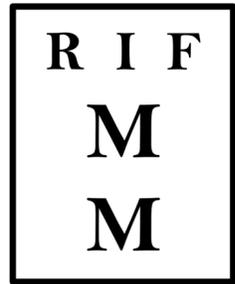


Relevancia y estatuto de lo conceptual en la *Filosofía de la Historia* de Hegel

Relevance and Status of the Concept in Hegel's *Philosophy of History*

Francisco Ábalo^φ

Universidad de Chile



Recepción: 12.08.14 Aceptación 02.12.14

Resumen: En el siguiente artículo se intenta hacer una lectura de la “Introducción” de la “Filosofía de la Historia” de Hegel que ponga de realce la relevancia del estatuto conceptual del “concepto” (idea) de historia que desarrolla el autor en este texto. Con este énfasis, intentaremos hacerle frente a las dos principales fuentes críticas (vitalismo/materialismo dialéctico) de la imagen de la historia que presenta Hegel, para mostrar cómo se quedan en la periferia de los posibles alcances del planteamiento hegeliano. El trabajo considera dos pasos principales. En primer lugar, abordaremos la vía de solución foral que Hegel presenta en relación al problema “epistemológico” implicado en la Filosofía de la Historia. En segundo lugar, nos concentraremos en la dependencia de la Filosofía de la Historia de una fundación en la lógica, entendida esta última según la dirección exegética que sigue Marcuse, es decir, entendida como una lógica-ontológica del ser como movilidad. Por último modularemos tanto los caracteres de “racionalismo” como de “optimismo” que se le achacan al planteamiento hegeliano sobre la historia desde este horizonte.

Palabras clave: Hegel, Filosofía de la Historia, contraposición teórica, idea, espíritu, libertad.

Abstract: This article is an attempt to read the introduction of ‘Philosophy of History’ by Hegel, focusing on the conceptual status of the ‘concept’ (idea) of history developed by this author. Reading the text with this emphasis, we shall try to confront the main sources of criticism of Hegel's image of history (vitalism/dialectical materialism). The crucial point is that such critical views remain at the periphery of the Hegelian approach. This paper considers two main steps. In the first place, we shall follow the Hegelian solution of the ‘epistemological’ problem involved in the philosophy of history. In the second place, we shall focus on the foundation of the philosophy of

^φ Doctor en Filosofía (Universidad de Chile). Instructor en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile (Departamento de Filosofía). Líneas de investigación: Historia de la Filosofía, Filosofía Antigua, Moderna y Contemporánea continental, Hegel, Heidegger. Contacto: fjabalocea@gmail.com

history in Logic—understanding this last concept according to Herbert Marcuse’s exegetical vision, i.e. as an ontological logic of the being as mobility. Finally, based on this, we shall interpret the characters of ‘rationalism’ and ‘optimism’ attributed to the Hegelian approach of history.

Keywords: Hegel, Philosophy of History, theoretical opposition, idea, spirit, freedom.

Una de las críticas más famosas a la filosofía de la historia hegeliana es la que hace Jacob Burckhardt ya en 1868¹. El meollo de su rechazo se puede condensar en la siguiente frase: “La filosofía de la historia es una especie de centauro, una *contradictio in adjecto*, pues la historia, es decir la coordinación, no es filosofía, y la filosofía, es decir la subordinación, no es historia” (J. Burckhardt 1943, p.4). En efecto, el historiador le reprocha al filósofo el “sentido altamente optimista” de su reconstrucción histórica, el dudoso “aporte” que hace la filosofía especulativa con su idea de que “la razón domina el mundo”, el supuesto de que la marcha de la historia se constituye como “un proceso racional y necesario” en que el espíritu universal va “adquiriendo conciencia de lo que de por sí representa” y por ello evoluciona, “subordinando y superando lo negativo”, hacia su plena libertad; en definitiva le reprocha el error de “pretender conocer el plan universal por anticipado”. Es cierto que el punto de vista crítico de Burckhardt tiene a la vista las consecuencias de la filosofía de la historia hegeliana en la forma de ciertas “historias culturales” cuyos elementos “teológicos”, “optimistas” y “moralizantes” son completamente inadecuados para el historiador. De esta manera el esfuerzo está puesto en tomar distancia de las premisas básicas de la filosofía de la historia y restituirle al objeto histórico sus caracteres auténticos; para Burckhardt se trata en el oficio del historiador de “la vida humana, tal como fluye y refluye bajo mil formas complejas, bajo todos los disfraces posibles, libre y no libre...” (Burckhardt 1943, p.10).

