (*aber*), pero que no lo anula, sino que, por decirlo así, lo mira por otro lado. Ciertamente, llegados al extremo de aquello que se pone al descubierto en la tristeza y el sentirnos tristes, teniendo que admitir la negatividad y la finitud que ahí se nos revela sin que quepa ya ninguna evasiva o huida ante ello, precisamente entonces, precisamente en ese “tanto” y justo en ello, *asimismo también* y a la vez le surge *necesariamente* al *pensamiento* la pregunta: ¿Para qué? ¿Hacia dónde?

Sin embargo, ¿por qué en tanto que *la tristeza* pone al descubierto la negatividad de la historia, *necesariamente también* le surge al *pensamiento* la pregunta “por la meta final”? De esto el pasaje no da ninguna respuesta. Hegel aquí sólo dice que es así y que ciertamente es así “necesariamente”. Pero ¿por qué? ¿De dónde viene la “necesidad” de que, puestos en la experiencia de la negatividad de la historia, a la vez no surja también la pregunta por su “meta final”? Lo peculiar está en que, aun cuando estas preguntas puedan ellas plantearse legítimamente, no se hacen cargo en rigor del modo en que el pensador expone el asunto. Pues, de alguna forma estas preguntas que podemos hacernos parten del supuesto de que entre la experiencia descrita y la pregunta inicial, hay una cierta continuidad, es decir, que la necesidad del surgimiento de la pregunta está implicada en algo de la experiencia descrita hasta ahí. Y esto es precisamente lo que *no* pasa. Pues justamente la pregunta para Hegel no surge desde la experiencia de la tristeza, como si fuese un paso más en la

dirección de esta experiencia, sino que conjuntamente *con* ella, cuando renunciamos a toda huida. Y, ciertamente, no le surge a ése que se halla en la tristeza en tanto anímicamente templado, en tanto éste o este otro que ha descubierto en esta experiencia su propia finitud, sino en cuanto *pensamiento*. En cuanto individuo finito, el que se tiene ante el espectáculo de la historia alcanza lo extremo en la tristeza, pero en cuanto “pensar” no puede sino preguntar por aquello único que concierne a todo, universalmente, en cuanto hacia dónde, en cuanto “meta final”. En medio de esta pura *tristeza* sin posibilidad ya de evasiva, surge a la vez necesariamente la pregunta del *pensamiento*. Uno y otro a la vez, sin que entre ambos haya derivación. Justamente la puesta al descubierto de ésta, como la llama Hegel más adelante “finitud absoluta”²⁰⁹, es también y por su propia necesidad la apertura de lo otro, de lo no-finito, de lo *in-finito* y que, como tal, sólo puede ser cosa del pensar.

Entre uno y otro respecto no hay ninguna continuidad, sino que la frase en sí misma es el testimonio de un *quiebre* completo, justo desde el cual se pretende poner en marcha la filosofía de la historia en su necesidad y motivación más íntima. Y esto tan así, que justamente hacia el final de este mismo pasaje es abandonada a su suerte esta “experiencia” cuando el mismo autor la declara como un “complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de un puro resultado negativo”²¹⁰ Esto significa que esta “experiencia” con lo histórico, tomada por sí misma, no es esencial si no se retiene en ella esa pregunta que *con* ella surge, pero que no tiene *en* ella su origen. En este sentido, el “origen” y “necesidad” misma de la pregunta pertenece -para Hegel- a un plano que esta misma experiencia no puede hacer ver, sino que justamente refiere a un elemento “pensamental” del que la experiencia de un estado de ánimo no puede hacerse cargo. Dicho todavía con más precisión, la dirección no es continua desde esta experiencia hacia la pregunta que formula el pensamiento, sino que lo que en verdad Hegel tiene a la vista es que recién con la irrupción de esta pregunta pensante sale a la luz el fondo desde el cual es posible la observación detenida de lo histórico, fondo que el observador en cuanto finito sólo es capaz de experimentar en la tristeza, como un puro “resultado negativo” en relación a su finitud. Sin embargo, en qué medida esto de “pensamiento” necesariamente interrumpe con las posibilidades concedidas a una “experiencia anímica” y abre una dimensión más

²⁰⁹ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.92.

²¹⁰ *Op.cit.* p. 81.

amplia y fundamental del asunto; en qué medida, por tanto, es lo del pensamiento algo “anterior”, no algo que por el momento podamos contestar cabalmente.

No obstante, de un supuesto como éste se nutre todo el intento de Hegel, si es que en verdad cabe aquí llamarlo “supuesto”. Por el momento, lo que a través de esta interpretación debemos asentar es que la negatividad del movimiento que es la “historia” no pretende ser negada por Hegel, sino más bien concebida filosóficamente según la dirección que marca la pregunta por una “meta final”, que surge *a la vez* que la experiencia en donde se revela esta negatividad en su aspecto inmediato como algo *anterior* a ella. Precisamente, en tanto el origen y la necesidad de esta pregunta provienen del pensamiento, es por lo cual la filosofía y sólo ella es capaz de plantearla adecuadamente y responderla en verdad²¹¹. Pero ¿qué significa esto? Lo que queda apuntado en esta sola articulación del sentido mismo de la cuestión, es tal vez lo más esencial del planteamiento, aquello en virtud de lo cual es justamente la “contraposición” de la que aquí se trata, una contraposición “práctica”, es decir, desde el asunto mismo. Lo que late ya en el sentido de la cuestión, tal como se orienta en ella Hegel, es que el propio movimiento negativo de la historia no es ni puede quedar en un “resultado meramente negativo”, como en el estado anímico de la tristeza, no sólo porque el pensamiento filosófico sea lo único llamado a “concebirlo”, sino porque en el fondo, este movimiento mismo no tiene otro origen que “pensamiento”: es el mismo como “pensar”. La verdadera osadía con que Hegel acomete el asunto no reside sólo en “adaptar” una experiencia a preguntas y modos de preguntar que comprometen pensamiento, sino en ver que al fondo de esta experiencia, lo que se revela es ello mismo como “pensamiento” y “para el pensamiento” en la medida en que sólo aquí y recién aquí se resuelve la “finitud”. Con la irrupción de la pregunta inicial sale a la luz lo primero, eso que si sólo nos ceñimos a la experiencia de un observador finito, debe entristecernos y quedar como algo no verdaderamente comprendido. La pregunta inicial filosóficamente planteada no anula, por eso, lo que esta experiencia pone al descubierto de la historia, sino que lo despliega en su verdadera “movilidad” y “negatividad” en la medida en que la filosofía es ella misma una concreción señalada del pensamiento. Es de esta manera como ya en medio de la experiencia con lo histórico en total, aparece la filosofía de la historia justificada en su necesidad. Sólo ella es capaz de hacerse cargo, plantear y responder a eso

²¹¹ Op.cit p. 173.

que las más de las veces queda como algo meramente “observado” y repulsado como algo “lejano” y del “pasado”, que rara vez es experimentado en total como algo que nos entristece y que, desde su propio fondo, nos “niega” en nuestra finitud, y que –en ocasiones aún más escasas- es asumido como pregunta que surge.

En la medida en que la interpretación de estos pasajes dé cuenta efectivamente del sentido de la cuestión, es necesario ahora reintroducir las cuestiones bosquejadas más arriba y así exponer la cuestión en su articulación. Con ello se hace posible proyectar el horizonte de conceptos fundamentales que es necesario poner a la luz, si lo que intentamos es comprender en un ejercicio concreto el planteamiento hegeliano de la cuestión de la historia.

En primer lugar, si tenemos a la vista lo que hemos puesto de relieve del sentido de la cuestión en la interpretación anterior, entonces la cuestión implicada en la “fundamentación lógica” de la filosofía de la historia toma un aspecto más concreto. Pues, este aspecto “pensamental” al que se accede en la pregunta, sólo puede ser asumido y verdaderamente desplegado desde el propio dominio del pensamiento, lo que para Hegel quiere decir lo mismo que lo siguiente: sólo desde una cierta “lógica” puede ser desplegado este elemento. Sólo porque la pregunta inicial comporta en sí misma este carácter pensante, justamente el “pensamiento” al que apunta, la “meta final”, es en el modo de una “idea”. Lo decisivo reside en que justamente en cuanto “idea” es que el pensamiento guía en la historia universal puede dar cuenta de la movilidad y negatividad de este movimiento. De un modo que resulta hasta ahora completamente obscuro, lo esencial de este movimiento “negativo” no tiene su origen, como podría parecer, en algo así como el “tiempo”, sino en el *pensamiento*. Por muy extraño que esto pueda parecer al comienzo, la “fundamentación lógica” no tiene que ver tanto con el asentamiento de algunas “estructuras abstractas”, sino con la posibilidad misma de hacer clara la *movilidad* de la historia. Y, por esto, la meditación toma como perspectiva la “idea”. Así es como casi al final de la introducción, Hegel caracteriza el asunto de la siguiente manera: “El tiempo es negación, en lo sensible. El pensamiento es también negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida.”²¹²

²¹² Op. cit. p. 178. Asimismo en este texto con respecto a la negatividad del tiempo cfr. op.cit, p. 151. Son a su vez decisivas las palabras de Hegel con respecto a la relación de Espíritu y tiempo en p.65 “Die abstrakte Weise des Fortganges des Volkgeist ist ganz sinnliche Fortgehen in der Zeit, eine erste Tätigkeit; die

Si esto debe quedar en pie, si justamente la cuestión de la movilidad misma de la historia está cifrada en las posibilidades mismas de la “idea” en cuanto tal, entonces es necesario por lo menos una caracterización general de lo que en el pensar de Hegel es mentado como “idea”, y en qué sentido ya en esta época de su pensar constituye aquello en lo que el sistema mismo de la filosofía encuentra su unidad y posibilidad. Como veremos, esta “fundamentación lógica” bien entendida, atraviesa no sólo la estructura misma en que está dispuesta la Introducción, sino que tanto el carácter mismo de la “contraposición” en cuanto *contra*-posición así como la cuestión de la oposición entre “universal-singular” -que está en la base de la “conformación de los fenómenos de la historia”-, tiene su arraigo en la propia “movilidad” de la idea.

Sin embargo, si consideramos nuevamente el sentido de la cuestión tal como se ofrece en la descripción de lo que se experimenta con lo histórico, aparece algo que comporta en sí mismo un indicio esencial del asunto. Pues no es ninguna casualidad que Hegel destaque ese aspecto “anímico” en que se nos presenta el “espectáculo” de la historia. La puesta al descubierto de la finitud de todo lo histórico no tiene para Hegel la forma de una simple constatación que nos deja indiferentes. Al contrario, eso “universal” que ahí se revela es todo menos algo que nos deja indiferentes; más bien, en ello nos va algo de nosotros mismos a tal punto que nos deja a *nosotros* tristes. Ciertamente hay aquí una relación entre algo “universal” y “singular”, pero de tal modo que en ello no hay mera indiferencia de lo uno hacia lo otro. Lo “finito” aquí, nosotros mismos en cuanto hombres, es de una peculiar constitución, de una constitución tal que entre otras cosas puede saberse como finito desde el reconocimiento de lo universal e infinito que le surge como pensamiento en este estado de ánimo extremo. En otras palabras, lo singular que está comprometido en la historia no es un mero caso puntual al que le queda indiferente eso universal en relación a lo cual es como esto singular, sino justamente un “caso espiritual”, es decir, es en sí mismo al modo de ser del espíritu. Ya en el sentido en que Hegel expone

konkretere Bewegung ist die geistliche Tätigkeit”. Para el problema general de concepción hegeliana del tiempo cfr. nota nº 101 del presente trabajo. La negatividad del pensamiento, en cambio, constituye justamente lo que Hegel concibe metódicamente como *dialéctica*. Con respecto a la constitución dialéctica de la autoconsciencia y de su experiencia vid. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 75ss. La dialéctica como forma metódica del asunto de la lógica, vid. Hegel *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 30 ss., p. 50ss. y p. 73. Asimismo Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 168 ss. Puede considerarse además Heidegger, *Hegel*, G.A: Band 68, p.149, y por cierto Gadamer, *Hegels Dialektik*, especialmente p. 49ss y p.65ss.

la cuestión, está implicada esta “peculiaridad” en aquello que en la historia está en relación “a sí mismo”. Por esto es que el punto de arranque efectivo parte asumiendo lo que es insoslayable para la comprensión del asunto: aquello que desde el propio pensamiento hegeliano constituye el fondo desde el cual se determina el hombre en su ser, esto es, el espíritu. Que por ello el bosquejo general de la filosofía de la historia parte con el “concepto de espíritu” no es ninguna casualidad, sino que obedece a las necesidades mismas de la cuestión. Ciertamente, cabe la pregunta acerca del modo y el grado hasta dónde debe considerarse la finitud humana en la historia, o si el “sujeto de la historia” no es en el fondo más amplio que hombres y pueblos individuales. Empero, estas preguntas sólo tienen lugar ahí donde algo tal como el espíritu ha sido expuesto en lo que es y cómo es, por lo menos en sus caracteres más generales.

Y no sólo en este respecto es determinante la función del “concepto de espíritu” en toda la meditación, sino que incluso la propia perspectiva según la “idea” y las preguntas fundamentales que en esta perspectiva surgen, se mueven en este respecto. Así es como, por ejemplo, al inicio de toda esta sección, el pensador parte señalando la doble tarea que intenta resolver la Introducción. Esta doble tarea es, en efecto, el modo en que Hegel expresamente *se plantea* la cuestión y, por tanto, el lugar desde donde se articula el todo de las secciones principales. Ahí leemos:

“La cuestión por aquello a lo que concierne la determinación de la razón *en sí misma* y en la medida en que la razón es tomada en *su referencia al mundo*, es la misma que la pregunta por lo que sea la meta final del mundo. Visto de cerca, en la expresión queda supuesto que la razón debe realizarse (*realisiert*), volverse real (*verwirklicht*). Hay que considerar aquí algo doble: el contenido de la meta final, la determinación de la razón como tal—y la realización de la misma.”²¹³

Este pasaje constituye, en verdad, el *planteamiento* de la cuestión, y es sobre su base que se articula la totalidad de las dos secciones ya mencionadas. Pero mirado este planteamiento desde el sentido de la cuestión expuesto más arriba, resalta que no es sólo la “idea” lo que constituye la perspectiva y horizonte de la cuestión. Ciertamente, hay en toda la Introducción una “fundación en la lógica” y en los conceptos alcanzados en ella, pero no es meramente una “lógica de la historia” lo que aquí tiene lugar. Ya el solo hecho de que la

²¹³ *Die Vernunft in der Geschichte*. p. 50.

idea sea mentada como “meta final”, como “razón que dirige el mundo”, muestra hasta qué punto hay aquí una cierta modificación del horizonte. Y esta modificación está sustentada en el “hecho” mismo de que aquello que está comprometido en la movilidad desde la cual se determina el movimiento negativo de la historia, es al modo de “espíritu”. Esto es lo que en el fondo hace que el punto de partida no sea sólo la “idea”, sino el supuesto de que ésta debe “realizarse”, “volverse real”. Se trata no sólo de la idea, sino de ésta “en realidad”, como “realidad”. Y porque se trata en la historia de este “algo más que la idea pura”, es que entra en plena necesidad una comprensión de la constitución esencial de eso “real” que está decisivamente comprometido: el espíritu.

De este modo, lo que justamente es el *horizonte* desde donde Hegel toma pie para el bosquejo a priori de la historia es el *nexo* esencial entre “idea” y “espíritu”. Este nexo, apenas si puesto de relieve en el texto, es lo que decide aquí la doble tarea, es decir, sólo desde esta figura de la idea como meta final, que está como tal necesariamente vinculada al “espíritu”, se vuelve necesario abordar el asunto de tal forma que de lo que se trata en adelante es: primero, determinar el “contenido” de esta “meta final”, esto es, su *qué*; segundo, poner al descubierto su “realización”, esto es, el *cómo* se vuelve “real”. Que sea la “libertad” aquello que constituye el “contenido” es sólo posible si se tiene a la vista la función preponderante del “concepto de espíritu” en la totalidad de la Introducción.

De esta manera, articularemos la exposición de los conceptos fundamentales desde dos aspectos. En primer lugar intentaremos caracterizar de forma general lo que Hegel comprende en “idea” y en qué sentido es, en el momento de la elaboración de estas Lecciones, el punto de fuga de un sistema que él toma por consumado. Según las propias necesidades y posibilidades de este intento, esta caracterización no pretende ser así de prolija como el asunto en verdad lo requiere. Esto significa, en concreto, que la cuestión de la “fundación lógica” del sistema pretende hacer visible cómo la movilidad misma que supone Hegel de la historia, el propio carácter contra-positivo en que el autor reconoce la cuestión y la oposición “universal-singular” que está a la base de la conformación del fenómeno histórico, provienen ellos mismos de ese “pensamiento” que en esta Introducción queda supuesto como “demostrado”.

En segundo lugar, tan esencial como esto lo constituye el asunto del “concepto de espíritu” y el nexo de “idea y espíritu” que mueve en lo más íntimo el intento de respuesta

de Hegel. Se trata de ver aquí qué es y cuál es la figura precisa del “espíritu” que lleva a la meditación a determinar la realización de la meta final como “libertad”, esto es, en qué sentido y de qué forma entiende Hegel que el espíritu en la historia es concretamente “realidad y determinación de la idea”. De esta manera, la respuesta hegeliana a la cuestión de la historia entra ella en su derecho y vigor.

§15. *La constitución de la “idea” como respuesta a la pregunta por la movilidad como tal*

La cuestión que marca el título de este párrafo, resulta decisiva para el presente intento en un respecto determinado, en el cual reside a la vez el límite en que este asunto - que rebasa con creces la necesidad interna del planteamiento-, debe ser tratado. Efectivamente, una visión de aquello que la “lógica” tiene por asunto, así como de la posición de la “idea” en este contexto, no es otra cosa en Hegel que el despliegue mismo de la “verdad” como tal en sí misma²¹⁴. Por este lado, hay para la “filosofía de la historia” y para el planteamiento filosófico de la cuestión, un cierto límite y una posición relativa, esto es, la referencia a un cierto fundamento que no puede ser desarrollado plenamente sólo desde la cuestión que se tiene aquí entre manos y que por tanto es necesario dejar en cierto sentido como un supuesto. En esta dirección corre la exigencia hegeliana de una formación “filosófica” previa a la hora de adentrarse en la cuestión²¹⁵.

Empero, esto mismo podría representar un problema para nuestro intento, pues ¿hasta qué punto podemos comprender el planteamiento de la cuestión de la historia en Hegel si no nos hacemos cargo cabalmente de todo ese trasfondo “lógico” sobre el cual, presumimos, se sustenta el planteamiento? Pero tal tarea resultaría imposible desde el punto de las posibilidades y necesidades de este intento. ¿Debemos contentarnos con un “barniz” que dé la impresión de entender eso que, sin embargo, no se lo comprende ni de lo cual se siente en el fondo, tampoco, la más mínima necesidad de comprender bien? Esto último sería un total despropósito.

Sin embargo, tampoco se trata de alcanzar una exposición más o menos cabal de la “lógica hegeliana”. Pues esto no sólo resulta una pretensión desmedida para el presente intento, sino una que nos desvía totalmente de la cuestión que lo mueve. Más bien, es

²¹⁴ Cfr. Hegel, *Wissenschaft de Logik I*, Weke 5, p. 44.

²¹⁵ Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 168 s.

necesario fijar la exposición de los elementos lógicos contenidos en el planteamiento desde “dentro” de la cuestión, y no como si esta exposición viniese a “enriquecer” de forma externa eso de lo que hasta aquí hemos tratado. Esta fijación de la necesidad de exposición desde “dentro” de la cuestión significa más bien: enfrentar lo cuestionable de la fundación “lógica” de la filosofía de la historia de tal manera, que esto no corra para nosotros en un sólo sentido, como si unilateralmente se llegara de la primera a la segunda, sino que a la vez esta posibilidad de “fundación” admita y requiera en Hegel de una peculiar modificación de aquello como lo cual se entiende habitualmente lo “lógico” y el asunto de la “lógica”. En otras palabras, nuestra exposición de los elementos “lógico-fundamentales” en el planteamiento de la cuestión es el testimonio de que en Hegel hay –efectivamente– una rectificación fundamental del sentido de la “lógica”, como para que de éste reciba, entre otras cosas, algo así como la “filosofía de la historia”, si es que no la historia misma, una cierta “fundación”. La pregunta que nos mueve en esta exposición general es, por tanto, la siguiente: ¿Cómo concibe Hegel en general lo “lógico” y, en ello, especialmente la “idea” como para que en esto esté de algún modo la fundación de la historia universal filosófica, y de qué forma es esta “fundación”?

Si inquirimos de esta forma, entonces la pregunta apunta desde la historia universal filosófica hacia aquella transformación fundamental de la “lógica” como para que en ella, entre otras dimensiones, la historia tenga su fundación. Como veremos, en la “idea” se concentra lo más decisivo de esta transformación. De esta forma, en la pregunta formulada consideraremos a la vez esos dos aspectos cuestionables que nos han salido al paso, a saber, el carácter contrapositivo de la cuestión en el plano del “asunto mismo” cuando se toma como perspectiva la “*idea* de historia universal”, y por otra parte, la posibilidad de la “movilidad” de la historia, esto es, la *Entwicklung*, como primeramente *de* la “idea”. Este doble aspecto de la fundación “lógica” del planteamiento es esencial en la conformación del “fenómeno” de la historia, en tanto justamente es a partir de la “idea” desde dónde se abre la posibilidad de comprender rectamente la oposición “universal- singular” que Hegel tiene a la vista. De esta forma, son estos aspectos relevantes de la cuestión los que tenemos permanentemente a la vista en la caracterización, lo cual nos dispensa de una exposición más prolija.

a) *La idea en la lógica: Dificultades inmediatas en la comprensión de la “lógica”*

Partimos preguntando directamente: ¿Cómo entiende Hegel “idea”? Sólo con recordar dónde y cómo ha sido originalmente acuñada esta palabra, logramos vislumbrar qué es lo que Hegel pretende exigirle a la lógica cuando hace de la “idea” una palabra fundamental. En efecto, la “idea” proviene en su uso filosófico de Platón. Ella es la $\emptyset * \exists \forall$, ese “aspecto” esencial, esto es, aquello que es “visible” o mejor, “intuible”, en todo cuanto es en tanto responde a la pregunta qué sea ello: $\exists \Re \clubsuit \Phi \exists 4$. Como qué-es, es la idea el “*verum esse*”, lo que verdaderamente está siendo en todo y cada ente que es. Como “verdad” de lo que es, ella es lo constitutivo de este “ser” mismo de lo ente, ella es por esto su $\cong \Leftrightarrow \Phi . \forall$, o como el latín tradujo esto, su *substantia*. La idea en cuanto qué-es y “verdad” es la “sustancia” de todo lo que es algo, de todo “ente”. Ahora bien, es el propio Hegel el que recoge esta resonancia “substantiva” en la propia palabra, resonancia que congrega en sí determinaciones como “ser” y “verdad”, y que por eso lo lleva a decir lo siguiente: “la idea es *inmediatamente* sólo la sustancia una y universal.”²¹⁶

Tenemos que tener a la vista esto, puesto que justamente eso que al inicio de la Introducción aparece como “idea” para la historia, aun cuando no sólo para ella, es declarado expresamente como la *substantia infinita*, eso en lo cual “toda realidad tiene su ser, consistencia”. Este peculiar punto de partida en la consideración de la “idea de historia” está vinculado esencialmente con lo que, a través de esta palabra, Hegel le impone como tarea a una “lógica”: hacerse cargo de las tareas ontológicas fundamentales de la larga tradición filosófica occidental. En este sentido preciso, se ha dicho con justicia que la “ciencia de la lógica” es en lo profundo, “ontología”²¹⁷.

Sin embargo, mediante esta constatación no se avanza un paso si es que no se pone en claro, a la vez, en qué medida la “lógica” para Hegel sigue siendo a pesar de todo *lógica*, esto es, el asunto del “logos”, del “pensamiento”. El paso decisivo radica justamente en que aquello que es tomado como mera “doctrina del pensamiento” no es sino, en parte, lo que en verdad debe asumir las tareas que en la tradición de la filosofía quedan bosquejadas por la “ontología” y la “metafísica”²¹⁸. Pero esto a su vez supone una recompreensión radical de

²¹⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 368.

²¹⁷ Con respecto a la plausibilidad de aplicar este título al pensamiento hegeliano, cfr. más atrás nota n° 162 del presente trabajo.

²¹⁸ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 61.

aquello que en cuanto “pensamiento” es el propio objeto de la lógica. En este sentido, la “idea” y lo que Hegel exige que se entienda de ella, es la consumación en esta recomposición radical del sentido de la “lógica” y de aquello que debe valer como su “objeto”. Ver cómo es esto así, es lo que intentaremos a continuación.

Preguntamos ahora con más precisión, ¿cómo entiende Hegel que es en general el objeto de la lógica, y cómo aparece en este contexto la “idea”? Si preguntamos de este modo, a saber, si preguntamos por la “idea” en el contexto de la lógica, lo hacemos porque tenemos presente la articulación en total de la obra. En efecto, la “idea” constituye un momento peculiar en el decurso de la “lógica”: ella es el momento final de la tercera de las tres partes en que se divide la obra en total. La “idea” es el momento final de la “doctrina del concepto”, la cual está a su vez antecedida por la “doctrina de la esencia”, cuya predecesora es la “doctrina del ser”²¹⁹. Para poder por lo menos vislumbrar el sentido de esta “posición” de la idea en el todo de la lógica, así como el de esta articulación misma, es necesario por el momento hacer visible en qué consiste en general su asunto, así como el sentido en que en el pensamiento de Hegel opera una reforma total de sus posibilidades.

Es ya conocida la frase mediante la cual Hegel caracteriza a la lógica en su sentido más íntimo. En la “Introducción a la Ciencia de la Lógica”²²⁰, encontramos lo siguiente: “La lógica hay que tomarla como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad, tal como ella es en y para sí misma sin velo.* Uno puede expresarlo por esto de la siguiente manera: que el contenido es *la exposición de Dios, tal como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito*”²²¹.

Así de extraño como pueda sonar esto, es lo que Hegel le exige a la “lógica” que sea. Ahora bien, esta extrañeza inicial se vuelve verdadera comprensión si ponemos atención en aquello de lo que depende el que la lógica sea “la exposición de Dios”. Pues,

²¹⁹ La división interna de la lógica está expuesta, como es sabido, por el propio Hegel de dos modos. La primera, que es a la que aquí nos remitimos, es la que aparece tanto en el prólogo de la gran lógica (Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Weke 5, p.18) así como en la lógica de la enciclopedia (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.179). Empero, en la introducción de la *Wissenschaft der Logik* (op.cit. p.62), aparece a su vez la división más general entre “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia) y “lógica subjetiva” (doctrina del concepto). A pesar de lo no completamente ajustado en esta forma de hablar, esta división es para algunos más reveladora que la primera e incluso da cuenta mejor del movimiento interno de la lógica. Cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 124 s.

²²⁰ Op.cit. p 35 ss.

²²¹ Op.cit. p. 44.

justamente, esta extrañeza frente a una tal caracterización de la lógica y su “objeto” está ella misma fundada sobre aquello que aun hasta hoy pasa por ser “lógica”, y que es justamente lo que intenta Hegel insistentemente mostrar como insuficiente. Y ¿cuál es esta comprensión tan habitual como insuficiente de la “lógica”? ¿Cómo se entiende, por lo general, que es el asunto exclusivo de la lógica? La lógica, entendida de manera superficial, nos dice Hegel, es tenida por “ciencia del pensamiento puramente formal”²²². No es tanto esta definición por sí misma lo que es insuficiente, sino la ambigüedad en que es entendida las más de las veces. En primer lugar, en cuanto ciencia *del* pensamiento, o ciencia que tiene por objeto el “pensamiento” (*Denken*). Esto último puede querer decir: *sólo* “pensamientos” (*Gedanken*), y esto mienta sólo aquello que es “subjetivo, arbitrario, casual, pero que no es la cosa misma, lo verdadero y real”²²³. Lo decisivo no está sólo en este evidente rebajamiento del “pensar”, rebajamiento que Hegel considera a su vez como la “enfermedad de nuestro tiempo”²²⁴, sino en lo que esto supone, a saber, que “pensamiento” y “cosa” están *escindidos*. Nuestros pensamiento respecto de las cosas no son las cosas; ellas persisten *sin* nuestros pensamientos, los que sin embargo son siempre *respecto* de ellas. Así es como se opina por lo general acerca de la “relación” entre pensamientos (subjetivos) y cosas (objetos). De ésta manera, la “escisión” que supone el rebajamiento del pensar a “meros pensamientos”, por una parte establece la plena independencia de las “cosas” como algo “en sí mismo”, y por otra, la total dependencia, esto es, total relatividad, del pensar con respecto de ella²²⁵.

Ahora bien, a partir de esta escisión sobre la cual de entrada se sitúa la determinación de la lógica como “ciencia del pensamiento puramente formal”, el “pensamiento” ya no sólo como “pensamientos”, sino precisamente como “pensar”, tiene que ser determinado como lo “otro” que el “objeto”, como lo “otro” que la cosa subsistente sin pensamiento y, por tanto, como “simple actividad subjetiva”. Precisamente, en cuanto diferente de la cosa, el pensamiento puede volverse nuevamente un cierto “objeto”, a saber, el objeto de la psicología que queda determinado para ella, como el *proceso* de

²²² En el original “Wissenschaft der bloß formellen Denkens”, cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 71.

²²³ *Íbid.*

²²⁴ *Íbid.*

²²⁵ *Op.cit.* p. 73s.

pensamiento finito²²⁶. Pero, por otra parte, en la medida en que lo que en este proceso tiene lugar, eso que en este proceso está “contenido”, o mejor, es el contenido del pensamiento, no es sino eso que proviene necesariamente de aquello a lo que el pensamiento refiere, la cosa que subsiste sin pensamiento. El proceso y la actividad del pensamiento subjetivo tienen sólo relevancia según la “forma”, es sólo un proceso *formal* que puede ser a su vez tratado como el conjunto de “reglas y normas del pensamiento”²²⁷. De esta manera, Hegel determina el “objeto” de la lógica desde el punto de vista habitual: “Las determinaciones del pensamiento así considerado [como actividad subjetiva] en esta relación según sus leyes, es lo que constituye el contenido de la lógica ordinaria”²²⁸. Así, la lógica no es sólo “ciencia del pensamiento”, sino que considerado desde la diferencia entre “forma” (sujeto) y “contenido” (objeto), es más aún “ciencia del pensamiento *puramente formal*”, del pensamiento en su “mera formalidad”. Ahora bien, en la medida en que el pensamiento rige de manera puramente formal en el conocimiento de las cosas, las cuales por otra parte en cuanto, por ejemplo, sentidas o queridas se revelan desde sí mismas en una absoluta singularidad, como ésta o la otra cosa, como ésta y no la otra, los “pensamientos”, es decir, los conceptos, no son sino generalidades que “unifican” desde fuera lo que en sí mismo no admite en verdad esta “composición”. La cosa y las cosas, desde el punto de vista de la escisión, permanecen completamente indiferentes e intactas a la unidad y comunidad que establece un “concepto”, el cual por esto mismo queda siempre como algo *abstracto*. Los conceptos, esto es, las determinaciones del pensamiento “puramente formal” son, de este modo, “abstracciones” y “generalidades” sin ninguna substancia ni verdad.

Lo decisivo de esta perspectiva y lo que en definitiva marca el punto de inflexión con aquello que Hegel pretende de esta “ciencia”, reside en que si se lleva hasta el extremo la dirección de estos presupuestos, la lógica no sólo termina siendo una suerte de conocimiento “instrumental”, que en sí mismo no tiene ningún contenido real, sino más aún, algo tal inessential como el conocimiento de la fisiología para el acto de digerir. La consecuencia más nefasta para Hegel de esta manera de considerar la “lógica”, la “ciencia del pensamiento”, y de los supuestos desde donde parte, consiste en que justo ella en cuanto conocimiento “puramente formal” nada tiene que ver en sí misma con la *verdad*, y que

²²⁶ Íbid.

²²⁷ Íbid.

²²⁸ Íbid.

justamente la pregunta por el “pensamiento” y sus determinaciones resulta desde el comienzo algo sin dirección y en definitiva banal: “La cuestión que concierne a la verdad de las determinaciones del pensamiento, debe parecer extraña a la consciencia vulgar, porque para ellas estas determinaciones no tienen verdad sino en su aplicación a un objeto dado, y, por tanto, preguntarse cuál sea su verdad fuera de esta aplicación carece de sentido”²²⁹.

La lógica, entonces, es una “ciencia” que por no ser de ningún “objeto”, que por no tener más contenido que las “formas puras del pensamiento”, no es de nada que pueda aspirar siquiera a ser “falso”. Pero ¿cómo entonces eso? ¿Cómo es posible que aquel saber que según su sentido tiene que ver con aquello que determina la “naturaleza humana” en lo más íntimo, resulta en definitiva una “ciencia de nada” y, por tanto, algo que difícilmente puede pretender el título de “ciencia”? Lo que Hegel pone al descubierto, tanto en la consideración habitual de esta “ciencia” así como en los supuestos iniciales desde los que brota esta consideración, no es otra cosa que *la pre comprensión de aquello que vale por verdad*. Sólo en la medida en que el cómo de la verdad excluye desde la partida las “determinaciones puras del pensamiento” en cuanto tales, en cuanto “puras”, es por lo cual la lógica no puede constituir en verdad una ciencia. Y esa determinación de la “verdad”, esto es, eso en lo que consiste esencialmente todo lo que declaramos como “verdadero”, vale para la consciencia ordinaria como lo siguiente: Verdad es “la correspondencia de nuestra representación (pensamiento) con un objeto”²³⁰. Esta determinación bien antigua de la verdad es, según Hegel, la comprensión “ordinaria” de ella²³¹. Pero, a diferencia de ésta, hay también el significado “más profundo”, el “filosófico”.

Si, por tanto, lo que en efecto está en decisión en la consideración de la lógica como una “ciencia”, es en el fondo la estructura y ser mismo de la verdad, si es sobre el fondo de esta cuestión que se decide toda la relación de “sujeto-objeto”, “pensamiento y cosa”, “contenido y forma”, así como el auténtico rango no sólo de la lógica sino que junto con esto el de la “ciencia” como tal, la pregunta reside por tanto en lo siguiente: ¿por dónde aparece para el pensador lo insuficiente de esta comprensión tan ordinaria como antigua? Pues, por el contrario, ¿no parece lo más natural del mundo pensar que las cosas subsisten

²²⁹ Op.cit. p. 85s.

²³⁰ Íbid.

²³¹ Íbid.

ellas mismas ajenas a nuestro pensamiento, el cual por su parte depende de su presencia para ser esta actividad? ¿Qué más natural, aun hoy para nosotros, que pensar que el pensamiento sólo introduce distorsiones en aquello que es “en sí mismo” y que, por tanto, lo más honesto que podemos hacer es confesar que nada se puede “conocer en verdad” a través del “puro pensar”?

El punto reside en que tales preguntas, así como el reparo que ellas contienen, provienen de lo que Hegel llama la “consciencia ordinaria”. Justamente, en esta forma inmediata en que se da la consciencia, ella está cierta de sí sólo en la medida en que refiere cada vez a esto o lo otro del caso y es por ello “relativa”, y esta relatividad de la consciencia ordinaria es entendida a lo menos en dos sentidos. Primero, en tanto lo único real y efectivo para ella, su “contenido”, es lo otro que ella, la cosa subsistente desde sí misma que es independiente de la relación, eso a lo cual ella refiere; por otro lado, en cambio, en tanto ella “es” y “está cierta” de ser consciencia, sólo en esta relación a algo de lo que ella es consciencia. Ahora bien, si consideramos que justamente eso de lo que ella es consciencia es cada vez esto de aquí y no esto otro, algo que justamente en la forma de esta completa singularidad está caracterizado por la “negatividad” que implica ser justo esto de aquí y no todo lo otro que no sea precisamente esto mismo, la consciencia ordinaria es a su vez “consciencia finita”, consciencia de *este* sujeto individual que tiene justo ahora y aquí esta cosa ante sí que no es otra que *ésta*²³².

Sin embargo, la principal impropiedad que Hegel ve de forma penetrante en esta posición desde la cual la consciencia ordinaria se permite juicios acerca de la independencia del “objeto” -la relatividad de la propia consciencia de algo, la estructura, por tanto, en total de “conocimiento” y de la forma de su “verdad, y por consiguiente de la lógica misma y de lo que ésta debiese tener por asunto-, reside en un peculiar rebasamiento de aquello que estrictamente considerado debiese ser su único “objeto”²³³. En cierto

²³² La “refutación” hegeliana de la comprensión insuficiente del auténtico sentido de la lógica está justamente cimentada sobre el fondo de la “superación” de la consciencia finita llevada a cabo en la fenomenología. Cfr. nota nº 119 del presente trabajo.

²³³ Este carácter “sobrepujante” o, si se quiere, *transcendental* de la consciencia “en sí misma” es expuesto de manera extraordinariamente expresiva por el propio Hegel: “Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff, dadurch unmittelbar das *Hinausgehen* über das Beschränkte, und da ihm dies Beschränkte angehört, über sich selbst” (*Hegel, Phänomenologie des Geistes*, p. 76). Un excelente comentario a esta frase en J. Hyppolite, *Estructura y Génesis de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, trd. F. Fernández, p.18 ss. 1974. Asimismo, la prolija meditación de Heidegger que va siguiendo línea a línea la introducción de esta obra, vid. Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68, p. 85 ss.

sentido, algo tal como consciencia, precisamente por ser tal, está siempre “más allá” de lo que puntualmente constituye su “objeto”. En otras palabras, eso que justamente en Hegel es puesto en el centro de la cuestión no reside en si acaso “hay” o no “hay” algo así como “objetos” independientes de nuestro conocer, sino que asumiendo provisionalmente que los “haya”, tal como esto no se pone en duda en la consciencia ordinaria, lo que ciertamente ya no parece pensable es que esta misma “independencia”, en tanto modo de comprender de alguna manera la “relación” entre consciencia y objetos, no es ella ciertamente algo ajeno e “independiente” de la consciencia. La llamada “objetividad”, en sentido ordinario, es en tanto tal ciertamente “algo de la consciencia”²³⁴. En palabras de Hegel, esta posible diferencia entre algo que sólo le aparece a la consciencia y un objeto como algo independiente de esta relación, es una diferencia que justamente “recae en la consciencia”²³⁵. Ciertamente, se puede hablar con cierto derecho de “objetos” en este sentido, pero la “independencia” en que se los tiene por tales y la forma de la “verdad” como adecuación a ellos, no es nada a su vez “independiente”, sino que tiene su pleno sentido sólo ahí donde *hay* consciencia. En este sentido preciso, es posible hablar de que la consciencia está “más allá”²³⁶, o mejor, ya está en y parte de determinaciones que conciernen a la forma misma del “haber objeto” que rebasa el objeto puntual del que se tiene directamente consciencia, y que en cuanto “determinaciones” sólo son “para ella”, es decir, sólo habiendo consciencia tienen ellas su pleno sentido.

No obstante, ¿qué significa todo esto? ¿No se lleva mediante esta atribución de las “determinaciones”, desde la cuales ordinariamente la consciencia está ante su objeto, a la misma consciencia en una forma de “subjetividad” más extrema que antes? Es justo aquí donde el pensamiento de Hegel opera un giro decisivo que, aunque en apariencia y en principio poco tiene que ver directamente con asuntos tales como la esencia del pensamiento y sus determinaciones, la estructura de la verdad, y por consiguiente la recta comprensión de la tarea de lógica, establece el punto de fuga para la comprensión auténtica de todo esto. En efecto, la recta asunción y comprensión de aquellos asuntos “supone”, visto desde la totalidad del proyecto hegeliano, haber recorrido previamente un *camino*, a saber, el camino de “liberación” y “depuración” en el cual la consciencia -a través de la

²³⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 78.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Cfr. Más atrás p. 184 del presente trabajo.

experiencia que hace consigo misma- se “eleva” al conocimiento de lo que es en sí misma²³⁷. En otras palabras, la recta asunción del asunto de la “lógica”, esto es, de la “ciencia” en sentido hegeliano, pasa previamente por aquello que se abre y se desarrolla como “Fenomenología del Espíritu”, o dicho con más precisión, es posible sobre el fondo de la exposición que, teniendo desde ya a la vista la conformación de la *ciencia*, pone al descubierto la “*experiencia de la consciencia*”. La posibilidad de la rectificación fundamental de la “lógica” como “ciencia del pensamiento formal”, está para Hegel cimentada sobre el fondo de la liberación que se expone “científicamente” en la “Fenomenología”, sobre la propia experiencia que puede hacer y que, de hecho, hace la consciencia consigo misma. De esta forma, no es ninguna casualidad que al inicio de su “Ciencia de la lógica” Hegel expresamente hable del carácter de supuesto que tiene para ella la “Fenomenología del Espíritu”, a la sazón ya publicada²³⁸.

Empero, ¿qué puede hacernos ver esta “suposición” entre estas dos obras mayores del pensamiento hegeliano con respecto a nuestro intento preciso de situar el asunto y el plano en que se mueve la lógica hegeliana, sobre todo en el marco concreto que intenta dilucidar el sentido de “ideal” y conforme a “idea”, que prevalece en la perspectiva filosófica de la Filosofía de la Historia? Aparentemente, sólo saltamos de una cosa a otra, de la historia a la idea y de ahí, ahora, a la exposición de la “experiencia de la consciencia”. Pero, ¿es precisamente esto una casualidad? En absoluto. Y entonces, ¿qué indica esta necesidad de retrotraerse a cuestiones concernientes a la forma de la consciencia y el modo en que hay objetos para ella con respecto a la recta comprensión del sentido y el rango de la “lógica”? Respuesta: lo que en esto está latente no es sino el centro mismo desde donde se vivifica la totalidad del proyecto sistemático de la filosofía de Hegel y desde donde justamente esta filosofía gana para sí el derecho de llamarse *la ciencia*. En el marco de la presente investigación no es posible exponer toda la interna riqueza de este asunto y la decisiva relevancia en orden a comprender el pensamiento hegeliano en su conjunto. Sólo nos contentaremos aquí con bosquejar en tres puntos fundamentales lo que de este asunto estamos en condiciones de exhibir. Precisamente, en la exposición de este bosquejo está

²³⁷ Cfr.op. cit. p. 73. Acerca del sentido de esta “Erläuterung”, vid. J Hyppolite, *Estructura y Génesis de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 44.

