

LA FILOSOFIA HEGELIANA DE LA HISTORIA

1

PARA ASEGURAR de verdad la doctrina de la historia de Hegel, resulta imprescindible disponer de alguna noción del sistema filosófico hegeliano. Sin embargo, este mismo pensador sostiene la opinión siguiente: Que en filosofía el pensamiento y el objeto coinciden, en cuanto esta ciencia es el sistema mismo del pensamiento que ha engendrado por fin su libertad; es decir, en cuanto en la experiencia filosófica no encontramos ya aquella exterioridad que arrebató al espíritu su vida, obligándolo a ser puramente una vaciedad formal. Siendo, pues, la filosofía el sistema libre del espíritu vivo, nada hay en el sentido de una noción de ella que no implique un retroceso y una pérdida de su esencia. Cualquiera fórmula propuesta como compendio del sistema sólo puede ser de verdad significativa para el filósofo, en cuanto asume éste concretamente la actividad que lo absorbe en su automovimiento infinito; pero esto es como decir que no hay tal fórmula ni siquiera para él, puesto que allí donde la tiene por significativa la ha trascendido convirtiéndola en el vicario miserable de una experiencia a tal punto perfecta que no hay signos para nombrarla sustantivamente.

Sin embargo, el mismo Hegel da el ejemplo de una concesión que nos proponemos hacer sin mayores dilaciones. Está justificada por la pedagogía, puesto que de alguna manera hay que llegar a la ciencia cuando no estamos todavía en ella propiamente. Confiando en que más adelante nos moveremos como peces en las aguas de la filosofía, debemos adoptar la no muy elegante solución de lanzarnos sin más delicadeza o permitir que alguien nos empuje. Hegel es también un maestro en el arte de empujar. Recurre para ello a lo que llama representación, una inveterada costumbre nuestra de ver y palpar, de tener allí delante a modo de cosas, y exteriores relaciones entre ellas, aquello de que se nos habla*. Las representaciones, muletas de nuestro andar cotidiano, sirven para mantenernos a flote cuando vamos a dar al agua. Hay, claro está, los que nunca se deciden a abandonar sus muletas; de ellos, ni qué hablar. Hay asimismo los que, ya en el agua, quieren seguir usando de sus muletas como muletas; éstos, fatalmente, van derecho al fondo. Tam-

* Buen ejemplo de este procedimiento es *pedia*, 20; también, *Fenomenología*, Pre-
la Introducción, de *La Ciencia de la Ló-
gica*. Sobre la representación, ver *Enciclo-
facio*, iv, 1; y Cap. iv, B.

bién existen los que llevan su vida acuática colgando de las dichas muletas, una vida ridícula y triste. Como siempre, unos cuantos se habitúan a este nuevo elemento. Intentemos, pues, esto; veamos si resistimos la prueba y si resulta o no propicia y adecuada la técnica pedagógica de la representación.

2

Los puntos que desarrollamos a continuación parecen suficientes para una caracterización introductoria de la filosofía hegeliana.

El sistema de Hegel se propone ser una 'totalidad metafísica en el medio libre de la razón'. El sentimiento que experimentamos al percartarnos de la continuidad inteligible que presiona sin tregua en sus escritos, podría describirse con la expresión 'entrega al espíritu'. Incluso en el cuño literario de los libros hegelianos asoma ya el espíritu en la atmósfera de la eternidad. Así, para su lector, todos los momentos del sistema (que en la exposición no pueden sino yuxtaponerse y sucederse en una sujeción al tiempo y al espacio que se vive como finitud humillante) se aglutinan, generando una tensión portentosa, a veces ya en el punto representado por una simple expresión. Nuestro filósofo va como nimbado de eternidad; y de tal manera se nos presenta así por todas partes que surge la pregunta de cómo pudo resistir las tentaciones de la pasión y mantenerse sereno sobre la delgada línea del pensamiento, en el intento de llenar, cursándola, el universo entero.

El abandono místico al espíritu en que surge el sistema autosuficiente del universo, puede del mismo modo describirse como 'abandono a la verdad'. La verdad, ese tesoro codiciado de los hombres, se encuentra ahí al alcance de la mano. Hegel presente también —como tantos antes que él— que llevamos con nosotros la verdad en la sustancia misma de nuestro ser. agamos la simple y sencilla experiencia de mirar en nosotros mismos y realizarnos en esa misma mirada, disolviendo así la pátina cotidiana de nuestra indolencia. Y allí se manifiesta la verdad. No era una afirmación al modo de ese logos escolar, ni una fórmula vacía, adecuada a un oscuro y extraño contenido; no era un elemento petrificado como el ser o la mónada, ni una sustancia sutil e indeterminada en que se cierra la noche de la identidad. Nada de eso; la verdad va con nosotros como esa realidad inquieta y bulliente, alegre y autárquica que, de pronto, aniquila nuestra orfandad y nuestra soledad. No carece de esfuerzo y vocación la instauración de la verdad ni se adquiere de modo

definitivo y en toda su riqueza. La verdad titila a través de la atmósfera de la finitud en que hasta ahora hemos tenido forzosamente que respirar. Se insinúa y se oculta amenazándonos con la desesperación. Pero allí, donde está, se identifica con lo más noble y genuino, y es su distancia lo que mide nuestra miseria, la pérdida de nosotros mismos.

Hemos de representarnos, asimismo, la filosofía de Hegel como sabiduría de la libertad. La libertad va al revés en la vida cotidiana; aparece en la forma de aherrojamiento, trabaja en su contrario para sí. Ese grito de angustia que a veces quisiéramos lanzar porque todo nos resulta ajeno y sin sentido, es la expresión extrema de la libertad fuera de sí. Si meramente arraigáramos en las motivaciones de ese grito la vida sería de pleno un absurdo. Aquí, en este estar y anclar, cosechan los servidores de las tinieblas y se reproducen sin término las teorías que van a parar a esa tortuga de la anécdota hindú, sobre cuya caparazón descansa el mundo. El hombre que se aproxima a sí mismo encuentra el aherrojamiento y la eyección, y en éstos la vocación de la libertad. El hombre que hace de verdad la experiencia no puede menos que pasar entre lágrimas a su alegría. La vida viviente es así dialéctica, se invierte, y llegamos a ser de verdad y libremente.

Este sistema de la razón, de la verdad libre, se muestra también como totalidad dinámica. La realidad de que Hegel habla no sabe estarse quieta. La quietud en la realidad viene a ser como cerrar los ojos o tender sobre las cosas la noche igualitaria. Esto quiere decir que una realidad sin movimiento es algo indeterminado y nulo. Pero la realidad verdadera es como el Narciso del mito: no puede dejar de estar saliendo constantemente de sí en abandono voluptuoso, y volviendo luego al goce de sí misma con una fruición que todo lo penetra en un juego infinito. La realidad 'gira en el círculo de su perfección' movida por el gozo de ser. Cierto que el movimiento parece trabajo solamente necesario en la finitud y que la realidad *in toto* sería entonces, o parecería ser, un éxtasis eterno; pero la realidad no ha de ser así aludida desde fuera como no sea en la cabeza hueca del sinsentido. La realidad es pura interioridad luminosa, actividad de un espíritu que pervive en su orgía interior.

Pero el sistema es totalidad eterna, de modo que su movimiento no es temporal sino lógico. La actividad del sistema es pensamiento, su sustancia asimismo pensamiento, y pensamiento, por fin, el principio mismo de su desarrollo. Hegel lo expresa aplicando al espíritu absoluto la fórmula "en sí, por sí, y para sí". La noción de eternidad del sistema de la razón o de la Idea se hace más inasible para la representación o el

entendimiento cuando en vez de decir “el sistema de la razón” decimos “el proceso o el movimiento dialéctico absolutos”. Porque —aun cuando insistamos en el carácter lógico del movimiento— estamos ahora destacando explícitamente el dinamismo de que antes hablamos. En efecto, el proceso dialéctico no es un simple movimiento a la manera del movimiento lineal, relativo e inercial, sino vida autogenerada del espíritu, que irrumpe por sí mismo y conservándose a sí mismo a través de fases cíclicas en que alternativamente se afirma y se niega. La lógica de este proceso no es la lógica del entendimiento, ni su movimiento la inferencia unilineal del discurso; de manera que la eternidad ideal a que estamos habituados, la eternidad marmórea de las leyes y teorías científica, p. ej., nada tiene que ver con la eternidad del sistema de la razón.