El enfoque de esta crítica “vitalista”—por llamarla de algún modo— a la filosofía de la historia podemos considerarlo como “típico”, en el sentido en que lo encontramos con modulaciones diversas y diferentes grados de profundización en otros autores². La otra fuente crítica a la imagen de la historia que trasmite Hegel es la que encarnan el pensamiento de Marx y, sobre todo, Engels (Marx/Engels 2006), que, a pesar de ser fundamentalmente diferente a la orientación de pensamiento de Burckhardt, comparte con la anterior su acérrimo rechazo al “idealismo” presente en la filosofía de la historia hegeliana. Después de estas fuentes críticas, las cuales justamente a través de su confrontación con Hegel han contribuido enormemente al estado de comprensión del concepto de historia, parece difícil tomarse totalmente en serio lo que Hegel pueda decir con respecto a los elementos fundamentales del concepto de historia. Lo que aquí intentaremos mostrar, sin embargo, es que orientada la lectura de esta “Introducción” de cierta forma, el enfoque crítico

¹ Burckhardt (1943: 3-7)

² Así por ejemplo, en el más ilustre de los discípulos de este historiador, F. Nietzsche. El ataque contra Hegel y los hegelianos en este respecto es explícito (Cf. Nietzsche, 1930: 167)

antes mencionado se queda aún en la periferia del planteamiento. En definitiva, la propuesta consiste en que la construcción “optimista” y “racionalista” de la historia es sólo la consecuencia de un problema más fundamental que tiene entre manos Hegel, a saber, que el planteamiento hegeliano sobre la historia está fuertemente determinado por el problema del estatuto propio de *los conceptos* que nos permiten el acceso a lo histórico. En otras palabras, la filosofía de la historia no es sólo una “racionalización” de la historia, sino que incluye en el centro de su problemática filosófica la cuestión del estatuto de los conceptos en relación a la historia.

Para el desarrollo de este tema nos centraremos, primeramente, en la discusión que presenta Hegel en su “Introducción” a la *Filosofía de la Historia*³. En ella están comprometidos aspectos fundamentales de su pensamiento que permiten entender por qué el problema epistemológico que implica la *Filosofía de la Historia* (la así llamada “oposición teórica”) es sólo aparente y que, con la entrada de la *Filosofía de la Historia*, necesariamente tiene que resolverse en una “oposición más alta”. La tesis central del presente artículo se centra, por ello, en que la forma conceptual propia de la historia depende en el Hegel maduro de la necesaria fundación de la *Filosofía de la Historia* en la lógica, entendida ésta desde una cierta orientación exegética (Marcuse 1932), tesis que desarrollaremos en la última parte de este trabajo. Finalmente, a modo de conclusión, modularémos una posible lectura de dos de los aspectos tan criticados de la *Filosofía de la Historia*: su tan mentado “racionalismo” y “optimismo”. Sin embargo, para entender cabalmente esta problemática es necesario que primero expongamos algunos de los aspectos decisivos que caracterizan el intento que propone Hegel cuando habla de una “*Filosofía de la Historia*”⁴.

1. Aspectos decisivos en el planteamiento de la *Filosofía de la Historia*.

Ya al comienzo del segundo esbozo de la introducción a sus lecciones sobre la FH, Hegel advierte sobre uno de los aspectos—tal vez más desconcertantes pero a su vez más característicos— del tratamiento filosófico de la historia: aquí se trata de “construir a priori una historia”. Él entiende inicialmente bajo este giro—de clara resonancia kantiana—el hecho de que la FH trata con un material que no es “dejado tal cómo es”, sino que se lo ordena según “pensamientos” que la especulación produce “por sí misma, sin consideración de lo dado” (Hegel 1955, p.25). Este aspecto, que parece efectivamente de buenas a primeras como una unilateralidad excesiva, es la fuente de la más encarnizada crítica a la FH, como lo veíamos antes en el caso de Burckhardt. No quisiera abundar más en este punto. Por el momento, en este reconocimiento de ciertos aspectos decisivos para comprender los supuestos del intento hegeliano, sólo basta con anotar tres cosas que apuntan directamente a nuestro tema central.