²³⁸ Para la aclaración del decisivo punto que concierne al carácter de “suposición” que le atribuye Hegel a la Fenomenología con respecto a la Lógica, cfr. nota nº119 del presente trabajo.

contenida la respuesta a nuestra pregunta inicial, a saber, cómo se ha de entender eso de “idea” como para que la perspectiva filosófica en la historia sea conforme a ella.

b) Bosquejo general del proyecto sistemático de Hegel

b.1) La Fenomenología del Espíritu como supuesto de la lógica

En primer lugar, tomemos nuevamente la cosa por donde nos apareció inmediatamente arriba y preguntemos de nuevo ¿en qué medida la comprensión del auténtico sentido y del propio rango de la “lógica”, depende, o más bien, supone, un camino que expone la “experiencia de la consciencia”? La respuesta a esto reside por lo pronto en la respuesta a esta otra pregunta: ¿Qué significa para Hegel, en definitiva, el camino de la “Fenomenología del Espíritu”?

En la propia introducción a este tratado encontramos una cita que bosqueja, en general, el camino que se intenta, por cierto caracterizado como *camino* (*Weg*). No será nunca majadería destacar que la “Fenomenología” es un *camino*, y en tanto tal hace posible un movimiento de algo que va *desde* algo *hacia* algo. Hegel nos dice en la introducción a este camino: “Ahora bien, puesto que esta exposición tiene por asunto solamente el saber que aparece, no parece ser por ello ella misma la ciencia libre, esa que se mueve en su figura propia, sino que ella puede ser tomada desde este punto de vista como el *camino* de la consciencia natural que puja por volverse el verdadero saber, o el camino del alma, que transita la serie de sus figuras, en tanto estaciones suyas en las que ya está metida por su propia naturaleza, de modo tal que ella [el alma, i.e. la consciencia] *se purifica y libera* cumplida en espíritu en tanto ella llega, a través de la completa experiencia de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí misma”²³⁹.

Ahora bien, si justamente tomamos el tratado de la Fenomenología tal como lo toma Hegel, es decir como un camino, entonces podrían surgir en nosotros algunas preguntas. En efecto, ¿por qué y de qué forma se entiende que el tenor de este camino y el sentido de su avance sea el de “liberación y purificación”? ¿Liberación de qué? ¿Cuál es el punto de arranque de este “camino de liberación”? ¿En qué y en dónde se congrega finalmente este camino y se consuma? Esto es, tal vez, lo que más claramente enuncia aquí el pensador, a saber, el camino “a través de la completa experiencia de la consciencia *de sí misma*” se

²³⁹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 73.

cumple en el “conocimiento de lo que esta consciencia es *en sí misma*”. Si nos fijamos ahora en la articulación en que está dispuesto este tratado, este conocimiento que llega a consumir la consciencia de lo que ella es “en sí misma”, debiese corresponder a la figura final del camino: el saber absoluto²⁴⁰. Tomando como punto de partida justamente este punto de llegada, intentaremos introducir algunas consideraciones acerca del sentido general de este camino.

La “Fenomenología” es desde el punto de vista de su título, la ciencia (-logía) de una aparición (fenómeno), la cual llega a su consumación en el conocimiento que la consciencia alcanza de lo que ella es “en sí misma”, es decir, el “saber absoluto”. En ésta, su “figura” final, el tratado tiene su punto de llegada. Esto implica que la “fenomenología” en tanto ciencia de algo que aparece, es a su vez la ciencia de su *trayecto*, de su *movimiento*; como hemos dicho, un camino, *su* camino. Desde el punto de vista del título, la “Fenomenología del Espíritu” es en general la ciencia que trata de la aparición y del movimiento del “espíritu”; es la ciencia del espíritu que va apareciendo: *die Wissenschaft der erscheinende Geist*. En este sentido, la totalidad que integra la “Fenomenología” se articula como la secuencia de “figuras” en que aparece el “espíritu” y que toma su punto de arranque en la consciencia sensible o consciencia “natural”, y se cumple en el saber absoluto. “Consciencia”, “consciencia de sí”, “razón”, “espíritu”, “religión” y “saber absoluto”²⁴¹, es el todo de figuras que recorre la consciencia “como estaciones de tránsito” en su llegar a cumplirse como espíritu que va apareciendo en esto mismo.

Empero, esta primera constatación de lo que en este tratado “aparece” no es suficiente. No se trata simplemente de que la “Fenomenología” sea una “ciencia”, es decir, una toma de conocimiento y una descripción externa de lo que ahí “aparece”, como si esto por su parte entrara y saliera de “escena” por sí mismo. Lo que precisamente aquí se constituye como el “objeto” de la ciencia, nos obliga a una determinación más precisa de su “aparecer y movimiento”, así como al sentido general en que la Fenomeno-logía se constituye como ciencia. Ciertamente, la Fenomenología es la “ciencia del espíritu que

²⁴⁰ El saber absoluto, “das absolute Wissen”, constituye la conformación (Gestalt) final de la aparición del espíritu en la experiencia de la consciencia. Empero, como lo ha hecho ver con claridad Hyppolite, es dudoso que constituya el mismo el cuarto momento (DD) del tercer momento mayor llamado la “razón” (C). Acerca de los imprecisos límites de la división interna de la Fenomenología del Espíritu, vid J. Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 49 ss. Cfr. nota n° 119 del presente trabajo.

²⁴¹ Con respecto a la división interna de la Fenomenología y su ambigüedad, vid. nota anterior y especialmente n°119 del presente trabajo.

aparece”, pero también es la “*ciencia de la experiencia de la consciencia*”: *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußseins*, tal como su subtítulo lo señala. El sentido en que aquí se habla de una “experiencia de la consciencia” determina el modo en que debe entenderse el “ir apareciendo” de espíritu. La “experiencia de la consciencia” es, por esto, “el ir apareciendo” y el “movimiento” del espíritu. Esto decide en el ser-ciencia de la Fenomenología en total, tanto ya desde su punto de partida²⁴².

Pensado desde la constitución misma de lo que aquí “aparece”, a saber, el espíritu, el sentido en que aquí se habla de “aparecer”, *erscheinen*, no es sin más idéntico al que usamos habitualmente para decir, por ejemplo, “el sol aparece en el cielo”. En esta última afirmación, “aparecer” quiere decir: algo se nos muestra, algo está delante de nosotros y se nos presenta inmediatamente. En sentido hegeliano esto quiere decir a su vez: *algo es para la consciencia*. Este ser-para- la consciencia es formalmente un modo en que algo *es*, su “aparecer”. A este modo en que algo “es”, Hegel lo nombra *el saber*²⁴³. Saber, por tanto, no es en Hegel primeramente una “acción” o “facultad” subjetiva, sino un modo en que algo, un “objeto”, es. “Saber” es el modo de ser de algo que comprende la referencia de ese algo a la consciencia que lo tiene ante sí. De este “para la consciencia” distingue Hegel, además, otro modo en el ser de algo según el cual *en relación* a la referencia que es el saber, puede ser también fuera de esta referencia: el ser-en sí, o como lo nombra también, la *verdad*. La “verdad” es por tanto ese modo de ser según el cual algo *en relación* al saber puede ser fuera de la relación del “ser-para-la consciencia”. Este “en relación” remarcado es importante, pues la diferencia misma entre “ser-para” y “ser-en sí” es algo de la consciencia, “recae en ella esta diferenciación”²⁴⁴. Esto es, esta diferencia es puesta desde ya por la consciencia, en el sentido en que sólo para ella puede haber algo que también subsista fuera de la referencia de eso mismo hacia ella. Algo “en sí en sí mismo” ni siquiera es así, pues justamente su “en-sí-mismidad”, es decir, su “ser-en-sí” es sólo “para la consciencia”. Los momentos formales que constituyen toda posibilidad de ser un “objeto”, son momentos que pertenecen al ser consciente. La consciencia comprende en sí misma los momentos diferenciados de “saber” y “verdad”, y por eso, precisamente la “consciencia”

²⁴² Una penetrante interpretación de este “nosotros” fenomenológico en Heidegger, cfr. *Hegel*, G.A. Band 68, p.132 ss.

²⁴³ Hegel, *Phänomenologie de Geistes*, p. 78.

²⁴⁴ *Íbid.*

ella misma es un modo bien peculiar de ser “algo”, a saber, que sólo ella diferencia de sí como un “otro”, eso que refiere a sí misma, y que, por eso, es a un “esto-otro” a lo que ella *se refiere* inmediatamente cada vez. La consciencia diferenciando algo de sí, a la vez se refiere a ello. Este es justamente el modo primario de la consciencia que Hegel llama “consciencia sensible” “natural” u “ordinaria”. Es precisamente la consciencia en tanto refiere a un otro diferente de ella, la que, por decirlo así, es en lo inmediato “relativa a algo otro”. A ella es a la que primeramente le “aparecen” las cosas, pero a la vez a la que sólo le pueden “aparecer” pero no ser necesariamente por eso, “en verdad”.

Ahora bien, ¿es en este sentido en que está mentado el “aparecer del espíritu”? ¿Es la “aparición” del espíritu algo así de inmediato para la consciencia como la aparición del sol o de un “fantasma”? Ciertamente, el “espíritu” es “algo” que aparece, se trata del “espíritu” como *apareciente* y a él conviene en tanto “espíritu” el “aparecer”. En este sentido, ser “algo” para la consciencia. Pero no en lo *esencial* como algo “otro” que ella diferencie de sí misma y que, sin embargo, a ello se refiera, sino más bien en la medida en que la “consciencia” es de tal constitución que en todo estar referida a algo, ya está desde el inicio “referida a sí misma”²⁴⁵, por ejemplo, ya en los momentos formales en que la consciencia referida a algo “pone” la diferencia en general del “saber”, el ser-para ella de algo, y la “verdad”, el ser-en sí de algo, es decir, en tanto es ella lo único de entre todo lo que es, que es inmediatamente en la figura de la oposición interna entre “sujeto” y “objeto”. Así pues, justamente en la medida en que el centro de la mirada está puesto en el “hecho” mismo de la consciencia, que justamente en la Fenomenología se trata de esto y sólo de esto, la “ciencia del espíritu apareciente” es -por eso mismo- “la ciencia de la experiencia de la consciencia”. El “espíritu que aparece” es, en su aparecer, esta experiencia que la consciencia hace de sí misma y de su ser la diferencia de consciencia entre sujeto y objeto. El sentido, por tanto, de este “aparecer”, la propia movilidad de su “ir apareciendo” tiene que ser entendido como el trayecto de experiencia, *Er-fahrung*, que la consciencia hace no de “algo”, sino de sí misma en cuanto esencialmente referida a sí en su estar referida en cada caso a algo otro. Este carácter “móvil” de la experiencia de la consciencia consigo misma es, justamente, el sentido del “aparecer” del espíritu en cuanto apareciente. De este modo, hacia el final de la obra Hegel puede decir que el movimiento general del que se

²⁴⁵ Op.cit. p.79.

hace cargo el tratado consiste en “el movimiento de ida y venida desde la consciencia o representación a la consciencia de sí, y viceversa sobrepasando desde aquí hacia allá y desde allá hacia acá”²⁴⁶.

La “movilidad” que expone la “Fenomenología” es precisamente la serie de figuras o conformaciones (*Gestalten*) que toma la “consciencia” en su trayecto experiencial en el cual debe aparecer para sí misma como referida a sí misma en todo estar referida a algo²⁴⁷. De este modo, el “aparecer” del que aquí se trata no es nada como el aparecer fáctico de algo, sino fenomeno-*lógicamente*, es decir, el aparecer de una “figura formal” de consciencia en la cual “saber” y “verdad” se articulan cada vez en una cierta conformación. Se trata, por tanto del “aparecer” de algo tal que para la consciencia inmediata no “aparece”, sino que a lo más en ello *está*, en tanto es ella misma lo que en “verdad” debe aparecer. Por otra parte, cuando aquí se habla de “experiencia de la consciencia”, esto no tiene nada que ver con una especie de “introspección” en estados de consciencia “subjetivos”, sino que simplemente de las *con-formaciones*, esto es, de una cierta determinación de la *forma* misma en que toda consciencia por ser consciencia ya es. Es la experiencia de las diversas *con-formaciones* en que se *con-forma* la diferencia formal de la consciencia entre ser-algo- para ella (relativo a ella) y ser-algo-en sí. Las *con-formaciones* son las conformaciones de la *forma* de la consciencia que se da inmediatamente como diferencia entre “saber y verdad”. La diferencia es, por tanto, *la forma* de las conformaciones, la “forma de la consciencia”.

Que “aparezca”, esto es, que se vuelva para la consciencia misma esta diferencia formal como la cual ella ya es, no constituye ninguna “experiencia” meramente individual de lo que pasa en “mi consciencia”, sino la aparición de las modulaciones formales que toda consciencia toma a partir de su forma inmediata. De esta manera, el punto de partida del tratado no es ningún “estado de consciencia” excepcional en donde “aparezcan” objetos “elevados”, sino el saber inmediato, es decir, la mera certeza sensible como certeza del “esto” y “esto otro”. “Fenómeno” es, por tanto, aquí, la aparición para la consciencia de su

²⁴⁶ Op.cit. p. 647. Vid. Apéndice nº4 del presente trabajo.

²⁴⁷ Jean Hyppolite ha caracterizado esta duplicidad en la tarea misma de la liberación del saber en la forma de la consciencia de la siguiente manera: “Una teoría de la consciencia resulta ser por esto mismo una teoría del objeto de la consciencia” (*Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 24).

forma y sus conformaciones, lo cual incluye en sí mismo no “objetos”, sino la “forma” de los objetos en relación a la cual esté la consciencia “de ellos”.

La trama interna en el movimiento de la serie de “conformaciones” no es tan sólo la secuencia de figuras puestas una al lado de la otra, sino el movimiento en que la oposición inicial de la consciencia entre “saber” y “verdad” es justamente superada, esto es resuelta, y conservada en una nueva conformación que por eso se constituye como más alta. La trama interna del movimiento de la “Fenomenología” consiste en la “negatividad” de una superación que asume y conserva en cada conformación lo superado, esto es, precisamente la experiencia en la cual surge la “negación” de una conformación determinada y la asunción de esta negación como momento positivo de una conformación más alta. El movimiento, por ello, es en lo más íntimo una *Aufhebung*. En palabras de Hegel: “...en la Fenomenología del espíritu cada momento de la diferencia es del saber y de la verdad, y es el movimiento, en el cual el espíritu se asume y supera” ²⁴⁸. De este modo, la “aparición” del espíritu no es sólo como consciencia (relativa), sino el movimiento superador que va desde ésta a conformaciones cada vez más amplias y enriquecidas. Es ciertamente la aparición como *experiencia* que la consciencia hace de sí misma, pero por ello mismo el movimiento liberador que conduce a la toma de consciencia de lo no relativo en ella, o mejor de lo absolutamente relativo a “sí misma” de ella en sí misma y así como fundamento de toda relación a otro. Por ello, la “ciencia del espíritu que aparece” a la vez que ser “ciencia de la experiencia de la consciencia” es la ciencia de la “*liberación de la consciencia*” (*Freiheit des Bewußseins*²⁴⁹), es decir, la liberación, esto es, absolución de las “relatividades” en que está inmediatamente el ser-consciente en la oposición interna entre “saber” y “verdad”. El momento consumatorio de este movimiento interno de la “Fenomenología” es el conocimiento, es decir, la aparición para la consciencia de lo que ella es “en sí misma”, es decir, de su *verdad*. El movimiento, por tanto, se recoge en este volver para la consciencia de lo que ella es desde ya en sí, esto es, el saber de sí en la experiencia superadora de toda conformación “relativa”, y que en esta superación aparece para sí mismo tal como es en sí mismo: el saber ab-soluto.

²⁴⁸ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 646. Vid Anexo nº4 del presente trabajo. En la lógica es expresamente asumida esta “superación”. Cfr. nota nº 119 del presente trabajo.

²⁴⁹ Op.cit. p. 646.

b.2) *La lógica como inicio absoluto*

Ahora bien, ¿en qué medida este camino de “liberación de la consciencia” es “supuesto” para la lógica? ¿En qué medida, por tanto, este camino prepara una rectificación en la orientación general y en el rango de *la ciencia*? Cuando preguntamos así, entonces apuntamos ahora a un segundo aspecto fundamental en el todo del pensamiento de Hegel.

Si tomamos en consideración la primera de las preguntas planteadas, no sólo encontramos tratado el asunto en diversos pasajes tanto de los “prólogos” e “introducciones” de la Ciencia de la Lógica o incluso todavía en la Enciclopedia²⁵⁰, sino que ya incluso la sección final de la Fenomenología del Espíritu (“el saber absoluto”), que hasta ahora hemos citado por aquí y por allá, consiste en cierto sentido justamente en el tratamiento y exposición de esto. Con cierto derecho podemos decir que lo que se alberga en esta “suposición” constituye un asunto *decisivo* para todo el proyecto sistemático de Hegel, lo cual implica por tanto que la cabal comprensión de esto abre la posibilidad de un pleno dominio de este proyecto. Ciertamente no es aquí ésta la pretensión.

Si nos retrotraemos a la nomenclatura y la exposición del final de la Fenomenología, encontramos que el “saber absoluto”, esto es, el conocimiento “liberado” que la consciencia hace de lo que es “en sí misma”, constituye una cierta conformación de la consciencia, esto es, del espíritu, a saber, eso en lo cual toda conformación finita, “relativa” por tanto, es asumida y superada justo en esto. Lo que este modo del ser-consciente contiene en sí es “según la *libertad* de su *ser* lo mismo que se exterioriza, o la unidad inmediata de su saberse a sí mismo”²⁵¹.

Como conformación del espíritu, el saber absoluto es ciertamente un “aparecer”, pero justamente como conformación *final* del trayecto de la experiencia de la consciencia. Este carácter de “final” como lo cual aparece el saber absoluto indica, desde la perspectiva del movimiento interno de la Fenomenología, que en esta conformación de consciencia se ha alcanzado una superación *total* de la diferencia inmediata en que aparece ella. De acuerdo al sentido “superador” mismo en el movimiento de liberación, empero, las conformaciones “finitas” en que transita la experiencia así como los modos de darse objetos

²⁵⁰ Para el detalle de los lugares en los que Hegel expone el sentido de su Fenomenología en cuanto a la relevancia para el despliegue de la lógica y, por ahí, del sistema completo, vid. nota n° 119.

²⁵¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.647. Vid Anexo n°4 del presente trabajo.

en estas conformaciones, no sólo no son dejados atrás y abandonados, sino que incluidos y asumidos en la totalidad de la experiencia como consumada. De esta manera, es el “saber absoluto” el fin de la “Fenomenología”, no sólo como la “última” conformación en la serie, sino como su *resultado total*, es decir, como eso que sale hacia afuera de la experiencia en la forma de incluir en unidad toda conformación de consciencia y de “objetividad” que le corresponde²⁵². Sin embargo, por esto mismo, el “saber absoluto”, no visto ya sólo en la dirección del movimiento interno de la Fenomenología, sino de lo que en él mismo “aparece” ahora, el saber absoluto “considerado en su contenido”, se constituye como algo “inmediato”, esto es, *inicial*: la *unidad* como la cual es el saberse a sí mismo²⁵³. Pero, ¿qué quiere decir esto? ¿Qué quiere decir que “el saber absoluto”, esto es, aquella conformación de la consciencia en la que *se consume* el trayecto de la experiencia, sea a la vez la *unidad inmediata* del saberse a sí mismo?

Lo mismo está considerado aquí en dos respectos. Por una parte, si se concede que la dirección fundamental de la “Fenomenología” se constituye en su trayecto como la *asunción y superación* de la diferencia interna de la consciencia entre ser-para-ella y ser-en sí, es decir, “si en la Fenomenología del espíritu cada momento de la diferencia es del saber y de la verdad, y es el movimiento, en el cual el espíritu se asume y supera”²⁵⁴, el saber absoluto es justamente la completa superación de esta diferencia, es la *unidad y mismidad alcanzada* de la consciencia (el saber) consigo misma como su verdad. Pero justamente por ello, la conformación absoluta de la consciencia “reúne en inmediata unidad la forma... de la verdad y el sí mismo que sabe”²⁵⁵. En este sentido, Hegel dice expresamente que ella “*tiene la forma del concepto*”²⁵⁶. No sólo tiene en general, como toda conformación de la consciencia, la “*forma de la consciencia*”, esto es la diferencia de saber y verdad, sino que como completa superación de esta diferencia, el “saber absoluto” tiene más bien “*la forma del concepto*”. Precisamente este llegar a la “*forma del concepto*” de la consciencia en que

²⁵² Cfr. nota nº247 del presente trabajo.

²⁵³ Es necesario poner de realce que para Hegel la forma plenaria del pensar no es sólo dialéctica, sino que a la vez, y por eso mismo, *especulativa*. Esta duplicidad está expuesta de forma accesible por el autor en *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Werke 8, 176 ss. Como momento del despliegue lógico del concepto a su vez en Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Werke, p.550; y en su versión más breve *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Werke 8, p. 392. Asimismo, Gadamer, *Hegels Dialektik*, p. 66.

²⁵⁴ Op.cit. p 647. Vid Anexo nº4 del presente trabajo.

²⁵⁵ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 647. Vid Anexo nº4 del presente trabajo.

²⁵⁶ *Íbid.*

queda superada la “forma de la consciencia”, nos dice Hegel -hacia el final del trayecto- que “en el saber el espíritu ha ganado el elemento puro de su presencia...”, en el cual “elemento” él, el espíritu, “despliega su presencia y el movimiento en este éter de su vivir y es la *ciencia*”²⁵⁷. El trayecto fenomenológico de la consciencia es –justamente- el supuesto para la ciencia en la medida en que con él se prepara y alcanza recién la apertura del “elemento” en que ha de desplegarse y desarrollarse la ciencia, es decir, es desde el lado de la consciencia y de la inmediata diferencia en que aparece (sujeto-objeto, saber y verdad) la “mediación” y superación de esta diferencia que da con la *unidad y mismidad del ser-concepto, del ser-pensamiento en cuanto inmediata*. Pero, a su vez, desde el lado del “contenido” ahí alcanzado, esto es, del ser sí mismo y unitario del saber absoluto, éste es el inicio inmediato de un despliegue que se mueve ahora en otro plano y no más en las diversas oposiciones que provienen de la diferencia entre saber y verdad, sujeto y objeto. El “elemento puro”, es decir, el propio del ser-concepto como unidad y mismidad de saber y verdad es alternativamente como *resultado* (para el trayecto fenomenológico que va desde la consciencia ordinaria que puja por liberarse y purificarse de su diferencia en el saber absoluto) y como *inicio* (para el despliegue de la ciencia en su propio elemento). A su vez, como veremos más adelante, este carácter inicial de eso con lo que comienza inmediatamente la ciencia, puede ser a su vez pensado como anterior incluso al punto de partida de la propia Fenomenología²⁵⁸.

Si retenemos, por tanto, la dirección total de la Fenomenología y el “resultado” al que ella llega, entonces es posible ver en qué medida desde aquí se opera una transformación decisiva en el sentido y rango en que Hegel asume la “ciencia del pensamiento puramente formal”. En efecto, la íntima tendencia que empuja en el avance de la “ciencia de la experiencia de la consciencia” tiene su consecuencia directa en el rango que la lógica detenta para Hegel. La ciencia de la lógica, es decir, la ciencia en que la propia lógica se vuelve a través de lo alcanzado en la Fenomenología: la “auténtica metafísica”²⁵⁹. Pero ¿qué significa exactamente tomar a la lógica de esta forma, y por qué lo alcanzado por la Fenomenología tiene esto como consecuencia? Preguntado de otro modo ¿qué implica la determinación de la lógica como la “auténtica metafísica” y en qué

²⁵⁷ Íbid.

²⁵⁸ Cfr. nota n° 119 del presente trabajo.

²⁵⁹ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 61.

sentido es esto consecuencia de lo alcanzado a través de la experiencia que se cumple en la Fenomenología?

El centro del asunto reside en que el empuje que recibe la propia Fenomenología y que la lleva a esa peculiar consumación en el “saber absoluto”, en cierto sentido proviene de aquello que se despliega “esencialmente” en la lógica. De esta forma es a su vez pensable que, como veremos más adelante y como el propio Hegel lo confiesa al final de la Fenomenología, la experiencia de la consciencia no es sólo supuesto de la lógica, sino que en el fondo lo que ésta tiene por resultado, y lo que constituye el contenido y el despliegue de esto, es en sentido absoluto algo “inicial”, incluso para el propio movimiento superador de la Fenomenología. Lo importante está, por el momento, en detectar a lo menos en dónde toma pie el proyecto hegeliano como para que se de este movimiento de vaivén entre lógica y fenomenología, entre la ciencia del pensamiento puramente formal y la de la ciencia de la experiencia de la consciencia.

Si ponemos nuevamente atención en el “resultado”, entonces aparece algo notable en relación a todo esto. Pues si justamente el “saber absoluto” es la absolución no sólo de las formas relativas de la consciencia, sino incluso de la diferencia formal desde la cual se puede hablar de consciencia, es decir, si juntamente con esto pensamos que dicha “absolución” no es sólo el dejar atrás las configuraciones anteriores y relativas, sino *la inclusión* de ellas en “absoluto”, es decir, la inclusión en lo “absoluto” de toda conformación de consciencia como algo diferente y otro de su objeto, pero a la vez de toda forma de objetividad posible, entonces cabe la pregunta ¿qué es eso por lo cual está *tensionado*, por decirlo así, desde un comienzo el trayecto mismo, para llegar a este resultado “absoluto”? ¿Cuál es la tarea que secretamente empuja el trayecto de la experiencia de la consciencia a este resultado en el cual toda forma relativa de referirse a algo, toda forma de emerger de algo como objeto de la consciencia, e incluso la forma de esta diferencia misma, son incluidas y absueltas en la conformación absoluta del saber? Precisamente eso que en lo profundo está íntimamente vinculado con aquello que se abre y se proyecta desde el pensamiento de los antiguos, eso que se configura desde el inicio del pensamiento griego como *la* tarea para lo que en adelante se llamará (y que Hegel sigue llamando) la *Metafísica*²⁶⁰. La forma concreta en que Hegel comprende esta tarea, así como

²⁶⁰ Cfr. Nota nº162 del presente trabajo.

la fuerza con que ésta nutre el íntimo impulso de trayecto fenomenológico y, en consecuencia, la aseguración del supuesto de la posible rectificación del sentido total de la lógica, es lo que se juega en este “vaivén” que intentamos aclarar. ¿Cuál es por consecuencia la forma en que Hegel comprende esta “tarea metafísica”? ¿Cómo es que esta comprensión se articula de manera definitiva en el “resultado” de la Fenomenología? Precisamente en virtud de este “resultado”. Pues visto ahora este momento ya no sólo como una cierta “configuración de la consciencia”, sino más bien de lo que concretamente en ello está con-tenido, esto es, según la forma del “concepto”, resulta que justamente aquí se da “la forma objetual [*gegenständlich*] de la verdad y el sí mismo que sabe”. El saber absoluto como apertura del elemento del despliegue de la ciencia es “tan sólo” la simple mismidad, esto es, la in-diferencia mediada entre saber y verdad. En el saber, es la propia consciencia la que en sí misma se ha vuelto para sí misma, ha hecho de ella su propio “objeto”, o mejor, ya no tiene ningún “objeto” ante sí²⁶¹. ¿Pero cuál es el sentido concreto de esto? Líneas más abajo, en el pasaje citado de la Fenomenología, se da la clave de una tal manera que asombra por su simplicidad. En esta forma de lo Mismo “lo inmediato pensado es el estar ahí” *das Dasein unmittelbar Gedanken ist*. Ahí, justamente ahí donde la experiencia de la consciencia da con su libertad en toda “relatividad a objetos”, se abre el “elemento del concepto”: el pensamiento inmediato de *que es*. Esta es la única y suprema verdad al cabo de la total experiencia: que antes de todo objeto, antes de la consciencia, antes de toda relación a un objeto, antes incluso de esta diferencia, es el simple pensamiento del puro, es decir, del *liberado* “ser”²⁶². El saber absoluto dice de sí, en la completa superación y asunción de las diferencias en que aparece cada vez la consciencia, algo simplísimo: *que es*.

No hay desde esta perspectiva ninguna casualidad en que la ciencia de la lógica comience justamente con el pensamiento de “que es”. Empero, la comprensión de este “pensamiento de ser” al interior del despliegue de la lógica y su orientación fundamental, justamente no abandona el punto de partida tomado en la experiencia de la *consciencia*, sino que lo radicaliza. ¿Cuál es por tanto esta tarea que emprende el pensamiento hegeliano desde muy temprano, que empuja en la totalidad de la Fenomenología y que por

²⁶¹ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Weke 5, p. 68.

²⁶² Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 646, vid Anexo nº 4 del presente trabajo. Asimismo, cfr. Hegel *Wissenschaft der Logik I*, Weke 5, p.69.

consecuencia permite la comprensión de la lógica como “auténtica metafísica”²⁶³? *La pregunta por la unidad de la totalidad de lo que es en cuanto tal, es decir, eso como lo cual se constituye* y “es” *aquello desde donde se proyecta y se congrega “en total” el todo de lo ente*²⁶⁴. Sólo en la medida en que en el pensamiento radica la cuestión de la unidad del todo de lo ente, lo que en lenguaje hegeliano significa entre otras cosas “lo absoluto”²⁶⁵, puja desde muy temprano y constantemente, puede en el fondo tener sentido el “resultado” de la Fenomenología y la rectificación de la orientación esencial de la “lógica”, entre otros aspectos. Ahora bien, si miramos desde esta perspectiva, ¿qué consecuencias se desprenden con respecto a la lógica? ¿En qué sentido se determina desde aquí lo que en ella se nombra como “idea”?

Si es justamente ésta la tarea que desde los diversos aspectos de su “sistema” se intenta poner en claro, entonces la relevancia de la lógica tiene que ser tomada en esta dirección. Mirado desde esta perspectiva más amplia, como “auténtica metafísica”, esto es, como la pieza fundamental en el intento de responder por la unidad del todo de lo ente, la lógica debe seguir siendo concebida como “ciencia del pensamiento puramente formal”, pero cuya “formalidad” no tiene en esencia que ver con la “relatividad” del “proceso subjetivo de pensamiento”. Al contrario, justamente lo que aporta el “resultado” de la Fenomenología, cuando lo tomamos ya no sólo como un resultado, es que el pensamiento y los pensamientos no son en principio nada “subjetivo”²⁶⁶, es decir, nada que convenga exclusivamente a una consciencia relativa y finita. Más bien, para despejar cualquier duda acerca de eso que constituye el “objeto” de la lógica, Hegel nos advierte que pensamientos tales como “ser y no ser, magnitud, ser en sí, ser para sí, uno y múltiple, entre otros”, son más bien “determinaciones de pensamiento” o “pensamientos objetivos”²⁶⁷. Ellos en cuanto

²⁶³ Esta pregunta considerada como perspectiva fundamental anima, por ejemplo, la aclaración provisional del “horizonte” en la interpretación que hace Marcuse de la “ontología hegeliana”, vid. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 9 ss.

²⁶⁴ Íbid. Asimismo Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68, p.56ss.

²⁶⁵ Acerca del concepto de “absoluto” en Hegel, vid. Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68, p. 72 ss. Asimismo, G. Lebrun, *La Patience du concept, Essai sur le discours hégélien*, p. 224, p. 374-375. También en Labarrière, *Le savoir absolu de l'esprit*. Los dos últimos citados por C. Ruíz, *Heidegger y Hegel*, p. 140-141, 1993.

²⁶⁶ Precisamente este sentido de “subjetivo” es el que Hegel ve como insuficiente en las “determinaciones del pensamiento” que toma por asunto la lógica. Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 43s, y muy especialmente Hegel *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 76 ss. Asimismo Gadamer, *Hegels Dialektik*, p. 45 ss. y Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 136 ss.

²⁶⁷ “Denkbestimmungen” y “objektive Gedanken” respectivamente. Cfr. Hegel, *Ezyklopedie der philosophischen Wissenschaften I*, Weke 8, p.80

determinantes contienen la “naturaleza y el ser íntimo” de las cosas, son por ello en el modo de las “esencialidades puras” (*reine Wesenheiten*)²⁶⁸. En este sentido es como la afirmación hegeliana según la cual “el pensamiento es la verdad del mundo objetivo”²⁶⁹, descansa ella misma sobre una recomposición de la *esencia de la verdad* que tiene como punto de fuga esta reivindicación del pensar y de lo que es la determinación del pensamiento alcanzada en el resultado de la Fenomenología y desplegada propiamente en la lógica. Así es como precisamente, a diferencia de la determinación que Hegel considera como la “corriente” (adecuación del conocimiento al objeto), la significación “profunda”, es decir, la filosófica, establece un “relación” peculiar. En efecto, la verdad, esto es, la forma de la verdad desde la perspectiva filosófica es “la concordancia del concepto consigo mismo”, esto quiere decir, entre otras cosas, la adecuación según la cual algo se ajusta a lo que ello “ya es y debe ser”²⁷⁰.

De esta forma, a través del trayecto fenomenológico queda liberada la lógica, y eso que constituye su “objeto”, de las formas inmediatas en que aparece para la consciencia ordinaria. Y no sólo en tanto a partir de esto debe reconocerse la neta diferencia entre “concepto”, esto es, “determinación del pensamiento”, y “representación subjetiva”, sino que incluso una forma más refinada de concebir los conceptos, esto es, como “categorías del entendimiento” que configuran las condiciones de posibilidad de la experiencia de un objeto finito, resultan desde el punto de vista de lo alcanzado, una forma todavía insuficiente y *no libre* de concebir filosóficamente el concepto²⁷¹. Empero, esta libertad ínsita en el contenido de la lógica, no sólo quiere decir “independencia” del pensar con respecto a la diferencia en que se instala inmediatamente la consciencia finita, sino que alberga en sí un sentido más esencial. Si preguntamos por esto último, entonces estamos en la vía para responder por eso que Hegel nombra “idea”.

En el mismo pasaje citado de la Fenomenología, Hegel nos presenta el centro desde el cual se proyecta la lógica: “Este momento [el de la ciencia liberada] no se presenta como el movimiento de ida y venida desde la consciencia o representación a la consciencia de sí, y viceversa sobrepasando desde aquí hacia allá y desde allá hacia acá, sino que su

²⁶⁸ *Íbid.*

²⁶⁹ *Íbid.*

²⁷⁰ *Op. cit.* p.86.

²⁷¹ Con respecto a la crítica hegeliana de las “categorías del entendimiento” en Kant como formas *no libres* del concepto, cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 27 ss.

conformación liberada de su aparición en la consciencia, el concepto, y su movimiento hacia adelante, dependen únicamente de su *determinidad*.²⁷²

¿Qué nos dice esto de relevante con respecto al sentido total de la lógica? Primero, que nuevamente se trata aquí de un *movimiento*. La lógica no es, por tanto, la descripción de las diversas formas de “pensamientos puros”, sino que en total la exposición de un movimiento unitario y progresivo. En segundo lugar, que este “movimiento” depende de la “determinidad” del concepto, esto es, del pensamiento. Lo que esto implica es que el movimiento del que aquí se trata es justamente el movimiento *del* pensar, es decir, el movimiento que el propio pensar es en cuanto un determinar (*bestimmen*), o como Hegel llama a esto, su “posicionarse” (*Stellung*). En este sentido, este movimiento del pensar es “puro movimiento”, un movimiento que no depende de un “otro”, sino que es más bien “en sí mismo” ese “otro” en tanto se trata de un “movimiento absoluto”²⁷³. En concordancia terminológica con Hegel, llamamos a este movimiento del pensar en cuanto determinación y posicionamiento, el *concebir*. “Pensamiento”, es decir, concepto (*Begriff*), es en lo esencial concebir (*begreifen*). Empero, ¿que significa este “movimiento del pensar”? ¿En qué sentido debe ser entendido este “concebir” en cuanto movimiento? De tal manera que lo determinado (las “determinaciones del pensamiento”) no quede fuera del determinar, así como el determinar no quede al margen de lo determinado por él, sino que es el *determinarse* el que *se* determina en lo determinado como *lo mismo*. Dicho de otra forma: *lo determinado no es sino algo determinado de un determinarse que se determina*.

Por muy extraño que parezca en principio llamar a esta forma de movimiento, “concebir y pensar”, en rigor no es más que esto lo que Hegel pretende decir hacia el final de la Fenomenología, cuando habla de la “forma de lo mismo”. “Pensar” es en principio sólo “ser”, pero ese “ser” que justamente consiste en determinarse, “ser” de tal manera en que justamente este “ser” depende íntegramente del “sí mismo”, o mejor, del movimiento de *llegar a ser* “para sí mismo”; el “sí mismo” como el cual ya se “es” en “sí mismo”²⁷⁴. Lo decisivo estriba en que “concebir” y “pensar” no son ya una cierta facultad o actividad constatable en algún ente real, sino sólo un peculiar “ser”, cuyo sentido consiste en *auto-*

²⁷² Hegel, *Phänomenologie de Geistes*, p. 647. Vid Anexo nº 4 del presente trabajo.

²⁷³ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 50. Asimismo el aclarador punto de partida de la interpretación de Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 44.

²⁷⁴ Cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 44ss, p. 73 ss.

determinarse, esto es determinarse a sí mismo en todo eso como lo cual se determina. La lógica es, por tanto, la exposición del movimiento del puro concebir, en donde justamente las “determinaciones del pensamiento”, es decir, los “conceptos”(Begriffe) son los “momentos por los que este movimiento atraviesa”²⁷⁵.

Por otra parte, si pensamos que eso de lo que trata la lógica esta expuesto desde el fondo de esta “pura movilidad del pensar”, si pensamos a su vez que esta “movilidad” es “ser” como autodeterminación, entonces la tan mentada “metodología hegeliana”, es decir, el “pensamiento *dialéctico-especulativo*” no es sino el “alma y el *decursus vitae*”²⁷⁶ de esta movilidad misma. Todo momento es “negable” en cuanto determinado (dialéctica), en la medida en que cada vez es el propio concebir el que se sobrepuja a sí mismo en eso como se determina y tiene que *recuperase* en lo determinado desde sí mismo y hacia sí, precisamente, en tanto *concebir* (especulativo). La “dialéctica” no es, por tanto, la mera constatación de “contradicciones” (escepticismo), sino que la “negación” debe ella misma su “ser” al movimiento de autodeterminación del concebir que se recupera a “sí mismo” en la totalidad de su determinarse a partir de su estado de *in-determinación in-mediato*²⁷⁷. El comienzo, entonces, es sólo eso, “más pobre” que desde sí mismo el concebir se da a sí mismo para comenzar consigo mismo, esto es, con su propio determinarse. En este sentido el concebir expone él mismo un “ser”, es decir, un modo de ser que es *libre*. La libertad, esto es, el más propio e íntimo movimiento del pensamiento significa: ser como autodeterminación²⁷⁸. Esto es necesario que lo tengamos bien presente, pues la idea que moviliza la historia como su meta final es precisamente la “libertad”.

Considerado entonces desde aquí, desde el propio ser del pensar, la lógica misma es la exhibición del despliegue de este movimiento que en sí mismo es el pensar. De esta manera vemos cómo el despliegue de la lógica no se lleva a cabo pasando por alto la íntima tendencia no sólo del pensamiento hegeliano, sino el de la modernidad en su conjunto, esto es, en la medida en que toma a la consciencia, al sujeto, como el elemento fundamental en toda relación con algo en general, o, más bien, la radicaliza al punto de transformar la

²⁷⁵ Hegel, *Phänomenologie de Geistes*, p. 647. Vid Anexo nº 4 del presente trabajo.

²⁷⁶ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.389.

²⁷⁷ Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Werke 5, p. 82. Asimismo Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.182. Además, el examen hermenéutico del “puro ser”, vid. Heidegger, *Hegel*, G.A. Band 68, p. 56ss., y Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 44 ss.

²⁷⁸ Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.168.

“verdad de la consciencia” en algo absoluto. En efecto, esta radicalización llevada a cabo por la Fenomenología es lo que sitúa al pensamiento de Hegel en un plano en el que propiamente puede ser cumplida la tarea metafísica de llevar a determinación la totalidad de lo que es en su unidad, *en cuanto* despliegue del movimiento autodeterminativo del pensar “puro”. Precisamente, esta doble situación es la que permite comprender la propia organización de lo que Hegel llama “filosofía real”, en uno de cuyos momentos (el espíritu) se encuentra desde el punto de vista sistemático, la “historia universal”. Pero antes de entrar en este tercer punto, sin el cual no se entiende nada de la forma en que Hegel se hace cargo de la cuestión de la historia y ofrece desde ahí una respuesta, falta todavía hacer expreso eso que constituye la perspectiva en la filosofía de la historia, a saber, la *idea*.

¿Estamos en condiciones de responder esto? Al parecer no. Empero, si miramos atentamente lo apuntado más arriba en torno a lo que hemos llamado el “concebir”, esto es, ese peculiar “ser” y movilidad desde la cual podemos pensar la articulación de la “lógica” en su conjunto, entonces aparece la dirección. Pues si consideramos que estas “determinaciones del pensamiento” son a la vez y por eso mismo determinaciones ontológicas de lo ente en total como tal, es decir, que tales determinaciones conciernen a la *totalidad* de lo ente cuando se lo toma por su “siendo”²⁷⁹, mirado ahora desde aquello que constituye la propia movilidad en el despliegue del “logos”, esto es, del concebir, la íntima tendencia en que se consuma el movimiento no reside sólo en que el pensar se exhiba en los diversos momentos determinados que conciernen desde sí mismos y congregan desde ya en diversas configuraciones todo cuanto “es” y como “siendo”, sino más bien en recuperarse y exponerse en relación a sí mismo, esto es, en relación a su auto-determinarse, como la *unidad* de esta totalidad. Visto con atención, éste es tal vez el sentido de la bipartición de la lógica en total, que no sin cautela Hegel expresa como “lógica objetiva” y “lógica subjetiva”. Precisamente por ello, la “lógica subjetiva”, es decir, lo que Hegel llama “la doctrina del concepto”, no es un mero suplemento o una “segunda pasada” con respecto a lo expuesto en las dos secciones anteriores (“ser” y “esencia”)²⁸⁰, sino la exposición de esta unidad de la totalidad tal como es para sí misma, es decir, *como* determinar. Ahora bien,

²⁷⁹ Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 80 ss. Asimismo vid. nota nº162 del presente trabajo.