A esto se agrega la actualidad del sistema o proceso dialéctico. Porque la razón es la íntima esencia de todo, y cuantas apariencias se agitan allí delante de nosotros adquieren su verdad de la Idea, afloran de ella como los chorros surgentes de una fuente que en ellos se expresa y vive. Así, el universo todo es el deber ser del ideal. Quiere esto decir que nada hay escindido en la realidad de modo que lo uno sea interioridad sin existencia y lo otro existencia como pura exterioridad. En un mundo así escindido ocurriría como en las novelas de amor donde ‘nacieron el uno para el otro’ y si no fuera por el guante que se deslizó, cada destino hubiera seguido hacia su abismo particular. Un mundo así disperso se presta de mil maneras al absurdo y a las ocurrencias más fantásticas; entre el deber ser y la existencia cabe todo y todo se permite. Pero Hegel es un enemigo de los oráculos que dejan salir de su boca tan sólo imperativos, y que viven ocultos en la noche de su ironía dejándonos abandonados en una absurda aventura; la realidad sujeta sus diferencias dentro de una totalidad orgánica perfecta.

Resumiendo, tenemos ante nosotros la descripción siguiente: Para Hegel en la filosofía se expresa un sistema autosubsistente o también un proceso autogenerado; este proceso es una dialéctica intemporal que desarrolla sus fases o momentos mediante círculos de determinación; tales círculos comprenden el juego de la finitud: posición, negación de lo puesto o paso a su contrario, y negación de la negación o síntesis. El sistema entero es la vida de la Idea, es el espíritu mismo en que se nutre y sustenta el universo todo, en que éste encuentra su verdad y su ser bien ensamblados y en absoluta autarquía; la filosofía entonces es la manifestación universal de la realidad en una suerte de juicio final que ejerce sobre sí misma, y el cual juicio consiste, él mismo, en la realidad

verdadera, la realidad como pensamiento divino, que es pensamiento de sí mismo, actualidad omnincluyente, potencia infinita de edificación universal.

3

Pero digamos todavía unas palabras sobre la dialéctica de Hegel. Es común escuchar que la dialéctica constituye *el* método en la filosofía hegeliana, lo que es verdadero. Pero —sobre todo a partir del destino de este pensamiento en manos de inquietos discípulos— se supone que el método hegeliano es uno entre otros que suelen ofrecerse para alcanzar hasta el sitial de la filosofía. Del método en general se piensa que es exterior y ajeno al fin que alcanza. Se dice, p. ej., que hay diferentes pruebas de la existencia de Dios a modo de diferentes escalas para subir al cielo; se han hecho largos discursos sobre el método como si se tratara de una cuestión previa y el método no fuera más que un abracadabra del que no podemos prescindir mientras estamos en la aventura, pero que luego es inessential y hasta ofensivo a la alta dignidad de la cosa misma*. Como si en filosofía (para nombrar esta esfera espiritual porque lo dicho vale por todas partes) el modo de llegar a la cosa no fuera su desarrollo mismo, lo que ella tiene de vivo, de concreto y de verdadero. Sea de esto lo que sea, lo cierto es que Hegel —por mucho que algunos entre sus herederos se hayan quedado con el ‘método’— entiende el método como el sistema. Para él, cuanto pudiera proponerse como un contenido cuya esencia fuera inaccesible para la forma que le cae

* Un extremo de tal opinión es adoptado por Wittgenstein en su *Tractatus* al caracterizar de modo monstruoso e inconcebible la ruta que conduce a la filosofía.

“El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada sino aquello que se puede decir; es decir, las proposiciones de la ciencia natural —algo, pues, que no tiene nada que ver con la filosofía—; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones. Este método dejaría descontentos a los demás —pues no tendrían el sentimiento de que estábamos enseñándoles filosofía—, pero sería el único estrictamente correcto.

“Mis proposiciones son esclarecedoras de

este modo; que quien me comprende acaba por reconocer que carecen de sentido, siempre que el que comprenda haya salido a través de ellas fuera de ellas. (Debe, pues, por así decirlo, tirar la escalera después de haber subido).

“Debe superar estas proposiciones; entonces tiene la justa visión del mundo.

“De lo que no se puede hablar, mejor es callarse” (*Tractatus Logico-Philosophicus* 6.53-7).

Wittgenstein no parece percibir que el “verdadero método” tendría que consistir en el cúmulo de sinsentidos que —según reconoce él mismo— componen su libro. La ‘escalera’ de Wittgenstein es algo así como la excrecencia vergonzosa del más delicado de los banquetes posibles.

desde fuera, no representa en todo caso más que un momento, fase o estado del proceso; nada hay que no esté sujeto dentro del movimiento universal y que pase de ser una condición más del movimiento mismo. Ahora bien, este proceso que coincide con el sistema es un proceso dialéctico.

Si hemos de describir a la intuición que se complace en lo plástico en qué consiste la dialéctica, emplearemos un lenguaje como el siguiente: La dialéctica es el movimiento de un sistema orgánico, es decir, de un sistema que quiere vivir y por lo tanto respetar y cumplir los derechos relativos de cada una de las partes que lo componen. En la vida del sistema se manifiestan una unidad, una armonía, un plan realizado; pero el sistema es una vida, de manera que dinamiza cada uno de sus componentes. Siendo además el sistema autogenerado, sus partes son el todo en el sentido de que cada una es un modo del todo, una frase del discurso total. De esta manera, el todo hace justicia haciéndose justicia y cada una de sus partes es lo que debe ser, es decir, coinciden su concepto y su existencia*. El proceso dialéctico es un movimiento eterno que vive y mantiene así sus partes contrarias en armonía.

* Ya antes nos referimos al deber ser. Digamos todavía que encontramos en él un motivo cuyo movimiento puede utilizarse en la introducción a Hegel. El deber ser —sea que conciba la educación y elevación del hombre como una operación adventicia y que a un dios se le ocurrió, sea que busque algo más sustancial como modo desarrollado del espíritu mismo— supone que existe la insatisfacción, que es real algo en cuya realidad habita un espíritu que sabe mucho, pero que es impotente, que sabe (porque esto es lo más espantoso y vital de cuanto sabe) que él es una realidad irreal, que las condiciones de su realidad no existen todas, que hay una oscura región desde donde —si Dios quiere— pueden brotar las condiciones de su verdadera realidad. Así, el deber ser es como un huérfano imperfecto que rumia su angustia en las tinieblas.

El deber ser tiene una función principalísima en nuestra representación corriente de las cosas. Nos figuramos como

extraños en la realidad, como sujetos que andan poniendo fines entre cosas que los aceptan a regañadientes. Es decir, que no sólo somos unos monstruos imperfectos, sino además unos parásitos. La realidad para el deber ser es lo que está allí y sobre lo cual se aplica, es lo perfecto en sí como existente. De esta manera, el deber ser cierra la salida a toda posición inteligible del gran problema metafísico de una existencia absoluta.

El deber ser introduce la discontinuidad, alienta como un fuego fatuo en el corazón del hombre y lo separa de las cosas; falsifica al hombre, transformándolo en un espectro formal. El hombre en el deber ser posee títulos relativos y así se ponen las condiciones de la enajenación fetichizante. El deber ser todo lo fija y 'eterniza'; es el ideal del mezquino que roe angustiado el vacío de su corazón (Ver *Fenomenología*, v, A, a, 1, C; vi, c, a, 1. También *Lecc. Filos. Hist. Univ.*, Introduc. General).

Dialéctico es sobre todo el camino que va desde lo finito al infinito; éste es el modo de manifestarse a nosotros la dialéctica, y por todas partes. Decimos, p. ej., “el hombre es mortal”; he aquí las perlas del entendimiento, redondas, consistentes, definitivas. Para el espíritu, en cambio, que se habitúa a manipular la lógica dialéctica “el hombre es mortal”, quiere decir “el hombre pierde definitivamente la vida”; perder la vida es condición de la vida finita, porque es finita; sólo perdiendo la vida este hombre que yo soy o el que eres tú, sale adelante la vida entera del sistema. Lo expresamos nosotros mismos a cada paso: Hay que hacer lugar a los que vienen, es tiempo ya de irse, renovarse o morir. Las angustias de la muerte son las escorias de la fragua cotidiana, de donde no salen más que suspiros y sollozos. Pero quien se ha liberado de la monserga paleolítica del pensamiento abstracto sabe que por ser mortal es inmortal el hombre, y mortal porque es inmortal. Dice también el intelecto (otro ejemplo) “el espacio es continuo”; quiere decir que sus partes van ligadas sin intersticios entre ellas. Claro está que el intelecto abjura y se echa la culpa de esta contradicción de la continuidad. “Lo continuo, dice, es un no sé qué, algo que en modo alguno tiene partes”. Quiere así referir la imperfección a sí, pero de esta manera aquello que quería salvar se pierde para siempre. La contradicción de la continuidad (que se expresa en lo discontinuo) es simplemente una consecuencia más, implícita en la ruta de la verdad. El continuo, entonces, en una suerte de desarrollo inmanente a su naturaleza, se hace discreto en sus partes. O decimos que “la esencia es la unidad”, lo cual, siendo verdadero, empuja la esencia a la existencia, transformándola en la diversidad. Allí, pues, donde determinamos mediante las categorías de la finitud y atribuimos, con la confianza absoluta de la ingenua costumbre, un predicado a un sujeto, allí la razón nos fuerza a pasar al contrario. La determinación, por la presión de eternidad que bulle dentro de ella, saca su negación desde sí misma; ésta es la dualidad contradictoria de los momentos de la tesis y la antítesis. Pero la escisión no es dispersión sino sistema explícito. Los momentos opuestos son el desarrollo de un mismo impulso, nos conducen a una totalidad que tiene el centro en todas partes, y es imposible seguir adelante, en una especie de monotonía lineal. El movimiento a partir de la antítesis ‘toma conciencia’ del rol de sus momentos y del sistema implícito que alienta en ellos. La explicitación de esta unidad es la síntesis en que se cierra el círculo elemental de un movimiento. Así, el hombre es mortal, el hombre es inmortal; y en un momento superior el hombre es nueva-

mente el mortal, pero uno que lleva ya dentro de sí como concreta encarnación ese destino interior que hacía lamentarse al otro y clamar en el miedo, la soledad y la nada.