³ Seguiré, en lo que concierne a este artículo, la edición de Lasson-Hoffmeister, titulada por ellos como *Die Vernunft in der Geschichte*, “La Razón en la Historia” (Hegel, 1955), pero manteniendo la nomenclatura estandarizada de “Introducción a la *Filosofía de la Historia*”. Todas las traducciones de pasajes de la obra de Hegel contenidos en este artículo pertenecen a su autor.

⁴ En adelante mediante la abreviatura FH.

En primer lugar, tal como lo delata el lenguaje empleado aquí por el autor, la FH se dispone inicialmente, o como diría Hegel, *aparentemente* en las coordenadas de un *problema de conocimiento*; prueba de esto es la mención de la historia como un “material” al que refiere una forma de “tratamiento” (en este caso, la filosofía). Segundo, no pasa inadvertida la evidente asociación entre “aprioridad” y pensamiento. En efecto las condiciones de “construcción a priori” son las condiciones de “pensabilidad” del objeto. Esta orientación implica la diferencia entre un objeto “ordenado según pensamientos” y un objeto como meramente dado (*seiende*).⁵ Tercero, que el fenómeno que tiene a la vista Hegel cuando habla de “historia” (*Geschichte*) es, propiamente dicho, el de la “historia universal” (*Weltgeschichte*), es decir, una totalidad de eventos y hechos que rebasa las posibilidades de una experiencia directamente vivida por un individuo en particular en un tiempo y en un espacio determinado. En este sentido Hegel caracteriza el punto de vista de la FH: “El punto de vista de la historia universal filosófica no es por tanto uno de los muchos puntos de vista generales, 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” (Hegel 1955, p.32).

Baste por el momento con estas tres someras indicaciones a fin de circunscribir el inicio de la discusión. Tomaremos primero las dos primeras a fin de examinar con más detalle la forma y la vía de solución que da Hegel a lo que nosotros podríamos llamar el “problema epistemológico” de la FH. La tercera indicación la reservamos para un último momento en la medida en que entraña el acceso positivo de esta dimensión de la filosofía con respecto a este objeto.

2. El problema epistemológico de la Filosofía de la Historia o la disolución de la contraposición teórica.

Hegel expone el problema epistemológico implicado en la FH en términos de una oposición o contraposición (*Gegensatz*) que llama “teórica”. Esta contraposición se diferencia a su vez de otra—que revisaremos desde un punto de vista formal en la tercera parte de este trabajo. En una nota añadida por el autor en 1826, se establece claramente esta diferencia: “Las contraposiciones que se dan en el tratamiento de la historia universal, son en general: 1) la contraposición de la razón subjetiva con respecto a su propio objeto, la historia; a esta se le puede llamar “teórica”, y 2) la relación de la libertad con respecto a la necesidad o la contraposición práctica” (Hegel 1955, 258). El punto decisivo en esta distinción no radica sólo en la diferencia entre ambas contraposiciones, sino en que se establece más bien una secuencia metodológica en la que la relación

⁵ Esto alberga en sí un problema central, a saber, ¿qué validez puede tener la “construcción a priori”, en estos términos, de un objeto cuya donación depende constitutivamente del tiempo, como evidentemente es el caso de la historia? Esto implica al menos dos cosas: el concepto general de “tiempo” que desarrolla Hegel (por ejemplo en la Fenomenología del espíritu, Hegel, 1988: 89-93), pero a su vez la determinación más precisa del tiempo-histórico mediado por la idea de que la “razón rige el mundo” (Hegel, 1955:151). En el contexto de este artículo no desarrollaremos este problema, que sin embargo ha sido estudiado atentamente por el profesor M. de la Maza, al menos en dos artículos: De la Maza (2007: 3-22); y De la Maza (2010: 411-430=).

(*Verhältnis*) que se ofrece en la primera contraposición (razón subjetiva-objeto) es la “misma” que la que se ofrece en la segunda (libertad-necesidad), sólo que en el caso de la contraposición práctica nos ubicamos acerca de eso mismo en “un punto de vista más alto”. En otras palabras, el problema epistemológico (relación sujeto-objeto) se resuelve sólo cuando desplazamos el foco a la contraposición que internamente se haya en el “objeto” o, como lo expresa Hegel en este mismo contexto, cuando nos ubicamos en una perspectiva tal que ahora “los contrapuestos residen sobre los elementos abstractos que están en contraposición en el ser natural, residen sobre la *libertad y necesidad del concepto*” (Hegel, 1955: 26). De esta forma, parte de las funciones de la “Introducción” consiste en la exposición del tránsito metodológico que va desde el problema inmediato (y meramente aparente) de la FH como problema del conocimiento hacia la “perspectiva más alta” en que la FH se puede justificar con pleno derecho⁶.