²⁸⁰ Con respecto la doble posibilidad en la división de la lógica, cfr. nota nº 219 del presente trabajo.

este movimiento de autoexhibición y recuperación²⁸¹ de la unidad de la totalidad en cuanto unidad, es lo que se cumple en la “idea”²⁸². En palabras de Hegel, “ella es...lo universal, pero no en cuanto forma abstracta en frente a lo cual se halla el contenido particular como un contrario, *sino en cuanto forma absoluta a la cual han vuelto todas las determinaciones del contenido puesto por ella*. La idea... puede compararse al viejo que expresa los mismos pensamientos religiosos que el niño, pero para él la significación de estos pensamientos comprende toda su vida. Aun cuando el niño entendiera el contenido de la doctrina religiosa, su vida y el mundo entero estarían, no obstante, fuera de esto comprendido”²⁸³. En otro pasaje está dicho de forma aún más precisa lo mismo: “Lo que hay que decir es que la idea es en sí misma su propio resultado... Los grados de ser y de la esencia, lo mismo que los del concepto y la objetividad no son, en su diferencia, momentos rígidos que se apoyan sobre sí mismos, sino que se niegan ellos mismos en virtud de *la dialéctica*, y su verdad consiste en ser momentos y solamente momentos de la idea”²⁸⁴.

La mención que aquí hace de la “dialéctica” apunta directamente a eso como lo cual debe entenderse cuando se habla de “idea”. Pues ella no es simplemente un momento o el momento más universal en el decurso de las determinaciones del pensamiento, sino la exposición, o mejor, la obertura y la revelación (*Offenbarung*) de la propia movilidad del concebir determinante con respecto a sí mismo. La idea no es por ello sólo un cierto momento determinado, sino ese momento en que sale a la luz el propio concebir simplemente como tal. Por eso le pertenece la “negación y la dialéctica”, es decir, la irrupción en su propio seno del determinarse de lo determinado en tanto auto-determinación. Este carácter “móvil” de la idea es lo que se destaca plenamente en las siguientes frases: “La idea es esencialmente *proceso* porque su identidad es la libre y absoluta identidad del concepto en tanto absoluta negatividad, y que, por tanto, *la dialéctica* es la forma de su estar ahí”²⁸⁵.

Si retenemos esta indicación según la cual la “idea” constituye más bien la revelación y obertura en que el concebir “finalmente”, es decir, a través de su propio irse

²⁸¹ Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.368 ss.

²⁸² Para una aclaración más detallada entre concepto en general, idea e idea absoluta, vid. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p.124-136, p. 162-172 y especialmente 194 ss.

²⁸³ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.369.

²⁸⁴ Op.cit. p. 370.

²⁸⁵ Op.cit, p. 372.

determinando en los diversos momentos ontológicos que conciernen al ser de todo cuanto es, sale en su íntima movilidad “negando”, por decirlo así, todo momento en que se determina justamente para recuperarse a sí mismo como tal, entonces hemos dado con aquello que constituye desde el fondo la “perspectiva” y el “por dónde” de la filosofía de la historia. No se trata sólo de que para el movimiento como el cual se constituye la historia universal “haya” ideas al modo de metas a seguir. Esto sólo es posible, es decir, esta peculiar forma de movilidad en la que Hegel cree responder a la cuestión de qué sea la historia, porque ya la esencia del movimiento como tal es “idea”. En otras palabras, la movilidad que hace posible la historia, la idea como regente de mundo, no la pensamos nunca apropiadamente cuando atribuimos a lo dicho por Hegel la postulación de ciertas “ideas” que deben ser logradas por los hombres y las generaciones humanas, frente a las cuales podemos juzgar que siempre quedamos de camino o que finalmente han sido realizadas, sino más bien sólo si consideramos desde ya este vínculo esencial entre concebir, idea y “movimiento puro”. Por ello, tiene sentido decir que *el acontecer del mundo, la historia universal, es esa forma peculiar de movilidad según la cual la idea se mueve como “habiendo metas” y “rigiendo”*. Sin embargo, para entender en plenitud esto todavía es necesario dar algunos pasos más. Por lo pronto, asentar someramente el tercero de los puntos principales del conjunto del proyecto hegeliano.

Este último aspecto está esencialmente vinculado a esta forma de entender la “idea”, pero en la medida en que ella constituye no sólo la “unidad” (en el sentido descrito) de la totalidad de determinaciones del “pensamiento puro”, sino que justo por esto, en la perspectiva que atraviesa la totalidad del *sistema*, lo cual implica en sí mismo las dimensiones “reales” de lo que es: naturaleza y espíritu. De una manera tan concisa como esencial hacia el final de la lógica de la Enciclopedia, Hegel nos habla de la articulación de estas dimensiones precisamente a partir de la obertura en que el concebir se ha alcanzado como “idea”, donde justamente ahora la “idea” es realizada a “unidad” del sistema completo:

“No se debe considerar la idea como idea de alguna cosa, así como no debe considerarse el concepto sólo como concepto determinado. Lo absoluto es la idea una y universal que *distribuyéndose [urteilend]*, se particulariza en un *sistema* de ideas determinadas, las cuales sin embargo, no son ideas sino volviendo a la idea, *a su verdad*. A partir de esta distribución, la idea es *inmediatamente* la *substancia* una y universal, pero

cuya realidad desarrollada y verdadera consiste en que ella es como *sujeto*, y como sujeto en cuanto espíritu”²⁸⁶.

b.3) Naturaleza y Espíritu como “exteriorizaciones de la idea”

Este último punto lo desarrollaremos nuevamente de acuerdo a la necesidad del presente intento, es decir, conforme a la urgencia de situar a lo menos el horizonte de conceptos fundamentales que supone el planteamiento y la respuesta a la cuestión de la historia en Hegel. Este último punto concierne directamente a nuestro intento, pues justamente para Hegel, en el momento de elaborar las lecciones de historia universal filosófica, la historia universal misma pertenece a una de las dos dimensiones “reales” del sistema filosófico²⁸⁷. La historia universal pertenece a la “Filosofía del espíritu”²⁸⁸, la cual desde el punto de vista de la exposición enciclopédica está antecedida por la “Filosofía de la naturaleza”. Pero ¿qué significa esto? ¿Qué significa no sólo que haya estas dos dimensiones reales de la filosofía, sino que en suma exista algo así como una dimensión “real”(reel)?

La posibilidad de contestar adecuadamente esto reside en que ya se tenga en la mira eso que expone la frase recién citada en el punto anterior, es decir, que logremos comprender por qué y de qué manera la idea no es sólo la unidad (el “uni-versal”) en el respecto de las determinaciones del pensar, sino que en virtud de esto la unidad misma del sistema en total, esto es, de la totalidad de lo ente que *está siendo realmente*. Debemos recordar, entre tanto, lo que más atrás ha sido referido, a saber, que la totalidad del sistema es en tanto la unidad triplemente articulada de la idea: la idea *como* pensamiento, la idea *como* naturaleza, la idea *como* espíritu²⁸⁹.

Ya el pasaje citado de la Fenomenología indica el camino que a través de la lógica conduce hacia las “filosofías reales”, y es por eso un pasaje cardinal para entrever ya aquí el bosquejo sistemático en cuya vía se planta desde temprano Hegel, pero sobre todo el punto de fuga en la articulación de este bosquejo. Sin embargo, aún cuando en este pasaje no se nombre, es lo que hasta aquí hemos intentado caracterizar como “idea” lo que

²⁸⁶ Op.cit, p.368.

²⁸⁷ Cfr Anexo n°3 del presente trabajo.

²⁸⁸ Cfr. Anexo n°3 del presente trabajo.

²⁸⁹ Cfr. más atrás p. 148 del presente trabajo.

congrega en sí y, desde sí, proyecta esta articulación. Lo distintivo de este pasaje está en que justamente esta “dimensión real” del sistema articulado desde la unidad de la idea tiene, con respecto a la propia posición de la Fenomenología en su primera versión, una indicación justamente en esta articulación, que en adelante, por ejemplo en la edición definitiva de la Enciclopedia, casi desaparece por completo²⁹⁰.

En efecto, en este pasaje antes de entrar en la conexión entre “idea lógica” y filosofías reales, nos dice Hegel *volviendo nuevamente a la posibilidad de la experiencia de la consciencia*: “La ciencia contiene en sí misma esta necesidad, la de exteriorizarse [entäußern] desde la forma de su concepto puro [i.e. la idea], y contiene [por eso] el tránsito del concepto hacia la *consciencia*. Pues el espíritu *que se sabe a sí mismo, precisamente porque concibe su concepto, él es la inmediata igualdad consigo mismo*, la cual en su diferencia es la *certeza de lo inmediato*, o la *consciencia sensible*, —el inicio desde el que partimos; este abandono de sí desde la forma de su Mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí²⁹¹. Sin entrar aún a esta referencia al espíritu como ente que consiste en “concebir su concepto” o, como ha dicho antes, en “ser en la forma del concepto”, sólo por lo cual es “igualdad consigo mismo”; sin entrar aún en esto que intentaremos desarrollar en el párrafo siguiente en tanto constituye el pliegue de la conexión esencial entre “idea” y “espíritu”, tenemos que poner atención en que el pensador habla de un “tránsito” (*Übergang*), y ciertamente no desde la “consciencia” hacia el “concepto puro”, esto es, hacia la ciencia y en último término hacia la idea, sino a la inversa. Este “ir más allá”, o mejor, este “ir por sobre sí mismo” (*gehen über*) no es *verdad* como si la consciencia unilateralmente se afanara en su experiencia por ir más allá de sí y de la diferencia en la que está inmediatamente instalada. *En verdad*, esto es, a partir de la propia consciencia alcanzada en su concepto, es bien al contrario que como en un inicio aparece, pues este movimiento de salida tiene su punto de arranque en el “concepto puro” y, recíprocamente, en eso que es según la “forma del concepto”, y sólo por esto puede iniciarse el movimiento de la experiencia de la consciencia que más que avanzar, *retrocede* (*Rückkehr*) hacia la mismidad desde su diferencia aparente. En este sentido, la consciencia finita sólo llega a un saber absoluto de sí misma en tanto ya desde el comienzo éste ha intervenido en ella y para sí la reclama, si es que no incluso le permite desde la

²⁹⁰ Cfr. nota n°119, en especial Anexo n°3 del presente trabajo.

²⁹¹ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 647; vid Anexo n°4 del presente trabajo.

partida ser consciencia. Por esto, tal como lo habíamos adelantado antes, no sólo la Lógica toma como supuesto a la Fenomenología, sino que ésta misma en cuanto movimiento de la experiencia de la consciencia supone a su vez la movilidad propia de la “ciencia” y de lo que ésta contiene. Esta relación de la Fenomenología ahora respecto a la Lógica, puesta al descubierto precisamente en este pasaje *de la Fenomenología* (¡!), es el fundamento de una completa recomprensión de las relaciones esenciales en el sistema, cuya forma definitiva se alcanza en la Enciclopedia de Berlín y que trae como consecuencia la anulación de la misma Fenomenología como parte autónoma del sistema²⁹².

Ahora bien, si nos concentramos plenamente en el sentido de este “tránsito”, nos sale al paso un nuevo aspecto. Pues justamente este “tránsito” quiere decir: *exteriorización-Entäußerung*²⁹³. Traducimos esta *Ent-äußerung* como *exterior-ización*, en tanto pone el acento en este movimiento de “salida hacia afuera” inmanente en el concepto. Si tomamos literalmente la palabra, se trata en esta exteriorización del *ex-sistir* del concepto. Pero, a su vez, esta “exteriorización” también contiene en sí misma un “extraña-miento”, una “enajenación”, entendido como un cierto volverse otro, que es justamente lo que destaca la traducción consagrada al castellano²⁹⁴. Tanto “exteriorización”, en tanto salida hacia “afuera”, “existencia”, como “extrañamiento” y “enajenación” son los sentidos que comprende en sí esta palabra capital.

Sin embargo, el sentido de este movimiento del “concepto puro” sólo se nos abre en propiedad cuando pensamos que no es sólo algo que le pase al concepto, sino que proviene de una *necesidad* suya, es decir, esta “exteriorización y extrañamiento” provienen del ser y la movilidad más íntima de la idea, y no de algo añadido por “fuera”. En otras palabras, lo que aquí Hegel sugiere, lo cual está en plena concordancia con el pasaje citado al final del punto anterior, es que la propia constitución de la idea en cuanto tal implica su “exterioridad” y “otredad”; ella es en cuanto “idea” *su ser-afuera* y *su ser-otro*. De esta forma, tenemos que tener bien en cuenta que la “idea” desde el punto de vista en que lo expone Hegel, no sale a un afuera habido previamente. Más bien, el íntimo pensamiento estriba en que sólo en virtud de la propia constitución dialéctica (contrapositiva) del

²⁹² Cfr. nota nº 119 del presente trabajo.

²⁹³ Acerca del concepto de “exteriorización” vid, Christoph Menke, *Espíritu y vida*, p. 447 ss.

²⁹⁴ Para este aspecto de la “exteriorización”, el cual comporta la divisibilidad y, en el fondo, lo que nombra Hegel con el término “Entzweiung”, vid. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 44 ss.

concebir, esto es, sólo en cuanto es el determinarse que se niega en sus determinaciones y vuelve a sí mismo como “idea”, es ella misma la “salida fuera” (existencia) como la salida inicial del “afuera mismo”. La “afueridad”, por decirlo así, del afuera mismo, es la idea como ex-sistencia. Vale en un cierto respecto la frase de Hegel que todavía es necesario interpretar mejor; según ella, la idea es “die Möglichkeit, die an ihr selbst die Wirklichkeit hat”²⁹⁵. El “afuera”, esto es, la ex-sistencia e incluso la “realidad”, son la idea misma en su íntima necesidad.

Visto, entonces, desde aquí ¿cuáles son las consecuencias de cara a lo que entiende Hegel como “dimensiones reales”? Todo lo decisivo. Pues justamente esa diferencia en apariencia tan asentada entre “naturaleza” y “espíritu” como dos dimensiones discretas de la “totalidad” de lo que es, se desvanece. En realidad, visto desde el paso radical dado por Hegel ya en la Fenomenología, hay sólo un único y mismo movimiento “exteriorizador” cuyo punto de arranque esencial es la propia constitución dialéctico-especulativa del concebir, y por eso también su punto de llegada. A este único movimiento real (*reel*) lo llama Hegel ya en la Fenomenología “devenir” (*Werden*) e incluso, en una proximidad aún mayor al asunto de nuestra investigación, el “acontecer” (*Geschehen*).

Ahora bien, este “devenir” unitario del concebir en cuanto exteriorización, se articula de doble manera. Primeramente, este “devenir” es “bajo la forma del *libre acontecer acaeciente* [*freien zufälligen Geschehens*]” Pero, ¿qué significa esto? No otra cosa que lo que Hegel llama inicialmente la *naturaleza*²⁹⁶. En efecto, ella es “devenir vivo e

²⁹⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.370.

²⁹⁶ La aparición de la naturaleza en la historia está determinada a partir del propio desarrollo dialéctico de la naturaleza que queda expuesto en la filosofía real que le corresponde, filosofía que está justamente bosquejada en este pasaje de la fenomenología. Lo que ante todo debe ser puesto de relieve para la comprensión de la aparición de la naturaleza “en” la historia, es aquello en virtud de lo cual se da el tránsito sistemático hacia el “espíritu”, esto es, el carácter *teleológico* inmanente de la propia naturaleza (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke 9, p.14). Es en este concepto, hasta donde lo puedo ver, en el cual reside el quicio del asunto. Ciertamente este concepto teleológico inmanente es completamente diferente de la teleología que impera en el comportamiento práctico, en donde precisamente lo natural aparece para el querer finito conforme a su servicialidad y utilidad. Pero a su vez, es imposible no ver el parentesco esencial y hasta la codependencia de uno y otro. No es casual que en el marco de la historia universal nuevamente la “naturaleza”, en el sentido de la totalidad de lo ente no espiritual, aparezca como algo “superado” en la posibilidad de lo que está listo para (por ejemplo, como clima y suelo propicio para el desarrollo histórico de un pueblo, cfr. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p187 ss.). En este sentido cabe decir con Hegel que el espíritu es la “verdad” de la naturaleza, tanto en sentido teórico como práctico. Pero aún esta forma teleológica (conforme fines) atraviesa, en el marco de la historia, hacia esa segunda forma de hacer irrupción, a saber, como la naturalidad del ente espiritual, esto es como voluntad finita impulsada en cada caso a querer esto o lo otro. Nuevamente aquí es “naturaleza” el medio que usa la razón para la liberación de la autoconsciencia absoluta de la libertad. Acerca de esto último, sobre todo en el respecto de

inmediato”, que en cuanto tal “no es en su estar ahí otra cosa que esta entera exteriorización de la *consistencia* [*Bestehen*]”. De esta forma, y esto hay que verlo bien claro, la “naturaleza” es precisamente la *exteriorización* de la idea como “consistencia”, o como Hegel lo llama también, como “substancia”; esto es, “ser”. La idea como “naturaleza” simplemente “es”, es decir, la totalidad y multitud de lo ente que llamamos natural es la “idea” consistiendo y subsistiendo. Ella es, por decirlo así, el consistir y subsistir de lo consistente y subsistente, el “es” mismo de todo ente y proceso “natural”, lo cual es inicialmente, en tanto “natural”, meramente subsistente y consistente. No otra cosa nos dice hacia el final de la lógica de la Enciclopedia, justo en el tránsito a la filosofía de la naturaleza: “Eso con lo cual comenzamos era el ser, el ser abstracto, ahora sin embargo tenemos a la idea como ser; esta idea *siendo* es la naturaleza”²⁹⁷. Lo decisivo aquí es que justamente “naturaleza” no es meramente “ser” (en tanto determinación del pensamiento: “abstractamente”) sino que la “idea siendo”. La idea como *siendo*, la idea como “ente”, es decir, como la totalidad de lo subsistente y consistente es “naturaleza”, y en este sentido “ontológico” es por donde tenemos que pensar primeramente la exteriorización de la idea, su devenir y acontecer. Para ella exteriorizarse significa volverse *siendo* (ente). La forma inmediata en que la “idea” se vuelve “siendo”, se vuelve lo ente, es “naturaleza”.

Pero ¿de qué depende este tan extraño acontecer? Desde la perspectiva del pensamiento hegeliano, de nada otro que de su ser “sí misma”, esto es, de su propia constitución dialéctica. No se trata sólo de un salir hacia afuera de la idea como naturaleza (constancia y substancia), sino que en su exteriorizarse como siendo ella es la propia “exterioridad” (*Außerlichkeit*) de sí misma en la forma de lo *otro* que ella (*Anderssein*). Tal “exterioridad” en la forma de lo otro que ella misma en su exteriorización como “siendo”, es lo que precisamente llama Hegel *tiempo* y, recíprocamente, *espacio*²⁹⁸. El tiempo y el

tomar el esquema teleológico como forma para interpretar incluso la “vida” no humana, cfr. Cordua, *Hegel sobre las necesidades humanas*, p. 167-178, 2001, y a su vez para las relaciones entre “espíritu” y “cuerpo” Cordua, *Hegel: el cuerpo propio*, p.129-140, 2009. Deben quedar abiertas sin embargo en el presente contexto, en la medida en que su discusión debiese llevar a una interpretación del pensamiento de Kant al respecto, si es que no más lejos, hacia Aristóteles, las siguientes preguntas ¿Por qué precisamente los vínculos esenciales entre “naturaleza” y “espíritu” están determinados desde un esquema teleológico, es decir, según la pregunta que inquiriere por el ser de algo en función de su para-qué? ¿En qué medida y hasta dónde se puede afirmar que toda “teleología” no es si no algo derivado de una experiencia de sí misma de la existencia humana? ¿En qué reside fundamentalmente esta experiencia de sí y desde qué horizonte es necesario pensarla como para que el esquema “teleológico” pueda llegar a ser incluso “universalmente válido”?

²⁹⁷ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.374.

²⁹⁸ Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, Werke 9, p.10ss..

espacio, determinado desde el tiempo, son el cómo de la exterioridad y enajenación de la exposición de la idea en su mero subsistir. Ellos son la “idea”, pero no en cuanto tal, no en la forma de lo mismo, es decir, como *concebir*, sino en la “forma de lo otro”, de la “no-idea”, y en este sentido como “intuición”²⁹⁹. Por esto, nos dice Hegel en el mismo párrafo dedicado a la “naturaleza”: “el *tiempo* intuido fuera de sí mismo y, así, su ser como espacio.”³⁰⁰. De esta manera, “naturaleza” es la idea en cuanto consistencia y substancia en la exteriorización de sí misma como tiempo-espacio, y en este sentido es su “devenir inmediato” o “el acontecer acaeciente”. Ahora bien, precisamente en virtud de esta “exterioridad enajenada” como tiempo y espacio, la totalidad de lo natural, la idea siendo, es la constante multiplicación, diferenciación y dispersión de entes singulares que no cumplen desde sí mismos su relación a esta unidad en total. Para ellos, lo uni-versal queda al margen, y precisamente su multiplicación “en el tiempo y en el espacio” depende de que este movimiento dispersador, en el que la idea, la unidad total, no se *re-cupera* (*ergreifen*), es decir, no se concibe como universalidad, y en este sentido es a su vez en la forma de lo otro que sí misma: simplemente siendo, como consistencia temporo-espacial.

Lo que es decisivo para nuestro intento es, justamente, lo que a partir de esta “exposición inmediata” de la idea en cuanto naturaleza, gana Hegel para la comprensión de lo “otro” que la naturaleza, lo que no es sólo como substancia, sino que, como nos dice en el pasaje de la lógica citado más atrás, es como “sujeto”³⁰¹ y que comporta por ello el modo de ser de la idea como “realidad” (*Wirklichkeit*)³⁰², a saber, el *espíritu*. A este “otro lado” del devenir lo llama el “devenir sapiente” (*wissende Geschehen*), e incluso de una manera harto significativa la “*Geschichte*”. Ciertamente, la amplitud esencial en que aquí habla de “historia” contrasta fuertemente con lo que en la lección de “historia universal” es nombrado precisamente como “*Weltgeschichte*”, a tal punto que ya aquí es posible entrever como en el propio camino de Hegel la “historia” es llevada a un ámbito restringido, y mentada en un sentido bien derivado con respecto al que encontramos en el pasaje final de

²⁹⁹ Para un mayor ahondamiento bibliográfico de este punto, cfr. nota nº 101 del presente trabajo.

³⁰⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 648; vid Anexo nº4 del presente trabajo

³⁰¹ Acerca de las diversas modulaciones en el sentido del “sujeto” y “subjetividad” en el pensamiento hegeliano, sobre todo en la fenomenología del espíritu, vid. M. Aguirre, *La subjetividad en la fenomenología del Espíritu*, 2003p.121-138. Asimismo en el marco de la lógica y del desarrollo del sistema como la transformación dialéctico-especulativa de la “substancia” en “sujeto absoluto”, vid. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 20 ss.

³⁰² Acerca de la diferencia dialéctico-especulativa entre “existencia” (*Dasein*) y “realidad” (*Wirklichkeit*), cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p. 99ss.

la Fenomenología. Por paradójico que pueda parecer, precisamente eso que hace de la “historia” algo “universal”, del “mundo”, significa frente al sentido de “devenir sapiente” una restricción. Esto, como veremos en la última parte del trabajo, trae consigo una extraña forma de considerar la “historicidad” de la propia filosofía, una forma en que la filosofía, y ciertamente el asunto del que ella es exposición, constituyen palmariamente el “acontecer” de algo a-histórico, en tanto se entienda historia como “historia universal”.

Sin embargo, en el contexto del pasaje de la Fenomenología, *Geschichte* designa aún el acontecer, es decir, el devenir de la idea como siendo, incluyendo en esto su realización en la historia y como historia del “Espíritu absoluto”. Ahora bien, ¿en qué sentido la historia es el “otro lado del devenir” y no por tanto el “inmediato” sino el “mediado”? Si lo pensamos desde la constitución dialéctico-*especulativa* en el ser de la idea, esto es, si lo pensamos no sólo desde la exteriorización de sí misma como lo otro que ella en la forma de este ser-otro, sino que como la íntima tendencia a *re-cuperarse*, a “concebirse” desde esta “extrañeza”, entonces lo que aquí llama “historia”, que no es sino la base de lo que más tarde llamará “filosofía del espíritu”, este “otro lado del devenir” es justamente este devenir en la dirección *contraria* al de la “naturaleza”. De una manera lo suficientemente elocuente, Hegel caracteriza este contra-movimiento como “*movimiento a contra pelo*” (*träge Bewegung*)³⁰³. En esto está justamente lo esencial a la hora de comprender la “movilidad del espíritu”. Pues ciertamente en este mismo pasaje habla a continuación de un *entrar en sí* (*Insichgehen*) y de una “*Erinnerung*” en este sentido preciso, esto es, de un “adentramiento”³⁰⁴. Pero esto no en una suerte de encapsulamiento que más bien “retrocede” ante lo exterior, sino de un peculiar “adentramiento” que más bien “penetra y digiere toda su substancia” y así se recoge. Es justamente este adentramiento penetrante de la idea como espíritu lo que sienta la base de una peculiar movilidad: el *progreso*. Sólo el espíritu progresa, pues es él el que está determinado como recuperación del ser sí mismo de la idea en lo otro y como lo otro en que ella misma se exterioriza. De esta diferencia entre “naturaleza” y “espíritu” nos hablan unos notables pasajes de las “Lecciones”: “Sin duda también, la serie de las formas de la naturaleza constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo de la transformación del precedente, un principio superior nacido de la abolición y de la muerte

³⁰³ Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.648. Vid. Anexo nº 4 del presente trabajo.

³⁰⁴ *Íbid.*

del anterior. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan los unos de los otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan sólo al espíritu que piensa, que concibe esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no está presente para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transformación de la anterior e inferior. Esta, por tanto, ha dejado de existir; si las variaciones espirituales acontecen *en el tiempo*, es porque cada una de ellas es la transformación de la anterior.”³⁰⁵

No sólo tiene que llamarnos la atención en esto el hecho de que el concepto de progreso, que es propiamente lo que constituye historia, concierne al “espíritu” determinado desde la propia constitución dialéctico-especulativa de la idea, sino que incluso en este “otro lado del devenir”, eso como lo cual la idea ex-siste inmediatamente, el tiempo, también en este plano cambia de función. Es lo que se ve nítidamente si tenemos a la vista lo que en las “lecciones” se dice a propósito de la historia, pues “es conforme al concepto de espíritu el que el despliegue de la historia acontezca en el tiempo”. La historia, el acontecer mediato, no es tal porque acontezca “en el tiempo”, sino que *porque* la historia es el devenir de la idea como espíritu es por lo cual en definitiva acontece “en el tiempo”. Ahora, la exterioridad de la idea, su “extrañeza”, entra en función de su recuperación como espíritu. En palabras más justas, hay tiempo para lo histórico precisamente en virtud de la propia necesidad de la idea de ser espíritu, esto es, de recuperarse a sí misma como lo mismo desde lo inmediato de sí misma. Hay tiempo, y de esto es manifestación palmaria la historia, en función de la constitución *procesual* de la idea, y no al revés. La idea, por tanto, no “cae en el tiempo”, sino que más bien “cae” (acaece), o mejor, se expone (auslegen) *como tiempo*³⁰⁶ para recuperarse a sí misma “realmente” (*wirklich*) como lo que ella es: como proceso de autoconcepción.

Ahora bien, puesto que esta *Geschichte*, en sentido lato, no es ya mera exteriorización, sino más bien “exteriorización de exteriorización”, “negación de negación de lo Mismo en la forma de lo otro”, no se trata ya sólo de lo ente como “consistente y

³⁰⁵ Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 153 s.

³⁰⁶ Encontramos ambas expresiones, en absoluto de idéntico significado, en un mismo párrafo. Nos dice Hegel primero: “Es ist dem Begriffe des Geistes gemäß, daß die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt”, op.cit.p.153. En cambio hacia el final del párrafo: “Die Weltgeschichte ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit”, op.cit. p.154. La pregunta es: ¿son lo mismo esta “caída” del espíritu en el tiempo que su “exposición” en el tiempo como historia? A mi entender, el segundo giro dice con mayor verdad lo que el primero mueve irremediabilmente a error.

subsistente”. Recién aquí se trata de lo “real” (*wirklich*), pues “realidad” (*Wirklichkeit*) no es para Hegel sinónimo de “existencia”, si por esto entendemos fundamentalmente “substancia”. Más bien, algo real y realidad se da sólo con este segundo movimiento de recuperación, adentramiento y penetración, y por tanto sólo se “realiza realidad” con la idea como espíritu. En este sentido, la *Geschichte* es de punta a cabo *realización* (*Verwircklichung*). De este estado de cosas todavía en las “Lecciones” se pueden colegir nuevamente algunos testimonios: “Aquello mediante lo cual esto universal [la idea] se exterioriza para realizarse es la actividad del individuo, que traslada lo interno a la “realidad” y que hace que eso que se llama falsamente la “realidad”, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.”³⁰⁷ Nuevamente, lo mismo un poco más atrás: “Comprender la historia universal es la tarea de la filosofía de la historia, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad”³⁰⁸.

De esta manera, el sentido pleno de real (*wirklich*), o como Hegel lo llama, el “no falso”, debe darnos la clave para el carácter “real” (reel) de la idea. Pues visto a partir de aquí, “naturaleza” y “espíritu” no son meramente dos sectores en que es posible concebir la totalidad de lo ente, sino un único y mismo movimiento (el acontecer) cuyo punto de fuga es la propia constitución dialéctico-especulativa de la idea. De este movimiento de la idea, primero como naturaleza, y en seguida como “espíritu”, nos da cuenta la frase con que comienza la “plena exteriorización”³⁰⁹. La idea en su dimensión real “...es la exteriorización en la que el espíritu [la idea en cuanto siendo] exhibe su devenir hacia el espíritu [como realización de la idea]”³¹⁰, es decir, es el propio retorno hacia sí misma y la realización de sí desde su inmediatez como naturaleza a través del espíritu. De este modo, la totalidad de la filosofía real describe en total este movimiento de salida y retorno, de existencia y realidad, como el cual la idea según su propia necesidad es “realmente” la unidad total del sistema.

A partir de esto mismo es posible ver la “relación” entre ambos “lados del devenir”, sobre todo de esta “relatividad” de la naturaleza con respecto al espíritu que marcamos antes y que es algo decisivo con respecto a la comprensión del fenómeno histórico, tal

³⁰⁷ Op.cit. p. 90

³⁰⁸ Op.cit. p 78

³⁰⁹ La “exteriorización no-plena” es justamente el despliegue de la experiencia fenomenológica de la consciencia. Cfr. Anexo IV del presente trabajo.

³¹⁰ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 648. Vid Anexo nº4.

como lo caracteriza Hegel en las “Lecciones”³¹¹. Es cierto que hasta cierto punto y en un cierto respecto la naturaleza puede constituir “también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico”. Empero, visto ahora desde el conjunto de la dimensión real del sistema, la naturaleza “*como relativa al espíritu*” no quiere decir la introducción forzada en un contexto ajeno y extraño a lo “natural”, sino más bien la absolución de su aparente independencia y con ello la entrada en una “verdad más alta de sí misma”, esto es la revelación de la naturaleza en la realización del espíritu que avanza³¹². Precisamente, el “fin” de la naturaleza en total es quedar absorbida por el espíritu. De este modo, la forma primaria en que toma pie este movimiento de absorción está en directa relación con la figura del espíritu en cuanto “razón que rige mundo”, en tanto el contexto en que aparece la naturaleza “en verdad” es justamente ése en donde impera una movilidad en la cual lo sustantivo no es ya como “mero objeto”, sino “conforme a un fin” (organismo)³¹³. Esta transposición que se da ya en la naturaleza “en sí misma”, es justamente el fundamento para que, entre otras cosas, nos aparezca nuevamente y de manera explícita la “naturaleza” en la historia, a saber, como aquello con que se requiere desde ya (supuesto) y es necesario para-algo, como “medio” de la realización, pero en la figura ahora de la “voluntad *natural*”³¹⁴. Ciertamente, hay de parte de lo natural un cierto carácter “necesario”, en el sentido de “requerido para”, “eso de lo que no se puede prescindir”. Pero esta “necesidad” de lo natural es sólo consecuencia de una “necesidad más alta”, la *libertad* que porta en sí lo “ideal”. En otras palabras, la consideración “teleológica” no sólo en el marco de la historia, sino que incluso en la “naturaleza” misma, así como la contraposición entre “necesario” y “libre”, provienen de la constitución de ser de aquello desde donde se proyecta el todo, la idea.

Lo que es necesario retener de esto estriba en que la forma del fenómeno histórico está determinada en lo más íntimo por esta movilidad en total, en la que dicho con exactitud, no hay una separación de “naturaleza” e “historia”, sino que, pensado según el

³¹¹ Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 28.

³¹² La relación entre naturaleza y espíritu puede ser vista desde dos perspectivas. Esta duplicidad está expuesta hacia el final de la pequeña lógica “Nur für *das selbst unmittelbare Bewußtsein* ist das Natur das Anfängliche und Unmittelbare und der Geist das durch dieselbe Vermittelte. *In der Tat* aber ist die Natur das durch den Geist Gesetzte, und der Geist selbst ist es, der sich die Natur zu seiner Voraussetzung macht” (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p. 391.

³¹³ Cfr. más atrás nota n°296 del presente trabajo.

³¹⁴ *Die Vernunft in de Geschichte*, p. 78.

sentido más íntimo de este movimiento, lo que acontece es una superación de la inmediatez y alienación de lo natural por un mundo que se abre “históricamente”, en tanto realización de la idea como “espíritu”. Lo “universal”, por tanto, pensado desde aquí, no radica sólo en la mayor o menor amplitud de “naciones” consideradas por el examen concreto de las “Lecciones”, sino más bien en la completitud ontológica que tiene lugar en este “segundo lado del devenir”, la apertura de un “mundo” en el que lo “natural” está incluido precisamente en función de la realización de la idea a través del espíritu. La “historia”, por tanto, no es el otro “sector” de la naturaleza, sino ese acontecimiento que la incluye, asume y supera.

Ahora bien, para entender con mayor precisión el alcance de estas afirmaciones es necesario centrar la mirada todavía en esto que hasta aquí nos ha salido al paso con el nombre de “espíritu”, y en qué sentido esto está determinado desde un peculiar vínculo con lo que hasta aquí hemos intentado caracterizar con el nombre de “idea”. Por eso preguntamos ahora: ¿qué quiere decir el giro hasta aquí expresado de “realización de la idea como espíritu”? ¿Qué se juega propiamente en este “cómo”?

Para esto retornaremos a los pasajes de las “Lecciones” en donde se nos ofrece el “concepto de espíritu”, y sobre cuya base Hegel responde conceptualmente a la cuestión de qué sea “historia”. Sin embargo, precisamente porque en este texto Hegel articula el concepto de “historia universal” sobre el fondo de una peculiar forma de ser “espíritu”, a saber, la voluntad, la determinación ofrecida en las “Lecciones” comporta una cierta restricción si lo comparamos con lo que en el texto final de la “Fenomenología” aparece como “*Geschichte*”³¹⁵. La restricción, por decirlo así, en la determinación de la historia como tal, trae consigo no sólo consecuencias para lo que se comprende como “historia universal”, sino que conjuntamente para la propia situación “histórica” de la filosofía. De esto intentaremos hacernos cargo en el último párrafo del presente intento. Pero antes es necesario ver aún con más precisión, ciertamente no olvidando lo alcanzado en este bosquejo general del sistema, el vínculo esencial entre “idea y “espíritu”, así como el sentido en que comprende Hegel que el espíritu es “históricamente” realización y realidad, esto es, *recuperación* de la idea. Baste, por tanto, hasta aquí el bosquejo articulado del

³¹⁵ Cfr. Anexo nº 3 del presente trabajo..

proyecto hegeliano. Lo que debe importarnos ahora es lo que acerca de nuestro asunto logremos a partir de dicho bosquejo general.

§16. *La historia en tanto determinación y realidad de la idea como espíritu*

Las consideraciones anteriores se han encaminado a mostrar en qué medida la perspectiva “ideal” de la filosofía de la historia pone a ésta última en el contexto del proyecto total del pensamiento de Hegel. Pero no sólo la pone en el contexto posible del sistema, sino que, como lo hemos visto, esta contextualización proviene de la íntima necesidad de exponer la raíz del movimiento de la historia a la luz de la esencial movilidad de eso que con Hegel toma palabra cuando dice “concepto”, y más precisamente, “idea”. Sólo a la luz de ésta, de lo que dentro del texto de la Introducción lleva el nombre de “nexo lógico”³¹⁶, es posible concebir la historia universal como una forma peculiar de despliegue. Y, sin embargo, como de una forma incipiente se nos ha anunciado más arriba, el mismo punto de arranque “ideal” conlleva en sí mismo un cierto traspasamiento (exteriorización, como lo llama Hegel) de la dimensión estrictamente lógica (i.e. pura).

En efecto, desde el punto de vista de lo que íntegramente llama Hegel “idea”, ésta comporta “existencia y realidad”. No otra cosa nos dice el pensador en nuestro escrito: “la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto”. No es la “idea” espejo de la realidad, como uno estaría tentado a comprender de buenas a primeras, sino que ella misma es realidad como aquello en lo que el “concepto” (el concebir aún no recuperado como tal en tanto naturaleza) se busca alcanzar “a sí mismo”. La historia es idea en realización, es dimensión real de la idea que proviene de ella misma. Para comprender esto con mayor precisión desde la perspectiva concreta de la filosofía de la historia, es necesario sin embargo avanzar un paso más. Este paso concierne pues, en sentido estricto, a esta dimensión “real” (*wirklich*) de la idea, y por ello concierne en último término al vínculo esencial entre “idea” y “espíritu”, más precisamente, idea y *concepto de espíritu*. Por eso, este último paso es el que tiene que llevar hacia una comprensión del horizonte concreto desde donde Hegel asume la cuestión de la historia y la lleva a una respuesta determinada. No es en este sentido nada de casual que, justamente, sea el “concepto de espíritu” el punto

³¹⁶ En el original: “logisches Zusammenhang”, cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 91.

de fuga desde donde se articula de forma decidida la totalidad del escrito de la “Introducción” a las lecciones de “Filosofía de la Historia Universal”.

a) *El espíritu en su concepto como horizonte concreto de lo histórico en cuanto tal*

La exposición de eso que ha de entenderse por “espíritu”, lo que Hegel llama expresamente el “concepto de espíritu”, nos permite ver en qué medida la “historia” es realidad de esa movilidad que en sí misma describe la idea, pero a su vez desde esto emerge la determinación más concreta de la “historia universal”. En este sentido, lo expuesto en el “concepto de espíritu” es la pieza fundamental desde donde se articula concretamente el texto, conforme a la posibilidad de dar respuesta a la cuestión de la historia, posibilidad que proviene ella misma de la perspectiva sistemática en que se ubica el pensamiento de Hegel.

Ahora bien, ¿cuál es la respuesta general que Hegel da a la pregunta por la historia como para que sea el concepto de espíritu la pieza fundamental de su posibilidad? La respuesta a esta pregunta la encontramos por aquí y por allá en el decurso del texto³¹⁷, empero esta respuesta aparece plenamente recién en la parte final de “La marcha de la historia universal”: “La historia universal expone... el desarrollo de la consciencia que el espíritu tiene de su libertad y el desarrollo de la realización de una tal consciencia en tanto producida”³¹⁸. Lo decisivo en esta respuesta reside, evidentemente, en aquellos asuntos que supone el poder darla, los cuales hasta cierto punto han sido vislumbrados más arriba, pero no expresamente destacados.

Lo que primero debemos partir por destacar es que “historia universal” no es sólo “desarrollo” (*Entwicklung*), sino exposición (*Darstellung*), o como hemos apuntado según la terminología fenomenológica, “exteriorización”. Mediante este aspecto de “expositividad” de la historia, Hegel intenta en parte dar cuenta de algo que parece las más de las veces evidente, a saber, que la historia transcurre en el *tiempo*. Y, sin embargo, el desarrollo que expone la historia, esto es, el movimiento que le es propio, no es por eso

³¹⁷ Las diversas determinaciones formales que hace Hegel de la Historia Universal a través del texto son las siguientes: “Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, daß sie ist die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist.” (op.cit, p. 62)— “Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit.”(op.cit. p. 63)—“Die Weltgeschichte ist die Darstellung des göttlichen, absoluten Prozesses des Geistes in seinen höchsten Gestalten, dieses Stufengang, wodurch er seine Wahrheit, das Selbstbewußtsein über sich erlangt.” (op.cit.p 75)— “Die Weltgeschichte stellt nun Stufengang der Entwicklung des Prinzip dar, dessen Gehalt das Bewußtsein der Freiheit ist.” (op.cit. p.155)

³¹⁸ Op.cit. p 167.

esencialmente “según el tiempo”, sino que en cuanto tal es este ser en el tiempo de lo histórico sólo la consecuencia de lo que se constituye en ella como movilidad. El movimiento concreto de la historia es más bien “según el concepto”, o dicho aún con más precisión, es “actividad espiritual”. De esta forma, y es esto lo que parece ser la tesis fundamental de Hegel en su respuesta, no sólo aquello que se mueve en la historia es “espiritual”, sino que incluso las condiciones de posibilidad de su realización y, por consecuencia, de su ser-en-el tiempo, provienen de aquello que se constituye como “espíritu”. Por esto mismo, la respuesta a esta pregunta supone eso que ya al comienzo de la sección “La realización del espíritu” aparece: la determinación del espíritu en cuanto tal.