Vista desde la finitud, la dialéctica es el movimiento compulsivo hacia la autoconciencia del espíritu. El espíritu (si quisiéramos hablar de él como se hace en las historias) es primeramente la noche del mero en sí. Luego se autoenajena y pasa a ser espíritu desgarrado, fuera de sí. De esta manera puede ser, asimismo, para otro (un nuevo desgarramiento que se aplica el espíritu a sí mismo)*. Sólo a í puede el espíritu recuperarse y hacerse autoconsciente, además de autosubsistente, es decir, para sí y en sí. Vista desde la finitud, la dialéctica siempre será un desarrollo que se mide con el ánimo y la subjetividad. Pero el Absoluto en sí y para sí no puede asimilarse a los movimientos del ánimo ni a un desarrollo a partir de lo finito, por mucho que allí se manifieste. El Absoluto, más bien, es supuesto en cada uno de nuestros pasos y preexiste como la sustancia de la cual nuestra vida es insignificante detalle y acreedora en todo y sin excepción.

4

En la *Enciclopedia*, Hegel trata el sistema de la razón. La Idea se expresa en una totalidad de tres niveles, que están en la relación dialéctica que hemos descrito: la Idea en sí misma o Idea lógica; la Idea fuera de sí o Naturaleza; la Idea en y para sí o Espíritu. Cada una de estas fases se exhibe como un nuevo sistema, y así adelante hasta desarrollar el plan de la *Enciclopedia*. El Espíritu que está en el lugar de la síntesis es el sistema de la Idea lógica y la Naturaleza. Se expresa en tres momentos: el Espíritu subjetivo, que es todavía mero espíritu en sí; el Espíritu objetivo, es decir, existente en un mundo social, y el Espíritu absoluto, el Espíritu que vuelve a sí y que representa el sistema o unidad explícita del Espíritu subjetivo y el objetivo.

El Espíritu objetivo comprende el mundo de las instituciones espirituales: el derecho, la moral y la eticidad social. Esta última esfera, donde

* Nos referimos aquí a aberraciones que afectan al hombre. El hombre es el ser que puede vivir en carne propia la exterioridad. Hay, p. ej., el castigo corporal que se inflige al niño. En tal caso el más alto dolor suele corresponder al que cas-

tiga, que siente el sentirse cosa del castigado. Se da también esta experiencia cuando el mundo hace un hueco a nuestra realidad personal. Es el caso en que nos sentimos 'juguetes del destino'.

la ley y la moral se hacen concretas y racionales, está formada por la familia, la sociedad civil y el Estado, desde luego articulados dialécticamente. En el Estado, el momento del en sí está representado por la política interna y la constitución; la exterioridad es el derecho internacional, o mejor, interestatal. Finalmente, encontramos, como la síntesis de los momentos anteriores, la Historia Universal*.

En el Estado se concilian y superan los momentos de la familia y la sociedad civil. “El Estado es la actualidad de la Idea ética”, “es el Espíritu ético *qua* la voluntad substancial manifiesta y revelada a sí misma, conociéndose y pensándose, cumpliendo lo que conoce y en la medida en que lo conoce”**. La eticidad es entendida por Hegel como la instauración de la voluntad en cuanto existencia. Aparece en la familia bajo la forma todavía sólida de un sentimiento; existe aquí a espaldas de sí misma, sin aceptarse de manera consciente. El amor es un instinto ciego de existencia que, satisfecho en la unidad familiar, no sabe ya de sí, quedando asegurado en la trascendencia, es decir, fuera de sí. Pero, de pronto, el amor explicita su propia ambigüedad y la unidad cede terreno a la autoafirmación. Los hijos, nacidos del amor, rompen el mundo que éste construyó para su misma posibilidad. Este movimiento tiene un aspecto que no interesa aquí: la reiteración, la monotonía cíclica de la existencia familiar. Lo que importa es el sentido de rechazo que la disolución de la unidad familiar comporta. La reiteración en el amor (como toda existencia reiterada), reprime el movimiento hacia lo alto y repite el mismo tema. Pero la disolución de la familia es también el anuncio en lo negativo de un sentido superior del amor. En la sociedad, como medio del individuo huérfano, se anuncia una universalidad más concreta cuando el individuo clama por liberarse de la repetición. Pasa así, desde esta forma inestable a la vida social. El Estado es la nueva unidad, aquí el hombre vive consciente de qué quiere y que su querer es aquello cuya forma es su existencia misma; aquí es orgánica la existencia y universal y verdadero el destino.

Hegel empieza considerando el Estado en sí, su interna constitución, para ocuparse luego del ‘concierto de los Estados’. Dice aquí:

* El pensamiento hegeliano sobre la historia se desarrolla en la *Enciclopedia* y en la *Filosofía del Derecho*. Pero no se puede prescindir de la publicación póstuma de sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*; y especialmente, de la

extensa introducción general en que exponía Hegel con mucho detalle su Filosofía de la Historia. Hay algo que aprender, asimismo, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*.

** *Filosofía del Derecho*, 257.

“Es en cuanto entidades particulares que los Estados entran en relaciones mutuas. Por lo tanto, en amplia extensión sus relaciones son un torbellino de contingencia exterior y de interna particularidad de pasiones, intereses privados y fines egoístas, capacidades y virtudes, vicios, fuerza e injusticia. Todo esto gira y en su vértice la totalidad ética misma, la autonomía del estado, queda expuesta a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos son del todo restringidos por causa de su particularidad, pues es en esta particularidad que, como individuos existentes, tienen su realidad objetiva y su autoconciencia. Sus hechos y destinos en sus relaciones recíprocas constituyen la dialéctica de la finitud de esos espíritus, y a partir de ella surge el espíritu universal, el espíritu del mundo, libre de toda restricción, autoproduciéndose como el que ejerce su derecho —y su derecho es el más alto— sobre estos espíritus finitos en la historia del mundo que es el tribunal del mundo” (*Filos. del Derecho*, 340).

En este pasaje encontramos tres nociones importantes en conexión con la filosofía hegeliana de la Historia: el Espíritu del mundo, el Espíritu del pueblo y el Estado. Hegel, que afirma la individualidad del espíritu, va a intercalar entre el espíritu-mundo, y el espíritu-singular, el espíritu-pueblo. Este último es la medida que el espíritu posee explícitamente de sí mediante ese pueblo, el grado de autoconciencia de ese pueblo como espíritu.

“La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia es lo sustancial del espíritu de un pueblo... El individuo *existe* en esta sustancia... Ningún individuo puede trascender de esta sustancia” (*Lecc. Filos. Hist. Univ.*, 46).

Estos tres individuos —el espíritu-hombre, el espíritu-pueblo y el espíritu-mundo— se encuentran en una relación como de encapsulamiento; son configuraciones que adopta el espíritu absoluto para realizarse, estadios en la ruta de su autoexpresión. Los hombres son (algunos entre ellos) los instrumentos que el espíritu utiliza para pasar a la existencia en el mundo, aun cuando ellos albergan una convicción diferente en su intimidad. El Absoluto, podríamos decir, compra los hombres históricos con ilusiones:

“En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como ‘Este Estado no hubiese sucumbido si hubiera existido un hombre que...’. Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin” (*Ibid.*, 46-7).

En cuanto a los pueblos, podremos dudar, ante la majestad de algunos, sobre este carácter transeúnte y mediador. Uno quisiera creer que Grecia y Roma son flores en el jardín de la eternidad que valen para sí mismas y para siempre. Pero Hegel es inexorable; o más bien, el Absoluto, veleidoso y omnipotente.