Sin embargo, como ya lo hemos bosquejado en la exposición anterior del sentido de “idea” y de su relevancia en la totalidad del sistema, este desarrollo en cuanto tal es, como lo declara Hegel casi a renglón seguido de la respuesta a la cuestión de la historia, de “naturaleza lógica y todavía de naturaleza dialéctica”, es decir, esa “que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo, y mediante esta anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta de sí misma”³¹⁹. Si el estado del asunto es éste en nuestro texto, entonces tenemos derecho a preguntar: ¿qué función cumple aquí el concepto de espíritu? ¿Qué aspecto de la cuestión es el que se supone en esta referencia? ¿Qué significa en general esto de “concepto de espíritu” en este contexto? Si tales preguntas están a la vista, entonces lo que intentaremos en este último paso es iluminar la respuesta hegeliana a la cuestión de la historia, desde lo que de forma provisional hemos considerado como la pieza fundamental de su interpretación.

Preguntemos primero, ¿en qué sentido se habla aquí de un “concepto de espíritu”? Esto aparece cabalmente si intentamos responder desde ya esta otra pregunta: ¿en qué consiste este “concepto”? Hegel nos dice: “El espíritu no es algo abstracto, no es algo así como la abstracción de “naturaleza humana”, sino que es de punta a cabo algo individual, activo, completamente vivo: ser consciente, pero también su objeto; y esto mismo, tenerse por objeto, es la presencia del espíritu”³²⁰.

Lo decisivo de esta frase reside, en principio, en la aparente contraposición que establece. En primer lugar, Hegel intenta acentuar una posible mala interpretación, pero muy a la mano, de eso que él llama “espíritu”. En efecto, éste no es una “mera abstracción”

³¹⁹ Íbid.

³²⁰ Op.cit. p.54.

que corre en paralelo, por ejemplo, con el giro “naturaleza humana”. El espíritu no es “en general” un cierto “concepto” de algo, que reúne en sí mismo “casos” de ese algo. Hegel es casi vehemente en esto: el espíritu es él mismo algo individual y concreto, “viviente y activo”, él es algo *que es*, es un cierto *ente*. El comprender bien esto es de suma importancia, porque ahí donde se habla de “concepto de espíritu” esto no puede admitir ya esa forma de relación que reconocemos entre el carácter general de un “concepto” y el carácter singular de los casos que reúne, sino que la presencia del espíritu en cuanto tal, disuelve este tipo de relación³²¹. De este modo, el modo en que se habla de “concepto de espíritu” es muy otro al habitual, como cuando se habla de “concepto de hombre”. En principio, el espíritu es “concepto” así como “todo” espíritu no es sino en el fondo ya por eso mismo *el espíritu mismo*: un cierto singular concreto, algo que, como hemos dicho, es, algo *ente*. La pregunta que sigue, por tanto, es: ¿Cómo es esto ente, el espíritu? Y Hegel responde simplemente: *ser consciente, pero también su objeto*. ¿Qué significa esto?

Prestemos nuevamente atención: no dice simplemente que el espíritu sea en el modo de la consciencia, sobre todo no, si se toma a ésta por consciencia relativa a un objeto que no es en el modo de la consciencia. Lo que dice más bien es: consciencia, pero también *su* objeto. Es lo uno y lo otro a la vez. En otras palabras, el espíritu es y está presente en tanto un *tenerse* a sí mismo como su propio objeto. El espíritu es, en este sentido de tenerse a sí mismo, *el objeto que es en sí mismo para sí mismo lo Mismo*.

Hegel aclara seguidamente esta peculiar relación como la cual es el espíritu: “el espíritu es por tanto pensante y es el pensar de algo que es y el pensar [que piensa] que este algo [que piensa] es y cómo es [este algo que piensa]. Es por tanto sapiente: él es consciencia en tanto consciencia de sí”³²². En estas pocas palabras está toda la clave, pues no sólo encontramos aquí una plena identificación entre el ente que es de cierto modo, y el modo (el concepto) que pertenece a este ente, es decir, el asentamiento de que el espíritu en tanto pensante es ya en sí la actividad misma de pensar en cuanto pertenece a y es propia de

³²¹ Contra Marcuse se puede esgrimir que en Hegel no es la “vida”, sino el “espíritu” lo que logra desde sí mismo resolver esta escisión. En la “vida” el género es la muerte del individuo (Cfr. *Wissenschaft der Logik II*, Weke 6, p.484 ss.). Asimismo en la siguiente frase de la Fenomenología: “Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Dasein hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgestrieben, und dies Hinausgerissenwerden ist sein Tod. Das Bewußtsein aber ist für sich selbst sein Begriff” (Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.76). Sin embargo parece plausible pensar que a pesar de esta tematización expresa de la vida, en el propio Hegel el sentido plenario de ésta no es sin más unívoco. Cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p 227 ss.

³²² *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 54 s.

este ente. Más aún, en cuanto tal modo de ser es a la vez tenerse a “sí mismo” como algo *que es* y en el modo en que *es*. No se trata de que a algo que es, como por ejemplo a una cosa, le pertenece un cierto modo de ser, el de ser-cosa, que este ente desarrolla en tanto lo está siendo, sino que “ser” para el espíritu (estar presente) significa ser en relación a este ser, esto es, *ser en relación a esta relación “a sí mismo”*, en tanto siendo y así como se está siendo. Y es a esta peculiar “relación” a la que aquí y de modo decisivo Hegel llama “saberse”, o más precisamente, consciencia-de-sí (*Selbstbewußsein*). Esta “consciencia de sí” y “sapiencia” del espíritu, Hegel la caracterizará más adelante con el elocuente giro *Rück- o Zurückkehr*: el espíritu es desde el punto de vista de su “concepto” tan sólo un estar vuelto hacia sí, un constante movimiento de *retorno*. En otras palabras, el espíritu es eso ente que no consiste sino en ser “inmediatamente mediación consigo mismo”. Sólo de esta forma “hay” (está presente) espíritu.

Al mirar atentamente esta determinación primaria del espíritu, se nos abre también el sentido en que Hegel comprende el giro “concepto de espíritu”. Pues si recordamos lo que de una forma harto general hemos intentado en la aclaración de la “idea”, resulta algo admirable y completamente decisivo respecto al vínculo esencial entre ésta y espíritu, que ya en lo que el espíritu es, lo que lo constituye como ente, *encontramos a la vez la forma plenaria de ser-concepto*. De esta forma no se trata sólo de que en esta determinación primaria del espíritu se esté hablando de eso general que es común a toda cosa tenida por “espíritu”, sino que en el fondo ser espíritu no consiste sino en *concebirse, re-cuperarse*, y de esta forma en ser-concepto. Esta constitución del espíritu, a saber, la de ser un ente que es concepto, Hegel ya la distingue en la Fenomenología cuando nos aclara que el espíritu no es sólo “según un concepto”, sino que es “en la forma del concepto”³²³. También aquí usa una vez un giro análogo, pues precisamente habla del espíritu como “concepto concreto”³²⁴. Esto quiere decir: no hay sólo concepto para “espíritu”, tampoco sólo que espíritu sea “idea”, sino que más bien el espíritu es eso “que es”, es eso ente *como* “idea”, *como* concepto, en definitiva *como* concebir. El “espíritu” es, por decirlo así, “concepto siendo”.

³²³ El giro exacto es: “der Form der reinen Begriffs”; Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p.647. Vid Anexo nº4.

³²⁴ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.155.

Sólo pensado desde este “vínculo” resulta en algo comprensible el que Hegel establezca como “meta final” de la historia no sólo la “libertad”, sino que la *consciencia* de la libertad. ¿En qué sentido esto? ¿Cómo entiende Hegel, en este contexto, la “libertad” como para que la consciencia de ésta sea aquello en virtud de lo cual la historia está en movimiento? Lo que en esta pregunta se encierra es el centro de todo el asunto, eso en virtud de lo cual el pensador nos puede decir que “el espíritu no está sólo *sobre* la historia”, es decir no por lo menos en cuanto histórico, “sino que se mueve en ella y es únicamente en ella lo moviente [*Bewegende*, lo moviente en cuanto se mueve y mueve]”³²⁵. Pero ¿cómo se entiende esto?

La clave está no sólo en considerar lo que hay de vinculante entre espíritu e idea, sino precisamente en lo que en el espíritu hay, por decirlo así, “de más” (el siendo) con respecto a ella. Pues el espíritu no es sólo ni sin más un “puro concebir”, esto es sólo y absolutamente el movimiento de autodeterminación como el cual es el pensar, sino que su ser concebir es para el espíritu tenerse a sí mismo como su propio *objeto*. Este tener que tenerse y vérselas consigo mismo como *objeto* constituye el paso decisivo. Es, por ello, justamente en este “tenerse a sí mismo como objeto”, en donde se aclara este “siendo” de lo que más atrás hemos llamado “concepto siendo”. Pues, ciertamente, este “tener que ver consigo mismo como objeto” no quiere decir meramente que lo que así es, se “encuentra” consigo mismo como un “objeto” dado en el que se reconoce, sino más bien “que se *hace* su propio objeto, el contenido de sí mismo”³²⁶. Esta peculiar relación “consigo mismo” en términos de un “hacerse”, de tener que hacer consigo en lo inmediato como un alcanzarse en la forma de algo “que es”, es lo que precisamente Hegel destaca en el concepto de *libertad*: “Cuando se dice que el espíritu “es algo”, esto tiene, ante todo el sentido de que es algo acabado. Pero él es lo activo. La actividad es su ser; en ella él es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular su libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu”³²⁷.

³²⁵ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, p. 352, en donde la expresión completa es la siguiente “ der Geist ist es, der nicht nur über der Geschichte wie über den Wassern schwebt, sondern in ihr webt und allein das Bewegende ist”.

³²⁶ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 54.

³²⁷ Op.cit. p. 55.

Si en estas frases vemos todo lo esencial que Hegel tiene para decirnos del espíritu en cuanto tal, entonces esta forma de exponer el asunto contiene una modificación con respecto a lo destacado más arriba a propósito de la idea, pero en plena concordancia con ello. En primer lugar, aún cuando cabe decir que el espíritu es algo ente, sin embargo “ser” aquí no quiere decir meramente estar ahí dado, inmediatamente. Más bien, el espíritu es en lo inmediato “mediación”, o como aquí lo señala “actividad”. No es, en cuanto este “es” quiere decir: listo, acabado. El espíritu “es” esencialmente como in-acabado, o mejor, constantemente activo. En este sentido, el “siendo” del espíritu es siempre “más” que un puro “siendo”. Pues, esta “actividad”, (*Tätigkeit-Aktuosität*), no es ya meramente un “estar ahí”, sino que aquí habla más bien de un “producirse”, un autoproducirse en el sentido de llegar a tenerse como un “producto” suyo, como un algo hecho por él, un “objeto” de su propio quehacer. A este movimiento de autoproducción, y no sólo de autodeterminación (el del concepto como tal), es decir, a este movimiento de “ser” que implica volverse un “objeto”, es a lo que precisamente llama Hegel el ser-libre del espíritu. Con esto se dice, “ser” para el espíritu es producción de sí como objeto (producto) y en esto consiste su libertad. La esencia del espíritu es la libertad, el “es” en el sentido de “liberarse”, porque su ser consiste en “producirse a sí mismo”.

Esto es necesario tenerlo bien claro aquí, pues ahí donde la “meta final” de la historia consiste en llevar a consciencia la libertad del espíritu. Esto quiere decir, en el fondo, no sólo el despliegue de las “producciones espirituales”, sino que éstas son tenidas, a su vez, por decirlo así, en cuanto *libres*. En otras palabras, la historia no es sólo el desarrollo de la libertad (autoproducción del espíritu), sino que el gradual volverse claro, esto es, producirse como objeto de este íntimo movimiento, en donde ese “objeto” tenido es la propia libertad de producción. La historia es, desde este punto de vista, el acontecer de la *liberación de la libertad*. En la historia no sólo el espíritu es libre, sino que es su propia libre movilidad la que tiene que hacerse manifiesta en cuanto “objeto” para él. En este sentido doble, en la liberación de la libertad que en sí misma ya es espíritu, hay historia.

Es Hegel mismo el que nos ofrece esta peculiaridad del movimiento de la historia: “En la historia... el producto existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto, hecho, obra del espíritu” y por ello “...la serie de los hechos es el actuar mismo”³²⁸.

³²⁸ Op. cit, p. 68.

Si el sentido de esto apunta no sólo a comprender los acontecimientos históricos como hechos de la libertad, sino que más aún como hechos que son la libertad misma, es decir, hechos comprendidos como “objetos” o “productos” del movimiento autoproducido del espíritu, en los que precisamente se tiene el espíritu en el movimiento de su autoproducción, es decir, de ser su concepto, la pregunta más precisa es la siguiente: ¿cómo y de qué forma son estos “objetos”?

Empero, esta pregunta sólo se dejará responder si abordamos primero ésta: ¿Cómo y en qué medida eso que produce, eso que desde el punto de vista de su propio concepto busca ser producido como “objeto”, está y queda producido en este “objeto”? La respuesta parece estar a la mano, pero en esto mismo es engañosa e invita a un sinfín de afirmaciones ciegas. Pues el que Hegel una y otra vez destaque que en este producirse es el espíritu el que se tiene *a sí mismo* como objeto, que por tanto es el espíritu el que brota producido por *él mismo* como *sí mismo* en tanto el objeto de *sí mismo*, parece algo a primera vista plausible pero bien oscuro en su sentido. ¿De que está hablando Hegel y cómo, en definitiva, esto constituye la base para la comprensión de la historia? ¿Cómo es que ésta constituye el despliegue de la consciencia de la libertad y, por tanto, el constante movimiento negativo frente a lo que la “amenaza”? ¿Cuál es y en qué consiste esta “amenaza”?

Si miramos atentamente lo que el pensador nos expone como concepto de espíritu, hay aquí por lo menos incluidas dos cosas. Primero, que desde el punto de vista de lo que es el espíritu, de su “concepto”, él es este concebir, él es como “concepto”, es decir, desde el fondo de su ser es “en relación a sí mismo”, una “vuelta sobre sí”. Pero esto implica en el espíritu un “saberse”. El “concebir” en el espíritu es un llegar a saber de sí mismo. Pero, ¿qué quiere decir este “saber”? La respuesta de Hegel es simple, pero en sí misma oscura: saber quiere decir tener ante sí un objeto. Por eso mismo, en cuanto saber-*se*, esto es, ser-saber como concebir, esto quiere decir ahora tenerse a sí mismo *como objeto*. El objeto no es algo otro que el saber, sino éste mismo se tiene ante sí como objeto que es él mismo, precisamente en este carácter de objeto; el propio saber se *reconoce* en lo que tiene por objeto en tanto tal. Esto es, propiamente, lo que Hegel entiende como “meta final”. Ella es justamente el “propósito de todo propósito” en la medida en que sólo en ello es posible que se “satisfaga” el espíritu, pues es justamente esto todo lo que él ya es. Pero, precisamente,

es esto lo que implica ahora un segundo aspecto, cooriginario en este mismo “concepto”, a saber, que esto que por decirlo así el espíritu ya es, eso que lo constituye como ente, es necesario *alcanzarlo*, o mejor, *realizarlo*, volverlo algo *real*. “Saberse” no es *eso* por lo que ya se ha tenido, lo “real” alcanzado, sino eminentemente un *verbo*. Saberse es llegar a saberse, llegar a tenerse como el propio objeto, lo cual implica un momento de *no* saberse aún. Precisamente, el espíritu parte no sólo como negación de sí en lo inmediato, sino que como inmediato. El es “inmediatamente” la negación de su “inmediatez” (objetualidad). Por eso, lo decisivo está más en el movimiento de alcance o de “re-cuperación” que en eso que de ahí resulta. Y es por eso que habla también de una “actividad”. Saberse no es sólo lo que se sabe en esta actividad, sino esta actividad misma. Pero en tanto el saberse del espíritu incluye a la vez eso como lo cual se sabe, el objeto tenido y ob-tenido en el proceso, ese resultado ante el cual estoy como ante mí mismo, es internamente esta “actividad”: él mismo, el objeto, un ob-jeto pro-ducido, un haberse vuelto ese producir mismo algo objetual y real. El saberse, la autoconsciencia, es la actividad de producir objeto, y el objeto producido por esta actividad en el cual esta actividad se tiene a sí misma.

Sin embargo, es justo aquí en esta coyuntura en el concepto mismo de espíritu, el llegar tenerse a sí mismo como objeto y el objeto producido, en donde se da todo lo contrapositivo, si es que no la esencia misma de la contra-posición, no sólo en el marco de la cuestión de la historia, sino en la totalidad del proyecto hegeliano. No en vano el propio Hegel en el contexto de este escrito habla más de una vez de la “naturaleza del espíritu” como la “forma de la contraposición”³²⁹. Pero esta “contraposición” esencial, es decir, en el seno del propio espíritu en su concepto, no cabe ya entenderla como un enfrentamiento con otra cosa, sino que es él mismo este contra-ponerse, es decir, este ponerse-contra-sí mismo. Esto es, un ente cuyo ser consiste sólo en “tenerse como objeto”, ser sí mismo en la forma de enfrentarse consigo mismo, y en este enfrentamiento y como este enfrentamiento ser plenamente.

Este carácter de enfrentamiento lo destaca aún más y de forma harto significativa hacia el final, ahí donde toca tratar el concepto de “desarrollo”. Las frases son aquí elocuentes: “Así es como el espíritu se opone en él mismo [*in ihm selbst entgegen*], el tiene que vencerse a sí mismo como el verdadero ocultamiento de su fin: el desarrollo, que en la

³²⁹ Con respecto a la estructura dialéctica del espíritu, cfr. J. Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p. 10ss.

naturaleza es un calmo producirse... en el espíritu está en una dura e infinita lucha contra sí mismo. Eso que el espíritu quiere, es alcanzar su concepto; empero *el mismo* se lo encubre para sí mismo, orgulloso y lleno de satisfacción en este extrañamiento”³³⁰. Si lo que en estas frases se dice se lee ahora con respecto a lo que hasta aquí hemos intentado exponer como cuestiones inmanentes en la cuestión de la historia, constituye en sí mismo lo fundamental. Pues, en primer lugar, lo que aquí se dice, si bien concierne a la *diferencia* entre “naturaleza” y “espíritu”, en el sentido de una diferencia esencial en el modo de movilidad en uno y otro (el sosegado permanecer en sí de lo natural frente al esforzado recuperarse del espíritu), esta diferencia no es en estricto rigor una contraposición. Ciertamente, conforme a la propia movilidad que intenta describir Hegel cuando habla de espíritu, cabe entender el desarrollo histórico como una cierta recuperación desde el “estado natural” y, por eso, en cierto sentido desde la “naturaleza”³³¹. Pero este movimiento de “salida”, o como dice en la Fenomenología de “exteriorización de la exteriorización”, es sólo en el fondo la consecuencia de una esencial “contraposición”, a saber, la que el espíritu constituye *para consigo mismo*. La naturaleza para sí misma, si cabe en general hablar así, no es nada “otro”, sino que sólo con la irrupción del espíritu surge el respecto desde el cual es aquella lo “otro” que el espíritu. Y esto por la simple razón de que con la irrupción del espíritu surge en verdad la propia posibilidad de contra-posición. El espíritu es ya desde el punto de vista de su propio concepto enteramente contrapositivo: una lucha infinita consigo mismo, el trabajo arduo y enojoso de llegar a ser lo que él ya es. No es que esto lo sea sólo de paso, sino que en eso mismo, en ser “contra-sí”, se da el espíritu como tal.

Si ponemos atención a esto, si en efecto eso que Hegel llama “espíritu” está enteramente determinado desde esta relación negativa consigo mismo, si es por tanto en este sentido en que cabe entenderlo precisamente como actividad inacabable (infinita) y por ahí como “libertad”, entonces se nos revela con más fuerza eso de dónde viene esta “amenaza” de la libertad de la que antes nos ha hablado. La amenaza no viene sino *de sí mismo*, él es su propia amenaza. En este sentido, el “espíritu” bien puede decir de sí mismo eso que el poeta Quevedo declarará en unos hermosos versos: “En mi defensa soy peligro

³³⁰ Op.cit. p 151 s.

³³¹ Con respecto al concepto de naturaleza en el seno del pensamiento hegeliano, cfr. más atrás, nota n° 296 del presente trabajo.

sumo”³³². Pues, esta amenaza no es una cosa indeterminada que desde afuera irrumpe y perturba, sino que visto desde aquello que el pensador establece como el espíritu en su concepto, a saber, el llegar a saberse, es decir, tenerse a sí mismo como objeto, debe ser interpretado como un autoocultamiento y un autoencubrimiento de sí mismo en aquello que a través de su propio producir ha logrado: *satisfacerse orgullosamente en ello*. “Ocultarse” cabe en este contexto interpretarlo como la autosatisfacción en aquello que esta misma actividad ha sido producido como su sí mismo.

Este peculiar estado del asunto en la dimensión del espíritu es lo que decide en último término el propio transitar de la historia. Pero ver esto requiere aún de precisar en qué medida en la propia tendencia esencial del espíritu, a saber, de sí como *objeto*, reside el centro contrapositivo que mueve la historia. Preguntamos por eso: ¿en qué medida este ocultamiento de sí está enraizado él mismo en el concepto de espíritu? La respuesta a esta pregunta, desde el punto de vista hegeliano, debe ser obtenida desde el propio concepto. En otras palabras, porque el espíritu consiste en saberse, y esto quiere decir, tenerse a sí mismo como *objeto*, lo cual, a la vez, alberga un ocultamiento de sí. Precisamente este ocultamiento de sí se da en lo mismo que su esclarecimiento: en el objeto como el cual se produce. Esta extraña paradoja, o dicho con Hegel, esta estructura dialéctico-especulativa pensada ahora en la dimensión del espíritu, no es tan extraña si pensamos en la duplicidad del “producir”. El espíritu es en tanto producir-se *aquello* que en esto se produce, el algo producido como lo cual a la vez se de-termina y de-fine este movimiento. Pero en cuanto producir mismo, esto es, en cuanto esencialmente in-finito en posibilidades de producción, queda siempre como inconmensurable frente y contra lo que se ha determinado en este movimiento, que precisamente en tanto ya producido queda como una cierta negación del producir que en ello se sobrepuja y se proyecta más allá. Tal “negación” de lo producido en el producto la llama Hegel “momento” o “etapa”, que es ciertamente determinación del

³³²En cierto sentido los versos del poeta español están dichos desde la perspectiva inversa, o mejor, “particular” en comparación con lo que aquí se dice dialéctico-especulativamente acerca de la constitución del espíritu en cuanto tal. Pues en su contexto original se trata de las palabras que el mortal se dice a sí mismo ante la inminencia de la muerte: “Breve combate de importuna guerra/ En mi defensa soy peligro sumo/ Y mientras con mis armas me consumo/ menos me alberga el cuerpo que me entierra” (Cfr. *Biblioteca de autores españoles*, vol. 48, p. 48. Impr. de M. Rivadeneyra, 1877). Y sin embargo, ambos coinciden en algo esencial: que la lucha contra la muerte resulta “inoportuna”, pero en cierto sentido inevitable. En otras palabras, el espíritu en cuanto finito no puede impedir el despliegue de su propia y esencial in-finitud. Una mirada muy penetrante en la concepción dialéctica-especulativa de la “muerte” en el contexto de la “Fenomenología del Espíritu”, vid J. Hyppolite, *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, p 18 ss.

propio movimiento autoprodutor del espíritu, pero que justo en esto de ser de-terminación y de-finición es a la vez sólo momento que como tal debe ser negado y anulado. Si, como hace Hegel, interpretamos esta “producción” como *saberse*, esto es, como algo que tiene que ver consigo mismo como posibilidad de quedar claro sobre sí desde la relación a algo que reviste el carácter de ser “objeto”, de ser algo que es “finitamente”, entonces no sólo cada “producto” es sólo momento por el que, por decirlo así, pasa el producir, sino más bien una figura concreta de este “pasar” mismo en cuanto tal. Lo decisivo está en que a diferencia de los “productos naturales”, lo que el espíritu produce modifica, da alcance y en cierto sentido retiene el propio concepto que es este producir. El pensamiento de Hegel reside en que, de un modo extraño a la vez que muy próximo, con los “productos espirituales” es el propio *concepto* de espíritu el que se alcanza y se “enriquece”, y sólo por ello *progres*a. El pensamiento fundamental, si podemos exponerlo así, es por tanto que sólo en esta actividad autoprodutiva dialéctica el espíritu llega a ser lo que él es: *autoproducción*. Ni un paso antes, ni tampoco después. Lo que con esto alcanza Hegel es de una osadía que sólo más tarde prenderá enteramente, a saber, que el espíritu es en esencia sólo auto-producción, y esto implica a la vez ser negación de aquello que a través de ella queda como real y producido. El pensamiento enigmático consiste en que el ser del espíritu consista sólo en producirse, realizarse; que por esto sea impensable de otra forma que como realizándose así o así, como esto o esto real que se ha alcanzado, pero por eso mismo todo eso en lo que ya se ha vuelto real, todo eso en lo que se ha alcanzado como algo determinado y “finito”, sea rebasado y retenido como negativo precisamente desde el sentido íntimo del espíritu como producirse.

De esta manera, en el fondo el tan mentado “progreso de la historia” es para Hegel un paso obligado desde el punto de vista del concepto de espíritu. Pues esta determinación más precisa del movimiento o del “desarrollo”, no surge desde la mera convicción de que la historia es un proceso de acumulación de épocas que se van sumando las unas a las otras hasta alcanzar una completitud, sino que justamente hay progreso sólo porque en el fondo no cabe pensar de otra forma al espíritu que como pura actividad que se descubre a sí misma en cada paso, en cada uno de los cuales cada vez más se descubre sólo como este “descubrirse” que va incluyendo en sí mismo todo lo “descubierto” (producido) como algo superado. Si el espíritu no fuera como tal esto, un producir que se tiene a sí mismo como

producirse en lo que produce, no cabría ningún progreso. Es necesario, por tanto, tener esto a la vista: no es necesariamente progreso o desarrollo porque a fin de cuentas termina por alcanzar una “meta” que le ha sido prescrita quién sabe dónde. La “meta” no está al final del proceso, como una suerte de apaciguamiento de la actividad, sino que, rigurosamente dicho, en medio de él como el despliegue de esta actividad misma. La historia por ello no va hacia una meta, sino que es ella misma su más concreto despliegue. Y esto sólo, para machacar de nuevo en lo mismo, porque el ser espíritu está él mismo requerido a “volverse real” y a la vez rebasarse en eso real que se logra. En este sentido y sólo en éste, se “consume” el espíritu y se hace historia. Cada momento histórico por tanto es esta coyuntura entre este llegar a ser esto real y “objetivo” en que se produce el producir, y este tener que sobrepasarlo como algo meramente ya alcanzado que invita sólo a la satisfacción, y por eso ya no más a la actividad productora, y -por tanto- ya no “espiritual”.

En esta misma línea nos explica el propio autor el fundamento del irse a pique de determinados “momentos” de la historia, y al fondo de esto, del propio carácter de tránsito y de sucesión de momentos como el cual concibe la historia en su totalidad, y con ello la caducidad irreductible en su acontecer. En efecto, respecto de aquella forma que toma en lo histórico el espíritu, a saber, como espíritu de los pueblos, nos dice Hegel: “Vive pues ahora [el espíritu de un pueblo particular] en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí, pero esta agitación es meramente de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe ahí donde hay oposición, antítesis”. Y agrega un poco más adelante: “ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu de un pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí”³³³. Aparte de la importantísima mención de la “muerte” en la forma de disolución de lo común (el interés del pueblo) en lo singular, y por tanto la comprensión del acabamiento como disgregación (y no como mera desaparición), el punto central reside justamente en esta equiparación entre actividad antitética y “vida”. Sólo vive y está presente ahí donde está en tránsito de alcanzarse. Ahí donde se alcanza, ahí donde llega a saberse, “muere”. O lo que significa lo mismo para

³³³ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 69.

Hegel, se constituye en el tránsito para la aparición de un nuevo estadio, más rico que el anterior, en tanto ya ha asumido como algo “producido” aquello en lo que antes íntegramente estaba produciéndose el producir. Sin precisar aún cómo es que Hegel concibe concretamente este “movimiento”, ya con esto es suficiente para destacar algunos elementos decisivos en aquello desde donde surge concretamente la respuesta a la pregunta.

En primer lugar, si ponemos el acento no sólo en el proceso productivo, sino en aquello hacia lo que este tiende, el “objeto”, esto implica para Hegel una cierta “finitud”, irreductible en el proceso mismo. No en vano, Hegel integrará la “historia universal” dentro de lo que él llama el espíritu “objetivo”, el cual se mueve en el “suelo de la finitud” (*Boden der Endlichkeit*)³³⁴. Esto ya nos da una señal en lo siguiente: que la historia no es sólo la exposición de la conciencia de la libertad, sino que de la *realización* de esta conciencia en cuanto *producta*. De ahí que en el suelo de esta finitud, la actividad del espíritu consista entre otras cosas en “hacerse de un mundo real, que existe también en el espacio”³³⁵. En este sentido, desde el propio concepto de espíritu surge por un lado la remisión al campo de lo finito, y entiéndase bien esto en Hegel, la irreductible referencia a lo singular; por otro, en cambio, hacia ese aspecto “real” vinculado a la constitución de lo finito (la exterioridad: espacio y tiempo). Ciertamente, “realización” no es sólo “exterioridad”, pero sí recuperación en ella y desde ella.

En segundo lugar, si ponemos ahora el acento en el producir mismo, y ante todo en lo que esto incluye, el saberse, o mejor, el llegar a saberse como ese objeto consumado por la realización, ahora este saber, o como el propio Hegel lo llama aquí, este pensar, es anulación del proceso (en un sentido que todavía queda por precisar) y -a la vez- la posibilidad del tránsito hacia una nueva configuración y producción de una “idea más alta de espíritu”³³⁶, esto es, una forma de realización en la cual él mismo se tenga “más” todavía por el lado de su producirse. Así, tanto la transitoriedad de la historia como su progresividad se sostienen en el pensamiento fundamental de que “el pensamiento es también negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida”³³⁷. Sólo cabe considerar esto si

³³⁴ Cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p.303.

³³⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 67.

³³⁶ *Íbid.*

³³⁷ Cfr. *op.cit.* p.178-179.

precisamente pensar, recíprocamente saber, es entendido como esencia de la movilidad en tanto in-finita autoproducción. La historia universal es sólo una modalidad, y por alguna parte, de-*finida* y por tanto *finita* de esto. Tenemos que ver desde aquí aún en qué otro sentido, ciertamente no declarado por Hegel, se puede hablar de *fin* de la historia.

En tercer lugar, nuevamente poniendo la mirada en los “límites” en que aquí Hegel responde a la pregunta por la historia, es necesario tener ya a la vista algo que en este contexto sólo alcanzaremos a vislumbrar, a saber, que el ser en el tiempo de la historia es sólo una consecuencia de su pertenencia al dominio del espíritu. Y decimos con razón “pertenencia”, porque sólo pensado desde la propia constitución del espíritu en cuanto tal, como saberse en cuanto objeto, tanto la movilidad de la historia como su “sucesividad” concreta resulta de lo que aquél es en su concepto: llegar a tenerse en el saber de sí en cuanto objeto producido por sí mismo como ese “sí mismo”³³⁸. El “tiempo” es justa y solamente la condición que cumple con la “exterioridad” requerida para la de-finición del espíritu en cuanto historia. El tiempo, por eso, no es *cronométrico* (como el tiempo natural), sino que, para usar una expresión ajena a Hegel pero que da bien con lo que mienta, el *tiempo propicio*, dicho rigurosamente, *crono-lógico*. La esencia del tiempo histórico, la “cronología”, *es la propicialidad* del tiempo para el despliegue del espíritu como objeto³³⁹. Desde la perspectiva de Hegel, en lo “histórico” no hay acontecer porque hay tiempo, sino que hay tiempo porque hay acontecer (realización) de lo espiritual.

³³⁸ Por tanto, la sucesión es la sucesión de confirmaciones del espíritu y sólo indirectamente la del tiempo.

³³⁹ Ciertamente Hegel, hasta donde lo puedo ver, no ha llegado a una determinación del “tiempo” y, en particular, del “tiempo del espíritu” como “tiempo propicio para”. Sin embargo, conforme al sentido en que cabe pensar en el marco de la historia la “subordinación” del tiempo al concepto, creo que es plausible entenderlo así. En primer lugar, porque parece en principio pertinente la diferencia que, por ejemplo, De la Maza cree ver en el marco de Fenomenología del Espíritu entre “tiempo del espíritu” y “tiempo natural” propiamente dicho (Cfr. *Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 7ss. 2007). Pero más allá de asentar esta diferencia, el problema radica en indicar por donde es posible comprenderla, a pesar incluso del carecer un tratamiento expreso del asunto en Hegel. En cierto sentido, la posibilidad la veo en el marco del movimiento expresamente “teleológico” de la historia, si establecemos la correlación entre tiempo y espacio. De hecho, con respecto al espacio la cosa es explícita: el “espacio” es en el despliegue dialéctico de la historia lo apropiado en la forma de clima y suelo propicio para el desarrollo de un pueblo histórico concreto: cada lugar es precisamente esa “nación” en función de la necesidad de desarrollarse de una configuración peculiar del espíritu (Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.187 ss.). Asimismo se puede pensar con el “tiempo”, e incluso de forma más íntima. Cada momento cronológico es a su vez el momento justo y adecuado, la “fecha” ya preparada por el propio desarrollo del espíritu justamente para la aparición de una cierto “principio” concreto. En este sentido el tiempo pensado desde la propicialidad no es meramente la cronometría de “ahoras”, sino que la *cronología* de momentos históricos. Con respecto a las dificultades en el concepto hegeliano de “tiempo”, cfr. nota nº 101 del presente trabajo.

Si tenemos a la vista estos tres elementos decisivos en la interpretación del concepto de espíritu, es posible y necesario ahora ver cómo se dispone esto en la “historia universal”. Preguntamos por ello: ¿Cómo y en qué medida es más concretamente la historia universal como *realización* de la consciencia de la libertad como objeto? Preguntamos ahora ya no sólo en dirección a la estructura propia del espíritu que está en la base de su respuesta, sino más concretamente por aquello que, pensado a la luz de este “concepto”, supone aún concebirlo como *realización*. La respuesta de Hegel, que a continuación pasamos a examinar en sus contornos más gruesos, es significativa: la historia se despliega en elemento de la *voluntad*. En esta respuesta se alberga no sólo el carácter “real” que en sí mismo es la historia, sino incluso el modo de hacerse de aquello que las más de las veces pasa por ser lo histórico, pero que Hegel llama preliminarmente el *fenómeno* histórico.

b) *El fenómeno histórico pensado a la luz del ser consciente de sí como voluntad universal objetivada*

Las consideraciones hechas hasta aquí han intentado despejar, aun cuando de forma esquemática y en general, ese horizonte previo (a priori) al cual remite Hegel cuando habla de “historia” y de “historia filosófica”. Dicho de otra manera, comprendida la historia como un cierto “movimiento” que tiene que ver con acciones y padecimientos humanos, esto nos sitúa en la dimensión de la movilidad propia de ese ente que llamamos “espíritu” y, al fondo de esto, en esa estructura de movilidad (dialéctico-especulativa) que se congrega en la forma plenaria de ser-concepto y, en total, de ser: la “idea”. La historia es “la más concreta realidad de espíritu”, porque éste es e incluye en sí ser como “realización” de aquello que es puramente la estructura misma del movimiento en cuanto tal.

Ahora bien, ¿está en estas consideraciones generales dada la respuesta en toda su concreción? ¿Se agota aquí el sentido de la pregunta por lo histórico? De ninguna manera. Tan sólo es necesario recordar que desde el punto de vista de la respuesta de Hegel, la historia no es sólo la exposición del desarrollo de la *consciencia* de la libertad de espíritu, como si en definitiva este “desarrollo” pudiese ser asignado “a la representación que tiene de sí mismo el individuo temporal”³⁴⁰ en su posibilidad de tomarse como siendo libre o no. No es sólo ni esencialmente a esto a lo que refiere Hegel, sino que añade a esta fórmula lo

³⁴⁰ Op.cit. p. 69.

que es verdaderamente fundamental para la comprensión de la historia como desarrollo: se trata a la vez de la *realización* de esta consciencia de la propia libertad del espíritu en cuanto *producida*, como producto, es decir, como “objeto”. Esta dimensión “real” y “objetiva”, es decir, este enfrentamiento consigo mismo como algo que está en frente y obstá , es decisivo en la comprensión de la historia y de su íntimo movimiento. En la historia, ciertamente, la “consciencia de cada uno” tiene una función, pero el supuesto “desarrollo” consigo mismo en el que alguno esté puesto y en el cual éste se esfuerce por llegar a ser propiamente el que es y “tomar consciencia de sí”, no tiene en el fondo ningún asidero tomado como algo aislado, sino que se debe incluso a un “desarrollo” más amplio, el que, ése sí, cabe llamar histórico. Sin embargo, el sentido de estas afirmaciones tiene que presentarse todavía de un modo oscuro.

Por otra parte, consideremos ahora que lo que resulte ser la historia concierne a su vez a un dominio fenoménico concreto, es decir, que en todo esto están a la vez implicadas las posibilidades de referirse a algo que reviste el modo de un aparecer. Entonces, ¿cómo queda desde lo puesto de relieve, el “fenómeno histórico” mismo? Ciertamente, nada de lo que hasta aquí ha sido expuesto tendría el menor sentido, en su referencia a la historia, si el pensador no lo introdujera precisamente mirando hacia ese dominio de fenómenos concretos, los hechos y acciones históricos, que a su vez están “inmediatamente” abiertos, por ejemplo, para la historiografía pragmática. La parte que significativamente Hegel llama “empírica”, es decir, la exposición propiamente dicha de la filosofía de la historia que sienta sus bases en lo que en esta “Introducción” se bosqueja, trae a la luz precisamente estos “hechos y acontecimientos”.

La filosofía de la historia trata de las acciones y pasiones de los hombres. Pero esta “consideración” harto general es, de tal manera indeterminada, que da en el fondo para cualquier cosa³⁴¹. Lo decisivo, por tanto, en estas determinaciones previas del espíritu y de la forma de moverse que le son propias, no sólo abren la posibilidad de comprender y exponer un dominio fenoménico en principio accesible para otras formas de trato con lo histórico, sino que incluso en esto es el propio carácter fenoménico mismo de los “fenómenos de la historia” lo que está, en el fondo, puesto en juego. Efectivamente, no sólo cuáles y cuántos han de ser considerados como fenómenos históricos propiamente dichos,

³⁴¹ Hegel tiene en mente más concretamente una suerte de historia “psicológica”, una posibilidad que llama expresamente “die psychologische Klenmeisterei”, cfr. op.cit. p 102 ss.

lo cual supone por eso mismo que no cualquier “acción y pasión humana” cumple con la condición de ser fenómeno histórico (cómo ya supone esto cualquier forma de historia subjetiva), sino que la forma misma del fenómeno, es decir, el cómo de su aparecer como histórico, es lo que desde ya se decide expresamente con las consideraciones formales antes señaladas. En otras palabras, el señalamiento del concepto de espíritu y lo que conecta esencialmente con ello, abren en Hegel la posibilidad de hacer expreso en qué sentido y en qué contexto esencial cabe hablar propiamente de un “fenómeno” de la historia, y por consecuencia de esto, la posibilidad de interpretarlo conforme a su *verdad*, y esto es en Hegel, conforme a lo que en él hay propiamente de histórico desde el punto de vista de su concepto.

De esta manera, si miramos atentamente desde el plano en que el pensador quiere situar la cuestión en su aspecto más concreto, ésta está flanqueada por dos lados. En primer lugar, en tanto se considere que la historia debe responder al modo, y ciertamente al “más concreto”, en que el espíritu es realización de sí; es decir, como realización del saber de su propia libertad en tanto algo hecho por él y en lo cual se tiene a sí mismo. Pero, por otra parte, a partir de esto mismo es menester comprender y exponer los fenómenos históricos en cuanto tales. Empero, esta duplicidad propia de la cuestión planteada a esta luz, difiere de la formulación en que Hegel la presenta expresamente. Más bien, para él se constituye la cuestión desde la contraposición, en último término de naturaleza lógica, entre “universalidad” (el concepto de espíritu) y “singulares” (los fenómenos históricos), lo cual a su vez determina que la historia es -por ello- “el proceso de unificación real entre lo universal y la singularidad”³⁴².

Sin embargo, aun cuando esta formulación parece ser así de abstracta con respecto a la cuestión concreta, a tal grado de abstracción que difícilmente se pueda ver en ello un planteamiento efectivo, lo decisivo y lo que en cierto modo abre la perspectiva, radica por una parte en que esta “contraposición” constituye en el decir del pensador “el problema más

³⁴² Op.cit. p 91 ss. No abordamos aquí el asunto de la pluralidad de formas para referirse al fenómeno histórico, pues en un determinado respecto apunta a la difícil doctrina del silogismo, en particular, el silogismo de existencia (der Schluß des Daseins) contenida en la lógica del concepto en cuanto tal (Cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 351-379). Por lo menos tres determinaciones están vinculadas a este contexto de relaciones: el fenómeno histórico en cuanto “singular” (Einzelkeit), y por ello en cuanto individuo (Individuum), a diferencia de éste tomado como “particular” (Besondere). Con respecto a las dificultades de este todo de relaciones lógicas, cfr. Marcuse, *Hegels Ontologie*, p.136 ss. Una cuarta forma de referirse a este fenómeno es en cuanto “finito” (endlich), la cual determinación refiere a un contexto más amplio en Hegel, y desde el punto de vista del asunto, tal vez también más esencial.

profundo de la metafísica”, a saber, ese que consiste en “comprender el nexo absoluto de esta antítesis”. Cuando Hegel nos precisa esto, en el fondo no sólo afirma la posibilidad de comprender el desarrollo de la historia a la luz de una “lógica”, sino más bien, a la luz de esta lógica, esto es, a la luz de la comprensión filosófica de la forma plenaria de ser-concepto (idea), es posible y necesario ver la “historia” como el despliegue en el cual lo “finito” “ha de introducir lo universal en la materia”, porque a la vez lo “universal” está en la necesidad de “poner para sí la diferencia”.