“En el curso de este trabajo del espíritu del mundo, los estados, naciones e individuos surgen animados por su principio determinado particular que tiene su interpretación y realidad en la constitución (política de cada Estado) y en el rango entero de su vida y condición, mientras que su conciencia se limita a éstas, y son de esta manera absorbidos en sus intereses mundanos, son también todo el tiempo los órganos e instrumentos inconscientes del espíritu del mundo que trabaja dentro de ellos. La figura que toman es pasajera, mientras el espíritu absoluto prepara y ejecuta su transición al estadio siguiente y superior”*.

Como se ve, la astucia de la razón universal alcanza más allá de los individuos singulares llegando hasta a los mismos pueblos. Teniéndose éstos como un fin y esforzándose por cumplir su destino en el ‘medio de la Historia Universal’ no pasan de ser sólo un momento o detalle del sistema entero; la astucia de la razón es, dada su omnipotencia, también misericordia y sabiduría**.

Pero amplíemos nuestra perspectiva del campo dialéctico en que se manifiesta el Estado. Ha sido definido como la actualidad de la Idea ética. Tenemos estos dos aspectos en secuencia dialéctica: Derecho abstracto y moralidad. El primero es aquél en que el espíritu viene explícito como personalidad***, donde la voluntad se exterioriza en cosa a la que son debidos derechos. La moralidad es la fase en que el derecho abstracto es negado; la voluntad “tiene ahora por objeto su personalidad; . . . la infinita subjetividad de la libertad es el principio del punto de vista moral”****. La síntesis del derecho abstracto y la moralidad consiste en lo que Hegel llama la vida ética o eticidad. En la existencia ético-social la gradación dialéctica va (ya lo hemos dicho) desde la familia, por la socie-

* También *Enciclopedia*, 55, y *Filos. del Derecho*, 344-7.

** *Filos. del Derecho*, 348.

*** *Filos. del Derecho*, 34-6; *Fenomenología*, VI, A, c), 1.

**** *Filos. del Derecho*, 104. Para el sentido de “personalidad”, ver “Derecho abstracto” en la *Filosofía del Derecho*; en especial, los párrafos 35-40.

dad civil (“en que la familia se disuelve”), hasta el Estado*. En éste encontramos el tránsito a la existencia libre, ahora mediada, de la sustancia espiritual. El individuo encuentra el deber ser en existencia y nada quiere que no sea en la atmósfera de su cumplimiento. Sale por fin a respirar los aires existenciales de su concepto y experimenta la alegría de vivir plenamente. El Estado es simplemente eso: la encarnación del pensamiento y la voluntad**.

El Estado puede describirse también como la expresión racional del espíritu del pueblo. Lo dice el mismo Hegel:

“Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la cultura de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esa forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*”. (*Lecc. Filos. Hist. Univ.*, p. 93)***.

Hegel agrega que el Estado es vida concreta del espíritu del pueblo. Este, en el Estado, es autoconsciente y autovolente. Hemos dicho ya que el espíritu del pueblo es conciencia que el espíritu tiene de sí mediante ese pueblo**** y que el Estado es la existencia de esa intimidad. La sustancia universal que es el principio o el fundamento de un pueblo se desarrolla en sus órganos que son los individuos, cuya unidad social es la

* La confusión que el lector experimenta ante la articulación de estos momentos resulta probablemente de la insistencia en identificar el orden lógico con el orden natural; como asimismo del manejo difícil al comienzo de la lógica hegeliana. Siempre con el propósito de contribuir a la comprensión del pensamiento de Hegel, queremos indicar aquí lo siguiente.

Nada hay que tengamos asegurado como verdad pensada y sabida que, previamente, no haya ‘estado allí’; y este pensar y saber sale de ello mismo como el movimiento en que va a echar el ancla de su propia realidad. Nada hay unitario y existente que no sea una expresión del todo que asegura en concreta articulación aquel ‘estar ahí’ y aquel pensar. Pero tampoco existe nada que sea la libre y absoluta satisfacción, nada que no pueda ser el mero ‘estar ahí’ en que se origina

un pensamiento. De esta manera ocurren las cosas por todas partes; tal es el movimiento en que la realidad se manifiesta y en el que, acaso, se resuelva sustancialmente. Pero tal movimiento es un desarrollo lógico. Si la historia, rigurosamente, es o no una versión temporal de la tríada constituyente del espíritu objetivo, es un punto que no afecta al sistema. Por lo demás, es fácil entender que la idea hegeliana de la realidad y la verdad no es necesariamente el sistema hegeliano que encontramos en la *Enciclopedia*.

** *Filos. del Derecho*, 349.

*** La cultura aparece así como lo encarnado del concepto en un pueblo, o la medida en él del espíritu que es lo que debe ser. El pueblo es culto en cuanto tiene de conciencia libre o interioridad vigente.

**** *Lecc. sobre Filos. Hist. Universal*, 47.

expresión de la universalidad del espíritu. Pero esta existencia (que encontramos en la familia y la sociedad civil) no es todavía el movimiento explícito, orgánico y libre de su concepto. La unidad existente del espíritu del pueblo, o también el movimiento vivo, asegurado en el medio de la existencia, es el Estado:

“El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de este orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los individuos sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que éstos son elementos en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea tal como existe sobre la tierra” (*Lecc. Filos. Hist. Univ.*, 91).

5

Vamos ahora a reiterar, con vistas a producir una mayor organicidad, la ruta que conduce al Estado. La existencia ética culmina en el Estado liberándose de toda forma rígida y exterior. El punto de vista del derecho abstracto, el punto de vista de la personalidad, del yo que pulula entre yoes, como uno más perdido en un enjambre de acreedores del derecho, cierra la salida al espíritu dispersándolo en la mónada-ciudadano y aherrrojándolo allí. Esta es la perspectiva del hermetismo de la voluntad, cuya absolutivización constituye la voluntad ciega y mitológica que al fin de cuentas tiene que creer que el Estado y la ley fueron traídos a la tierra por unos dioses diligentes, que se ocuparon de establecer en los tiempos arcaicos la armonía política*. Ahora bien, siendo este punto de vista una inestable abstracción, el espíritu empuja desde dentro superando la dispersión monádica de la voluntad y autoestableciéndose como sujeto que vitaliza toda esa urdimbre de la ley y la norma en que flotaba inconsciente. Es ésta la explicitación de la voluntad como espíritu que alienta desde dentro de sí misma en la forma que el hombre encarna, y que se particulariza así como motivación, intención y responsabilidad**. Estamos así ante los momentos que configuran el sistema de la existencia

* *Enciclopedia*, 549; *Lecc. sobre la Filos.* ** *Filos. del Derecho*, 104-8. *de la Hist. Univ.*, p. 22, Cap. 1.

ética, la unidad de éstos es descrita por Hegel como la 'validez de lo sustancial'. El espíritu pensante, volente y actuante, existe ahora, es decir, tenemos en existencia una totalidad espiritual.

De otra manera: estaban escindidas la conciencia y lo bueno*, la una hipnotizada en la infinita autocertidumbre, el otro como la referencia universal abstracta e inerte**. Pero el espíritu ha pasado a la existencia como por el intersticio de la subjetividad, reuniendo estos aspectos en un sistema que quiere en el medio o atmósfera donde lo querido se cumple, que quiere y conoce su vida realizándola desde sí a sí mismo. La unidad del bien y la conciencia no pueden representarse sino como un sistema espiritual concreto:

“Si lo bueno y la conciencia son tenidos aparte (es decir, en abstracción) y así elevados a totalidades independientes, entonces, se transforman en lo indeterminado que debe determinarse. Pero, la integración de estas totalidades relativas en una identidad absoluta ha sido cumplida ya implícitamente, en cuanto justamente esta pura subjetividad de la auto-certeza, consciente de su vacuidad y su evaporación gradual, es idéntica con la universalidad abstracta del bien. La identidad del bien con la voluntad subjetiva, una identidad que es en consecuencia concreta y la verdad de ambos, es la vida ética” (*Filos del Derecho*, 141)***.

El carácter concreto de la vida ética implica que estamos ya aquí en el medio de la libertad. Hegel es un teórico cuidadoso del destino de sus abstracciones, y no respira mientras no logra conducir las a la existencia, una existencia en la cual insufla su sustancia vivificante, el espíritu en la forma de razón e inteligibilidad. De esta manera, la existencia

* *Filos. del Derecho*, 137.

** *Filos. del Derecho*, 129-32.

*** Algo de esto hay también en Feuerbach, cuyo análisis —propóngaselo o no— aproxima a las fábulas del cristianismo los orígenes de la interpretación hegeliana del derecho:

“La ley sólo tiene autoridad y validez frente a la ilegalidad. Pero quien cumple en modo perfecto la ley le dice a ella: lo que tú quieres, lo quiero yo por mí mismo; y lo que tú mandas, lo confirmo yo por el hecho; mi vida es la ley verdadera y viviente. El cumplidor de la ley se coloca necesariamente, por tanto, en su lugar...” (*Esencia del Cristianismo*, Cap. xvi).

Feuerbach se propone mostrar que el origen de tan noble vástago, como es el espíritu concreto, trasciende los límites del cristianismo. En verdad basta proponérselo para que ello quede asegurado:

“Los paganos tenían una ley no escrita, los judíos una ley escrita, los cristianos un ejemplo, un modelo, una ley visible, personalmente viviente, una ley hecha carne, una ley humana. De ahí la alegría, especialmente de los primeros cristianos, de ahí la gloria del cristianismo... esta gloria no la vamos a discutir... sólo debo observar que las fuerzas del ejemplo de virtud no lo son tanto de la virtud como del ejemplo...” (*Ib.*, Cap. xvi).

se suelta de los atavíos que la ocultaban a sí misma en lo que tiene ella de autárquico y libre, y pasa adelante a ser de modo que están en ella reunidas todas sus condiciones. Así ocurre en el caso de la existencia ética que —como hemos visto ya— culmina en el Estado*.

La Idea que Hegel había puesto en la *Lógica* como el fundamento, la esencia espiritual animada de un automovimiento, se ha ido aproximando cada vez más a lo que está ahí delante como nuestra realidad más próxima. La Idea lógica (siquiera aquí en el ámbito del espíritu) irrumpe generosa y organiza en el medio libre de la verdad toda esa dispersión lacerante en que frecuentemente se mueve el intelecto.

Claro está que todo esto exige esfuerzo. La figuración sensible, la imaginación y el entendimiento (que acuñan sin descanso las monedas de la mismidad solidificada), todas estas 'facultades' del espíritu primitivo y pueril andan haciendo de las suyas entre los objetos sagrados, consolidando la división y estableciendo así la vigencia como realidad de la nada impenetrable. De estas manos tomamos ordinariamente la representación, el retrato o caricatura que ellas no pueden menos que trazar; nos damos entonces a las fantasías de lo que es inferior en nosotros para diluir y perder en ello lo superior. Se podría emplear aquí una metáfora que se presta para describir en todo su sentido esta situación y decir que el entendimiento y su comitiva degeneran en la parálisis infantil de la razón. En verdad, la razón siempre está pronta al trabajo, e incluso podemos decir que está siempre trabajando; pero hay algo así como la modorra de la apariencia, un mundo del cual la verdad se retira, un mundo del danzar sonambúlico en que nada es genuinamente**. En este mundo están las teorías de los brujos escolásticos, que hablan de la política, la libertad, la justicia como si se tratara de adjetivos, de relaciones, o, simplemente, de diosas que viven en un museo celeste. Aquí está también el acecho de la alienación, la pérdida de sí mismo y la proyec-

* "Lo que es real no es un grupo de individuos ni un mero conjunto de principios. El espíritu, la realidad de la situación ética, es la unidad de lo individual y lo universal. Para aquellos que consideran la sociedad como una unión artificial de individuos autodependientes, Hegel parece afirmar la realidad de los universales; pero los tales lo mal interpretan, porque no comprenden los hechos. Lo universal sólo existe en lo particular, y éste solamente como lo informado por lo univer-

sal; la totalidad, la única que es actualidad genuina, es la institución concreta, el espíritu real, social e individual a la vez. Es tan sólo un prejuicio atomístico el que nos conduce a imaginar que el espíritu real manifestado en la familia o en un pueblo es una abstracción a partir de espíritus individuales interrelacionados; es el sistema, más bien, dentro del cual caen éstos y que ellos mismos constituyen" (Reyburn, *Hegel's Ethical Theory*, p. 204).

** *Enciclopedia*, 557.

ción hipnótica de lo perdido. Porque los que hacen las teorías del entendimiento son los ministros del fetichismo, que construyen el mundo con ladrillos y los ladrillos *con el mundo*.

El Estado, entonces, es la unidad espiritual de lo singular y lo universal, la autoconciencia del espíritu del pueblo que se conoce ahora en lo que es, y quiere lo que conoce*. Podemos también decir, aunque parezca que estamos lejos de la realidad como sólo una idea puede estarlo, que el Estado es la conciliación del hombre; sólo allí puede ser de verdad y con todo el peso de realidad que le es debido, como sólo allí existe, asimismo, la esencia universal**. “Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional”, dice Hegel, y agrega que “la idea universal se manifiesta en el Estado”***.

6

Ahora bien, hay una relación entre el Estado y la historia que debemos explicitar aquí y que —eso esperamos— nos dejará de una vez en el centro mismo de la filosofía hegeliana de la historia. Para Hegel la historia universal “es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo (la razón) que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos”****. La historia es un desarrollo de la razón; vale decir, que el espíritu universal es la sustancia de la historia, que no caen desde fuera unos ordenamientos, una periodificación, que no es la historia un arreglo relativamente arbitrario de arbitrariedades que se suceden, una matemática del entendimiento y la fantasía en el mercado de la dispersión. ‘La sustancia de la historia es la razón’, quiere decir que la historia es la razón, moviéndose de cierta manera, encarnada en un medio vivo que ella se da a sí misma. Esta ‘cierta manera’ de moverse la

* “Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta (tercera categoría), el *Estado*. Este es la realidad en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero, por cuanto sabe, cree y quiere lo universal” (*Lecc. Filos. Hist. Univ.*, 89-90).

** Es claro que el Estado, como conciliación del hombre, apenas si se parece por la denominación a lo que es ordinariamente el estado. Y aun entonces la conciliación resulta una oscura noción. Las imperfecciones del hombre y sus alrededores

hacen increíble una solución universal. No hay a la vista nada simple o complejo, mediante lo cual sean resueltos los males del hombre. El hombre —así reza el ideal— ha alcanzado su libertad y cada uno de sus movimientos es ingrátido y alegre como la sonrisa del hijo en el seno de la madre. Es fácil decirlo. A Hegel podemos hacerle esta objeción: Que empuja uno la idea de la felicidad y es más infeliz en tanto más la empuja.

*** *Lecc. Hist. Filos. Universal*, pp. 90 y 92.

**** *Ib.*, p. 21.

razón en la historia es lo determinado que llamamos así, historia; y el punto a que tiende este movimiento, el fin que representa su misma necesidad, es el fin de la historia universal. Antes de entrar en el tema de esa 'cierta manera' de moverse la razón para alcanzar su fin en la historia digamos en qué consiste este fin. Ante todo refirámonos a la autoconciencia del espíritu:

“...el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada y entra en relación con la esencia pura que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuera la esencia del hombre y de la naturaleza sería una esencia que no sería nada”*.

Esta autoconciencia que pesa como realidad y que concilia la conciencia subjetiva con la esencia universal es el fin que Hegel concibe para la Historia:

“...el fin es saber que sólo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad —el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad y en la idea de sí mismo— la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol, y el sabor y el aroma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera” (*Lecc. Filos. Hist. Univ.* p. 48).

Siendo tal el fin, se pregunta Hegel por el material en que encarna, por el medio en que despliega su vida. La respuesta debe mostrarnos un lugar que sea de verdad y significativamente histórico y en el que el fin se explicita suficientemente. Así, no hablaremos de la historia como realidad explícita allí donde el espíritu se expresa en la forma de la mera autoconciencia subjetiva, ni tampoco allí donde los hombres viven bajo el derecho como dentro de un claustro, es decir, muertos para la realidad por miedo de perder su patrimonio personal. La historia comienza con la eticidad; más aún, con la eticidad que representa de modo concreto la autonomía de un pueblo, la libertad de su propio espíritu, es decir, con el Estado**. “Los cambios de la vida histórica”, dice Hegel,

* *Ib.*, p. 47.

** Así orientada la historia, resulta evidente que expresa lo concreto del Estado. Nada hay sino el Estado que pueda realizar la historia cuando así es concebido su fin o, lo que es lo mismo, el fundamento

que genera y justifica su movimiento. Hegel no ha hecho más que asignar el nombre de “historia” a una fase del sistema eterno de la Idea. Si lo que es ordinariamente historia se sostiene no ser coextensivo con la categoría del Estado, no tene-

“suponen algo en que se producen”. Pasan, como es obvio, por la subjetividad como por una criba que sólo admite en existencia lo que se informa en su matriz; la historia, en un sentido, arraiga en el alma de hombres singulares, porque éstos son los miembros que el espíritu se crea para existir como historia; la posibilidad del error, de la pérdida de la verdad, reside justamente en esta condición; puede así concluirse que los hombres, este hombre y aquél y el otro, hacen la historia desde sí mismos y que ésta consiste en una seriación de empresas del libre albedrío. Pero la historia está en existencia como un movimiento sustancial, “supone algo en lo que se produce” (y no debemos vacilar en agregar “*como* lo que se produce”), supone que lo racional y la voluntad se encuentran en viva y existente unidad:

“...eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el *Estado*. Este es la realidad en que el individuo tiene y goza su libertad; pero, por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres... En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente” (*Lecc. Fil. Hist. Univ.*, 89-90).