Si ponemos, por tanto, en suspenso esta formulación de la contraposición entre “universal” y “finito”, esto es, “singular”, y replanteamos el asunto desde aquello que en nuestro análisis hemos alcanzado, la cuestión de la historia reside por una parte en ver cómo en concreto es el espíritu la realización de la “idea”, y qué implica esto. Pero a la vez, cómo en esto mismo se determina la forma de lo que ha de correr por fenómeno histórico. Lo uno lleva a lo otro. Pero, a su vez, la formulación propiamente hegeliana de la cuestión tiene pleno sentido donde pensamos que lo que aquí hace de “finito”, el fenómeno histórico singular, no es tan sólo un cierto “átomo” de una “universalidad” que agrupa, sino que el “átomo” aquí mentado es en el modo de ser del espíritu, y por ello alberga en sí el desarrollo al que según su concepto está llamado. Por su parte, “lo universal” aquí mentado no es tan sólo un contorno en sí mismo vacío, sino que el propio movimiento de concebir que busca precisamente de-terminarse, esto es, volverse finito, y esto no como una cierta “caída”, sino como algo que tiene su origen en su más íntima constitución. Sin estas dos notas de advertencia, la “contraposición lógica” aquí mentada pierde el sentido.

Por consiguiente, si pensamos que la determinación del fenómeno histórico en cuanto tal depende y, más aún, tiene la misma fuente que la respuesta a la pregunta por el modo concreto en que el espíritu es su propia realización, entonces nos ubicamos en el portal de una serie de descubrimientos acerca de lo histórico a los que Hegel apunta directamente, y cuya fertilidad en la comprensión del asunto apenas si se deja medir hasta hoy de modo adecuado. Intentaremos a lo menos indicar estos descubrimientos, para lo cual, sin embargo, es necesario seguir el camino de la meditación hegeliana un trecho más. La posibilidad de poner ante la mirada estos descubrimientos esenciales respecto a lo histórico, dependen por su parte de que perseveremos en la doble cuestión planteada más arriba, es decir, que abordemos ahora el texto de tal manera que éste nos responda por la

pregunta acerca del modo concreto en que es el espíritu en cuanto histórico, y cómo es que desde aquí se decide el fenómeno histórico según su forma.

b.1) Espíritu como absoluto, como mundo y como pueblo

Tomemos como punto de arranque aquello que parece más obvio cuando hablamos de la historia. Podemos decir: la historia es la exposición de las acciones y pasiones humanas a través del tiempo. Esto, sin embargo, es tan indeterminado como extraviador. El testimonio de este extravío, como lo hemos visto más arriba, es una forma de trato con lo histórico (la historia pragmática) que haciendo gala de un empirismo a ultranza, atenta contra su propia posibilidad de ser conocimiento. Pues ahí donde se declara que lo histórico no es sino esto y esto otro, que por tanto la historia no es sino la suma de “hechos singulares” y nada más, se ha declarado como imposible desde su base tratar siquiera con un solo “hecho”. Pues, ¿cómo podría comenzar siquiera una exposición de lo histórico ahí donde se suponen la infinidad de todos los actos de todos los hombres nacidos? Tal historia sería tan imposible como intentar exhibir todos y cada uno de los “actos” que lleva a cabo un solo hombre en su vida; sencillamente, no habría por donde comenzar. Por eso mismo, como la discusión expuesta más atrás nos lo mostró, un tal empirismo sólo mal comprende su propia posición y su propio origen. Tan sólo el destacar los hechos más relevantes de un acontecimiento supone mucho más que simplemente “atenerse sólo a los hechos”. Ahora bien, si miramos esto con respecto a lo que debiese ser el “hecho histórico”, se pone al descubierto lo siguiente: *los* actos de *los* hombres cabe entenderlos no sólo como la cantidad inconmensurable de “actos” finitos de “hombres” finitos, es decir, que la pluralidad aquí mentada no es sólo la suma de individuos que tienen sólo esto para ser: ser “finito”, esto es, meramente *no ser* los otros, los que a su vez no son tampoco los primeros, en el cual no ser los unos con respecto a los otros no se tocan ni conciernen en lo más mínimo, ni les va ni les viene estar en esta negativa relación. Por eso es que desde este punto de vista cabe decir que en la historia eso que se mueve en ella, por decirlo así, el “sujeto de la historia”, no son “los” hombres en el sentido señalado. Esto es lo que hace expreso la siguiente frase: “El espíritu es esencialmente *individuo* [*Individuum*], pero en el elemento de la historia universal no tenemos que habérmola con el individuo singular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular [*partikuläre Individualität*]. El

espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza *universal*, pero a la vez *determinada*, esto es: un pueblo determinado. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *espíritu de pueblo*”³⁴³.

Lo dicho en estas frases es esencial para entender con justicia el planteamiento del asunto. Por lo pronto, en tanto fija el “individuo” histórico, el “sujeto” de la historia, por sobre los individuos humanos finitos: lo “individual” en la historia es el espíritu en tanto un cierto *pueblo* (*Volk*). Esto, por cierto, no quiere decir que los hombres finitos estén fuera de perspectiva, ni mucho menos afirmar que los pueblos sean entes independientes de los hombres que los componen, o mejor dicho, que a estos pueblos *pertenecen*. Ciertamente, como lo veremos, los hombres como “individuos singulares” están en una cierta función en lo histórico. Pero, lo que es todavía más esencial, la unidad de un pueblo, su “naturaleza universal”, no es el resultado de la suma de estos individuos, sino que su ser uno se constituye desde la *individualidad* del espíritu. El espíritu es, en su forma más concreta y determinada en el plano de la historia, como pueblo y no como hombre en singular, aun cuando éste sea algo espiritual y considerado en su relación al espíritu. Por esto mismo, desde la perspectiva de la filosofía de la historia, el espíritu como un pueblo es “anterior” a los hombres que a él *pertenecen*.

Puesto ante la mirada eso que debe ser considerado en la historia como lo individual, un individuo en sí mismo tan complejo como lo puede ser un pueblo, queda sin embargo la pregunta de si acaso la historia universal precisamente en cuanto *universal* se agota en ello. Si, por ejemplo, consideramos la tendencia que se observa en la historia reflexiva general, esto es hacerse cargo no sólo de un cierto pueblo, por ejemplo ése en el que vive el propio historiador, sino de ciertos pueblos a los que nunca en cuanto hombre finito puede ya pertenecer, la respuesta por lo pronto debe ser negativa. Una historia universal entendida como una historia de *todos* los pueblos, sería imposible desde esta perspectiva. De ahí que en nuestro texto Hegel proponga una aparente serie de relaciones de “inclusión” que parte con la del pueblo con respecto a los hombres individuales, pero que en el contexto de la historia universal rebasa también esto: “El espíritu del pueblo es esencialmente particular [*besonderer*], pero a la vez nada otro que el espíritu absoluto en general [*absolute allgemeine Geist*]- pues el espíritu es uno. El espíritu universal es el

³⁴³ Op.cit.p.59.

espíritu del mundo, tal como se hace explícito en la consciencia humana; los hombres se comportan con respecto a éste como finitos con respecto a lo total, que es su substancia. Y este espíritu universal es conforme a la substancia divina, la cual es el espíritu absoluto. En tanto Dios es omnipresente, él está con cada hombre, aparece en la consciencia de cada uno; y esto es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede irse a pique, pero es un miembro en la cadena del curso del espíritu universal, y este espíritu en general no puede irse a pique. El espíritu de pueblo es el espíritu en general en una conformación particular, por sobre la cual el espíritu en general se tiene en sí mismo, pero que la tiene, en tanto existe: con la existencia irrumpe la particularidad”³⁴⁴.

De cierta manera, el sentido de la cuestión en torno a la relación entre el “individuo universal” de la historia (el pueblo) y los “individuos particulares” está presente en las frases anteriores. Sin embargo, esta relación es expuesta aquí en el marco de una serie de relaciones “más abarcadoras”; por lo menos así lo parece.

El punto reside en que justamente estas frases, leídas de manera superficial, inducen a error. Pues la manera en que se expresa aquí Hegel, si no se advierte desde ya eso a lo que se refiere, pareciera como si estableciera una serie de relaciones de inclusión entre conjuntos más o menos vastos: los hombres están incluidos en el espíritu del pueblo, los espíritus de los pueblos en el espíritu universal, el espíritu universal en el espíritu absoluto. Y, precisamente, este desfile es “espíritus” vuelve todo el planteamiento bastante dudoso. Apenas si un planteamiento dispuesto de esta manera podría ser considerado mínimamente serio, descontando el hecho que pretenda ser “filosófico”. Pero ¿es verdaderamente esto lo que establece el autor? ¿Cómo hemos de pensar estas múltiples relaciones entre los “diversos espíritus”, como para que de aquí se fije la relación espiritual entre “individuo” y “pueblo”? Si mantenemos a la vista lo que el propio Hegel ha mostrado antes como “concepto de espíritu”, del espíritu en cuanto tal y en “general”, entonces estas “relaciones de inclusión”, por lo menos en esta forma harto indeterminada, no se aplican aquí. Testimonio de esto es lo que ya al comienzo de este pasaje acentúa: el espíritu en cuanto tal es *uno*. Pero ¿qué quiere decir esto? Esta simple pregunta nos obliga a la determinación de estos “espíritus” (pueblo, mundo, Dios) a partir de la “unidad” del espíritu en cuanto tal.

³⁴⁴ Op.cit.p.60.

Por lo pronto, ya debe estar por lo menos vislumbrado a partir de lo dicho más arriba en qué sentido Hegel comprende aquí el espíritu como “uno” y en qué consiste su unidad. Esta “unidad” no es la de un conjunto, sino la del propio movimiento del espíritu, es la unidad del *concebirse*, de ser como recuperación de sí en eso como lo que se determina y se niega, esto es, el tenerse como “objeto”. La unidad es la completitud de esta actividad en que el espíritu alcanza su “sí mismo” en tanto “objeto” para él. Sólo si mantenemos a la vista este sentido activo, o hegelianamente expresado, dialéctico especulativo de la “unidad” del espíritu se vuelve comprensible, por lo pronto, la mención del “primer” espíritu, esto es, del “espíritu absoluto”, y con ello el horizonte desde el cual la filosofía asume la historia. Comenzaremos primeramente con esto, a pesar de que en apariencia pudiera desviarnos del asunto principal.

Ciertamente, no faltan en el texto las menciones explícitas a “Dios”, al “Plan divino”, a la “Providencia”. Incluso aquello que Hegel establece como “meta final de la historia”, lo que provisionalmente ha llamado “razón regente de mundo”, es expresamente declarado como “divino” y atribuido a Dios. Empero, recordemos la diferencia que ha hecho con respecto a esto: una cosa es establecer el principio, pero otra muy diferente, y ciertamente filosófica, es verlo en su desarrollo, o como podemos decir ahora, *en tanto* desarrollo. Ésta y sólo ésta es la exigencia de la filosofía, y no la de ver por doquier la “mano de Dios”. Pero, ¿qué significa esto cuando consideramos la mención en este contexto del “espíritu absoluto” pensado ciertamente desde el espíritu como tal, esto es, en su concepto? Aun cuando la identificación con lo que habitualmente llamamos “Dios” se sostiene, sin embargo resulta insuficiente si se trata de comprender lo esencial que porta el giro “espíritu absoluto”. Pues, aunque “espíritu absoluto” significa algo ente, y ciertamente lo supremamente ente, visto desde el propio concepto de espíritu, él además es *ese* momento del movimiento del espíritu como tal y en general aquel que no se tiene sólo como una cierta determinación de sí (configuración, *Gestaltung* la llama Hegel), sino que todas en completitud en tanto sale a la luz este producir mismo. El momento “absoluto” del espíritu cabe entenderlo no sólo como el “ente supremo”, pero tampoco sólo como un “cierto” momento, una cierta “etapa” del recorrido del espíritu hacia sí mismo, sino que *esencialmente* es la exposición de la totalidad de estas etapas en tanto recién aquí se tiene como este concebir, no ya puro, sino que *pleno*. El espíritu absoluto es el momento en que

el espíritu se consuma, lo que no quiere decir que se acabe. Más bien, desde la perspectiva de Hegel, recién en su momento absoluto el espíritu se vuelve claro y se tiene a sí mismo en el modo como empieza, sólo que enriquecido, y esto es, determinado en su propio moverse. En este sentido, es decir, desde la perspectiva en que la totalidad del proceso y de las “etapas” en que se configura son asumidas en la consumación del espíritu, es la perspectiva filosófica “ideal”, esto es, viendo el espíritu en la completitud de su movimiento autoproducido, que como tal y para ser tal incluye las configuraciones parciales en que se va alcanzando. Alcanzarse, por su parte quiere decir, tenerse a sí mismo a través de sus determinaciones ya no sólo como “objeto”, sino que *el* “objeto” es este mismo producirse en su libre despliegue sin condiciones.

La conformación de la perspectiva filosófica a partir de lo absoluto del espíritu como consumación de la “idea” determina a tal grado la exposición de la historia, y no sólo la imagen general de la historia como una serie continua de etapas que, desde el punto de vista hegeliano se conforma como la diferencia de pueblos, se decide desde aquí, sino que también la progresividad, esto es, la relación de más o menos comparadas estas “etapas” entre sí tiene su asidero en el más o menos de la claridad en que entra la propia libertad del espíritu en el propio proceso histórico³⁴⁵. Incluso, como ya lo hemos visto, el tiempo mismo “de” la historia es reconducible a una necesidad inmanente en el concepto mismo de espíritu. La databilidad, por ejemplo, de los eventos históricos, resulta ser desde la perspectiva absoluto-ideal tan sólo la propialidad de ese acontecimiento según las necesidades y posibilidades de revelación del propio movimiento del espíritu, según el todo conexo de configuraciones por las que debe pasar para liberar realmente su libertad. Este estado de cosas nos lo declara expresamente Hegel hacia el final: “Pero lo que el espíritu es ahora, esto lo ha sido siempre; él es ahora sólo la consciencia más rica, el concepto más profundo de sí mismo que se elabora en sí mismo. El espíritu tiene todas las etapas del pretérito en él mismo, y la vida del espíritu está en la historia para ser un recorrido de diversas etapas, las cuales son en parte configuraciones del presente, en parte configuraciones del pasado. En tanto nosotros tenemos que ver con la idea de espíritu y en

³⁴⁵ La división más general de la historia universal sobre el fondo del automovimiento de la consciencia de la libertad aparece a lo menos dos veces en el texto. Preliminarmente en op.cit. p. 62, y luego más detalladamente en op.cit. p. 242 ss. También en Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 509 ss.

la historia universal todo es considerado como su aparición, de este modo nos ocupamos, cuando recorremos el pasado, todo lo grande que pueda ser, sólo con lo presente. La filosofía tiene que ver con lo presente, con lo real. Los momentos, que el espíritu parece haber dejado atrás, él los tiene sin embargo en su profundidad presente. Tal como él ha recorrido sus momentos, así él los ha recorrido en el presente: en el concepto de sí.”³⁴⁶

Por lo tanto, si la historia misma está esencialmente conformada desde aquello que llega a su plenitud en el espíritu absoluto, en otras palabras, que esta visión “morfológica” de la historia tiene en Hegel su asidero en el concepto de espíritu que recién se revela en lo absoluto de su posibilidad de ser, casi se puede decir que con esto se responde -a su modo- a una pregunta que, todavía como pregunta, habla en unos pocos versos del poeta Hölderlin:

*“Enge begrenzt ist wohl unsere Lebenszeit,
Unsere Jahre Zahl sehen und zählen wir,
Doch die Jahre der Völker
Sah ein sterbliches Auge sie?”³⁴⁷.*

Ahora bien, que la filosofía de la historia se pare desde aquí a mirar la historia, o dicho figurativamente, que ella intente y pueda ver la historia así como ya la tiene vista “Dios”, no quiere decir por eso mismo que la irrupción de esta perspectiva no sea en cierto sentido algo “histórico”, algo que acontece y conforma realidad del espíritu. Sin embargo, este punto de mirada, la propia filosofía de la historia, en cierto sentido no es sólo “histórica”, si se atiende al sentido estricto en que Hegel la determina como historia universal. Dicho provisionalmente, la historia universal vista desde lo absoluto se halla aún en ciertos límites, tras los cuales hay aún la posibilidad de realización del espíritu. Justamente esto es lo que revela el hecho de que en la Enciclopedia, la *Weltgeschichte* pertenezca aún a lo que el autor entiende en general como espíritu “objetivo”, esto es, el espíritu que en su movimiento autoproduktivo todavía está atado a su producto; todavía tiene que realizarse en la producción de un objeto que en cuanto tal tiene ante sí y aún no ha disuelto esa “objetividad” en la auto revelación de su actividad. No se trata, por tanto, con la alusión al espíritu absoluto, de que haya algo más allá de la historia que permanece intacto, sino más bien que el espíritu es justamente “histórico” porque la historia misma es

³⁴⁶Op.cit., p.183

³⁴⁷Hölderlin, *An die Deutschen*, Werke und Briefe I, p. 64.

un proceso espiritual, pertenece al espíritu y en él tiene su sentido. Pero que en ella el espíritu absoluto, sea como “meta final”, indica a la vez no sólo que en ella es lo que mueve, sino que a su vez se realiza “por sobre” lo histórico, esto es, incluyéndolo en su y como su delimitación. Es necesario todavía ver con más atención esto. Pero para comprender esta ambigua posición de Hegel, es necesario aún poner a la luz con más precisión por donde se determina lo histórico y en qué sentido la historia está, desde esta perspectiva, precisamente “limitada”. Esta limitación, por su parte, quiere decir ahora, no que la historia se “acabe” en algún punto cronométrico, un “fin de la historia” en este sentido, sino que ella es de alguna manera “inacabable” porque cumple de forma aún relativa la exigencia plena que el “espíritu” tiene que hacerse a sí mismo para poder ser plenamente lo que es desde ya.

El primer paso en orden a ver esto reside en comprender que aun cuando en cierto sentido, aquello desde donde se ve la historia como la completitud de un proceso único, esto es, el espíritu absoluto, no se agote sólo en ser “histórico”, esto no quiere decir que este momento consumatorio de su concepto sea un cierto proceso que ocurre quién sabe dónde, a espaldas e inaccesible para nosotros. Al contrario, como momento de realización de sí mismo, el espíritu absoluto requiere de “consciencia”, y ciertamente como “humana”. Es verdad que a Dios podemos atribuirle consciencia, pero el modo primario de haber consciencia para nosotros es precisamente como la nuestra. En este sentido corre la siguiente frase de nuestro texto, prístina en relación a la posición de la consciencia en la conformación de la realidad espiritual: “La consciencia es, por cierto, únicamente lo abierto [*das Offene*] y eso para lo cual Dios o cualquier ente se puede revelar [*offenbaren*], y algo sólo se puede revelar en su verdad, en la generalidad que es en sí y para sí, para la consciencia que se ha vuelto pensante”³⁴⁸.

De esta forma aparecen, por lo menos como dudosas, estas relaciones de inclusión más o menos vastas; más bien el propio espíritu absoluto conecta desde ya con la consciencia humana, está ya con ella, y no es sólo un gran marco que incluye en sí otros más pequeños hasta llegar al indivisible. Dicho impropriamente, lo que hace aquí de “mayor” está desde su propio sentido vinculado con el “menor” directamente. En palabras

³⁴⁸ Die *Vernunft in der Geschichte*, p.162

del autor, “en tanto Dios es omnipresente, el está con cada hombre, aparece en la consciencia de cada uno”³⁴⁹.

Pero ¿por qué apuntamos esto? Sencillamente porque toda la conformación esencial de lo histórico, tanto su límite interno en relación al espíritu absoluto como la apertura de su propia dimensión como realidad del espíritu, tiene que ver con una cierta configuración de la “consciencia”. A esta peculiar conformación de la consciencia en cuyo “elemento” se abre la posibilidad de historia en el sentido señalado, Hegel la llama “voluntad”. Es en el “elemento de la voluntad humana” desde el cual es posible la historia³⁵⁰. Si mantenemos, por tanto, la vista puesto en esto, esto es, que para Hegel “voluntad” indica una forma de ser consciente y consciente de sí mismo, entonces en esta determinación está la clave para comprender con mayor precisión los giros en que aparece aquí el espíritu, esto es, “espíritu del pueblo” y “espíritu universal”. En otras palabras, la historia vista desde lo absoluto se mueve en el “elemento de la voluntad”, es decir, porque la realización del espíritu se lleva a cabo aquí en la forma del querer, es que tiene sentido el hablar de “espíritu del pueblo” como individuo y momento del “espíritu universal”.

Si, por tanto, no cabe pensar aquí espíritu como una serie inclusiva de contenedores más o menos amplios, en donde el “espíritu absoluto” vendría a ser el contendedor más amplio, sino que pensado desde su “unidad”, el “espíritu absoluto” constituye la propia perspectiva de la filosofía de la historia, cabe entonces la siguiente pregunta: ¿qué se mienta entonces en el giro “espíritu universal”? ¿Qué quiere decir -en el fondo- que el “espíritu del pueblo” como una posible multitud sea en su conjunto los “momentos” del “espíritu universal”? Lo que traducimos en castellano por “espíritu universal” lo llama Hegel en su propia lengua *Weltgeist*. Una traducción más ajustada de esto, aun cuando en principio igualmente muda, es “espíritu del mundo”. Muda aún, pues simplemente reemplazando “universo” por “mundo” no se gana por sí mismo nada en la dirección de una posible aclaración de lo que este giro unitario dice en Hegel. Sin embargo, el segundo modo de traducir nos permite una posible guía hacia esta aclaración.

³⁴⁹ En esta misma dirección afirma Hegel que tanto la religiosidad y moralidad quedan “intactas” del “estruendo de la historia universal” en tanto algo que concierne esencialmente al individuo (cfr. op.cit. p.108s). En efecto, para Hegel lo más “valioso” del individuo y de la consciencia subjetiva queda, por decirlo así, al margen de las posibilidades de descripción “histórico mundial”, pero también por eso mismo como “irrelevantes” para el desarrollo de la misma.

³⁵⁰ Cfr. op.cit. p.83.

Hegel despeja provisionalmente el sentido en que él entiende “Weltgeist” mediante una afirmación que parece en principio una mera tautología, apariencia que se duplica en castellano. Pues él nos dice: *Der Weltgeist ist der Geist der Welt*; traducido a la letra: “El espíritu del mundo es el *espíritu* del mundo”³⁵¹. Pero ¿qué significa esto? Si dejamos de lado la posibilidad de entender esto como una mera tautología, la cual no está expresada así sin más en el original, la frase puede acentuar algo que en el giro “espíritu universal” no está del todo expreso, a saber, que en esto el peso lo lleva *el* espíritu. De lo que se trata, parece querer decir Hegel, en el espíritu del mundo, es justamente del *espíritu*; en otras palabras, que el mundo al que aquí nos referimos es ése *en el cual* lo relevante es la presencia expresa del espíritu. Pero nuevamente tiene que surgir la pregunta, ¿cómo se entiende esto? Pues justamente ahí donde el genitivo, el espíritu *del* mundo, se lo entiende como el espíritu “en” el mundo, esto permite una multitud de sentidos que de buenas a primeras vuelve confuso el asunto.

Es cierto que en variadas ocasiones se tiende a entender el “espíritu del mundo” como el hecho de desplegarse el espíritu *en* el mundo³⁵². Pero esta forma de hablar es riesgosa, porque ella invita a una representación que ensombrece el sentido de lo que está en juego. Cabe, en lo inmediato, entender esto como el hecho de que el espíritu de alguna forma “está” en el mundo, es decir, por doquier y en todas partes, en todo lo que hay, hay a su vez “espíritu”. Así como aire hay “por doquier” sobre la superficie de la tierra al menos, así mismo “hay” espíritu “en” el todo, “en” el “universo”.

Tal forma de entender, propiciada hasta cierto punto por el mismo Hegel, es con respecto al propio concepto de espíritu un completo sinsentido. Pues no sólo introduce una comprensión de ser del espíritu que, por lo menos desde el punto de vista hegeliano, debiese ser tomada por inadmisibile, sino que en la misma medida zanja la íntima relación entre “espíritu” y “mundo” en una dirección igualmente inadmisibile. Pensar, por ejemplo, que el mundo es una gran cosa que contiene la totalidad de las cosas, entremedio de las cuales hay una peculiar cosa que está metida “ubicuamente”, no sólo parece como algo simplista, sino que en el fondo invierte las relaciones que con el giro “espíritu del mundo” se intenta señalar. Invierte las relaciones, porque si se pone el acento en el espíritu, en lo que el espíritu es unitariamente, no es él el que pertenece al mundo, sino que más bien éste

³⁵¹ Op. cit. p. 60.

³⁵² Por ejemplo en op.cit. p. 73, donde justamente el giro es “...der Geist in der Welt sich versetzt...”.

tiene que revelarse como un momento esencial del primero. En un único giro en el escrito, Hegel expresa la auténtica relación entre “espíritu” y “mundo”: “... lo que el espíritu de un pueblo es en sí mismo, eso tiene que producirlo como *su mundo*”³⁵³. De acuerdo a este mismo sentido, Hegel divide en lo principal la lección en una serie de “mundos de”: el “*mundo oriental*”, el “*mundo griego*”, el “*mundo romano*”, el “*mundo germánico*”³⁵⁴. Lo principal en esto es que al contrario de lo que parece de buenas a primeras, el genitivo mentado en el giro no corre en lo esencial de espíritu a mundo, esto es, como la pertenencia de aquél a éste en un indeterminado “estar-en”, sino más bien a la inversa, *de mundo a espíritu*. Si se pone, por tanto, el acento en el espíritu, es decir, si se comprende mundo desde la propia estructura que porta en sí el espíritu, “mundo” es más bien *el cómo del espíritu en cuanto se produce como objeto*. “Mundo” es desde esta perspectiva el “lado objetual” de la relación consigo mismo como la cual es y se realiza el espíritu³⁵⁵. Sólo cuando se ha vuelto claro esto, la inversión del giro “el espíritu del mundo” por “el mundo del espíritu” resulta plena de sentido, a saber, puesto el acento en el modo de ser del espíritu. El mundo resulta lo abierto y producido por el espíritu, mundo en el cual el espíritu se reconoce y lo tiene así como el suyo para desplegarse “en” él.

Pensado en esta dirección, también el giro “*Weltgeist*” admite ser traducido por “espíritu universal”, pero ya no sólo ni esencialmente en el sentido de la presencia ubicua de este ente en el conjunto total de todas las cosas. Más bien lo “*uni-versal*”, esto es, la unidad de esta totalidad, es y converge en la movilidad del espíritu. En el “*Welt-geist*” es el espíritu aquello de donde se proyecta esta totalidad y por él queda retenida, a tal punto esto que incluso todo aquello que no comporta desde sí mismo el modo de ser del espíritu, la naturaleza, tiene su posibilidad de aparición en el mundo del espíritu justamente como algo subordinado a éste y que no tiene en sí mismo su “verdad”³⁵⁶. En esta misma dirección cabe pensar, por su parte, el “mundo” que aparece en ese modo predilecto por Hegel de

³⁵³ *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 67.

³⁵⁴ Cfr. op.cit. p. 244.ss

³⁵⁵ Así por lo menos creo comprender lo que parece estar ya al inicio de lo que, en el marco de la enciclopedia, Hegel llama el “espíritu objetivo”. La expresión de difícilísima interpretación es como sigue: “die Zweckätigkeit aber dieses Willen ist, seinen Begriff, die Freiheit, in der äußerliche objektiven Seite zu realisieren, daß sie als eine durch jenen bestimmte Welt sei, so daß er in ihr bei sich selbst, mit sich selbst zusammen geschlossen, der Begriff hiermit zur Idee vollendet sei.” Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke10, p.303.

³⁵⁶ Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 153. En la misma dirección vid Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, p. 29 ss.

expresar la “meta final”: la razón, esto es, el espíritu, como rigiendo *mundo*. Si se pone suficiente atención, esto no sólo determina eso en relación a lo cual aparece aquí mundo, el espíritu, como si se tratara de un regente que “desde fuera” somete la totalidad de lo que es predispuesto. A la vez y de modo esencial determina el mundo mismo como “regido”. Pero esto de nuevo no sólo como el todo de la multitud de cosas que en su conjunto están sometidas a esta regencia que viene desde fuera, sino como la unidad de lo abierto que configura más bien lo que Hegel llama el “reino” (*Reich*). El reino no es sólo la totalidad de cosas regidas, sino que pensado desde la propia unidad del espíritu, la sede en la que el mismo se tiene y se desarrolla como espíritu; el “lado objetual” y necesario por donde el espíritu puede desplegarse en lo que él es: la producción de sí mismo como libertad.

Ciertamente, se puede pensar la objeción de que esta “ingeniosa manera” de aclarar “mundo” en el pensamiento de Hegel, aplica ahí donde se habla determinadamente del “mundo”, en cada caso *de* un cierto pueblo, pero que en absoluto tiene que ver con “Welt”, pensado, por ejemplo, precisamente en *Weltgeschichte*, la “historia universal”. Y si sumamos el hecho de que no es aplicable en este sentido cuando se habla de *Weltgeschichte*, no se ve porque pueda serlo justamente en *Weltgeist*, a ojos vista de su similitud. Esta objeción es interesante, porque en el intento de deshacerla aparece a las claras qué es aquello a lo que Hegel en definitiva nombra “*Geschichte*” y “*Weltgeschichte*”, y cuál ha de ser en concreto el objeto de la investigación.

Cabe entonces esta objeción, pero ella se desvanece cuando se pone de realce lo siguiente: que cuando aquí se habla de “mundo” esto no es sin más idéntico a eso que como objeto se tiene a sí mismo el espíritu. Con la denominación de “mundo” no se caracteriza directamente al “objeto” como lo cual se realiza y se tiene a sí mismo el espíritu, sino más bien el cómo de este “objeto”. “Mundo” no es el objeto sino sólo la determinación formal del cómo del objeto ahí donde el espíritu es histórico. En otras palabras, el espíritu busca realizarse a sí mismo históricamente en un objeto tal que es en la forma de “mundo”, “universo”. Si, por su parte, como lo piensa Hegel en el tenerse por *objeto* del espíritu está implícito la determinación y la finitud, y con ello la diferencialidad y multiplicidad de configuraciones, el nombre más preciso para el “objeto histórico” no es ya el de “mundo”. Al “objeto histórico”, a eso en lo cual concretamente se produce la libertad como “mundo”, lo llama Hegel “*der Staat*”. Lo traducimos a la letra, pero no suficientemente, por el

“Estado”³⁵⁷. El Estado es, por tanto, ese objeto como el cual se tiene el espíritu *del* mundo, aquello en lo cual “la meta final racional se produce”³⁵⁸. Precisamente el Estado como aquello en lo que se reconoce a sí mismo el espíritu, comporta el modo de ser del reino³⁵⁹.

Sin embargo, ¿responde plenamente esto a la objeción planteada? Sólo en parte, pues justamente en esto queda aún indeterminado en qué sentido aún se habla de “historia universal”. A partir de la mera constatación de que el objeto concreto de la historia es el “Estado” y los “Estados”, no se aclara por sí mismo nada del carácter *universal* de la historia así puesta en juego, ni de la estructuración concreta a través de una sucesión de momentos. Tan sólo esta constatación nos podría llevar a afirmar que justamente en la historia universal se trata de la realización de la consciencia de la libertad del espíritu en el modo concreto de los “Estados”, que precisamente hay algo así como una progresión, en tanto estos Estados pueden ser vistos a la luz de la mayor o menor libertad que en ellos se reconozca y que -por último- la historia es la recolección de este movimiento progresivo. Pero estas consecuencias que ligeramente se pueden sacar, no significan más que la posibilidad de hacer jugar en el texto unas vagas representaciones.

b.2) El “espíritu del pueblo” como substancia del individuo

Para que tales consecuencias pudiesen llegar a tener sentido, es necesario ahora abordar el asunto a través de la última modulación en que Hegel habla aquí de “espíritu”, a saber como espíritu del *pueblo*. En directa consonancia con el concepto de “Estado”, el autor nos advierte: “El individuo espiritual, el pueblo, en la medida en que se articula, en la medida en que es un todo orgánico, lo nombramos el Estado”³⁶⁰. A primera vista pareciera como si esta determinación se aplicara más bien al “Estado” que al “espíritu del pueblo”. Dicho con más precisión, esta frase es más bien una definición del Estado obtenida desde lo

³⁵⁷ El concepto plenario de “Estado”, que ciertamente rebasa la esfera de lo estrictamente “político-administrativo”, está especialmente caracterizado en op.cit. p. 138 ss. Asimismo, la determinación más prolija de este decisivo concepto en Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p. 330 ss. También en Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 398 ss. Acerca del concepto de “estado” en el pensamiento hegeliano, vid. Eric Weil, *Hegel et l’Etat*, p. 43-45; Reyburn, *Hegels Ethical theory*, p. 226 ss.; Zbiniew A. Pelczynsky, *La concepción hegeliana del Estado*, p. 249 –288; Bernard Quelquejeu, *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, p. 275 ss.

³⁵⁸ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.110.

³⁵⁹ Cfr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p 647.

³⁶⁰ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.114

que ya se entiende como “espíritu del pueblo” que a la inversa. El Estado es el pueblo como un todo “orgánico”, pero ¿qué es pueblo? A esto, en el fondo, no responde la frase.

Sin embargo, si la miramos atentamente y consideramos lo expuesto hasta aquí algo esencial, se pone de manifiesto. Sólo tenemos que retener, para que esta frase sea indicativa en el “espíritu del pueblo”, lo que más arriba hemos destacado: el Estado es, desde el punto de vista del todo estructural del espíritu en cuanto tal, el objeto, o como dice Hegel, la “obra” en la que el espíritu se tiene a sí mismo. Pero justo aquello que en este plano le corresponde como el propio movimiento del concebirse, es precisamente el individuo espiritual en la historia: el pueblo. Nótese bien, el espíritu del pueblo es espíritu *como* pueblo. Pero, por otra parte, el Estado como un todo orgánico no es meramente la suma de instituciones estatales, sino que en el fondo es ese “objeto espiritual” en el que “vive” y se mueve el espíritu como pueblo. Ahí donde del Estado sólo queda la “organización”, en el sentido de la suma de instituciones, y ya no es el todo orgánico en que se reconoce a sí mismo un pueblo, deja de ser propiamente “Estado” pues en él no vive ni se mueve ya eso activo que se busca tener a sí mismo como “objeto”. Por eso, visto desde las determinaciones más generales del espíritu, el “espíritu del pueblo” es en lo histórico el espíritu mismo, la actividad misma de autoproducción, que busca saber de sí mismo en eso que él mismo produce como “objeto”; esto significa, en este plano, como Estado. En la dimensión histórica: “mundo” es para el espíritu en cuanto pueblo Estado, y espíritu es en el Estado pueblo³⁶¹.

Sólo si mantenemos a la vista esta copertenencia, entra en vigor ahora la pregunta largamente retenida: ¿Cómo es la *Geschichte* la más concreta realización del espíritu? Sin embargo, recién en este contexto de determinaciones más concretas de lo histórico, esta pregunta debemos formularla de la siguiente manera: ¿Cómo es que el ser-pueblo, esto es, el individuo espiritual de la historia, es lo “activo” y “productor”? ¿Cómo es esta *actividad* que Hegel llama “espíritu del pueblo? Esta pregunta lleva en sí misma esta otra: ¿Cómo cabe entender que sea precisamente él el “individuo particular”, y en qué sentido cabe entender desde aquí la modelación de los fenómenos singulares de lo histórico? Nuevamente nos ha aparecido la pregunta planteada más arriba. Sólo que ahora en un grado

³⁶¹ Esta copertenencia es expresada de la siguiente manera en la Enciclopedia: “Was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgehet, hat nur der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung” (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p. 350).

de concreción mayor, es decir, recién ahora podemos afirmar que ambas preguntas se dejan responder por lo mismo, lo cual constituye a su vez uno de los hallazgos más notables de toda la meditación hegeliana con respecto al asunto.

Si preguntamos qué es pueblo, tal vez estaremos tentados a responder que éste es un conjunto de hombres. Parece en principio claro: un pueblo es algo compuesto, y los elementos de su composición son hombres individuales. Esto parece ser una tal obviedad que en el contexto de este intento ni siquiera debiese ser mencionada. Empero, cuando aquí se habla del pueblo se lo mienta como espiritualmente siendo uno, lo que quiere decir, como algo que porta en sí mismo y unitariamente “vida” propia. Esto no significa, por eso, la postulación de un ente que “vive” al margen de los hombres finitos, sino que vuelve cuestionable esta mera relación por “composición”. Apuntando directamente a esta relación entre individuo particular e individuo espiritual, nos dice Hegel lo siguiente: “Todo individuo es un hijo de su pueblo sobre el fondo de una etapa determinada del desarrollo de ese pueblo. Nadie puede saltar por encima de su pueblo, como tampoco puede saltar por sobre la tierra. La tierra es el centro de gravedad [para el cuerpo terrestre]; cuando un cuerpo intenta abandonar su centro, es representado como flotando en el aire. Así ocurre con el individuo”³⁶². Este mismo pensamiento central en la interpretación de lo histórico lo encontramos desplegado más atrás: “La consciencia del espíritu debe formarse en el mundo; el material de esta realización no es otro que la consciencia en general, la consciencia de un pueblo. Esta consciencia retiene y dirige según sí misma todas las metas e intereses que aparecen en un pueblo; esta consciencia constituye el derecho, las costumbres, la religión de un pueblo. Es en este sentido la “substancia” del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no sepan nada de ella, sino que esté ahí constituyendo como un supuesto. Es necesario desde este lado como una necesidad; el individuo es educado en esta atmósfera y no sabe de ninguna otra. Empero no es tampoco algo meramente educable o consecuencia de una educación, sino que esta consciencia debe ser desarrollada desde el individuo mismo, sin serle “enseñada”: el individuo es en esta “substancia”. Esta substancia general no es algo “mundano”; lo mundano se opone impotente contra ella. Ningún individuo puede traspasar esta substancia; puede ciertamente diferenciarse de los otros individuos finitos, pero no del espíritu del pueblo. Un individuo

³⁶² Op.cit. p.94

finito puede ser más rico en espíritu [*geistreicher*] que muchos otros, pero no puede sobrepasar el espíritu del pueblo. Los individuos más ricos en espíritu son sólo aquellos que saben del espíritu del pueblo y se saben orientados por él”³⁶³.

Es el pensamiento albergado en estas frases uno de los más osados con respecto al asunto, fértil él mismo en lo que refiere a las posibilidades de comprensión de lo que en la historia está puesto en juego. Pues lo que aquí se afirma es en cierto sentido lo contrario a lo que puede aparecer en la fácil representación de la relación de “pueblo” e “individuos”, en términos de composición de aquél sobre la base de la suma de éstos. Para Hegel, es en el fondo justo al contrario: no son los individuos los que en conjunto “forman” pueblo, sino que es el pueblo en cuanto espíritu el que “forma” para sí individuos. En la relación de individuos y pueblo, es más bien este último algo así como el supuesto para ellos, la atmósfera en que viven, y justamente aquello por sobre lo cual no se puede saltar sin dejar de caer en el riesgo de volverse algo meramente “flotante”. Este carácter primario del pueblo sobre el individuo lo llama Hegel aquí “substancia”. Por eso podemos decir: en la relación de pueblo e individuo finito, la “substancia” de éste, el supuesto y la atmósfera que hace posible la aparición de individuos vivientes, es el pueblo. En el plano de lo histórico, la “substancia” del individuo es el pueblo. En palabras de Hegel “Los individuos desaparecen [en cuanto individuos] en lo substancial en general, y esto forma para sí los individuos mismos que requiere para su meta”. En esta afirmación encontramos precisamente el bosquejo por donde Hegel comprenderá el fenómeno histórico. Por el momento es importante retener la relación de requerimiento y uso (*nötigen*) de lo individual finito por parte de lo que en la relación se constituye como “substancial”.

Ahora bien, esta caracterización del pueblo al interior de la relación con el individuo finito es sólo un indicador. La verdadera palabra con que Hegel pretende hacer visible este carácter “substancial” del pueblo es “eticidad” (*Sittlichkeit*)³⁶⁴. El pueblo es la substancia

³⁶³ Op.cit. p.60

³⁶⁴ Con respecto a este decisivo concepto, sobre todo en su diferencia con la “Moralität”, cfr. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, p.317 ss. y por cierto, Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 286 ss. Asimismo el tratamiento en *Phänomenologie des Geistes*, p.481 ss. A su vez, dentro de las publicaciones actuales, el problema ha sido abordado por Ormeño, *Dualismo y praxis o ¿Cuál es el problema con la moral kantiana profesor Hegel?*, p. 213ss. También, vid. Ludwig Siep, *¿Qué significa: “superación de la “moralidad” en la eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?*, p.171-194; Joachim Ritter, *Moral y Eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana*, p. 143-170. Para la génesis conceptual de la “eticidad” en Hegel, vid. De la Maza, *Hegel: Estado y Libertad en el período de Jena*, p.121-142, (1999); y C.Ruiz, *La génesis de la teoría ética de Hegel*, p.75-83 (1994)

del individuo en tanto “eticidad”. No otra cosa expresa la siguiente afirmación entendida rectamente: “La vida [esto es el pueblo mismo como espíritu] del Estado en los individuos la hemos llamado *eticidad*”³⁶⁵. Lo decisivo está en que aquello que en el plano de lo histórico se realiza como “objeto”, eso en lo que el espíritu en cuanto pueblo debe llegar a producir como su “sí mismo”, el Estado por tanto, es en “esencia”, esto es, visto desde la vitalidad y actividad del espíritu en cuanto tal, la “eticidad”. El Estado, como nos lo dice el propio Hegel, es “moralidad realizada”. Lo vital y espiritual del Estado se juega en lo ético. Así y allí esta el espíritu “viviendo”.