Hegel es un filósofo enemigo de toda arbitrariedad, de toda manufactura espontánea, de todo ‘comienzo absoluto’*. Suele creerse que el mun-

mos por delante más que un problema de términos. Decidir, al fin de cuentas, viene a parar en una valoración de la racionalización que Hegel nos propone. Sin embargo, esta racionalización arroja tal luz sobre el mundo histórico que abandonarla parece un atentado criminal del pensamiento en contra de sí mismo. En última instancia, lo que importa es la cosa misma, y no los términos que siempre nos despistan con su ambigüedad. Hegel nos habla de una conexión dialéctica del derecho abstracto, la moralidad y la eticidad. Esta última tiene su forma concreta en el Estado. Si ponemos los términos, así vinculados, como expresivos de una vinculación de lo que guardamos a bulto y ordinariamente como su significado, entonces nos estamos lanzando a la aventura del sofista. Lo que culmina dialécticamente en el Estado es la libertad autoexisten-

te del espíritu como espíritu de un pueblo; y lo único que importa es percibir lo que se significa al decir que la historia propiamente aparece en el camino de esta libertad. De más está decir que el Estado de que se habla aquí no es una pura forma política, ni un sector sacrosanto y acotado de la institucionalidad. El Estado, ordinariamente, es visto por un hombre alienado, escindido, que no está todavía en la ruta de la libertad. Así, el Estado aparece como pura exterioridad e injusticia; y este hombre alienado no puede aceptar que la historia lo sea por y para tal monstruosidad. Empero, tal ilusión no puede ser atribuida a Hegel (*Lecc. Fil. Hist. Universal*, 92-3).

* “Comienzo absoluto”, decimos, pensando en el procedimiento de los matemáticos o también de ciertos filósofos que no tienen paz mientras les falta un axioma so-

do está bajo el amparo del genio individual; que de pronto se instala en la cabeza de un hombre una idea, y que va éste o su ministro y la pone en la realidad. Pero la cosa ya existía; ordinariamente la cosa existe sin que tengamos conciencia reflexiva y explícita de ella. El asentimiento inmediato que un hombre grande recibe en nuestro corazón lo prueba claramente. Sucede así con el Estado; cuando el pueblo ve surgir un legislador que pone por declarado lo que ese pueblo siente, el espíritu del pueblo había alcanzado ya su expresión como Estado por rudimentaria que fuera su existencia. Hegel va incluso más allá: nada hay que brote del espíritu autoconsciente de un hombre y que pase de allí a una unidad objetiva con la esencia universal de un pueblo que no exija, aun cuando fuera en un grado elemental, la existencia del Estado. De esta manera asegura Hegel su tesis de que la Historia es coextensiva con el Estado y que los pueblos sin Estado son pueblos sin historia*. Otra consideración que lleva a la misma conclusión es aquella que atiende a la conexión dialéctica en que surge el verdadero material de la historia: el arte, la religión, el derecho y la ciencia. En efecto, el individuo, por cuya autoconciencia transita hacia la existencia objetiva el espíritu, requiere como condición tética el sometimiento a una voluntad universal; su "voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma"**, generándose de esta manera el recogimiento necesario a la existencia sabida y querida de la substancia dentro de la cual el individuo se mueve. Por lo tanto, la historia aparece justamente allí donde el Estado se hace explícito. Hegel pone el Estado en la forma del en sí como el objeto inmediato de la historia: "Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico"; y más adelante: "El Estado es, por lo tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y sólo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma..." (*Filos. Hist. Univ.*, 93).

Va ya haciéndose nítida la doctrina hegeliana de la historia. La Idea absoluta se automanifiesta como espíritu de un pueblo. La conciencia que el pueblo tiene de sí es conciencia que el espíritu tiene de sí en el

bre el cual sentarse. Ver *Ciencia de la Lógica*, Introducción; también hay algo sobre esto en el prefacio de la *Fenomenología*.

* Véase, p. ej., el párrafo 349 de la *Filos. del Derecho*.

** *Lecc. Filos. Hist. Univ.*, 92, 133.

medio de ese pueblo. Cuando un pueblo alcanza la fase de la eticidad concreta, de la unidad sustancial, existente, que da a ese pueblo vida comunitaria explícita, concreta libertad, cuando, en una palabra, el pueblo adquiere su autonomía como Estado, entra en la Historia Universal. La Historia Universal es así el desplegarse del espíritu del mundo a través de los pueblos y en la forma de pueblo. La historia de un pueblo es, asimismo, la explicitación del espíritu de ese pueblo, mediante sus individuos histórico . La Idea absoluta busca su fin en el mundo, y como mundo, a espaldas de los pueblos*. Deja una suerte de margen de apariencia a los pueblos para que impulsen el fin universal, representándose a sí mismos como sustancia absoluta. Así, también, los individuos históricos pueden disfrutar hasta la embriaguez de su destino. El ardid de la razón consiste en esta ilusión que tienen los héroes de ser los dueños y hacedores de sí mismos y de ser desde sí, absolutamente, los motores de la historia. (Podríamos decir que la 'apariencia de absoluto' es el salario de los obreros de la historia) . El fin de la historia es la autoexpresión concreta del espíritu, el sistema de todos los momentos, la verdad absoluta o la autoconciencia de la libertad.

7

Decíamos que la historia es la razón moviéndose de 'cierta manera'. Claro está que el movimiento de la razón es dialéctico por todas partes y que lo mismo debe decirse de la historia. Tanto el individuo histórico que se hace consciente de la esencia universal y que procede así en la atmósfera de la libertad, como el pueblo histórico, vicario terrestre del dios del universo, realizan su tarea como la vida misma del espíritu que no quiere ni puede de plegarse más que dialécticamente. Pero la dialéctica histórica es dialéctica en el tiempo, en el tiempo vive y no puede vivir sino en él.

Demos una mayor perspectiva a nuestro tema para elaborarlo con más facilidad. En la introducción a la *Ciencia de la Lógica*, hay un pasaje importante en que Hegel alude en bosquejo al sistema de la razón:

"...La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como reino del pensamiento puro. *Este reino es el reino de la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que

* Es la idea de un tribunal de la historia, en donde la cuenta hecha a cada pueblo es muy diferente de la que el pueblo hace por mira y provecho propios. Hicimos más atrás alusión a ello (*Filos. del Derecho*, pp. 340-44) .

dicho contenido es la *manifestación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y un espíritu finito* (*Ciencia de la Lógica, Introducción*).

El 'antes' que aparece en este pasaje no debe entenderse como un antes temporal; la creación del mundo y el espíritu, de que en él se habla, tampoco es la leyenda mitológica. Hegel nos está hablando de la primera tríada, el primer bosquejo dialéctico del sistema entero de la realidad o (es lo mismo) de la razón. Y lo que importa aquí es observar que la primera fase de esta tríada, la idea lógica, no lleva dentro de sí el tiempo.

El tiempo ha sido tratado por Hegel en la primera sección del sistema de la naturaleza. Incluso, encontramos allí la afirmación de que "sólo las cosas naturales están sujetas al tiempo, por ser finitas" y de que "lo verdadero, por el contrario, la idea, el espíritu, es eterno"*. Esto parece una dificultad en contra de la doctrina de la historia como una dialéctica temporal. A decir verdad, ya la fórmula 'dialéctica temporal' se muestra como un sinsentido**; pero hemos de ocuparnos aquí de nuestro primer problema. Lo haremos considerando conjuntamente la *Enciclopedia* y la *Filosofía de la Historia Universal*.

Hemos señalado que la Naturaleza expresa el momento de la exterioridad de la idea; la idea sale de sí y es en su alteridad. Pero la exterioridad no es mera relación a los otros momentos de la tríada; la exterioridad constituye el modo determinado de ser la Naturaleza***. El concepto que se manifiesta en las determinaciones del mundo natural queda petrificado y disperso en la pura coexistencia. La naturaleza aparece como

**Enciclopedia*, 258.

** Lo que tiene uno que decir a propósito de una dialéctica temporal se refiere a la contraposición del tiempo y la esfera de la finitud. En *primer lugar*, el tiempo no es una 'dimensión' o 'medio' para el movimiento dialéctico sino simplemente un modo o una categoría. Cuando el tiempo es tenido así por una dimensión, la realidad aparece como el protagonista de un drama o como el sujeto de una evolución. Es evidente que ésta es tan sólo la realidad de la fantasía pueril. Pero, en *segundo lugar*, en la finitud que insiste en sí misma el tiempo aparece como una dimensión. La finitud refiere así un tiempo que no le pertenece, abstrae el tiempo y genera de este

modo la ilusión de la temporalidad pura, del tiempo como dimensión. En esta dimensión abstracta la realidad entra con sacrificio de su unidad; no hay propiamente dialéctica de la finitud mientras no se proyecte el movimiento hacia lo alto. De modo que la realidad de la finitud se mueve entre extremos tenebrosos y es siempre precaria; es, además, dispersión y exterioridad. No hay dialéctica en ella y toda idea de una dialéctica de la finitud recalcitrante es un proyecto absurdo. La dialéctica temporal nada puede ver, entonces, con algo como 'hoy tesis y el siglo próximo antítesis'.

*** *Enciclopedia*, p. 247.

la instantánea (o seriación de instantáneas) de la vida del concepto; y así extranjeriza el concepto y realiza la pura exterioridad*. Se explica de esta manera que exista un 'sistema de la naturaleza'; la naturaleza exhibe fases que se jerarquizan de modo que una es materia próxima de la siguiente y ésta verdad próxima de aquélla. Sólo que el movimiento racional no es actualidad de la naturaleza sino del concepto que constituye lo interno, lo en sí, el fundamento de la Naturaleza. El concepto pasa recién a la existencia en el individuo vivo. O si se quiere, existe dentro de cada grado, y obra allí; pero su actividad no es explícita en el sistema jerárquico de la naturaleza**. Cada tiene Hegel que ver con una evolución de las especies naturales. Todo, al contrario, se opone declaradamente a tal idea***. Esta manera de ver se compagina perfectamente con la cuestión del tiempo en la naturaleza.

Hegel conecta el tiempo con el problema del cambio. Cualquiera sea el punto de vista aplicado a un proceso de la cosa que la deja en su ser, la deja eterna, es decir, no complica la cosa con el tiempo. El tiempo aparece allí donde la cosa se refiere explícitamente a su posible no existencia.

“El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo... Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura”****.

Hegel, hablando de la naturaleza, deja de lado el problema del tiempo como dimensión propia de la vida individual. El énfasis cae de la parte de las especies que, según su expresión y su opinión, 'duran'. La gradación de la naturaleza es proyección desde el nivel del concepto, de modo que no podemos hablar del cambio *de* la Naturaleza cuando ésta es exterioridad y tiene el movimiento de su vida fuera de sí.

* *Enciclopedia*, p. 248.

** El concepto es pensamiento; es así lo que de vivo, luminoso y verdadero hay en la cosa.

En el concepto la cosa se asegura, de modo que cuando es portadora de su propio concepto es como cuerpo con alma, lleva en sí misma la razón de su peso. En verdad, nada hay que no lleve consigo su concepto. Todo lo que importa aquí se reduce a lo que Bradley llama el grado de realidad y verdad de lo existente (*Aparien-*

cia y Realidad, Cap. xxiv). Porque el concepto o la verdad suele ser una expresión rudimentaria del espíritu que apenas puede estar en pie sin ser trascendida. Ahora bien, esta dependencia y precariedad es límite en el medio de la naturaleza. Hegel lo dice de una vez identificando la naturaleza con la exterioridad.

*** *Enciclopedia*, p. 249.

**** *Lecc. Fil. Hist. Univ.*, p. 125. Ver asimismo *Enciclopedia*.

Ciertamente, hay cambios en el mundo inorgánico (piénsese en el movimiento, la solidificación, la fluidificación), pero tales cambios, nos dirá Hegel, no contienen en sí movimiento conceptual alguno, en sí son 'necesidad suelta' o accidente*. En cuanto al cambio en el individuo vivo, el tiempo pesa ya como existencia; pero queda encerrado en la individualidad que, vista desde el exterior, es la mónada hermética, un destello ahogado del espíritu que se pierde en la noche.

La naturaleza queda así como exterioridad petrificada en la reiteración monótona de la especie. En una palabra, el tiempo como dimensión interior relevante dentro de la gran tríada Idea-Naturaleza-Espíritu, sólo puede encontrarse en la fase final. Pero, si "el espíritu es eterno", entonces el tiempo no puede ser más que apariencia, tan sólo una diferencia que coopera a la realidad del Absoluto**.

Esa 'cierta manera' de moverse la razón como historia es, pues, una dialéctica temporal. Tratemos de exponerla, contraponiéndola —como lo hace Hegel— al sistema de la Naturaleza.

El Espíritu es la fase en que la idea se recupera, llegando a ser en sí y para sí. Este movimiento implica grados, pero ahora el tránsito, el movimiento del concepto, está en existencia. Lo que se mueve y su movimiento se han identificado concretamente, el movimiento es el alma misma de la cosa. La carencia de concepto es la exterioridad de la naturaleza, y esta exterioridad genera el espacio como coexistencia. Por eso podemos decir que el espacio es la falta de concepto. Pero el espíritu se mueve por sí mismo y así excluye el espacio. El espíritu es el sistema vivo de la Idea y la Naturaleza, su unidad existente. Ahora, las determinaciones naturales se encuentran con su concepto. La cosa, p. ej., no es un cúmulo de propiedades que tienen su concepto fuera de sí; el concepto recoge en unidad viva sus diferencias previamente indiferentes y existe en y co-

* *Enciclopedia*, p. 258.

** El 'tiempo de los físicos' es o una relación o la vaciedad infinita por la cual el pensamiento se desliza sin roce y sin esperanza, en una palabra, la homogeneidad de la nada. Como relación, el tiempo tiene en el reloj uno de sus términos. En el reloj es donde el tiempo se hace fetiche; con un reloj en el bolsillo tiene uno 'resuelto' el problema del tiempo. Como relación, el tiempo es el proceso matemático de la cantidad, cuyas pretensiones fi-

losóficas sacaban de quicio a Hegel. Así, el tiempo de los físicos es como el canchero de un misterio. Si queremos asegurar el tiempo como un proceso real, se hace pensamiento vivo, denso y concreto. Aparece, entonces, como un modo del pensamiento, como un detalle de la actividad viviente del todo. La realidad se hace guerra a sí misma para ser; jadea entonces. Este jadear es el tiempo. El tiempo de la Naturaleza no puede más que ser el 'tiempo de los físicos'.

mo ellas. El espíritu recoge, niega la exterioridad e interioriza la jerarquía petrificada de la naturaleza; niega el espacio, y negándolo genera el tiempo. El tiempo es la dimensión de la interioridad en cuanto ésta realiza el tránsito a la idea absoluta. Es en este tránsito temporal donde surge la historia*.

8

Podemos ahora desarrollar brevemente la doctrina hegeliana de la historia como historia de un pueblo y como historia universal. El espíritu aparece en el mundo en la forma de pueblo, la sola manera de poner en existencia su universalidad. La existencia inmediata de un pueblo comporta con su inmediatez el principio de su escisión. Se genera así el individuo, y con él la autoconciencia como motor de la mediación. Queda así puesta la condición de posibilidad del individuo histórico, agente del cambio que el pueblo comprende virtualmente en su determinación originaria. Y, asimismo, las condiciones del autodesarrollo, la vida y destino del pueblo. Este desarrollo está orientado por el fin general que es la esencia y actividad mismas del sistema de la realidad: el despliegue autogenerado del espíritu en su propio elemento; la actividad del espíritu que es conciencia de sí misma, el pensar de sí mismo, el querer de sí mismo, el gozar de sí mismo; en una palabra, la autoconciencia que queda libre de tributos, la libertad como existencia absoluta. Tal es la meta de los pueblos que tienen historia.

Pero cada pueblo es expresión del Espíritu en un medio limitado; ninguno puede arrogarse el derecho de pueblo elegido. O, de otra manera, los pueblos históricos tienen una tarea determinada que cumplir en el desarrollo de la libertad; pero ninguno puede pretender ser la figura última como no sea verdaderamente el último**, aquél en que el espíritu alcanza el fin de su ser como mundo***. En este pueblo culmina la historia; él es la verdad de todas las figuras expresadas por los pueblos históricos; es la conciliación más concreta del hombre, el máximo de la voluntad existente. E el pueblo que expresaría en sí mismo el fin de la historia puede ser caracterizado *a priori*: En él todas las formas objetivas del espíritu constituirán la conciliación máxima de lo espiritual en el medio del mundo****; será así último en el más alto sentido de esta expresión. En él, el arte, la esfera de la belleza, “la visión del Absoluto bri-

* *Lecc. Fil. Hist. Univ.*, 125-6.*** *Enciclopedia*, 549.** *Filosofía del Derecho*, 344-5.**** *Filosofía del Derecho*, 352.

llando a través del medio sensorial”*, será el tránsito luminoso al mundo de la religión en donde Dios aparece como puro espíritu; será así la forma romántica donde el espíritu hace posible este tránsito, porque predomina sobre la materia**. En tal pueblo, entonces, la religión ha de mostrarse como la manifestación, en el medio del sentimiento y la representación, del dios verdadero, la encarnación definitiva del ideal religioso que pugnaba en el corazón de los pueblos a través de la historia***. Finalmente, encontraremos también en este pueblo la ciencia filosófica como conocimiento libre y absoluto.