Ya esta sola indicación basta para poder presentir lo decisivo que tiene en todo este contexto el concepto hegeliano de *Sittlichkeit*³⁶⁶. No intentaremos, sin embargo, una aclaración de este concepto tan exhaustiva como su importancia lo requiere, sino sólo como y hasta donde el fenómeno histórico y su pertenencia al pueblo la precisa. Por ello, si restringimos la búsqueda, y preguntamos ahora por esta “eticidad” en tanto lo substancial en la relación de pueblo e individuo, dicho con mayor simpleza, si preguntamos sólo por el carácter substancial de la eticidad con respecto al individuo, en nuestro texto aparece una respuesta del propio Hegel que nos indica un camino posible. Cuando precisamente preguntamos de este modo, ya no habla Hegel de *Sittlichkeit*, sino de *Moralität*. En este sentido cabe entender el siguiente párrafo: “El valor del individuo descansa por tanto en que ellos sean conforme al espíritu del pueblo, que ellos sean representantes de este espíritu, y que estén en posición de tomar parte de las ocupaciones de la totalidad... La moralidad (*Moralität*) del individuo consiste en cumplir los deberes de su situación; y esto es fácil de saber: los deberes están determinados por la situación. Lo substancial de tal relación, lo racional es conocido: está expresado en aquello que es precisamente nombrado como deber... La naturaleza de esta relación, en que lo ético es decisivo, consiste en lo que es sustancial y en lo que señala el deber. De esta manera, la naturaleza de la relación de hijos y padres indica simplemente el deber de comportarse con respecto a ella. O en la relación jurídica: si yo le debo dinero a alguien, yo tengo que actuar según la naturaleza de la cosa con arreglo al derecho y devolver el dinero... La vida civil constituye el suelo del

Ciertamente con respecto a la esencial relación entre mundo ético e historicidad, Cordua. C, Cordua, C. *El mundo ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, 1989.

³⁶⁵ Op cit p.122 . El mismo pensamiento ya en op.cit. p.112: “Der Staat ist das vorhandene, wirkliche Sittlichkeit”, y líneas más abajo también :“Das Wesen des Staat ist die sittliche Lebendigkeit”.

³⁶⁶ Asimismo en el contexto de la exposición provisional del contenido de la “meta final”, cfr. op.cit. p.63.

deber: los individuos tienen su función asignada y su moralidad consiste en comportarse según el deber”³⁶⁷.

Ciertamente, estos párrafos tienen que ser tomados con sumo cuidado; pues entendidos como la mera descripción de un estado de cosas presentes, parece casi producto de la fantasía de un “visionario”. Que lo que aquí expresa Hegel pase o haya pasado en algún Estado, parece sumamente dudoso, si es que por lo demás una “vida civil” como ésta es en absoluto deseable. Pero, sea como sea, el punto está en que lo indicado a través de estas frases no es en absoluto una descripción directa de cómo pasan o han pasado las cosas en un Estado. El párrafo cumple una función completamente distinta. Éste intenta indicar, más bien, el “valor del individuo” ahí donde se pone el acento en el espíritu como pueblo, es decir, cómo y en qué contexto esencial aparece el individuo como relevante, cómo y en qué sentido hay “individuos” cuando se los piensa a la luz del carácter sustancial del pueblo al que “pertenecen”. Esta substancialidad del pueblo no es, por tanto, la unidad abstracta que está el margen de las relaciones internas entre individuos, ni tampoco el compuesto que surge de todas ellas. Lo substancial del pueblo es como *Sittlichkeit*, lo anterior *en* estas relaciones; “en” ellas en el sentido de “operando en ellas”. Independientemente si de facto los individuos de un pueblo cumplen o no con sus deberes, el asunto reside en que ellos se conforman en cuanto individuos en esta peculiar relación a la “totalidad”, de tal modo que su propia individualidad consiste en que pueden y les pertenece a su ser como individuos el hecho esencial de que pueden comportarse “conforme al deber”, y es esto exigible. En otras palabras, que ellos en cuanto individuos, en este contexto substancial preciso, son “morales” por sí mismos, son “personas”, no implica necesariamente por ello que siempre se “porten bien”. Su “Moralität” no quiere decir aquí una afirmación de facto, el hecho de que se porten siempre “bien”, sino que incluso ahí donde el comportamiento de alguien va abiertamente contra el sentido de la convivencia, es “moral” en cuanto, por ejemplo, puede ser castigado. Vista, por tanto, la “Moralität” desde el fondo de aquello que Hegel llama “*Sittlichkeit*”, aquélla es “moralmente” la posibilidad de vivir del individuo según un mundo de convivencia que está y se expresa por doquier.

Sin embargo ¿cómo es este carácter moral del individuo en cuanto referido a la totalidad del pueblo en cuanto *Sittlichkeit*? La respuesta dice: comportarse (*betragen*) según

³⁶⁷ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.94

los deberes (*Pflichte*) de la “situación” (*Stand*). Lo importante de esta caracterización esencial de la “individualidad” a la luz de la substancialidad del pueblo, reside primero en que el “individuo” de que se trata es uno que se *comporta y conduce*. No es “individuo de pueblo” una cierta partícula que está en relaciones exteriores con otras, sino algo que es en el modo de comportarse relativamente a algo, que es para consigo mismo justo ahí por donde tiene que hacer con algo, que es en cada caso lo suyo. El individuo del que aquí se trata actúa y hace, es decir, se tiene a sí mismo en la relación a algo que tiene que hacer. No sólo que “haga algo”, sino que es él mismo para consigo mismo en este hacer. Es el individuo, por ejemplo, que se tiene a sí mismo por el hijo que ama, en el sentido de obedecer y respetar, o el individuo que se tiene a sí mismo por el acreedor que exige su pago. El “individuo”, entonces, no es primero un elemento aislado que luego tiene además ciertas funciones, sino que, en tanto es desde ya *comportamiento*, es individuo en virtud de estas “funciones” (*Berufe*). Ciertamente, alguien puede entenderse desde una cierta multitud de funciones, las que ciertamente no son todas igualmente decisivas para el individuo. Pero el punto principal que entrega este pensamiento consiste en que la individualidad se determina desde este “estar en relación a algo que hacer”: *somos* éstos como hijos, *somos* éstos como acreedores. Este grado de “relatividad” en que nos sitúa nuestro comportarnos es justamente nuestra “situación”, la cual esta cada vez determinada desde ya por la *Sittlichkeit*, por un “estado moral expreso” en tanto “substancia” del individuo.

Esta “situación”, por tanto, no es simplemente un puesto que ocupamos en relación a otras cosas, y que se puede expresar en determinaciones “espaciales”, en las cuales a los distintos entes puestos no les va ni les viene tal estar puesto uno a distancia del otro. Al contrario, la situación nos expone a los demás, nos deja en relación con ellos en tanto nos entendemos también a nosotros mismos desde esa relación con los otros. El amor que “hago” como hijo me ha situado desde ya en la relación con “padre”. La deuda que he de pagar me ha situado desde ya en la relación con el “acreedor”. Y no sólo con ellos, sino con ellos en cuanto al comportamiento y la situación en que como “padre” o “acreedor” ellos mismos se tienen a su vez precisamente en esto. No sólo me tengo en la situación a mí mismo como comportamiento referido a algo y eso que tengo que hacer, sino a los demás no como “otro”, sino como “otros”, es decir, precisamente como comportamiento y

situación. Y precisamente el estado, por decirlo así, ya patente y expreso del sentido y dirección de estas situaciones, ese “claro como el agua” al que alude Hegel, es precisamente lo que aquí debe ser tomado por la “moralidad” y -en el fondo de esto- como “Sittlichkeit”.

Ahora bien, lo decisivo de todo esto es que este hacerse patente de la situación desde la “eticidad”, lo que permite por tanto las íntimas relaciones de comportamiento en que son los “individuos”, tiene su posibilidad y se articula como “deber”: “La vida civil constituye el suelo del deber”. Pero, ¿qué significa esto? En primer lugar, el mismo pasaje es, según la intención en que está escrito, un buen testimonio. Justamente lo que intenta Hegel es hacer ver que ni la “Sittlichkeit”, ni por consecuencia la “Moralität”, tienen en último término que ver con un “sentimiento moral” que tuviese su sede exclusiva en el individuo tomado por sí mismo y de forma aislada. El deber no es fundamentalmente el “sentido del deber” que cada cual tenga y en virtud del cual hace lo que hace. Ya en la misma palabra *Pflicht*, en alemán resuena ese cuidado y preocupación que aparece cuando se está metido en algo, “referido” a ello (*pflügen*), y es por tanto impensable fuera del comportamiento y de la acción. De esta manera, hay “deber” sólo para quien por su propio ser es capaz de comportarse y estar en situación. Los “deberes” los hay de una manera efectiva, que no depende de lo que el individuo “sienta”, sino que determinan su individualidad como comportamiento relativo en una situación. En cierto sentido los deberes son para el individuo algo “dado”. Pero ¿de qué modo esto? En esto reside toda la articulación del pasaje y lo esencial que tiene que decir, si es que no incluso la apertura inicial de lo “histórico” desde el punto de partida de lo “moral”. Pues, ciertamente, los deberes son algo dado, algo que ninguna exquisita y fina reflexión podría encontrar meramente entregada a su aislamiento. Para quien hace y actúa, esto es claro como el agua. Pero precisamente por esto, precisamente porque se trata del individuo en cuanto actor, un deber no está ahí meramente presente entre las cosas presentes. Nunca puede estar “dado” de esta manera, sino que el deber está dado, “indicado” (*angewiesene*), por la “naturaleza” de la relación. ¿Qué significa esto? Que él indica no tanto en uno conjunto de *relata*., sino en la “naturaleza”, propiamente en el ser de esta *relatio* misma. Lo que indica el deber no es el cúmulo de cosas que componen la relación, sino el carácter ob-ligante de ella. En otras palabras, que la “naturaleza” de las relaciones en que está metido el comportamiento, no es

en el sentido de un mero “ser” y “estar presente”, sino que eso con lo que tiene que hacer el comportamiento y esos que en el destino de este “qué-hacer” están implicados en su ser, los hay ahí correlativamente en la forma del *haber-de-ser (sollen)*³⁶⁸. En la acción y el comportamiento no tenemos que ver simplemente con cosas que están ahí (*daseinde*), sino con un todo que *ha de ser*, y que sólo por eso mueve mi hacer y actuar. Precisamente este “haber-de-ser” que obliga y determina el comportamiento del individuo es lo que indica el “deber”.

³⁶⁸ Extrañará tal vez que traduzca “sollen” por “haber de ser” y no como suele hacerse por “deber”. Y más extraño parecerá que retenga aquí esta palabra en el contexto de la “historia universal”. Pues si tomamos en cuenta primero que la “Weltgeschichte” hace su aparición tanto en la enciclopedia (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, p. 347 ss.) como en la filosofía del derecho (Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 503), al final del desarrollo dialéctico de la *Sittlichkeit*, y luego consideramos que precisamente la “*Sittlichkeit*” constituye en sí misma la “superación” de la “moralidad abstracta” (*Moralität*) fundada precisamente en le “deber” (*sollen*), entonces ¿qué sentido tiene aquí realzar lo que se ha “superado” con creces? Es el mismo Hegel el que al final de la sección de la *Moralität*, nos señala lo siguiente acerca de la recíproca anulación de “querer” y “bien abstracto”: “es ist damit der Standpunkt des bloßen Verhältnisses beider gegeneinander und des Sollens verlassens und zur *Sittlichkeit* übergegangen” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* III, Werke 10, p. 317). En cierto sentido tanto el tratamiento de la enciclopedia como el de la filosofía del derecho, siguen esta orientación en que se amplifica, por decirlo así, lo esbozado tanto en lo que se ha traducido como “eticidad” (*Sittlichkeit*) como en su realización en el Estado. Por otra parte, se ha insistido bastante en que el punto de fuga de esta “superación de la moral abstracta en le eticidad” se haya en la discusión de Hegel con Kant en este respecto (con respecto a este punto, Ormeño, *Dualismo y praxis o ¿Cuál es el problema con la moral kantiana profesor Hegel?*, p. 213ss. Asimismo; Joachim Ritter, *Moral y Eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana*, p. 143-170.). Sin embargo, hasta donde puedo verlo, la “Introducción” a la “Filosofía de la Historia”, presenta una forma de tratamiento distinta, si es que no más honda. Pues precisamente en este punto nos hace ver, por una parte, que la historia universal no es simplemente una ampliación universal de las relaciones dialécticas que conforman el Estado, y por otra, que expone justamente los límites de una voluntad objetiva como se despliega en la *Sittlichkeit*. No es casual, por tanto, que reaparezca aquí y en el contexto bien determinado del “individuo histórico”, nuevamente un “deber” irreductible a las relaciones de eticidad. En este sentido, he intentado marcar aquí la diferencia con lo que en la esfera moral es entendido como “sollen” de lo que en el marco de la historia universal “obliga” al actor histórico a cumplir con lo que quiere. Por eso he traducido “sollen” por “haber de ser”, para indicar ese carácter de “mandato” que requiere la acción histórica del individuo, que no se identifica ya con la obediencia a una “ley abstracta” pero tampoco al despliegue de la persona en el seno de la convivencia, ya sea en la forma de la familia, de la comunidad o del Estado. Si es que entiendo el sentido, más que los tecnicismos, el individuo histórico encarna justamente lo que aún ha de ser esta convivencia, no para él por mor de ella misma, aún cuando siempre desde ella e incluso contra ella, en lo que respecta a su “ya haber llegado a ser real”. El problema es ciertamente difícil, y no me jacto de haberlo dominado. Empero, la pregunta a lo menos tiene que se plateada: ¿por qué en el contexto de la historia universal resurge la voluntad individual precisamente como individual y en tanto “principio motriz” de la historia? ¿Qué indica esto con respecto a la totalidad del desarrollo dialéctico de la voluntad y del así llamado “espíritu objetivo”? Un interesante acercamiento a este asunto en Cordua, *Hegel sobre las necesidad humanas*, p. 167-178, 2001. Asimismo Ludwig Siep, *¿Qué significa: “superación de la “moralidad” en la eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?*, p.171-194. en su controversia con la crítica de Tugendhadt a Hegel en el respecto de su interpretación del mundo moral (E. Tugendhadt, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, p.339ss) da luces acerca de la dificultad del asunto mismo, sin convertirlo todo en un “manejo dialéctico” de “figuras”, como pasa en la mayoría de los casos cuando se enfrenta este problema.

Lo que está indicado desde este “haber de ser” de la relación no es algo “dado”, en el sentido de ahora presente, pero tampoco es meramente posible, algo que bien puede ser así o así. Más bien, este “haber de ser” de lo que se me entrega en la vida civil como “deber”, indica al comportamiento la obligación a cumplir, es decir, requiere de realizarse y llevarse a cabo según lo que la relación es “desde ya”, “en sí”. Esta dualidad que hay en el seno de “haber de ser” en que se mueve el comportamiento individual, es precisamente lo que Hegel comprende como la unidad entre “finito” (el carácter que define la realización) y “universal” (el asunto visto desde su “concepto”). Es precisamente desde este contexto moral, es decir, desde este carácter “substancial” que tiene el haber de ser en el comportamiento del individuo, desde donde se proyecta la línea fundamental que sirve de base para la interpretación de lo histórico. Lo importante, empero, de retener es que cuando habla aquí de “eticidad” como lo substancial de la relación entre pueblo e individuo, se refiere a un todo de relaciones en las que el individuo es “activo” y en cuya actividad no sólo se juega lo que él sea para consigo mismo, sino que a su vez y cooriginariamente, eso que hace, esos otros referidos esencialmente a este qué-hacer, y sobre todo a este todo de relaciones mismo, desde el cual puede actuar. El punto de fuga ontológico es que tal “substancia” no es, sino que *ha de ser*.

Esto debe, por lo menos de forma aproximada, despejar el sentido “substancial” del pueblo en relación a los individuos. Lo substancial del pueblo “está” en el propio y más íntimo comportamiento del individuo, no fuera de él, ni meramente en la esfera “pública”. El carácter “moral”, y por ello en cierto sentido, “popular” de toda acción, por más nimia e irrelevante que parezca, es para el individuo finito algo que en este contexto es irrenunciable. Por otra parte, a partir de esta interpretación podemos comenzar a entrever de forma un poco más clara en qué medida es el Estado justamente “objeto”, es decir, aquello en lo que esta sustancia se hace expresa y, sobre todo, *orgánica*. Hegel nos dice en otro texto: “Aquello que le acontece a un pueblo y sucede dentro de él, tiene su esencial significación en relación al Estado. Las meras particularidades de los individuos son lo más alejado del objeto que pertenece a la historia”³⁶⁹.

Ciertamente, esto que se abre con el comportamiento moral puede abarcar relaciones más o menos amplias, a la vez que puede estar más o menos en la consciencia

³⁶⁹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p. 350.

del individuo, es decir, él puede entenderse a sí mismo en un mayor o menor grado de explicitud de aquello que supone su comportarse y que lo sitúa como agente. En efecto, las posibilidades que se abren con la situación moral del individuo en el pueblo, pueden ir desde un entenderse a sí mismo como sometido a una ley en la que la mayoría de quienes actúan apenas si se reconocen³⁷⁰, hasta la plena libertad de quienes hacen lo que hacen expresamente, a consciencia, en función de lo que conviene a todos y cada uno de los suyos por mor de esa misma convivencia (voluntad racional). Precisamente, la organización de estas posibilidades y su progresión dialéctica en el tiempo, constituye para Hegel la tarea concreta de la filosofía de la historia. Así es como la meta final de la historia en su totalidad (universal) la determina el autor desde esta perspectiva de la siguiente manera: “La substancia del espíritu es la libertad. Su meta en el proceso histórico queda dado en esto: la libertad del sujeto, esto es, que él tenga su consciencia y su moralidad, que tenga por sí mismo metas universales y que las haga valer; que el sujeto tenga valor infinito y llegue a la consciencia de este extremo. Esto substancial de la meta del espíritu del mundo ha de ser alcanzado por la libertad de cada quien”³⁷¹. A la luz, por tanto, de esta “meta final”, la cual no acontece sin referencia a los individuos, sino que en ella se trata de ellos en cuanto individuos del pueblo, la historia por tanto no se agota con lo que acontece en el radio de acción de un solo pueblo, sino que más bien los congrega y requiere en su particularidad como “momentos” y “miembros” por donde se va alcanzando a sí mismo este progreso “liberador” del individuo en la vida civil. Cada pueblo, según esta perspectiva histórico-mundial, está llamado a llevar a cabo una cierta determinación, en un cierto grado de este movimiento único, alcanzada la cual “deja de tener relevancia histórico-mundial”. El alcance y realización es, por ello, la plena conformación de ese “Estado” en el cual se hace “objetivo” la vida moral como substancialidad para el individuo. De esta manera, la división más general de la historia mundial se constituye como el proceso en que en la expresión de la vida moral (el Estado) el individuo se reconoce desde la “libertad”, primero como algo de uno solo, luego sólo de algunos, y finalmente de todos, es decir, del “hombre

³⁷⁰ Los ejemplos histórico-mundiales que presenta Hegel son los imperios de China e India, los cuales, desde el punto de vista del avance de la consciencia de la libertad, constituyen el grado mínimo, esto es, en donde sólo “uno es libre”. Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 62, p.156 s., p. 242 ss. Asimismo Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p. 509 ss.

³⁷¹ Op cit. p.64. Además cfr.op.cit. p. 102 ss.

como tal”³⁷². En este sentido, la historia mundial es el proceso de plenificación del Estado, y se articula en concreto como la constante confrontación entre “mandato y obediencia”³⁷³.

b.3) *La voluntad individual como “medio” de la realización histórica*

Sin embargo, lo que hasta aquí hemos intentado poner de relieve acerca del “espíritu del pueblo”, sólo caracteriza en parte la plenitud de sentido en que Hegel comprende lo que esto señala. En otras palabras, el aspecto “substancial” del espíritu del pueblo no agota su “espiritualidad”, esto es, su ser activo y productivo en cuanto es precisamente *espíritu*. De esta manera se nos impone preguntar por fin ¿en qué consiste aquello que en este peculiar contexto es no sólo lo substancial del espíritu, sino lo propiamente activo? Preguntado de otra manera, ¿en qué consiste no sólo lo mundial de la historia, sino lo que en ella es aconteciente? En este sentido, apuntamos ahora directamente hacia eso desde donde se conforma el fenómeno histórico en cuanto tal. La respuesta es algo que ya hemos adelantado y que ahora es necesario tomar expresamente a cargo. La respuesta a estas preguntas reside en aquello que Hegel nombra aquí como *Wille*, voluntad.

Este asentamiento de la voluntad como forma de la consciencia que opera en lo histórico, quiere decir por lo pronto: el espíritu es consciencia de sí mismo no meramente “sabiendo” de sí en el objeto como el cual se produce, sino que en rigor *queriéndose* como él. Dicho todavía con más precisión, el querer es la forma precisa en que aquí se “sabe” de sí mismo, y en concordancia la forma precisa del “producirse”. El tenerse y el llegar a tenerse a sí mismo por objeto es como *querer*. Ahora bien, justo en esto se revela –además– cómo es que aquí cabe hablar de aquello “tenido”, el “objeto”. Pues, en rigor, no es ningún ob-eto, ob-stante, algo que esté ahí puesto delante, sino que justamente algo que para el querer tiene la “presencia” de lo *que ha de ser*. El objeto del querer no está en cuanto *querido* ahí delante, sino que tiene que ser llevado a cabo, realizado. Y *tiene* que ser llevado a cabo no meramente como algo posible, sino en la obligatoriedad de lo que ha de ser³⁷⁴. Por otra parte, resulta claro desde aquí que sólo ahí donde impera algo tal como un

³⁷² Op cit p.63.

³⁷³ Cfr. op.cit. p 138. Asimismo el una desarrollo más detallado del asunto en Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, Werke 10, p.340 ss.

³⁷⁴ Es necesario poner de relieve que en el marco de la lógica, y más precisamente en el tratamiento de las formas de ser de la idea, aquello que en la enciclopedia es llamado directamente como el “querer” (*das Wollen*; Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Weke 8, p. 386), es sin embargo

querer, tiene sentido hablar de “metas y propósitos” y, en definitiva, de “meta final”. Justamente en estas determinaciones por donde ya desde el comienzo Hegel articula el “principio” de la historia, habla a las claras la forma de ser de “objeto” cuando lo que impera ahí es “voluntad”. Sólo, por tanto, tiene cabida hablar de una “meta final” de la historia, de un movimiento progresivo de esta “meta”, si se concede que lo que mueve la historia es en la forma precisa de la voluntad. El espíritu, en el plano de la historia, acontece como voluntad, es decir, en la historia el espíritu *quiere*, y es en este querer y como este querer, que llega a tenerse a sí mismo, y se hace consciente de su libertad. Se trata, por tanto, de la “libertad de la voluntad”³⁷⁵, como dice Hegel, que ahora tenemos que comprender más precisamente como *la libertad que es la voluntad*.

Preguntamos nuevamente ¿en qué sentido es la historia como realización? ¿Cómo se constituye lo efectivamente aconteciente del acontecer histórico? La necesidad interna del asunto mismo enfrentado de este modo lleva a Hegel a considerar nuevamente la individualidad, en el sentido del individuo particular, pero ya no sólo como constituida y determinada en cuanto tal desde la sustancialidad del pueblo, sino en cuanto ella misma, como nos dice, es a su vez un “segundo momento del principio”, ése que “es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo”³⁷⁶. A la voluntad así considerada la llama Hegel “voluntad subjetiva” o “finita”, que justamente es tal frente a la “voluntad universal” (*Wille der Allgemeinheit*), bien sea como voluntad del espíritu en cuanto pueblo o incluso mundo. Pero, el problema en esta forma de plantear el asunto reside justamente en las posibilidades interpretativas un tanto distorsionadoras que introduce, posibilidades a las que ciertamente Hegel da pasto. Pues, si imaginamos al margen de las voluntades individuales una “voluntad universal”, necesariamente ésta será la voluntad de un ente no-humano, Dios por ejemplo, que quiere de forma más vasta que los

nombrado en la gran lógica como la “Idea del Bien” (*Die Idee des Guten*; Hegel, *Wissenschaft der Logik* II, Werke 6, p. 541). A pesar que en ambos textos el asunto expuesto es el mismo, la nomenclatura de la gran lógica es más fiel al aspecto netamente conceptual implicado en la voluntad. Ya en la introducción a la enciclopedia nos advierte de este carácter conceptual de lo “bueno”, es decir, de la esencial proximidad entre verdad y bien que aparece ya en el lenguaje ordinario: “So spricht man z.B. von einem wahren Freund und versteht darunter einen solchen, dessen Handlungsweise dem Begriff der Freundschaft gemäß ist; ebenso spricht man von einem wahren Kunstwerk. Unwahr heißt dann soviel als schlecht, in sich selbst unangemessen. In diesem Sinne ist ein schlechter Staat ein unwahrer Staat, und das Schlechte und Unwahr überhaupt besteht in dem Widerspruch, der zwischen den Bestimmung oder dem Begriff und der Existenz eines Gegenstand stattfindet” (Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Werke 8, p.86)..

³⁷⁵ Cfr. *Die Vernunft in der Geschichte*, p.83 ss.

³⁷⁶ Op.cit, p.81s

hombres, pero que al igual que ellos quiere *algo*. Quiere, por tanto, no un pequeño propósito, sino uno grande, la “meta final”. Y en tanto lo quiere, lo busca realizar. La realización de este gran propósito pasa por usar ciertos “medios” (*Mitte*) e “instrumentos” (*Zeuge*), los cuales son puestos en uso en virtud de un plan previo, así como un constructor de casas. En este sentido, parece decir el texto, cabe entender las voluntades universales como “medios” que la voluntad usa en la realización de su plan, la cual voluntad es en cuanto productiva (creadora) a la vez pro-videncial, por ver de antemano este “plan” y construir según él.

Efectivamente, Hegel se expresa muchas veces de esta manera. Pero si esta fuera la única manera posible de interpretar lo esencial de su aporte a la meditación y planteamiento de la cuestión, ¿cuál vendría a ser el punto decisivo de su pensamiento? Esta manera de interpretar la “historia” en su totalidad, no es, por lo menos desde el punto de vista de su expresión, exclusiva de Hegel³⁷⁷, para no hablar siquiera de la dimensión filosófica. Ciertamente, a partir de esto, se podrá elaborar una hermosa narración de lo que va haciendo Dios siglo a siglo, así como la narración bíblica de la creación del “mundo” en siete “días”. Pero toda la insistencia de Hegel en la primera parte del texto, ahí donde efectivamente intenta ganar la perspectiva filosófica en el asunto³⁷⁸, reside en que la forma de tratar filosóficamente del principio no es religiosa, y por tanto no cabe reducirlo todo a la “imagen” de un gran agente que va haciendo esto y lo otro en su proceso constructivo. Ciertamente, la referencia a eso real que es “Dios” se sostiene en la filosofía de Hegel, pero ya no de una forma “religiosa”. La prueba más patente de que no es por aquí por donde aparece lo verdaderamente decisivo del asunto, radica en que para Hegel el principio

³⁷⁷ Así por ejemplo, para limitarnos sólo a los pensadores de la modernidad, en Vico aparece concretamente desplegada la historia según este concepto de “providencia” y “plan divino”. Cfr. J.B.Vico, *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, (selección y traducción E. Grassi), p. 217 ss. Asimismo Kant, en su opúsculo *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht* (Akad-Ausgabe. Bd. 8, p.15-31) se deja guiar igualmente por estos conceptos “teleológicos”. Para una comprensión de la raíz cristiana, o más precisamente, agustiniana de esta forma de concebir la historia mundial, cfr. Thyssen, *Historia de la filosofía de la historia*, p.22. Sin embargo, y contra lo que se sostiene al respecto, me parece que esta visión “teleológica” de la historia debe menos en la modernidad a la visión cristiana del mundo y, en consecuencia, a la comprensión de la historia humana como “historia de la salvación”, cuanto más al concepto aristotélico de “fin natural de algo”. El opúsculo citado de Kant es un buen ejemplo de lo que digo. Hay que pensar, no obstante, hasta dónde aplica esto para Hegel, justamente en la medida en que para él el nacimiento de Cristo y su despliegue como religión revelada, constituye precisamente un acontecimiento histórico-espiritual decisivo desde el punto de vista de la dirección de la meta final. Vid. Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, p. 254 ss. Asimismo Hegel, *Phänomenologie der Geist*, p. 597.

³⁷⁸ Cfr. más atrás en nuestro intento, p. 104 ss.

“activo”, el “agente”, no es una cierta cosa que está fuera de la voluntad individual, sino ésta misma. La voluntad en cuanto activa es ya por eso finita. Y, por esto mismo, es completamente fuera de tono imaginar que la “voluntad universal” es además otro “agente” más vasto al margen de las voluntades. El punto está más bien en que esta obscura “voluntad universal” es activa en cuanto voluntad finita, y tiene que ser así. Pero ¿cómo se entiende esto?

El asunto parte, en principio y por extraño que parezca, en volver comprensible y plausible como es que el fenómeno histórico, la voluntad individual, se la deja pensar en la forma de un “medio”. A pesar de que en cierto punto Hegel llega hasta a dudar de esta forma de entender el fenómeno histórico³⁷⁹, lo cual debe hacernos a nosotros mismos tanto o más cuidadosos en la interpretación, el entenderlo en principio como “medio” abre la meditación hacia lo esencial de la historia comprendida desde el fondo de la voluntad.

Si es sostenible, entonces, que el “momento activo” se constituya como voluntad subjetiva, cabe ciertamente la pregunta por el sentido en que Hegel entiende que en el contexto de la historia ella es “medio”, eso que está al servicio del espíritu en cuanto pueblo y aun del espíritu del mundo. Pero la comprensión de esta caracterización, que tomada sin más mueve a error, pasa por ver con claridad cómo es que se determina esta “voluntad individual” en el contexto relacional bosquejado hasta aquí. Para hacer visible el modo en que ésta se relaciona con la “voluntad universal”, esto es, con la “libertad” en cuanto tal, Hegel dice: la voluntad subjetiva es en esta relación conceptual “el lado formal de la libertad” o simplemente la “libertad formal”³⁸⁰. Esto quiere decir aquí: la voluntad de cada individuo es, según su “forma”, es decir, en cuanto voluntad, libre. Ella ya por querer está determinada por la libertad, lo que no quiere decir necesariamente que se tenga a sí misma en este querer *como libre*, que quiera y se quiera expresamente *en cuanto libre*. Cabe en el campo de juego de la voluntad que ella no sepa nada de su libertad en cuanto voluntad, pero que sin embargo no pueda sino querer quedar determinado por ella.

Ahora bien, lo que mediante esta determinación de la voluntad subjetiva como “lado formal de la libertad” intenta hacer claro el autor es, precisamente, el hecho de que quien quiere, por ser individuo, está cada vez él mismo entregado a lo querido, se mueve en medio de “propósitos y metas” particulares y está sumido en ellos. Aun cuando estos

³⁷⁹ Cfr. op.cit. p.105 ss.

³⁸⁰ Op.cit. p. 91.

propósitos sean los más “elevados” y ajenos a todo egoísmo, los quiere de tal modo que se entrega plenamente a ellos en cuanto los “suyos propios”³⁸¹. Aun cuando lo querido pueda ser, según su contenido, algo plenamente universal, el punto es que se lo quiere como particular, es decir, desde la finitud del querer individual. Ahora bien, este estar entregado plenamente a lo querido como lo suyo propio de cada quien, este *inter-esse* propio de la voluntad subjetiva, este carácter esencial de la voluntad según el cual “el contenido particular está tan unido a la voluntad humana, que resulta inseparable de ella”³⁸², es lo que llama la “pasión” (*Leidenschaft*). En palabras de Hegel: “Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega, con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga o pueda tener, y se fija el objeto con todas las fuerzas de la voluntad, y se concentra en este fin todos su apetitos y energías, debemos decir que nada grande se ha realizado en el mundo sin pasión”³⁸³. Ahora bien, esta plena entrega de la voluntad apasionada al objeto puntual de su querer, es justamente “libertad” formal porque en este estar interesada, no necesariamente o en absoluto se tiene a sí misma como libre, no quiere, por decirlo así, la libertad de su propia voluntad, sino lo que a través de esto “libremente” puede querer. Esta dualidad propia de la voluntad resulta decisiva en el examen de esa forma de individualidad humana que en derecho debe ser considerada como “individuo histórico”. Justamente de ellos Hegel declara haber algo “animal” en su acción por no tener consciencia de que lo que se juega en ellas es más que un propósito individual³⁸⁴. Sigamos, empero, en la dirección planteada.

En la medida, entonces, que se entienda que la voluntad se realiza cada vez como esta voluntad, y que su ser esta voluntad implica estar interesada y apasionada por esto o esto, lo cual a su vez implica un cierto no saber de la libertad por la cual se quiere, la pregunta es: ¿Cómo se puede caracterizar la voluntad individual como el “medio” de la libertad en cuanto tal, de la “voluntad universal”? La primera aproximación a esto Hegel la hace, justamente, a través del proceso de construcción de una casa. Es cierto que en la conformación de esta cosa, la cual tiene un “propósito y fin interno” (el proteger de los elementos), se ponen al servicio estos elementos (fuego, aire, agua, tierra), y se ponen al

³⁸¹ Op.cit. p. 83 s.

³⁸² Op.cit. p 91.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Op.cit. p.93.

servicio y son usados conforme a su naturaleza, pero de tal manera que justo en esto van contra sí mismos: “Las piedras y vigas propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan paredes”³⁸⁵. De esta comparación saca Hegel la conclusión correspondiente: “De igual manera se satisfacen las pasiones. Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines... levantan el edificio de la civilidad humana, en la cual han proporcionado al derecho y al orden poder *contra ellas*.”³⁸⁶. El punto de inflexión no está, por esto, tanto en el hecho más o menos evidente de que cosas tales como piedra o madera estén en la construcción de la casa puestas al servicio de la realización de ésta, sino en aquello que justamente ahí significa ser “medio”: ser usadas conforme a su “naturaleza”, pero a la vez *contra* ella. Y esto tal vez de una forma mucho más íntima en el caso de la *voluntad*.

Todo está en este “contra sí misma” de la servicialidad propia de la voluntad individual. Y en la voluntad, es este movimiento contra-positivo, a diferencia del de los elementos, completamente esencial, a tal punto que determina el ser de la voluntad en cuanto tal. El punto principal que intenta ilustrar este ejemplo, ciertamente discutible en su justeza, es que la servicialidad de la voluntad individual para una meta “universal” se funda justo en su posibilidad de negarse, de que la contrariedad ella la porta “en sí misma”. Esto es lo que párrafos antes ha nombrado como la posibilidad de “inhibirse” (*sich hemmen*)³⁸⁷. Ciertamente, también el impulso del animal (*Trieb*) puede quedar inhibido, pero en su inhibición cesa de ser impulso. La voluntad, en cambio, no sólo puede quedar inhibida, sino que sabe de sí misma en esta inhibición. La inhibición es para ella la vuelta sobre sí que de sí misma da noticia. En palabras de Hegel: “El animal no puede poner nada entre su impulso y la satisfacción de éste; él no tiene voluntad, no puede asumir la inhibición. Lo que lo impulsa comienza en su interior y supone un despliegue inmanente. El hombre, empero, no es autónomo porque el movimiento comience con él, sino porque él puede inhibir este movimiento y así quebrar su inmediatez y naturalidad”³⁸⁸.

El pensamiento que aquí se esboza es central para la comprensión del asunto. En primer lugar, porque con esta contrariedad de la voluntad, es decir, en este poder inhibirse del hombre que quiere sin que esto disuelva su querer, Hegel sitúa el fenómeno en el marco

³⁸⁵ Op.cit. p 83.

³⁸⁶ Íbid.

³⁸⁷ Op.cit. p.52.

³⁸⁸ Op.cit p.57.

de la consciencia de sí y, por consecuencia, como forma de ser del espíritu. La posibilidad que porta en sí misma la voluntad de ser inhibida, contrariada, delata que quien quiere está determinado, en el fondo, como algo cuya constitución consiste en “estar vuelto hacia sí mismo”. Precisamente en la inhibición ése que quiere y puede querer se tiene a sí mismo, si podemos decirlo así, por *volente* (de *volere*=querer). Lejos de cesar la voluntad en la inhibición, ella más bien comienza. Es por tanto como forma de la consciencia y de la consciencia de sí, la voluntad una *mediación*. En segundo lugar, porque en este retroceso en el cual se tiene la voluntad a sí misma, se abre a su vez aquello que contra ella se yergue, y esto no como una barrera contra la cual simplemente choca, sino que esto otro como algo cooriginariamente tenido en la forma de “voluntad”. En este retroceso esencial de la voluntad no sólo se tiene a sí misma, sino que conjuntamente *todo lo otro* como algo que a su vez “quiere” en este enfrentamiento (*Entgegensetzung*). Precisamente esto otro que es asumido por la voluntad individual desde su propia esencia enfrentante es la fuente de sentido de lo que llama Hegel la “voluntad universal”, esto es, el mundo mismo concebido desde la voluntad *como voluntad*. Pero en tercer lugar, esto nuevamente nos da luces acerca de aquello que a la voluntad mueve. Propósitos y metas de la voluntad no son por ello en la mera forma de un algo presente que empuja a la voluntad en esta dirección, como el estímulo en el impulso. Más bien, en esta contrariedad en que se instala la voluntad, se abre la distancia en la que lo que ella quiere es como lo que *ha de ser*, algo tal que sólo es alcanzable desde el “esfuerzo y el trabajo”, esto es, algo cuyo carácter real depende de la asunción de sí en la contrariedad y el enfrentamiento.

Si se pone el acento en este “contra sí misma” de la voluntad se vuelve claro en qué medida la pertenencia del individuo al pueblo no es sin más la cómoda participación a una totalidad inerte. Al contrario, todo el juego de la historia, tanto al interior de un pueblo como en general, no se decide esencialmente en tiempos de “felicidad y armonía”, sino justo en donde el “nexo absoluto” está irresuelto y en decisión³⁸⁹. Al situar la historia en el elemento de la voluntad, se la sitúa a la vez en el terreno del enfrentamiento. Pero a su vez, resultaría impensable la meta misma de la historia universal si no se la sitúa también desde aquí. El que pueda llegar a constituirse un Estado en el que su obrar consista en formar (*bilden*) ciudadanos, esto es, hombres en cuyo querer estén expresamente conscientes de la

³⁸⁹ Op.cit. p. 91.

“voluntad de todos” y actúen por sí mismo conforme a ella (en la forma del derecho y del deber), se debe a que justamente dicha voluntad ha de ser puesta en condiciones de un tal querer a través de la educación (*Bildung*), en la cual se parte justamente por ponerla “contra sí”³⁹⁰. El punto está justamente en que este múltiple enfrentamiento como el cual se mueve la voluntad en un pueblo, no lo disgrega, sino que lo mantiene colectivo. Ahí donde lo otro que la voluntad individual no se expresa como una voluntad unitaria, ahí donde no hay ya enfrentamiento, sino más bien la “guerra de todos contra todos”, guerra en la que sin embargo ya todos están asegurados y cómodamente dispuestos, no hay ya más espíritu, ni por tanto pueblo y “mundo”, y por consecuencia no hay ya acontecer para ese pueblo.

Ahora bien, esto sólo responde en parte a la pregunta que nos dirige, pues todavía cabe preguntar por la “servicialidad” de la voluntad finita en función de la universal. Ya hemos visto que en principio esto consiste en la posibilidad de quedar “inhibida”, o como también dice Hegel, “sometida” (*untergeworfen*) de la una a la otra. Recién con la inhibición de sí de la voluntad subjetiva, en la que se tiene a sí misma como voluntad a la vez que lo otro irrumpe como voluntad inhibidora, comienza y se juega *Geschichte*. Pero esto no da cuenta del aspecto “activo” de la voluntad individual, sino justo del contrario. Incluso, se podría elevar el legítimo reproche que con esto nada verdaderamente histórico se ha caracterizado, si se toma en cuenta que según Hegel el principio activo es la voluntad individual. Pues no por el simple hecho de “obedecer a la ley” y de pertenecer a un pueblo, se está en condiciones de reclamar esto como el acto histórico. No todos los ciudadanos, por ejemplo, de Roma, son activos históricamente en ser sólo eso.

Sin embargo, tales reproches se deshacen una vez que se lee con atención todo el pasaje dedicado justamente al “individuo histórico” o “héroe” como lo llama Hegel. Sin embargo no podemos hacer aquí un examen detallado de estos esenciales pasajes. Lo importante estriba más bien en ver cómo es que desde la voluntad como forma de la consciencia, el pensador llega a la caracterización de este “individuo”, y, propiamente, del “fenómeno histórico”. Pero alcanzar esto requiere, por lo menos, permitir que se haga visible esta caracterización. Algunas frases de Hegel nos permiten esta visualización.

En efecto, a partir de la constitución de enfrentamiento de la voluntad en que Hegel sitúa el elemento concreto de acontecer histórico, aparece la primera caracterización del

³⁹⁰ Op.cit. p.140.

individuo histórico: “Los grandes individuos en la historia universal son los que conciben lo general más alto y lo hacen su meta, son los que realizan esta meta, la cual es conforme al concepto superior del espíritu. Hay que nombrarlos *héroes*. Ellos no toman su meta y misión del sistema tranquilo y ordenado, del curso consagrado de las cosas. La justificación de su ser no está en la circunstancia presente, sino en otra fuente, de la cual ellos se nutren. Es el espíritu oculto, que golpea a las puertas del presente; el espíritu aún subterráneo que aún no se ha expandido entre las cosas presentes y quiere surgir; el espíritu para el cual el mundo presente es una mera cáscara que encierra en sí misma una semilla distinta de esa que pertenecía a esta cáscara.”³⁹¹. Precisamente con él en cuanto querer se abre el aún no de lo que ha de ser; con él se abre, pues, el “espíritu oculto”, esto es, el espíritu como tal en su carácter productivo y -por tanto- en su “alto concepto”³⁹². Ellos “saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo dado en su interior”³⁹³. Así, ellos están “irremediamente llevados a realizarla”, pues son “los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que ha de ser”³⁹⁴. Por ello, “aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, pero lo que quieren es lo universal”³⁹⁵. De esta forma, aquí “la meta de la pasión y la idea es uno y lo mismo. La pasión es aquí la unidad absoluta de la individualidad con lo universal”³⁹⁶. Por esto es que en relación a los suyos “ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu”³⁹⁷. Sirva esto de caracterización sinóptica.