O también, siendo la historia la trayectoria que la razón se da al expresarse libremente en el mundo, el movimiento necesario a partir del concepto que el espíritu tiene de su libertad, entonces, la libertad mide el desarrollo. Los pueblos históricos son las fases de esta liberación, y aquél en que culmina el proceso encarna la libertad en el mundo. Y Hegel estima que este pueblo en que la historia alcanza su fin ha aparecido, que tal pueblo se manifiesta como lo que llama él ‘mundo germano-cristiano’:

“...puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*. Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Sólo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este uno es, por lo tanto, un déspota, no un hombre libre, un ser humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limi-

* Stace, *Philosophy of Hegel*, 451.

** El arte romántico (dice Hegel) renuncia a la representación exterior de Dios y sólo encuentra en la materia una base sensible que eleva la imaginación al infinito (*Enciclopedia*, 556-63).

*** *Fil. del Derecho*, 360. Hablando de la ‘religión verdadera’, dice Hegel en las *Lecc. sobre la Filos. de la Hist. Univ.*: “En la religión cristiana, la idea divina se ha

revelado como la unidad de las naturalezas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión”. Son incontables los pasajes por el estilo que muestran que con Hegel no hay teísmo que valga. Por lo demás, no podía ser de otra manera. Ver, asimismo, la *Enciclopedia* y los parágrafos completos c) y d) en II, 3, *Filos. Hist. Univ.*

tado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza”*.

La constitución política de los estados históricos no va desde la monarquía despótica a la democracia total. La libertad no es una confusa y dispersa facultad que aliente desde los dominios de la pura subjetividad, sino la unidad del sujeto y la esencia universal, o la existencia universal que se reconoce y se quiere a sí misma mediante la conciencia. El contenido sólido, asumido en la monarquía despótica o tutelar, el mero en sí del espíritu que hace su aparición como historia y como Estado, sale a su conciencia (así opina Hegel) en el mundo político grecorromano; pero su existencia es todavía imperfecta. Sólo al reconocerse el hombre como un ser espiritual, cuya esencia es la libertad, se explicita el carácter divinizante de la historia. La historia se manifiesta como el camino a través del cual el espíritu del mundo desciende y penetra en el mundo; el hombre, haciendo la ruta de la dispersión y la caída en la subjetividad, encuentra la salida a la eternidad y existe en comunidad orgánica con el hombre**, constituye con él el universal concreto, el espíritu convivencial. De esta manera, el fin aparece como una sinfonía en todo y por todo humana; pero una sinfonía, es decir, una totalidad que jerarquiza el material de la sociedad, contraponiendo unas a otras las funciones de cuyo equilibrio resulta este todo viviente. El hombre se siente trascendido por esta inmanencia. Es el momento de lo divino. Sin entrar en la complicación un tanto confusa de detalles que hay en este aspecto de la filosofía hegeliana de la religión, una cosa (creemos) puede decirse: “Dios se ha manifestado” y “El hombre se ha hecho consciente de que es sustancia de libertad”, son dos afirmaciones que en Hegel deben entenderse como idénticas. La historia es una teodicea en movimiento y una liberación del hombre, todo en uno. “El Dios se manifiesta en el mundo que lo implica como fin”, quiere decir, “el hombre vuelve de su dispersión y pasa a ser libre en y como espíritu universal”.

Pero el progreso de la historia avanza imperfectamente, si lo consideramos desde la perspectiva universal de los pueblos. En una época histórica sólo un pueblo tiene una tarea que cumplir. Y ese mismo pueblo, cuando la tarea que le estaba asignada ha sido cumplida, pierde su signi-

* *Lecc. sobre la Filos. de la Hist. Univer-*
sal, p. 48.

** *Lecc. sobre Filos. Hist. Universal*,
114-21.

ficación y es algo muerto para la historia universal. Y en el concierto de los pueblos que coexisten en una misma época, aquellos que carecen de significado histórico (todos, menos uno), aquellos cuya hora pasó o no ha llegado o nunca ha de llegar, no poseen derechos respecto del pueblo prevalente*. No hay un tribunal de los pueblos que ellos mismos constituyan. El tribunal es el espíritu del mundo, fin de la historia universal. Los pueblos no deciden por sí, que si por sí decidieran se tendrían a sí mismos por algo absoluto; de esta manera, un tribunal del mundo sería el campo de la disputa, la arbitrariedad y el accidente. Los pueblos poseen un valor relativo dentro de un espíritu más universal en que son absorbidos por una totalidad que es el fundamento de su verdadera existencia**.

9

Tales son los aspectos más característicos de la filosofía hegeliana de la historia. La historia es el trabajo de la razón que se manifiesta a sí misma como espíritu del mundo. Esta automanifestación es conciencia del espíritu como libertad. Los órganos que la razón emplea para conseguir este fin son los pueblos particulares y los individuos particulares. Tales individuos cumplen su misión sin conciencia de su condición de instrumentos, es el ardid de la razón. Cada fase en el desarrollo de la Historia Universal es realizada por un pueblo histórico diferente que cumple su misión cuando el espíritu alcanza en el medio de ese pueblo su más alta concreción. Un pueblo histórico es un todo espiritual existente, es decir, Dios ha descendido al seno de ese pueblo y se ha manifestado allí. Dios existe en el mundo histórico, quiere decir; el hombre singular existe explícitamente en su esencia universal y existe así como un ser libre. La historia comienza allí donde existe en algún grado la conciencia de la libertad y termina allí donde esa conciencia deja de ser subjetiva y escisión para ser la libertad misma. En dicho término, el espíritu se agita libremente sin atavíos que lo oculten. El arte es la expresión del espíritu en una materia en que llamea el absoluto; la religión alcanza en el espíritu su verdadero objeto, y la filosofía es ahora el concepto y la existencia del espíritu.

Hay por delante los problemas que nuestra exposición, aunque esque-

* *Filos. del Derecho*, 347. Para la vida, *Hist. Univ.*, II, 1, c.
caducidad y muerte de los pueblos, muy
especialmente *Lecc. sobre la Filos. de la* ** *Filos. del Derecho*, 345.

mática, permite ya señalar. Según Hegel, la historia ha terminado, lo que es evidentemente falso; será necesario examinar la doctrina hegeliana a partir de esta limitación. La historia, nos dice también nuestro filósofo, tiene en los pueblos algo así como su gabinete ministerial. ¿Qué significa el espíritu de un pueblo como un medio y una vida determinados? Se habla, p. ej., de la europeización del mundo. ¿Cómo considerar la reiteración extrínseca de lo mismo en pueblos diferentes y que parecen ahora adquirir prevalencia histórica? Hegel estaría perplejo si supiera de una China socialista y floreciente que importa sin remilgos la ciencia y la técnica occidentales. Otro problema: ¿Por qué habría de ser un pueblo el lugar en que culmina la Historia? ¿o parece que el fin debe encarnar en el medio entero del mundo? ¿Tiene, en nuestro presente, sentido histórico la palabra “pueblo” empleada por Hegel? ¿Hasta dónde las formas superiores del espíritu (ciencia, arte, política) pueden seguir cultivándose en el seno de un pueblo y como espíritu de pueblo? Además, ¿había de verdad a la vista un pueblo en que existiera la libertad de que Hegel nos habla? Otro problema: El pueblo libre es un pueblo orgánico; pero ¿hemos de aceptar esta concepción de la libertad? ¿Hay de verdad humanismo en ella? Ya la mera ocurrencia del ardid de la razón es un motivo de legítima vacilación. El tratamiento que Hegel da a los pueblos particulares y a los individuos históricos, ¿no es más bien el sojuzgar el hombre desde la tiniebla divinizada? Al fin de cuentas, el hombre es sustancia de tiempo e historia, de manera que —para el Absoluto— no pasa de ser un momento de su autárquico, omnicompreensivo y eterno desarrollo. Además, siendo ello así, ¿quién responde de este absurdo: que la historia está del todo hecha aun desde antes de comenzar? En última instancia, el hombre no tiene, él, tarea ninguna que cumplir. Todo el esfuerzo, el proyecto, el progreso y el sentimiento concomitante, no son más que el oropel de la apariencia. Por este lado, el hombre cae en el seno de la Providencia, y la fatalidad hace el juego de los conservadores, vale decir, el juego de la muerte. Sin embargo, no debemos desarrollar aquí una crítica de la doctrina hegeliana. Así como queda expuesta apenas se presta a una valoración de los múltiples aspectos positivos que contiene.