Esta luminosa caracterización del individuo histórico, sin embargo, encierra en sí misma toda la contraposición, que desde el punto de vista de la voluntad, en derecho debe ser llamada “práctica”. Pues justamente la cuestión se presenta en que para Hegel estos hombres son “prácticos”. Y ¿qué quiere decir esto? Que por mucho que eso que quieren sea algo “universal”, que justamente sea como “espíritu oculto”, es decir aquello que no es, sino que ha de ser; por mucho que en consecuencia, la unidad de su querer y el grado extremo de su pasión radica en la “unicidad” de su propósito, ellos en cuanto volentes no lo

³⁹¹ Op.cit, p.97s

³⁹² Ibid.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ Ibid.

³⁹⁵ Ibid.

³⁹⁶ Op.cit. p. 101

³⁹⁷ Op.cit. p. 105

pueden querer sino como lo “suyo propio”. Ciertamente, ellos queriendo saben de la obligatoriedad de su propósito, en virtud de la cual están expuestos incluso al más violento de los enfrentamientos, a saber, con todo lo hasta entonces presente y habitual, con todo lo “moral” y “santo” que impera desgastado en la convivencia, hasta el punto del sacrificio de sí mismo. Pero, justo por quererlo, lo quieren en singular, y no como “momento de la idea universal”. Esto último, nos dice Hegel expresamente, es “concepción de la filosofía”. Por eso es que esta “identificación” no supone la consciencia expresa por parte del individuo de lo “universal” de su misión: “El modo en que aquí se identifica el espíritu, en su finitud subjetiva, con la idea, es, por decirlo así, algo animal”³⁹⁸. Por ello es que en este “no ser consciente” con respecto a lo “universal” en cuanto tal de su propósito, es que sitúa al individuo histórico en el marco conceptual del “medio”. En este sentido habla del “ardid de la razón” (*List der Vernunft*): “La idea universal no se entrega a la contraposición y la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía a lo particular de la pasión a que reciba los golpes en la lucha... la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello que mediante la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño”³⁹⁹. Se puede decir: también en este sentido la voluntad individual actúa “contra sí misma”.

Empero, la pregunta se vuelve sólo más insistente en virtud de esta caracterización de “individuo histórico”, pues ¿cómo es entonces la voluntad individual como para ser este “medio”? Según Hegel, en su querer puede llevar a cabo lo universal, pero no lo sabe expresamente en cuanto tal. ¿Cómo y de dónde se entiende esta diferencia? Esta pregunta se aclara si tomamos ahora en consideración el segundo ejemplo: el hombre que por venganza prende fuego a la casa de su enemigo.

Para entender bien este ejemplo, desde todo punto de vista el más esencial, es necesario hacer algunas precisiones derivadas de todo lo dicho hasta aquí con respecto al fenómeno histórico. Cuando hablamos de que el que quiere, el volente, no sabe de la “meta universal” en cuanto universal, con esto no se quiere decir que no sepa de lo “universal”. Sería contrario al sentido de la meditación hegeliana afirmar esto último. En efecto, el individuo en cuanto es querer, sabe del universal, en otras palabras, sabe del mundo al que pertenece como esencialmente vivido por el “pueblo”. El individuo queriendo se sabe a sí

³⁹⁸ Op.cit. p. 101.

³⁹⁹ Op.cit, p.105.

mismo desde aquello otro que lo enfrenta a su voluntad en la forma de un Estado de derechos y deberes que guían su comportamiento respectivo. Ya hemos visto, tal “apertura de mundo” como dice el autor “objetivo”, depende justamente de la naturaleza contrapositiva de la voluntad en cuanto tal. Tal “objetividad” del mundo, como lo hemos visto también, no se decide sobre la base de “lo que es” y “está presente”, sino que su determinación ontológica es el “haber de ser”. “Mundo” es para la voluntad que se sabe desde el pueblo, ciertamente “mundo dado”, pero dado constantemente como “habiendo de ser”. Sólo ahí donde hay voluntad, posibilidad de volver hacía sí en la inhibición, hay el mundo de un pueblo. Pero el “espíritu” del pueblo es la totalidad activa de este mundo vivido por el pueblo.

Ahora bien, esto no es lo mismo que decir que el propósito de la voluntad individual sea en cuanto tal sabido como universal. Ciertamente, puede ser querido algo que según su contenido revista la forma de lo universal, como por ejemplo en la consigna “¡Educación para todos!”, y también se puede querer, por ejemplo, que todos los chilenos o incluso todos los hombres lo quieran así. Pero tanto en lo uno y lo otro es, visto desde lo propiamente “activo” de este querer, algo querido por alguien, algo querido por *mí*. El propósito es, ciertamente, “universal”, no me concierne sólo a mí, pero depende de su realización siempre y en cada caso de alguien en singular, de una voluntad individual. Precisamente esto es lo que se quiere decir cuando se dice que “no se sabe de este propósito en cuanto universal”, es decir, no se lo puede querer ni hacer en verdad sino como el mío, como aquello en que mi pasión (y siempre es ésta individual) está plenamente puesta a tal punto que yo me entiendo a mí mismo desde este qué-hacer. Pero a la vez, todo “propósito” que expresamente es concebido como algo “universal”, tiene en su “universalidad” un límite, a saber, que es querido desde ese pueblo preciso al que se pertenece según las posibilidades y necesidades internas de él: nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo. De esta forma, por ejemplo, si opinamos que la constitución ateniense de Pericles sienta en parte las bases de la democracia actual, suponiendo que tal opinión sea verdadera, para ese griego del siglo V a.c que tal cosa se propuso y llegó a realizarla era claramente impensable que durante el siglo XIX d.C, y como desarrollo interno de la democracia moderna, se proscibiera definitivamente la esclavitud, o se concediera durante el siglo XX d.C el derecho a voto de las mujeres. Pero que lo que ahí se proponía no contemplara estas

posibilidades, no quiere decir que desde el punto de vista del concepto de “democracia” no estuviese desde ya incluido como posibilidades de su desarrollo. Y este estado de cosas es lo que presenta a las claras la comparación. Dicho con más precisión, cómo es que una actividad individual que no le queda escapatoria que entenderse desde un “pueblo”, es a la vez “mundial”, sin que esto lo pueda siquiera llegar a saber. Esto incluye a su vez que no siempre ni necesariamente una acción individual por no proponerse “metas universales” no sea por eso auténticamente histórica. Veamos la comparación.

Dice Hegel: “Los hombres satisfacen su interés, pero al hacerlo se produce *algo más* [Fernerer], algo más en lo que hacen pero que no estaba en su consciencia ni en su intensión. Por ejemplo análogo, pongamos que un hombre, por venganza, esté ésta incluso justificada, es decir, esté movida por un ofensa injusta, incendia la casa de otro. Surge aquí una conexión entre el acto inmediato y algo más amplio, que es el mismo exterior en tanto no pertenecen al acto tomado inmediatamente por sí mismo. El acto como tal consiste en mantener la pequeña llama en un pequeño lugar de la viga. Lo que en esto no ha llegado a ser aún, se despliega en adelante por sí mismo. El lugar incendiado de la viga está conectado con otros lugares de la misma, esta viga con las otras vigas de la casa, y ésta misma con las casas del derredor. Se produce un gran incendio que consume la propiedad, si es que no la vida, de más hombres que contra el cual iba dirigida la venganza. Esto no estaba en el acto inmediato ni en la intensión del que lo hizo. Pero esta acción contiene una determinación más amplia: en la meta de la acción estaba sólo la venganza contra un individuo a través de la destrucción de su propiedad, pero la acción es además un delito y contiene además el castigo del mismo. Esto no estaba en la consciencia ni menos aún en la voluntad del que tal hizo, pero este es su acto en sí mismo, lo substancial, general del mismo, que por el mismo acto es llevado a cabo”⁴⁰⁰.

Mediante este ejemplo, Hegel intenta responder al reproche que desprecia como “fantasía” la concepción de los actos individuales como “medios” que están al servicio de algo “superior y más amplio”⁴⁰¹. Pero la clave reside en que precisamente esta “servicialidad” del acto del individuo está fundada en la propia constitución de aquello que por la voluntad subjetiva llega a realizarse, a saber, que el hecho rebasa en sus propias posibilidades eso en virtud de lo cual ha sido llevado a cabo y querido. La voluntad

⁴⁰⁰ Op.cit, p. 88s.

⁴⁰¹ Op.cit., p.84.

individual, por tanto, no es nunca plenamente consciente de aquello que acontece con lo que quiere y ha de llevar a cabo. Esto es siempre “más” que como propósito y meta de una voluntad individual. En esta dirección funciona el ejemplo del que intenta quemar por venganza la casa del enemigo; ciertamente, él llega a satisfacer este propósito, pero la amplitud interna del acto le devuelve al perpetrador mucho más de lo que estaba en su intención: la “realidad” de la obra misma es mucho más amplia que la intención por la cual fue llevada a cabo.

Bien, pero ¿qué significa todo esto? ¿De qué se trata y desde dónde hay que pensar esta “amplitud” contenida en el acto, en el contexto de lo histórico? En este sentido hay que tomar con cuidado el ejemplo, pues no se trata sólo de que en la consciencia del autor de este hecho no estuviese la expansión sin medida del incendio en virtud de la combustibilidad de los elementos, sino que, a su vez y de forma más esencial para un acto de la voluntad, a través de esto se han quemado *más hogares* de los que se mentaba, se *han matado personas* como no se ha tenido intención, y en definitiva uno se ha *ganado el castigo* por ello. Tales “consecuencias” salen del campo estricto de la “combustibilidad”. Éstas, más bien, tienen un significado (*Bedeutung*) para la convivencia humana y sólo desde ahí brota éste. Es a *otros* a lo que se les ha privado de su casa y de su vida, es *alguien* el que es castigado por *los demás* aun cuando no haya querido dañarlos. Lo peculiar del ejemplo, así como lo despliega Hegel, no radica en el hecho de que este “más” que porta en sí mismo el acto se deba, como también lo supone el ejemplo, en la continuidad de todo lo material, sino en que este hecho tiene relevancia en el mundo vivido con los otros, que abre para sí la voluntad. Tal como lo hemos señalado antes, es precisamente porque en la voluntad y como volente el individuo se tiene a sí mismo en tanto a la vez tiene para sí aquello otro que se le opone como voluntad, es que lo querido tiene significado y es en realidad más que “propósito y meta” individual. No es que sólo hay por sobre lo querido algo más, sino que ello es ese algo más en virtud del ser mismo de la voluntad. Recíprocamente, el individuo aun cuando pueda satisfacerse en el cumplimiento de sus “metas y propósitos”, por el sólo hecho de ser-volente, de ser en cuanto querer, está siempre “más allá” y por sobre lo que quiere y hace a consciencia. Como volente el individuo está “más allá” de su voluntad individual, pertenece en este sentido a una “voluntad universal” desde la cual precisamente se proyecta la amplitud y relevancia del

fenómeno histórico y no precisamente desde la intención por medio de la cual ha sido hecho. Precisamente, lo llevado a cabo por voluntad no puede sustraerse de la libertad de la voluntad que lo ha hecho real. Justamente este “más” es la libertad que le es ineludible. Empero, justamente por ello, no es el individuo histórico el llamado a decidir la “libertad histórica” de su acto. Más bien, para que esto se haga visible es necesario, por decirlo así, hallarse en un plano diferente a éste en el que “realmente” se hace lo histórico. Tal plano es aquel en que se ubica plenamente la *filosofía* de la historia. Pero antes de abordar esto es necesario poner de relieve algunas consecuencias esenciales de esta *de-terminación* de lo histórico en el “elemento de la voluntad”.

Es en virtud de esta determinación que la historia como proceso de producción de espíritu se constituye como algo finito: “La voluntad es actividad y ésta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser para sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe en cambio la voluntad en la forma que existe esencialmente en sí y para sí [como voluntad del mundo], deberá considerársela como libre de esta contraposición al mundo exterior”⁴⁰². Si lo examinado hasta aquí da con lo esencial, entonces el sentido de estas frases habla no sólo y evidentemente de la finitud de la voluntad individual, sino que a la vez de la “finitud” de la voluntad “en sí y para sí”, y en definitiva, de la propia contraposición que se abre en el mundo de la voluntad. Es cierto, es el hombre el que queriendo es finito, tiene un “mundo exterior”. Pero como hemos visto, esta “exterioridad del mundo” es para el volente eso que en su querer se abre: la sustancialidad del mundo vivido por el pueblo que justamente se *contra-pone* como la voluntad en cuanto individual y es, asimismo, como voluntad (universal). No se trata primeramente ni solamente del “mundo natural”, sino del mundo de costumbres y deberes, quehaceres y posibilidades para la voluntad. El que quiere, nunca en cuanto individuo puede estar sustraído de su situación mundana, sino que justamente así y ahí se abre el mundo de su residencia. En otras palabras, justo por ser querer y ser desde el fondo de la voluntad, él es individuo, *finito*. La finitud -por tanto- le está concedida por ser-querer y no a la inversa. Si esto es así, entonces la voluntad como tal, la voluntad “en sí y para sí” es por tanto en un sentido esencial

⁴⁰² Op.cit. p 112s.

también “finita”, esto es, es como voluntad *determinándose*⁴⁰³. Ciertamente, esto parece chocar con el hecho de considerarla como “libre de su contraposición al mundo”. Pero cuando Hegel habla así, no se refiere solamente al hecho de que sea representable una voluntad “fuera del mundo”, sino que en sentido esencial la voluntad como tal está libre de esta contraposición porque ella es esta *contraposición misma*. Ella es justamente el acontecimiento del mundo como la contraposición que porta en sí misma. Ella está libre de esta contraposición porque es el acontecimiento de la libertad de esta contraposición, y así y sólo así la construcción de “mundo”. Ella sólo ha de ser en cuanto tal como libertad del querer, “objetivada” en aquello que se pone en obra por la acción del individuo que alcanza en tal hecho la amplitud de un mundo que rebasa sus intensiones y metas. Y justamente en esta “objetivación” de sí se tiene a sí misma y se hace “consciencia”: como el peculiar objeto que ha llevado a cabo un querer individual que justamente en virtud de ello (por ser-querer) es rebasado en su “individualidad” por el “objeto”.

Sólo visto desde esta esencial “finitud” de la voluntad en cuanto tal, se nos hace comprensible primero la justificación de la “caducidad” inherente a todo acontecimiento histórico, así como la estructuración de la historia universal -en total- como el progreso de momentos en los que el espíritu del mundo se produce a sí mismo en la figura de espíritu de los pueblos. En primer lugar, la caducidad en la historia está desde aquí justificada, esto es, está fundada en el “elemento de la voluntad”, como ya lo hemos avizorado antes. No se trata de que la muerte de un pueblo tenga que ver con que de súbito desaparece, sino que para Hegel depende esencialmente de que el individuo como pueblo no está llamado a seguir *queriendo*, esto es, en donde ya no se abre desde el querer la controversia y enfrentamiento de lo que “ha de ser”. Justo ahí donde se ha alcanzado lo querido, ahí donde en conjunto se da la plena satisfacción de la obra a la que el pueblo estaba llamado por medio de sus individuos y “contra ellos”, concurre la muerte “natural”. Ahí donde el objeto, por tanto, ha llegado a ser lo que había de ser, ya no es ni puede ser para la voluntad, ni le corresponde a ella tenerlo ni tenerse a sí misma en ello. En otras palabras: ahí donde lo querido, en virtud de la propia realización del querer, deja de ser querido y lo que ha de ser, ya no hay más actividad histórica. En consecuencia, la posibilidad del

⁴⁰³ Con respecto a la “finitud” inmanente de la voluntad como modalidad de la idea, esto es, como concepto de la lógica, cfr. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Werke 6, p. 545, y su vez en una exposición más concisa vid. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, Werke 8, p.386-387.

movimiento mismo de la historia está fundada en la peculiar dialéctica de la voluntad. Esto determina a su vez que ahí donde ya no se lleva a cabo lo histórico, no es que simplemente no “haya historia”, sino que el “objeto histórico” sufre una modificación esencial: *se vuelve reconocible*. Si por ello tomamos por histórico sólo el “hacerse”, esto es, si determinamos la historia estrictamente desde la voluntad, las “transiciones” en la historia son “a-históricas”. Ahora bien, si pensamos “histórico” sin renunciar a la propia limitación de la voluntad e incluimos esta “limitación” en lo histórico, entonces la reconocibilidad de lo histórico es un acontecimiento histórico en sentido esencial. Es ahí donde, como veremos, se halla la filosofía.

Por ello mismo, la estructuración de la historia en su desenvolvimiento en tanto proceso progresivo de autoproducción del espíritu del mundo, depende de esto otro que el hacerse de la historia. El que cada “momento de la historia” sea el acontecer mediante el cual un pueblo llega en su confrontación inmanente a la “obra” en que se satisface en conjunto, no puede ser visto por ese pueblo como “momento”. En otras palabras, tal “consciencia” le llega “sin contraposición ni lucha”, como su muerte⁴⁰⁴. La peculiar inconsciencia en que se encuentra aquello que se dispone en el querer, hace justamente imposible que en el hacerse histórico quien lleva a cabo esto “se satisfaga” plenamente en su logro. El tenerse plenamente ante sí como el objeto que se ha producido significa, en tanto voluntad, su ruina y destrucción. Pero ello es necesario desde el punto de vista del progreso del proceso, esto es, desde el punto de vista de la autoproducción del espíritu. Por esto es que, tanto la visión de acontecer de los pueblos como “momentos de la historia”, así como la visión de la historia en total como la progresividad en el desarrollo de la realización de la consciencia de la libertad en estos pueblos, en donde cada pueblo está en relación a los otros en su más o menos haber alcanzado esto, depende en último término de un “otro” que no llega a realizarse plenamente en la historia y como historia (en sentido estricto). Sólo en la medida en que desde su sentido más íntimo el espíritu es autoproducción como absoluto, es que la historia en conjunto es “finitud”, o como dice Hegel, espíritu objetivo: aquel espíritu que aún está en la necesidad de volverse objeto para tenerse a sí mismo, pero que en cuanto tal no llega a resolver esta relación. En este sentido restringido, es la historia algo finito porque ella está en cuanto “espíritu objetivo” de

⁴⁰⁴ Op.cit. p. 69

camino a su más plena realización: como espíritu absoluto. Y precisamente la forma absoluta de este espíritu absoluto es la *filosofía*.

En el marco del presente trabajo, intentaremos como último paso hacer visible como y dónde comprende Hegel que acontece filosofía, y por ahí, filosofía de la historia, en el seno mismo de la historia universal determinada desde el horizonte de la voluntad. No se trata tanto de la caracterización de la filosofía en cuanto tal, sino de vislumbrar la cuestionabilidad en la posición histórico-universal de la filosofía, precisamente en virtud de su determinación de la historia universal desde la filosofía de la historia. Este último paso constituye, por ello, la consumación del presente intento y a la vez la apertura hacia una dimensión de cuestiones que aquí sólo podemos bosquejar.

§17. La ambigua situación de la filosofía en la “historia universal”: la peculiar a-historicidad de la filosofía en tanto tránsito y consumación histórica

Toda la interpretación llevada a cabo hasta aquí ha intentado mostrar, por una parte, en qué sentido la respuesta general a la pregunta por la historia se articula sobre la base del planteamiento dialéctico-especulativo en que se concibe filosóficamente la movilidad en cuanto tal, es decir, el arraigo “lógico” desde el que se proyecta toda la posibilidad de la historia. Pero, por otra parte, en qué medida precisamente por ello la “historia” pensada en términos de “historia universal” constituye algo más bien “limitado”, visto desde el todo sistemático. “Limitado” no quiere decir primeramente aquí un ámbito objetual opuesto o diverso a otro, la naturaleza por ejemplo, sino que visto desde la propia posibilidad de ser del “concepto concreto”, el espíritu, ella constituye un modalidad no plena de su realización. En la historia hay una cierta contraposición irresoluble en el propio campo histórico, si es que la forma plena de ser espíritu consiste en el tenerse plenamente a sí mismo como la producción de sí que el espíritu es. Ahora bien, el nombre para esta contraposición de la historia, lo que la pone en sus límites, pero a la vez constituye la forma de su movilidad específica como proceso de realización, la dirección y progresividad de su avance, es el de “voluntad”. Pensada desde la voluntad la historia universal es el *acontecer de mundo en virtud del espíritu en cuanto meta final*. Ya el solo hecho de mirarla en total desde la posición de una “meta final” tiene sentido en el contexto dialéctico de la voluntad.

Y, precisamente, porque como voluntad el espíritu en cuanto tal se tiene a sí mismo como un “objeto” que, por decirlo así, lo rebasa y supera, es la historia universal ciertamente “espíritu” pero, como dice Hegel, “objetivo”, esto es, esa forma de espíritu que no ha llegado a cumplirse en el tenerse a sí mismo plenamente como producción de sí. A esto último lo llama más bien “espíritu absoluto”. Para Hegel, ciertamente, el espíritu se realiza como historia, pero en virtud de la situación sistemática que hace de ella algo tal como “historia mundial”, no *sólo* se realiza como historia. Las formas de esta realización no sólo “objetiva” del espíritu son: “arte”, “religión” y “ciencia”, esto es, *filosofía*. Es asimismo importante en esto que la posibilidad de que la historia se haga visible en total como historia del espíritu en cuanto mundo, surge en y con la filosofía. Es justamente con el pensamiento filosófico y, expresamente, con el pensamiento filosófico “dialéctico-especulativo” que sale a la luz lo que la historia es y cómo “ha sido”. La historia mundial resulta precisamente mundial desde la perspectiva absoluta de la filosofía: en ella aquélla llega a ser lo que ya ha venido siendo.

Empero, el que la autoproducción absoluta del espíritu en cualquiera de sus tres modos, rebase la dimensión de lo histórico no quiere decir que ellas no puedan ser expuestas como “poderes” del espíritu del pueblo y por consiguiente no deban tener su lugar de aparición en el Estado. Al contrario, “arte”, “religión” y, en cierto sentido, “filosofía” pertenecen en el contexto de la historia universal a la vida y actividad de un pueblo, aun cuando, estrictamente pensado, el fundamento de su despliegue no sea ése o no sea asumido del mismo modo que aquél desde donde se realiza la “obra histórica”. Tan así que Hegel dedica varias páginas al asunto de la infundada pretensión de separar “Estado” y “religión”. En definitiva, “Estado” y “religión” no son separables porque no constituyen dos poderes, sino que en la religión, pensada desde su dimensión histórica, se lleva a cabo de forma suprema eso que también de otras maneras se busca constituir cuando se pone a la vista al Estado y al pueblo en su conjunto: “La religión es la consciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que un pueblo tiene de sí mismo”⁴⁰⁵. Ciertamente, hay en esto algo profundamente cuestionable y extraño, sobre todo si pensamos que

⁴⁰⁵ *Die Vernunft in der Geschichte*, p.126.

estrictamente hablando esta “consciencia que tiene de sí” un pueblo no emerge desde la sola actividad y productividad de ese pueblo y de los “nexos de voluntad” que suponen aquellas. De hecho, como nos lo ha dicho antes, ese “centro interno” desde el cual, entre otras posibilidades, brota la religiosidad, “permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal”⁴⁰⁶. Cabe por ello hacer la diferencia entre aquella dimensión (espíritu absoluto) desde donde brota para el hombre la posibilidad “religiosa” o “artística”, de su necesaria manifestabilidad histórica. En otras palabras, porque en el fondo aquello desde donde se hace posible la “religión” y el “arte” es para el hombre algo primero y de lo cual no puede quedar sustraído en cuanto hombre, por eso tiene entre otras posibilidades el irrumpir históricamente, lo cual no quiere decir que su fundamento sea idéntico o del mismo modo que como hay fundamento para la realización histórica (voluntad), sino que en cuanto tal constituye un figura más plena de éste (saber).

Esta dificultad que se anuncia en la relación entre “religión” y “Estado”, se vuelve aún más palmaria ahí donde se trata de la filosofía. Pues aun cuando la religión, y recíprocamente el arte, pertenecen a una dimensión que no se agota en las condiciones de posibilidad de lo histórico, sin embargo su posibilidad de manifestarse históricamente se da en efecto en la vida y actividad de un pueblo que intenta “saber de sí” en la forma de hacer para sí un Estado en que él reconozca su propio mundo. Religión y arte las hay históricamente en medio de la plena actividad y vitalidad de un pueblo, en medio de su acontecer como pueblo. La filosofía, en cambio, ella que en cuanto producción absoluta “es la forma suprema [de unificación de espíritu], la más libre y sabia”, está, por decirlo así, transpuesta desde el punto de vista estricto del acontecer histórico. Veamos el texto:

“También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado.....Ahora bien, la filosofía es la consciencia de esta forma: es el pensamiento del pensamiento. Por lo tanto el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la conformación general de un pueblo. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente periodos en los que el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no pueden gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma”.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ Op.cit. p. 106.

⁴⁰⁷ Op.cit., p.174

Este pensamiento, que atraviesa de punta a cabo la Introducción, es decisivo si de lo que se trata es de situar la posición histórico universal de la propia filosofía. Pues sitúa la irrupción de la filosofía en la “historia” en aquellos “periodos” en donde está en proceso de disolución la unidad espiritual de un pueblo, que ya Hegel ha llamado antes “la muerte natural”. Pero no sólo es esta fijación lo único, sino que además desde el punto de vista del desarrollo en total de la historia universal, la irrupción de la filosofía cumple una función esencial para el desarrollo mismo de esta movilidad que ya no se agota sólo en ese aspecto “activo” desde donde surgen los fenómenos de la historia. La filosofía, para seguir la imagen de Hegel, no entra en escena en los momentos de plena actividad y productividad propiamente histórica, sino en los momentos de disolución y muerte de cada época, en la *consumación* de estos momentos. En otro pasaje: “Puesto que hemos de exponer los tránsitos del espíritu de un pueblo a otro, es preciso notar que el espíritu como tal no muere, pero como pueblo, en cambio, en tanto pertenece a la historia universal, está en el requerimiento de llegar a saber lo que es su obra y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene por lo inmediato, en lo cual reconoce un principio particular, ya ningún respeto. Surge la escisión [*Trennung*] entre el espíritu subjetivo y lo en total. Los individuos se retraen en sí mismos y pujan por sus metas. Esta es la ruina del pueblo. Pero con este retraimiento del espíritu sale a la luz el pensamiento como una realidad particular, y surge la ciencia. De esta manera la ciencia y la ruina, el irse a pique del pueblo, llegan siempre emparejadas”.⁴⁰⁸

La situación que hace Hegel de la filosofía en medio de la historia universal, va más allá de la constatación de la coincidencia entre el surgimiento de *la* ciencia y la ruina de un pueblo. Más bien, todo lo esencial reside en aquella necesidad que vincula a ambas. El surgimiento de la filosofía en la historia obedece a lo mismo y está regido por la misma necesidad que lleva a un determinado pueblo a su ruina histórica. Por eso, Hegel ha dispuesto desde el comienzo todo el asunto como para que una y otra estén esencialmente entramadas. Pues cuando él mismo ha puesto como “meta final”, tanto de la historia en total como de aquello que conforma sus momentos, la “consciencia de sí” en el “objeto” al que el espíritu está movido a realizar como voluntad, no es esto ya cosa *de* la voluntad: “La vida del pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio.

⁴⁰⁸ Op. cit, p.71

Pero este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene sed infinita de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento”⁴⁰⁹. Aquello logrado y conquistado en el esfuerzo y querer de todos, no es ya cosa para ellos, sino para el *saber*. Sólo aquí y recién aquí se tiene a sí mismo el espíritu en su “objeto”. La necesidad de irrupción de la filosofía es en el fondo la necesidad que rige la movilidad propia de la historia, su meta final, eso que articula sus momentos en grados y lo que en definitiva la justifica en su caducidad y negatividad. Lo que justamente hace de meta final es lo que, por un lado, da la posibilidad del hacerse de lo histórico, y a la vez lo que se vuelve en conjunto y en cada caso contra ello. Precisamente aquello que necesariamente lleva a cada época a su muerte, es lo que hace surgir a la filosofía en la historia. Pero aquello que lleva a la muerte no es “otra cosa”, un agente externo, sino la íntima esencia de lo que hace posible el despliegue y la actividad, esto es, su consumación (*Vollendung*). En este sentido es la situación histórica de la filosofía la exposición de lo esencial de la consumación de aquella actividad en que la voluntad no llega a consumarse nunca desde sí misma. Hegel usa en el prólogo a las “Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho”, la imagen más poderosa y memorable para dar a entender esto: “La lechuza de Minerva recién comienza su vuelo con el ocaso que despierta”⁴¹⁰. Es este “ocaso” y la noche que promete, el momento “histórico” de la filosofía.

No es casual que sea ésta la situación de la filosofía para Hegel. Ciertamente, todo reside en ese principio dialéctico según el cual es el pensamiento, y no el tiempo, la forma “más íntima de la negación”. Pero es la más íntima porque aquello que niega no queda aniquilado, sino que conservado en lo esencial y, por ello, siguiendo a Hegel, sobrepujado hacia una posibilidad más alta, esto es, en mayor proximidad a la exposición de la pura productividad de lo Mismo. En este sentido, el “momento histórico” de la filosofía es a la

⁴⁰⁹ Op. cit, p.72

⁴¹⁰ En su versión original y contextualizada, es como sigue: “Un noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt, erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der reifen der Wirklichkeit das Ideale dem Reale gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuelles Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechende Dämmerung ihren Flug”. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke 7, p.27s.

vez *tránsito* y *transfiguración*. Los períodos en que irrumpe la filosofía en su necesidad histórica “son periodos en que habiendo el intelecto reflexivo atacado todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo en su propio elemento la restauración [*Wiederherstellung*] desde la ruina a la que él mismo se ha llevado”. Ciertamente este aspecto del momento de la filosofía rebasa la diferencia entre mero “conocer” y “actividad”. Más bien es el propio saber que se constituye en filosofía como la más alta “actividad”, la producción de sí en sentido pleno, pues consiste precisamente en la re-stauración de aquello que, vitalmente, ha quedado disuelto. Es la filosofía en el contexto histórico la vuelta sobre sí misma de la producción en la cual reluce como lo esencial, precisamente aquello que ha sido alcanzado a través de la voluntad histórica aun cuando no para ella.

En este sentido, intrahistóricamente, es el acontecer de la filosofía lo que permite el tránsito epocal y con ello la exposición de aquello en que se funda la movilidad de la historia en total. Precisamente, desde esta función de recuperación filosófica de lo alcanzado históricamente pero a la vez disuelto en ello, se conforman aquellos “principios” desde donde ha de comenzar desde lo “sido” cada vez de nuevo un nuevo pueblo su propio acontecer histórico mundial. Dicho de otra forma, toda la articulación gradual del progreso histórico en Hegel está cimentado sobre el fondo de esta proyección de lo que recupera la filosofía en la consumación de una época. La historia es progresiva por esto: porque con cada consumación de época mundial, es el pensamiento el lugar en que se vuelve cada vez más claro el sentido y la “meta” del acontecer histórico en total: la autoproducción del espíritu en cuanto libertad de mundo. Sólo hasta ahí, hasta donde en cada consumación de época el pensar se vuelve claro con respecto a su propia naturaleza autoproductiva, está proyectado en el tránsito mismo el “principio” que cada pueblo histórico por venir está llamado a alcanzar. Pero una vez alcanzado, en el seno de la disolución histórica, es el propio pensar el que en su recuperación esencial sobrepuja el movimiento hacia posibilidades más altas y más propias a su naturaleza “autoproductiva”, es decir, libre. En este sentido, el momento de la filosofía no es sólo el de consumación, sino que justo por esto, de *tránsito-hacia*. Ambos aspectos confluyen en el momento propicio de la filosofía: cierre y apertura. Entiéndase bien esto: no se trata de que el momento de la filosofía le

demande una planificación expresa de un mundo disuelto en su unidad espiritual e histórica, una suerte de urgencia a convertirse en una “ciencia total y real” que administre el destino concreto del mundo y la necesidad de su transformación. Esta consecuencia, que se alza como esa “justificada demanda” que se le hace hasta hoy a la filosofía, puede tener su raíz en el pensamiento hegeliano, pero en el fondo es completamente inesencial y llega tarde. Más bien, el núcleo del asunto está en que justo por ser la filosofía una recuperación de lo alcanzado y “sido”, es al unísono esa otra posibilidad de restauración y apertura. El fundamento de esto estriba en esa simple señal que ya desde el principio nos daba Hegel: la clave para comprender la historia no reside únicamente en la negatividad que es el tiempo, sino en aquella que constituye el propio ser-concepto del espíritu, a saber, esa pura movilidad que para tenerse a sí misma como tal requiere de extrañarse a sí misma y desde tal extrañamiento asumirse plenamente enriquecida. De esta manera, el momento de la filosofía en la historia no es sólo a-histórico, desde el punto de vista restringido de lo constitutivo de historia mundial, sino que fundante de historia como el acontecimiento no de “un” hecho histórico que presumiblemente se haga “pasado”, sino como el acontecimiento de aquello que *siempre* desde ya ha acontecido porque *constantemente* requiere de acontecer para poder ser: el espíritu.

Si esta peculiar forma de interpretar la situación que hace Hegel de la filosofía, se sostiene en el seno del acontecer de la historia, ella sólo puede abrirnos a renovadas preguntas. Ellas apuntan a una zona en la que en este intento ya no podemos internarnos. Ellas ya no se mueven en el intento sólo de comprender el planteamiento hegeliano de la pregunta por lo histórico, sino más bien abrir una serie de flancos que permitan un auténtico enfrentamiento con el pensar de Hegel y con el modo de plantear la pregunta. Por ello, sólo pueden ser bosquejadas.

En primer lugar, si es verdad que tanto la íntima movilidad de la historia y su consecuente articulación en momentos progresivos se asienta en el fondo en el propio concepto de espíritu, lo cual quiere decir a la vez, en cuanto autoproducción pensante, cabe entonces preguntar con respecto a esto: ¿de dónde y en qué sentido le viene dado al concebir esa dirección que apunta “hacia sí mismo”, lo cual incluye en cuanto proceso su propia “negación”? ¿Desde “sí mismo”? ¿Desde su “naturaleza”? Y ¿qué significa esto? ¿Cómo “es” este imperativo para el pensar según el cual él tiene que recuperarse y en ello

incluir lo que “no es”? ¿Cómo es que el pensar está expuesto a su “negación” justo por ser desde ya eso que ha de llegar a ser? ¿Se asume en verdad la cuestión cuando se apela a la libertad incondicionada y a la “absolutez” del espíritu, o no más bien se encubre la cuestión? Pues aún cuando, siguiendo a Hegel, uno conceda que precisamente el concebir no está determinado sino por sí mismo en tanto justamente él “pone” la negación que le permite asumirse enriquecido por el enfrentamiento que está destinado a superar, no es precisamente esto algo “absoluto”, sino más bien la constante penuria de un “sí mismo”, una “naturaleza” o como se quiera llamar esto, que urge contantemente a un despliegue y un desarrollo sin contención. ¿Está en verdad garantizada mediante lo “absoluto” la autonomía del pensamiento? ¿Es en definitiva algo en lo más mínimo atribuible esta “autonomía” al pensar, sin que por eso se lo vuelva un proceso de despliegue infinito en el que precisamente se “recupera” como este despliegue? ¿Es en definitiva este “infinito” y “absoluto” el propio territorio en el cual ese “sí mismo” le da al pensar la más íntima dirección de su “movimiento”?

Si se presiente por lo menos todo lo cuestionable que se sugiere con estas preguntas, entonces también es posible preguntar directamente con respecto a nuestro asunto lo siguiente: ¿En qué medida algo tal como “mundo” resulta ser el constructo del avance recuperativo del espíritu “absoluto”? ¿Con qué legitimidad y en que experiencia nos es posible hallarnos en el “mundo” como algo “construido”? En esta misma dirección: ¿Hasta qué punto y pensado desde dónde resulta el “tiempo” tan sólo el derivado “externo” de la “negatividad” del pensamiento? ¿Cómo y en qué medida puede ser verdaderamente excluido del círculo de conceptos esenciales de lo histórico algo así como el “tiempo”? Y todavía más cerca aún del asunto, ¿en qué medida es sostenible la interpretación de la historia sobre el fondo de la voluntad y de la acción? ¿Hasta qué punto da esto cuenta esencial de la historicidad del propio pensamiento, si cabe aún hablar así? ¿No son las propias indicaciones de Hegel con respecto a la situación histórica de la filosofía el testimonio más notorio de que la comprensión de la historia en términos “universales” no llegan al fondo de la historicidad misma?

Ciertamente, muchas de estas preguntas o todas tal vez no tienen a la sazón ninguna originalidad. Es cierto que desde muchos respectos la crítica a la “visión hegeliana” de la historia se ha movido en la justa insatisfacción frente a estas y otras preguntas. Pero

justamente lo insuperable del pensamiento hegeliano con respecto a la cuestión de la historia no está en no poder satisfacer estas preguntas, sino en haberlas *despertado*. Pues tal vez lo más abismal del planteamiento de Hegel no se halle ni en sus respuestas, ni siquiera en la manera en que expresamente intenta abordar la pregunta, sino en el sólo hecho de habérsela planteado e intentado responder. Con ello su pensar da un paso decidido en la dirección de aquella otra pregunta que hemos transcrito en el epígrafe: “¿*Qué acontece cuando... no sólo un período de la historia, sino la historia misma se vuelve cuestionable?*”⁴¹¹. Tal vez sea esta misma cuestión un acontecimiento señalado, un acontecimiento para el cual no dispongamos aún de ninguna respuesta, pero que en cuanto cuestión que acontece, ya no quepa intentar siquiera responder desde la pregunta ¿para qué? ¿hacia dónde?, ni menos aún pensar conforme a la confianza de una “meta final del mundo”. Quizá “nada” acontezca en éste “cuando” en el que la historia misma se vuelve cuestionable, sino que sólo acontezca *la cuestión*.

⁴¹¹ E. Jünger, *Acercamientos*, (trd.Enrique Ocaña), p. 228.

IV. ANEXOS.

ANEXO 1

Tres testimonios fundamentales con respecto al sentido de la $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$ griega.

La palabra $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$ aparece por primera vez en el proemio de la obra de Heródoto que la posteridad tituló precisamente con el nombre de “Historias”⁴¹²:

“{/\Delta\equiv* \bar{\vartheta}\equiv\Lambda\{!846\forall\Delta<0\Phi\Xi\equiv H \supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall. 0H \square B \bar{*}\gamma 4>4H \approx * \gamma \sigma \} H : Z\vartheta\gamma \vartheta \square (\gamma < \bar{\gamma} < \forall f > \square < \eta \Delta \phi B T < \vartheta \setminus \Pi \Delta \bar{< \Sigma f > \text{:} . 908 \forall (\Xi < \gamma \vartheta \forall 4 \sigma : Z\vartheta\gamma f \Delta (\square : \gamma (\zeta 8 \forall \vartheta \gamma 6 \forall \Re \eta T : \forall \vartheta \square \sigma \vartheta \square : \infty < \Omega 880 \Phi 4 \vartheta \square * \infty \exists \forall \Delta \exists \zeta \Delta \equiv 4 \Phi 4 \square B \equiv * \gamma \Pi \eta \Xi < \vartheta \forall \sigma \square 68 \Xi \forall (\Xi < \gamma \vartheta \forall 4 \sigma \vartheta \square \vartheta \gamma \square 88 \forall 6 \forall \Re * 4 \rho \approx < \forall \emptyset \vartheta \text{:} . 0 < f B \equiv 8 \Xi : 0 \Phi \forall < \square 88 Z 8 \equiv 4 \Phi 4 .”

“Se de-clara aquí la $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$ de Heródoto de Helicarnaso, como para que [con esta declaración] lo que ha surgido en el campo de juego de los hombres no quede fuera [de él] en virtud del tiempo, esto es, que los grandes y asombrosos productos que se han puesto en claro, tanto esos para los helenos como esos para los no helenos, como además por cuál culpa se han enfrentados unos con otros, no queden sin resonancia”.

Aquí aparece la $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$ en conexión con el mostrar y exhibir ($\square B \bar{*}\gamma 4 > 4 H$). Comprender esto requiere aclarar el significado de lo quiere decir $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$ entre los griegos. ¿Qué significa entonces $\supseteq\Phi\vartheta\equiv\Delta\text{:}\forall$? De esto sólo damos aquí una indicación. Esta palabra proviene de $\varphi\Phi\vartheta\tau\Delta$ ($|\text{:}\Phi\vartheta\tau\Delta$) lo cual está emparentado con $\gamma\cap * T$ ($|\text{4*}$ -, videre). El $\varphi\Phi\vartheta\tau\Delta$ es el que “conoce”, pero “conocimiento” quiere decir aquí ante todo “ver”. Sin embargo, en el $\varphi\Phi\vartheta\tau\Delta$ como “vidente” se da un sesgo peculiar que lo pone de realce. En el ver de este “vidente” se da un modo destacado de ser en medio de los hombres. Así es como ya en la *Ilíada* (Θ -23; 486) es nombrado el $\varphi\Phi\vartheta\tau\Delta$:

“..... $\cap\Phi\vartheta\equiv\Delta\forall * \rho \zeta ! \vartheta \Delta \gamma \text{:} . * 0 < \zeta ! (\forall : \Xi : < \equiv < \forall \eta \gamma \text{:} . \equiv : \gamma < \square : N T \dots$ ”⁴¹³

Los versos aparecen en boca de Idomenéo, el cual responde así a la increpación de Ajax cuando ambos, entre otros de los Argivos, están mirando ($\gamma \emptyset \Phi - \equiv \Delta \zeta \Phi \eta \forall 4$) la competencia de carros. El asunto está en la inquieta atención en la que Idomenéo trata de

⁴¹² Heródoto, *Historiæ*, vol 1, p.1; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Tevbnieriana, 1987.
⁴¹³ Homer, *Ilias*, p. 408. Texto griego editado por E. Schwartz y traducción de H. Voss, Der Tempel Verlag, Darmstadt, 1960.

discernir (*4∇(4(<φΦ6γ4<)) lo que está pasando en la carrera y, sobre todo, quién va a la cabeza, en tanto recién desde lejos comienza a dibujarse el tropel. De este modo el impaciente Idomenéo le propone a Ajax que “entre ambos pongan como ζΦθΤΔ al Átrida Agamenón”. El ζΦθΤΔ, por tanto, no es sólo uno más de los que está mirando, sino que con su “ver” se llega a *despejar lo confuso y tumultuoso* en que de buenas a primeras se ofrece algo, y así logra discernir y poner en claro qué es lo que está pasando ahí. El “ver” del ζΦθΤΔ, su “≧Φθ≡Δγ ρ<”, es un ver que de-cide, esto es, un ver con el cual se aparta lo confuso y encubierto, y así se pone claramente a la vista de todos “lo que está pasando”. Su “ver” es un ver decisivo y por ello la propia figura del ζΦθΤΔ aparece como destacada. En este mismo sentido están dichos los versos de Hesíodo en “Trabajos y Días” (790)⁴¹⁴:

“γ∅6ς*4 *ρ f< :γ(ς8→σ Β8ΞΣ ≥:∇θ4σ ζΦθ≡Δ∇N™θ∇
 (γ.: <∇Φη∇4θ :ς8∇ (□Δ θγ < ≡< ΒγΒΛ6∇Φ:Ξ<≡H fΦθ.: <”.

“En el día veinte, día grande y pleno, ha de nacer
 ese mortal [que es] ζΦθΤΔ ¡él es en verdad muy cuidadoso en cuanto al percibir!”

⁴¹⁴ *Hesiodi Carmina*, p.63, Nova Editio Esterotypa, textu recognitio et emendatio curante C.H. Weis, Lipsae, 1844.

ANEXO 2

Un testimonio de la apropiación de la palabra $\supseteq\Phi\Theta\cong\Delta$: \forall en la experiencia latina.

La palabra “historia” es en castellano una de esas herencias extrañas de la lengua latina. Es una herencia extraña en sentido propio, pues ni morfológicamente ni desde el punto de vista de lo que nombra originalmente, ella pertenece al ámbito de experiencia de los romanos. Ella es una palabra introducida en la lengua latina desde el griego. En el fondo de la “historia” se escucha $\supseteq\Phi\Theta\cong\Delta$: \forall . Empero, esta introducción en la lengua latina comporta en sí a la vez un desarraigo de la $\supseteq\Phi\Theta\cong\Delta$: \forall de su propio suelo y con ello una completa desfiguración de su propia amplitud significativa. Si se quiere a lo menos presentir lo que acontece en la apropiación de esta palabra griega, es necesario poner a la vista el primer testimonio con el que actualmente contamos, es decir, el del escritor latino Aulio Gellio (II a.c), quien en el capítulo XVIII del libro V de sus *Noctes Atticae*⁴¹⁵, permite todavía ver la extrañeza y hasta la incomprensión del mundo romano frente a lo que nombra esta palabra griega.

El título de este pequeño capítulo es ya por sí mismo bastante sugerente; éste reza: *An quid et quantum differat historia ab annalibus; superque ea re verba posita ex libro rerum gestarum Sempronii Asellionis primo*. “En qué y cuánto la historia se destaca de los anuales; sobre esto las palabras expuestas en el libro primero acerca de “las cosas llevadas a cabo” de Sempronio Asellio”. No se trata tan sólo de establecer una definición de “historia”, sino de ganar esta definición a partir de una diferenciación con respecto a algo desde cuyo fondo se pone de relieve la “historia”. Eso desde lo cual (*ab*) se pone de relieve (*differre*) la historia de modo tal que con respecto a ello se pone de manifiesto en qué y en cuánto se diferencia de ello para que así aparezca lo propio de la historia, está dicho mediante la palabra *annales*, los “anuales”. Para esto Aulio Gellio recurre a la autoridad de Sempronio Asellio, quien frente a la antigua tradición latina de los “anualistas”, pasa por ser uno de los primeros presuntos “historiadores” romanos, es decir, él se asume desde un “nuevo” modo de tratar con aquello que desde de antaño ha constituido el asunto de los tradicionales anuales: lo que ya se ha hecho y llevado a cabo desde la fundación de Roma. De este modo el texto de Gellio, como casi todos los que componen la Noches áticas, no es

⁴¹⁵ A.Gellius, *Noctes Atticae*, vol. 1, p.211; Oxonii, 1968.

un pensamiento suyo, sino una recolección de citas de entendidos en un asunto, que por otra parte sólo gracias a este procedimiento han podido llegar hasta nosotros.

“Historiam” ab “annalibus” differre eo putant, quod, cum utrumque sit rerum gestarum narratio, earum tamen proprie sit “historia”, quibus rebus gerendis interfuerit is, qui narret; eamque esse opinionem quorundam Verrius Flaccus refert in libro de significatu verborum quarto. Ac se quidem dubitare super ea re dicit, posse autem videri putat nonnihil esse rationis in ea opinione, quod $\supseteq\Phi\theta\cong\Delta$.: \forall Graece significet rerum cognitionem praesentium. Sed nos audire soliti sumus annales omnio id esse, quod historiae sint, historias non omnio esse id, quod annales sint: sicuti, quod est homo, id necessarius animal est, quod est animal, non id necesse est hominem esse. Ita “historias” quidem esse aiunt rerum gestarum vel expositionem vel demonstrationem vel quo alio nomine id dicendum est, “annales” vero esse, cum res gestae plurium annorum observato cuiusque anni ordine deinceps componuntur. Cum vero non per annos, sed per dies singulos res gestae scribuntur, ea historia Graeco vocabulo $\text{fv}\theta\text{:}\gamma\Delta$.: H dicitur, cuius Latinum interpretamentum scriptum est in libro Sempronii Asellionis primo, ex quo libro plura verba ascripsimus at simul, ibidem quid ipse inter res gestas et annales esse dixerit, ostenderemus. “Verum inter eos”, inquit, “qui annales relinquere voluissent, et eos, quis res gestas a Romanis perscribere conati essent, omnium rerum hoc interfuit. Annales libri tantummodo, quod factum quoque anno gestum sit, ea demonstrabant, id est quasi qui diarium scribunt, quam Graeci ephemerida vocant. Nobis non modo satis esse video, quod factum esset, id pronuntiare, sed etiam quo consilio quoque ratione gesta essent demonstrare”. Paulo post idem Asellio in eodem libro “Nam neque alacriores”, inquit, “ad Republicam defendendam neque segniores ad rem perperam faciendam annales libri commovere quicquam possunt scribere autum, bellum initium quo consule et quo confectum sit et quis triumpham introierit, et eo libro, quae in bello gesta sint non praedicare autem interea quid senactus decreverit aut quae lex rogatiove lata sit, neque quibus consiliis ea gesta sint, iterare: id fabulas pueris narrare, non historias scribere.”.

En una traducción al castellano el texto podría leerse así.

“[1]Algunos piensan que la “historia” se destaca de los “anuales” en que, aún cuando una y otros sean dar cuenta de las cosas llevadas a cabo, la “historia” es de las cosas llevadas a cabo en la medida en que en ellas ha estado metido el que da cuenta; que ésta es

la opinión de algunos, lo refiere Verrio Flaco en el libro cuarto del “Significado de las voces”. Él dice, sin embargo, que tiene dudas sobre estas cosas, pero que por otro lado, piensa que se puede ver algún fundamento en esta opinión, ya que para los griegos $\supseteq\Phi\theta\equiv\Delta.\forall$ significaría el conocimiento de cosas presentes.[2] Empero nosotros estamos acostumbrados a entender que los “anuales” son todo eso que son “historias”, [pero] que las “historias” no son todo eso que son “anuales”: así como lo que es “hombre” necesariamente es “animal”, [pero] lo que es “animal” no es necesario que sea hombre. De este modo “historias” dicen algunos que es de las cosas llevadas a cabo o bien la exposición o bien la mostración o bien eso que nombran de otro modo, los anuales [en cambio] son en verdad cuando las cosas llevadas a cabo durante los años son en conjunto puestas en secuencia poniendo atención al urdimbre de esos años.[3] Cuando, en efecto, no es por años, sino por meros días, esta “historia” es nombrada por los griegos $\text{fv}0:\gamma\Delta.\text{H}$, cuya traducción al latín aparece escrita en el libro primero de Sempronio Asellio, del cual transcribimos un pasaje largo y a la vez hacemos ostensible en eso mismo qué dice que hay entre cosas llevadas a cabo y anuales: “En verdad entre aquellos” –dice– “que quisieron dejarnos anuales y aquellos que estaban para describir las cosas llevadas a cabo por el empuje de los romanos, de todo fue esto lo que había entre unos y otros: los libros de anuales meramente muestran lo hecho o llevado a cabo año a año, lo que es como escribir un diario, eso que los griegos llaman *ephemerides*. Veo que para nosotros ya no es suficiente dar noticia de lo que fue hecho, sino también mostrar por cuál sacada de cuentas de lo que nos compete a todos y por cuál cálculo fueron llevadas a cabo”. Poco después Asellio dice en el mismo libro: “Pues los libros de anuales no pueden mover a ninguno a volverse presto para defender las cosas comunes a todos [los romanos] o tardo para hacer cosas sin cuidado. Ponen por escrito, en cambio, con cuál consulado una guerra comenzó y llegó a su fin, y quién entró triunfante, y en estos libros no se da ninguna noticia ni de lo que fue llevado a cabo en medio de la guerra como tampoco de qué decretó el senado ni tampoco qué ley o consulta popular ocurrió, ni reiteran esa sacada conjunta de cuentas por la que estas cosas fueron llevadas a cabo: esto es contar fábulas a los niños, no es escribir historias”.

ANEXO 3

*La situación de la “Geschichte” en el todo del proyecto filosófico de Hegel*⁴¹⁶

El tratamiento del asunto en Hegel no lo encontramos sólo ni por primera vez en las “Lecciones de Filosofía de la Historia Universal”. Contemporáneamente a las lecciones, aparece la “Historia universal” en el contexto de la “Enciclopedia” de Berlín (1827/1830). La ubicación del asunto en este contexto es importante, pues la “Weltgeschichte” aparece aquí en relación sistemática con el todo del proyecto hegeliano que en esta “Enciclopedia” recibe su articulación final, y no, como en cierto modo en las “Lecciones”, de manera tal que es abordado “por sí mismo”. Esta ubicación es importante, a su vez, porque en las “Lecciones” este contexto sistemático está a la vista de Hegel, sin que por eso mismo aparezca expresamente en una primera mirada. Además, es importante tener en cuenta este contexto porque casi todas las enmiendas y adiciones que aparecen en la “Introducción” provienen de estos años, lo cual hace suponer que justamente la necesidad de elaborar el segundo proyecto de “Introducción” tiene por fundamento lo elaborado conjuntamente en la “Enciclopedia”. Por otra parte, el asunto aparece tratado casi al mismo tiempo en los párrafos finales de las lecciones de “Filosofía del Derecho” (1821), tal como Hegel mismo nos lo ha referido en el primer proyecto de su “Introducción” a las “Lecciones Filosofía de la Historia”. En este sentido, tanto la “Introducción” a las “Lecciones de Filosofía de la Historia” como lo expuesto en la “Enciclopedia” de Berlín, así como lo dedicado al asunto en la “Filosofía del Derecho”, se corresponden recíprocamente y constituyen en su unidad un mismo momento de cara al asunto, lo cual no implica que sea en cada caso un tratamiento idéntico o sólo una única exposición retocada por aquí y por allá. Los tres tratamientos se iluminan más bien recíprocamente de tal modo que se puede ver en su unidad el movimiento de un inquirir que no se apaga, sino que busca llevar la cuestión a un planteamiento más preciso.

La ubicación del asunto en la “Enciclopedia” berlinesa pertenece a un contexto más amplio. La *Weltgeschichte* aparece recién al final de lo que Hegel titula como “El Estado”, cuyo desarrollo constituye el momento final de la tercera subsección (*die Sittlichkeit*) de la

⁴¹⁶ Para este apéndice vid. el cuadro explicativo que incluye la versión de las “Filosofía de la Historia Universal” editada en las “obras”, (Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, p. 562s.)

segunda sección de la “Filosofía del Espíritu”. Esta segunda sección de esta tercera parte de la Enciclopedia en total es lo que llama aquí Hegel el “Espíritu objetivo”, la cual está precedida por el “Espíritu subjetivo” (dentro del cual encontramos entre otras cosas la “segunda” versión de la Fenomenología del espíritu) y ella misma prepara el momento final de la totalidad de la Enciclopedia: el “Espíritu absoluto”. De este modo, la ubicación de la “Historia universal” en el todo de la Enciclopedia resulta ser el momento final que en la filosofía del espíritu antecede inmediatamente a la exposición del “espíritu absoluto”. La “Historia universal” es, por tanto, el último modo en que el espíritu se “objetiva” y que, por ello, no es en su plena consumación, en su “absolutesz”.

Sin embargo, en el contexto de la “Filosofía del Derecho” la *Weltgeschichte* no aparece como el momento antecedente del “Espíritu Absoluto”, sino que ella misma al modo de una consumación. Ella es precisamente la última subsección de la tercera sección (el Estado) de la tercera parte del tratado en total, la que Hegel intitula con una palabra imposible de traducir al castellano: *die Sittlichkeit*. Ahora bien, si dejamos por el momento a un lado la dirección fundamental de la “Filosofía del espíritu” que lleva a la “consumación” en el “Espíritu absoluto”, si nos atenemos por tanto sólo a la sección que comprende el “Espíritu objetivo”, encontramos que su articulación es exactamente la misma que la bosquejada en la “Filosofía del Derecho”, a saber, que la “Historia universal” constituye el momento final de la sección “El Estado”, la cual alberga en sí además: 1) El derecho estatal interno 2)El derecho estatal exterior. Esta sección está a su vez incluida como sección final de la “*Sittlichkeit*”, la cual contiene además: 1)La familia 2)La comunidad burguesa. La *Sittlichkeit*, por su parte, es la tercera parte de tres que comienza con “El derecho abstracto”, y pasa luego a la “Moralidad” (*Moralität*). En este sentido, cabe pensar que la “Historia universal” es en cuanto momento consumatorio del “Derecho”, por eso mismo el momento consumatorio del “Espíritu objetivo”; en otras palabras, que justamente eso que constituye el asunto para la Filosofía del Derecho es íntegramente lo que en el contexto de la “Enciclopedia” recibe su verdadero nombre como “Espíritu objetivo”. De este modo, la Filosofía del Derecho no es simplemente la aplicación de conceptos filosóficos a una rama de las ciencias humanas o, a la inversa, la necesidad de una cierta fundamentación filosófica de una disciplina establecida, sino que en rigor ello mismo es un modo de darse el “espíritu”. La “Historia universal”, por tanto, es justamente

este momento en que en cierto modo se consume el “espíritu” en cuanto objetivado, cuya objetivación hay que pensarla según los conceptos de “derecho”, “*Sittlichkeit*” y “Estado”. Esta perspectiva, por decirlo así, “moral” seguirá siendo guía en las “Lecciones sobre Filosofía de la Historia”. La consecuencia de esto es justamente que en el ciclo de estas dos obras, cuando se nombra la “Historia universal”, se tiene a la vista un cierto fenómeno acotado de lo que Hegel entiende como “Espíritu”, bien sea desde el punto de vista de los conceptos desde donde se lo piensa como también del todo contextual en que se ubica. Empero, que Hegel haya dedicado un tratamiento de la *Geschichte* que puede hasta cierto punto “comenzar desde sí mismo”, como en las “Lecciones”, indica no sólo la consciencia del autor acerca de la importancia del asunto, sino que incluso un hito en el planteamiento de la cuestión.

Para ver con claridad esto, es necesario referirse al primer contexto en donde aparece el asunto, esto es, a la aparición de la “historia filosófica” en el contexto de la Enciclopedia de Nürnberg (1808), cuya raíz se retrotrae a lo mencionado al final de la “Fenomenología del espíritu”. Este horizonte es, en cierto modo, diferente a ése desde donde surge la “Enciclopedia” de Berlín y, en cierto sentido, el de la “Filosofía de la Historia”. Prueba de esto es la diferencia en eso que en la “Fenomenología” está mencionado como “*Geschichte*”.

Podemos pasar por alto la Enciclopedia de Heidelberg (1817), en la medida en que a pesar de unas pocas diferencias, es casi idéntica a la versión definitiva de Berlín. Por el contrario, las diferencias se vuelven decisivas no sólo según la articulación sino incluso desde el respecto de la terminología, si la comparamos con el bosquejo enciclopédico de Nürnberg. En la pequeña enciclopedia no aparece ningún título expresamente asignado a la *Weltgeschichte*, pero bien que el asunto aparece tratado en §202 en términos de *philosophische Geschichte*. Este párrafo pertenece a la tercera subsección (“El espíritu real”) de la segunda sección, de lo que constituye la tercera parte de esta enciclopedia: la ciencia del espíritu. No es sólo la terminología la que aquí es diferente, sino que ella es a su vez el reflejo de una articulación interna diferente de esta parte de la “ciencia”, de la que encontramos en la versión definitiva de la Enciclopedia. Pues la “ciencia del espíritu” comprende, asimismo, tres secciones, las cuales desde el punto de vista de su articulación sistemática difieren notablemente de las versiones posteriores. Esta tercera parte de la

ciencia comprende de este modo: 1) El espíritu en su concepto 2) El espíritu en su realización (sección a la cual pertenece la subsección en que está tratada la historia) 3) El espíritu en su pura exposición (que en cierto modo corresponde a lo que más tarde se llama el “Espíritu absoluto”). No nos detendremos en todas las diferencias que aparecen en esta comparación, sino sólo en esas que resulten aquí decisivas.

En primer lugar, es necesario notar que a diferencia de la Enciclopedia de Berlín, aquí el asunto no se articula según sea en cada caso el espíritu o “subjetivo” u “objetivo” o “absoluto”. No es el espíritu el que es de tal o cual manera, sino que más bien la ciencia toma pie primero en su “concepto” para luego pasar a su “realización” y finalmente a su “pura exposición”, cada vez del espíritu mismo. Si en la versión definitiva de la Enciclopedia encontramos ciertas “figuras” en que se da el espíritu, aquí encontramos más bien ciertas “acciones” en que, por decirlo así, se despliega. Teniendo en cuenta el contexto restringido en que aparece la “historia”, ella no es parte del espíritu “objetivo”, sino que se constituye directamente como momento de su “realización”, que es en sí mismo algo diferente de su “pura exposición” como espíritu. Por otra parte, en la enciclopedia de Nünberg no aparece nada que corresponda al momento “subjetivo” del espíritu, sino que el comienzo de la “ciencia del espíritu” está tomado directamente de su “concepto”. Pero ¿en qué se fundan estas diferencias? ¿Qué es lo que acontece entre una y otra enciclopedia que requiere de estas modificaciones? ¿En qué medida está esto relacionado íntimamente con aquello que en las “Lecciones” se constituye como el asunto? Eso que acontece como transformación en el seno de la filosofía hegeliana y que concierne a la determinación de lo primero en la filosofía. Mientras la primera enciclopedia, en cierto modo, todavía toma pie en aquello que constituye el empuje primario del pensamiento de Hegel, a saber, lo que guía en la “Fenomenología del Espíritu”, la segunda, en cambio, y por consecuencia las “Lecciones de Filosofía de la Historia”, tiene su fondo en eso que en el seno de este empuje primario surge como lo fundamental, esto es, la “Lógica”. No es sin embargo esto un mero recambio de “puntos de vista”, sino una transformación interna de las conexiones fundamentales desde donde se comprende a sí mismo el todo del proyecto hegeliano en tanto filosofía. Esto es lo que de manera decisiva determina las diversas posibilidades de tratamiento del asunto, así como la liberación de la posibilidad de considerar la “Historia universal”, hasta cierto punto, de manera autónoma aun cuando acotada. Pero ¿en qué

medida la propia posibilidad del planteamiento que está en la base de las “Lecciones” está determinado por esta transformación interna del todo? ¿En qué consiste esta transformación? Sólo podemos dar aquí un indicio, que de modo lejano indica en esta transformación.

Es bien notorio que la pequeña Enciclopedia no comprenda en sí misma una sección dedicada al “Espíritu subjetivo”, sino que parta directamente de su “concepto”. Esto tiene que ser así en ella, porque justamente lo que supone la elaboración de esta sección no puede estar aún en la perspectiva de Hegel. ¿Por qué? Porque, si consideramos ahora lo principal que contiene la Enciclopedia de Berlín cuando habla de “espíritu subjetivo”, encontramos sorprendentemente *una cierta versión* de la “ciencia del espíritu que hace aparición”, esto es, de la “Fenomenología del espíritu”. De hecho, una “cierta versión”, pues lo que ahí aparece con ese nombre no sólo difiere de la “Fenomenología del espíritu” de 1807 en cuanto a su alcance y amplitud, sino que incluso en cuanto a su dirección fundamental. En la enciclopedia de Berlín, la Fenomenología ha sido reducida a una subsección de la “Filosofía del Espíritu”, que a su vez es la tercera parte del todo filosófico que toma su inicio con la “Lógica”. La Enciclopedia, en su versión última, toma su inicio directamente en la “Lógica”, sigue con la “Filosofía de la naturaleza” y culmina con la “Filosofía del espíritu”, en la cual aparece como un momento relativo la “Fenomenología”. Ésta, desde el punto de vista del todo enciclopédico y, por tanto, “total” —como lo cual precisamente se comprende a sí mismo el pensamiento de Hegel en cuanto “filosofía”—, no tiene ninguna autonomía. Por tanto, si destacamos el que la enciclopedia de 1808 parta directamente del “concepto” de espíritu, esto no quiere decir que en vez de “lógica” haya aquí otro punto de vista operando. Al contrario, el que sea este el punto de partida revela que la posición “lógica” es desde bien temprano algo fundamental para toda la “ciencia real”, sea de la naturaleza o del espíritu; que ciertamente ya desde el comienzo del esfuerzo del autor por darle a su pensar un carácter de “total”, la perspectiva fundamental está relacionada esencialmente con lo que llama “lógica”. Pero a la vez, esta entrada directa en el asunto muestra por derivación que aun en la conformación de esta primera versión de la Enciclopedia no hay lugar dentro de la “ciencia del espíritu” para la “Fenomenología”, esto es, que todavía aquí la “ciencia del espíritu que aparece” constituye en sí misma no un momento relativo, sino un cierto punto de partida e inicio autónomo. De esta posición de la

Fenomenología al interior del todo, precisamente la “Ciencia de la lógica” (1812) nos da cuenta: “En lo que concierne a la relaciones exteriores [de la totalidad del sistema], estaba determinado en principio que a la primera parte del *sistema de la ciencia*, parte que contiene la “Fenomenología del espíritu”, debía seguir una segunda parte, la cual debía contener la lógica y las dos ciencias reales de la filosofía, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, y así haber cerrado el sistema de las ciencias”. Este pasaje es precisamente el vestigio del bosquejo inicial del proyecto total del pensar de Hegel en la elaboración de la Fenomenología. Empero, justamente la necesidad de elaborar la *lógica* todavía en conexión esencial con este punto de partida, es lo que desencadena una transformación en el modo en que debe comprenderse el todo del “sistema de la ciencia” -más tarde, la “Enciclopedia de las ciencias filosóficas”-, que tiene como punto de llegada la articulación interna de la Enciclopedia de Berlín. Sin que todavía a partir de la “ciencia de la lógica” se llegue al extremo de reducir la “Fenomenología” a un momento de la “Filosofía del espíritu”, sí se puede comprender desde ahora la lógica *por separado*, autónomamente, por tanto, como la “primera consecuencia de la Fenomenología”. Justamente este es el sentido de lo que viene inmediatamente a continuación del pasaje recién citado: “Pero la necesaria extensión que debe contener para sí la lógica, me ha permitido ponerla a la luz por separado; la lógica se constituye por tanto en la primera consecuencia para la “Fenomenología del espíritu”. Sólo después haré seguir las dos ciencias reales de la filosofía”⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, Weke 5, p. 18.

ANEXO 4

Traducción de los párrafos finales de la subsección final, “el saber absoluto”, de la Fenomenología del Espíritu⁴¹⁸

“[A] En el saber... el espíritu ha ganado el elemento puro de su estar ahí [Dasein]: el concepto. El contenido es según la *libertad* de su *ser* lo Mismo [das Selbst] que se exterioriza (sich entäußern), o la unidad inmediata de su saberse a sí mismo. El movimiento puro de esta exteriorización, considerada en su contenido, es la *necesidad* del saberse a sí mismo. Este contenido diversificado es en tanto *determinado* en la relación [Verhältnis], no en sí, y su inquietud consiste en superarse y asumirse a sí mismo o en la *negatividad*; es por tanto la necesidad o diversidad, el ser libre e igualmente lo Mismo; y en esta forma de lo Mismo, en la cual lo inmediato pensado es estar ahí, el contenido es *concepto*. En tanto el espíritu ha ganado el concepto, él despliega el estar ahí y el movimiento en este éter de su vivir y es la *ciencia*. Los momentos de su movimiento no se exponen ya más en él como determinadas *conformaciones* de la *consciencia*, sino en tanto la diferencia del mismo retorna a lo Mismo como determinados conceptos, y como el movimiento orgánico de lo Mismo fundado en sí mismo. [aa] Si en la “Fenomenología del espíritu” cada momento de la diferencia es del saber y de la verdad, y es el movimiento en el cual el espíritu se asume y supera [aufhebt], así la ciencia por el contrario no contiene esta diferencia y su asunción-superación, sino que, en tanto el momento tiene la forma del concepto, reúne en inmediata unidad la forma objetual [gegenständlich] de la verdad y el sí mismo que sabe. Este momento no se presenta como el movimiento de ida y venida desde la consciencia o representación a la consciencia de sí, y viceversa sobrepasando desde aquí hacia allá y desde allá hacia acá, sino que su conformación liberada de su aparición en la consciencia, el concepto, y su movimiento hacia adelante, dependen únicamente de su *determinidad*. A la inversa, a cada momento abstracto de la ciencia corresponde en suma una conformación del espíritu que aparece. Como el espíritu presente no es más rico que la ciencia, no es así tampoco más pobre que ella en su contenido. Conocer los conceptos puros de la ciencia en esta forma de conformaciones de la consciencia, constituye el lado de su realidad, según la

⁴¹⁸ El presente pasaje ha sido traducido directamente de la *Phänomenologie des Geistes*, p. 645 ss., Voltmedia, Bonn. El texto usado por esta edición constituye la reproducción íntegra de la edición elaborada por Georg Lasson.

cual su esencia, el concepto, el cual está puesto en él como pensar en su simple mediación, escinde los momentos de esta mediación y se los expone a sí mismos según su oposición interna.

[B] La ciencia contiene en sí misma esta necesidad, la de exteriorizarse desde la forma de su concepto puro, y contiene [por eso] el tránsito del concepto hacia la *consciencia*. Pues el espíritu que se sabe a sí mismo, precisamente porque concibe su concepto, él es la inmediata igualdad consigo mismo, la cual en su diferencia es la *certeza de lo inmediato*, o la *consciencia sensible*, —el inicio desde el que partimos; este dejarse de sí desde la forma de su Mismo es la más alta libertad y seguridad de su saber de sí.

[C] Sin embargo esta exteriorización es todavía no plena; expresa la relación entre la certeza de sí mismo y el objeto, que no ha alcanzado su plena libertad, precisamente porque se mantiene en esta *relación*. El saber no se conoce sólo a sí mismo, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir sacrificarse. Este sacrificio es la exteriorización en la que el espíritu exhibe su devenir hacia el espíritu, bajo la forma del *libre acontecer acaeciente* [freien zufälligen Geschehens], intuyendo su *Mismo* puro como el *tiempo* fuera de él y, así, su ser como espacio. Este último devenir del espíritu, *la naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu exteriorizado, no es en su estar ahí otra cosa que esta entera exteriorización de su *consistencia* [Bestehen] y el movimiento que instaura al *sujeto*.

[D] Sin embargo, el otro lado de este devenir, la *Geschichte*, es el devenir *sapiente*, el que *se media*—el espíritu que se exterioriza en el tiempo; pero esta exteriorización es a su vez la exteriorización de lo Mismo; lo negativo es lo negativo de lo Mismo. Este *devenir expone un movimiento a contrapelo* (träge Bewegung) y una secuencia de espíritus, una galería de figuras [Bildern] cada cual instituida con la riqueza completa del espíritu, precisamente por lo cual se mueven tan a contrapelo, pues lo Mismo tiene que penetrar y digerir este reino completo de su substancia. [dd] En la medida en que su consumación consiste en saber completamente lo que *él es*, su substancia, así es este saber su *entrar en sí* [Insichgehen] en el cual deja su estar presente y entrega su conformación al recuerdo que se adentra [Erinnerung]. En su entrar en sí, él se hunde en la noche de su consciencia de sí, pero su hundido estar presente queda resguardado en su consciencia de sí; y este asumido y superado estar presente—el de antes pero renacido en el saber—, es el nuevo estar presente,

un nuevo mundo y una nueva conformación del espíritu. En esta nueva conformación del espíritu, el espíritu tiene que comenzar desde ya con su inmediatez, para crecer nuevamente grande desde ella, como si todo lo que ha pasado antes se hubiese perdido para él, y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus anteriores. Pero el *ad-entramiento* [Er-innerug] ha resguardado esta experiencia, y es de hecho lo interior y una forma más alta. Si, por tanto, si este espíritu comienza su configuración [Bildung] desde ya de nuevo, sólo pareciendo partir desde sí mismo, entonces él ha comenzado sobre la base de una etapa más alta. El reino del espíritu, que se configura de esta forma en el estar presente, constituye una secuencia, en la cual uno toma el lugar del otro, y cada cual asume del que le precede la regencia del mundo. [ddd] La meta del reino del espíritu es la revelación de la profundidad, y esta revelación es *el concepto absoluto*; esta revelación es por tanto la ascensión y superación de su profundidad o su *extensión*, la negatividad de este yo que es en sí mismo, la cual negatividad es su exteriorización o substancia, — y su tiempo, de modo tal que esta exteriorización se exterioriza en sí misma y así es en su extensión como en su profundidad para lo Mismo. La *meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu tiene su camino en el recuerdo de los espíritus, tal como ellos son en sí y se cumplen en la organización de su regencia. Su resguardo, visto por el lado de su libre estar ahí que aparece en la forma de la contingencia, es la *Geschichte*, por el lado empero de su organización conceptual es la *ciencia del saber que aparece*, ambas a la vez, la *Geschichte* concebida, configuran el recuerdo que se adentra y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva [Wirklichkeit], la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida.”

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de G.W.F.Hegel

A.1 Ediciones en alemán.

- *Die Vernunft in der Geschichte*, editado por Johannes Hoffmeister; Der Philosophischen Bibliothek Band 171a, Hamburg: Felix Meiner, 1955.
- *Phänomenologie des Geistes*, versión que reproduce el texto editado por Georg Lasson; Hauptwerke der großen Denker, Bonn: Voltmedia, 1998.
- *Werke 5*, “Wissenschaft der Logik” I Teil, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- *Werke 6*, “Wissenschaft der Logik” II Teil, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- *Werke 7*, “Grundlinien der Philosophie des Rechts”, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- *Werke 8*, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” Teil I, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970.
- *Werke 9*, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” Teil II, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- *Werke 10*, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” Teil III, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.
- *Werke 12*, “Vorlesung über die Philosophie der Geschichte”, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main: 1970.
- *Werke 18*, “Vorlesung über die Geschichte der Philosophie” Teil I, Redaktion Eva Moldenhauer und Markus Michel; Werke in zwanzig Bände, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.

A.2 Traducciones.

- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trd. José Gaos, Madrid: Alianza, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Filosofía de la historia*, trd. Emanuel Suda, Buenos Aires: Claridad, 2008.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*, trd. Wecslao Roces, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Hegel, G.W.F. *Lógica partes I Y II*, trd. Antonio Zozaya, Madrid : Volio, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre historia de la filosofía*, trd. W.Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1955.
- Hegel, G.W.F. *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trd. A. Mendoza de Montero, Buenos Aires: Claridad, 1937.

B. Obras de otros autores.

B.1 Obras sobre Hegel.

B.1.2.Libros.

- Brandenburg, E. *Der Begriff der Entwicklung und seine Anwendung auf die Geschichte*, Leipzig: Hirzel, 1941.
- Brauer, D. *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphisik der Weltgeschichte*. Stuttgart: Frommann-holboog, 1982
- Brunstäd, *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie*, Berlin: Gchade 1909.
- De la Maza, L.M. *Lógica, Metafísica y Fenomenología. La Fenomenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*, Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile, 1996.
- Cordua, C. *El mundo ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*, Barcelona: Anthropos, 1989.
- Duque, F. *La especulación de la indigencia*, Barcelona: Gránica, 1990.
- Dilthey, W. *Hegel y el idealismo*, trd. Eugenio Imaz, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1963.

- Falke, G., *Begriffne Geschichte. Das historische Substrat und die systematische Andordnung der Bewußtseinsgehalten in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Berlin: Lukas, 1996.
- Ferrater Mora, J. *Cuatro visiones de la Historia Universal*, Madrid: Alianza, 1982.
- Fromm, E., *Marx y su concepto de hombre*, trad. Julieta Campos, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1961.
- Gadamer, G. *Hegels Dialektik*, Tübingen: Mohr, 1980.
- Heidegger, M. *Hegels Phenomenologie des Geistes*, G.A. Band 52, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980.
- Heidegger, M. *Hegel*, G.A. Band 68, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- Hyppolite, J. *Génesis y Estructura de la “Fenomenología del Espíritu” de Hegel*, trd. F. Fernández, Barcelona: Península, 1994.
- Hyppolite, J. *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*, Buenos Aires: Calden, 1970.
- Labarrièrre, P. *Structures et mouvement dans la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris: Aubier, 1985.
- Labarrièrre, P. *La fenomenología de Espíritu de Hegel*, México D.F.: Fondo de Cultura económica, 1985.
- Lukacs, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, trd. M. Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Marcuse, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1932.
- Marcuse, H. *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, trd. Fombona de Sucre y F. Rubio Llorente, Madrid: Alianza, 1972.
- Marx, K. *Escritos de Juventud*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Palmier, J. *Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Quelquejeu, B. *La volonté dans la Philosophie de Hegel*, Paris: Editions du Seril, 1972.
- Reyburn, *Hegels Ethical theory*, Oxford: Oxford University Press, 1921.
- Thyssen, J. *Historia de la filosofía de la historia*, trd F. Korell, Buenos Aires: Espasa Calpe, 1954.

- Tugendadt, E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979.
- Weil, E. *Hegel et l'Etat. Cinq conférences*. Paris: Librairie J.Varin, 1980.

B.1.1. Artículos y capítulos de libros.

- Aguirre, M. “La subjetividad en la fenomenología del Espíritu”, *Revista de la Académia*, Nº 8, 2003, p.121-138.
- Cordua, C. “Hegel sobre las necesidades humanas”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, LVII, 2001, p. 167-192.
- Cordua, C. “Hegel: el cuerpo propio”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p.129-140.
- Engelhard, K. “El destino de la consciencia en la Fenomenología del Espíritu: el saber absoluto”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p.75-100.
- De la Maza, L.M., “Hegel: Estado y Libertad en el período de Jena”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, LIII-LIV, p.121-142.
- De la Maza, L.M. “Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”. *Ideas y Valores*, Nº 133, 2007, p. 3-22.
- De la Maza, L.M. “La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la Fenomenología del Espíritu”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p. 411-430.
- De la Maza, L.M. “Los primeros esbozos sistemáticos sobre la eticidad”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, LI-LII, 1998, p.87-110.
- Duque, F. “Libertad y comunidad en Hegel”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, LX, 2004, p. 5-18.
- Düsing, K. “Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie”, en *Vernunftbegriffe in der Moderne*, ed. Hans-Friedrich Fulda y Rolf-Peter Hostmann, Stuttgart: Kett-Cotta, 1994, p.245-260.

- Meyer, L. “El concepto de tiempo en la filosofía real de Hegel de 1805/6”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, LVIII, 2002, p.201-2012.
- Gandolfo, P. “Razón y Pasión”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, XXXV-XXXVI, 1990, p. 85-91.
- Heidegger, M. “Hegels Begriff der Erfahrung”, en *Holzwege*, G.A., Band 5, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, p.180-191.
- Hortsmann, R. “La Fenomenología del Espíritu de Hegel como argumento a favor de una ontología monista”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p.101-127.
- Kim, Jaegwon. “Noncausal Relations”, *Nous*, N° 8, 1974, p.41-52.
- Lebrun, “La Patience du concept”, en *Essai sur le discours hégélien*, Paris: Gallimard, 1972.
- Menke, C. “Espíritu y vida: Para una crítica genealógica de la *Fenomenología de espíritu*”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p. 431-471.
- Nuzzo, A. “The End of Hegel’s Logic: Absolute Idea as Absolute Method”, en *Hegel’s Phenomenology of Spirit*, ed. D.G. Carlson, London: Palgrave Macmillan, 2005, p. 187-205.
- Ormeño J, “Dualismo y praxis o ¿Cuál es el problema con la moral kantiana profesor Hegel?”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p. 213-234.
- Ortega y Gasset, J. “La “filosofía de la historia” de Hegel y la historiología”, *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, trd. José Gaos, Madrid: Alianza, 1999, p. 15-32.
- Pelczynsky, Z. A., “La concepción hegeliana del Estado”, en *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, ed. G. Armengual, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, 249-288.

- Pippin, R. “La justificación por desarrollo”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010, p.47-73.
- Ritter, J. “Moral y Eticidad: Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana”, en *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, ed. G. Armengual, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989, p.143-171.
- Ruiz, C. “La génesis de la teoría ética de Hegel”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, XLIII-XLIV, 1994, p.75-83.
- Ruiz, C, “Heidegger y Hegel”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Chile*, XLI-XLII, 1993, p. 131-148.
- Siep, L. “¿Qué significa: “superación de la “moralidad” en la eticidad” en la “Filosofía del derecho” de Hegel?”, en *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, ed. G. Armengual, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1989,p. 171-194.
- Siep, L. “La fenomenología del Espíritu y la ética contemporánea”, en *Hegel pensador de Occidente*, ed. Lemm V. y Ormeño J. Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales, 2010,p. 163-188.

B.2. Otras obras mencionadas.

- Agustín, *Confesiones*, Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 1963.
- Baliñas, C. *El acontecer histórico*, Madrid: Rialp, 1965.
- Burke, P. *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza, 1993.
- Carrasco, E. *Heidegger y la Historia del Ser*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007.
- Dilthey, W. *El mundo histórico*, trd.E. Imaz, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- Gellius, A. *Noctes Atticae*, vol. 1, Oxonii, 1968.
- Heidegger, M. *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer, 1993.
- Heidegger, M. *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, G.A. Band 21, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- Heródoto, *Historiæ*, vol 1; Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Tevbneriana, 1987.

- Homero, *Ilias*, Texto griego editado por E. Schwartz y traducción de H. Voss, Darmstadt: Der Tempel , 1960.
- Hesíodo, *Hesiodi Carmina*, Nova Editio Esterotypa, textu recognitio et emendatio curante C.H. Lipsae: Weis, 1844.
- Hölderlin, F. *Werke und Briefe*, editado por F. Beißer y J. Schmidt, Frankfurt am Mein: Insel, 1969.
- Juan de la Cruz ,“Cántico espiritual o canciones entre el alma y el esposo”, en *Poesía completa y comentarios en prosa*, Madrid: Planeta, 2000.
- Jünger, E. *Acercamientos. Drogas y Ebriedad*, trd.Enrique Ocaña, Barcelona: Tusquets editores, 2000.
- Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, Werke in sechs Bände, Werke 2, Köln: Könemann Verlag, , 1995.
- Kant, I. *Schriften zur Geschichtsphilophie*, Stuttgart: Reclam, 1985.
- Le Goff/Nora (compiladores), *Hacer la Historia*, trd. J.Cabanes, Barcelona: Laia, 1978.
- Nietzsche, F. *Die fröhliche Wissenschaft*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bände, Band 3, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlin: Walter de Gruyter, 1982.
- Nietzsche, “Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben”, en “*Unzeitgemäße Betrachtungen*”, segunda parte, Band 71, Leipzig: Alfred Kröner, 1930.
- Ortega y Gasset, J. “Historia como sistema” en *Obras completas VI*, Madrid: Revista de Occidente, 1961.
- Quevedo, F. “Poesía completa”, *Biblioteca de autores españoles*, vol. 48, Madrid: Impr. de M. Rivadeneyra, 1877.
- Rojas, S. *El problema de la historia en el filosofía crítica*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2007.
- Snell. B, *Die Ausdrücke für des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlin: Arno, 1976.
- Vico, J.B. *Principios de una ciencia nueva en torno a la naturaleza común de las naciones*, selección y traducción E. Grassi, Santiago de Chile: Colección Tradición y Tarea, Universidad de Chile/ Centro de estudios humanísticos y filosóficos, 1955.
- Wagner, F. *La ciencia de la historia*,: tr. Juan Brom, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1958.

B.3 Dictionarios y gramáticas.

- DUDEN, *Deutsches Universal-Wörterbuch*, Manheim: Dudenverlag, 2003.
- Grimm, J/Grimm, W., *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig: 1897, Actualmente a disposición en <http://germazope.uni-trier.de>. La versión digital de este diccionario se la debemos a *Projekt des Kompetenzzentrum für elektronische Erschließungs- und Publikationsverfahren in Geisteswissenschaften an der Universität Trier in Verbindung mit der Berliner-Brandenburgerischen Akademie der Wissenschaften Berlin*.
- Bossert A./Beck TH., *Les Mots Allemands groupés d'après l'étymologie*, Paris: Librairie Hachette.
- LANGENSCHIEDTS, *Taschenwörterbuch Spanisch-Deutsch*, Berlin-München: Langenscheidts-Redaktion, 1994.
- LANGENSCHIEDTS, *Großes Schulwörterbuch Leteinisch-Deutsch*, Berlin-München: Langenscheidts-Redaktion, 1999.
- Corominas, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid: Gredos editorial, 2000.
- Meillet A. et Vendrye J., *Traité de Grammaire Comparée des Langues Classiques*, Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1927.
- Ignacio Bosque y Violeta Demonte, *Gramática descriptiva de la lengua española*, Madrid: Real Academia Española, Colección Nebrija y Bello, Espasa, 1999.
- Asociación de Academias de La Lengua Española, *Nueva gramática de la lengua española*, Madrid: Real Academia Española, Espasa Libros, 2009.