Con lo anterior sólo he querido hacer notar que el problema epistemológico de la FH se inscribe dentro de esta “Introducción” en un contexto metodológico más amplio que implica la resolución de esta contraposición. En cierto sentido, la filosofía tiene que haber superado de alguna manera esta dicotomía para poder ubicarse plenamente en un plano que le permita desarrollar su tratamiento de la historia. Pero para entender plenamente el sentido de este tránsito, es necesario comprender al menos cómo Hegel enfoca el problema epistemológico y, sobre todo, cuáles son los elementos en este desarrollo que necesariamente nos llevan a este tránsito en la perspectiva. A continuación intentaré, a grandes rasgos, reconstituir los elementos principales de este enfoque, centrándome ante todo en lo que constituye el meollo para entender la posibilidad de “ascender” a una perspectiva superior de tratamiento.

Algunos de los elementos de esta discusión se nos presentan si nos remontamos al inicio de esta “Introducción”. En efecto, en ella el propósito principal consiste en introducir a la FH a través de una gradual exposición (dialéctica) de las principales formas no filosóficas de conocimiento de la historia. De esta manera el autor diferencia los modos de tratar lo histórico (*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*), la “historia reflexiva” (*reflektierende Geschichte*), la cual a su vez comprende cuatro especies (general, pragmática, crítica y conceptual) y, finalmente, la “historia filosófica” (Hegel 1955, pp.1-23).

Ya con esta mención se ve algo destacable en general: el uso ambiguo del vocablo “*Geschichte*”, que el propio Hegel destaca más adelante y del cual saca cierto rendimiento filosófico. En palabras de nuestro autor: “*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 histórico [*Geschichtszählung*] así como lo histórico, los hechos y sucesos” (Hegel 1955, p.51). En efecto para el autor el uso ambiguo de esta palabra en alemán delata la bilateralidad de una única misma relación. Continuando en esta misma dirección, el autor

⁶ Esto implica por lo pronto la disolución de la oposición epistemológica (fenomenológica) de sujeto/objeto en la FH, y con ello la “identificación” de la FH con su objeto, como lo veremos más adelante en este artículo.

afirma: “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 histórico aparece simultáneamente con los hechos y sucesos propiamente históricos [*geschichtlichen*], hay un íntimo fundamento [*Grundlage*] común que los hace brotar a ambos en conjunto” (Hegel 1955, p.51).

Esta frase es decisiva, por cuanto esta relación es 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 alternativamente como descripción de lo histórico (*Geschichtsschreibung*), como dar cuenta de lo histórico (*Geschichtserzählung*) o, más en general, como tratamiento de lo histórico (*Geschichtsbetrachtung*), 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 en otra perspectiva. Lo importante radica en que precisamente lo histórico se constituye sólo y recién como objeto conjuntamente con la conciencia de ello, no que además de “acontecer” posteriormente se “reviste” como objeto para la investigación. En la constitución misma del “acontecer” de lo histórico 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 determina un peculiar sesgo en el modo en que algo es entendido como “*geschichtlich*”. Dicho de otro modo: el acontecer de lo histórico en sentido estricto es cooriginario con la “conciencia” que se tenga de lo histórico; y en sentido inverso, la “conciencia” de lo histórico surge al unísono con lo que en sentido auténtico acontece. En este sentido hay que entender la afirmación según la cual “La auténtica historia [*Geschichte*] de un pueblo, la objetiva, comienza sólo cuando tiene una historia [*Historie*]” (Hegel 1955, 5)⁷.

Ya ésta sola indicación general sobre la palabra “*Geschichte*” debe ponernos en advertencia con respecto al problema de la forma de conocimiento relativo a la historia. Pues, con esto Hegel no se refiere sólo a la FH, sino a toda forma de conocimiento histórico destacando en ello su carácter peculiar, sin que esta peculiaridad pueda reducirse a un esquema epistemológico general (válido

⁷ Ciertamente el pensamiento que hay detrás es el de la “conciencia de la libertad humana”, es decir, que un hecho historiable implica, al menos en algunos individuos, que los hechos relevantes para la conformación y desarrollo de un pueblo son de estricta agencia humana y que por ello son los hombres (o algunos de ellos) los responsables de sus consecuencias, y ya no como por ejemplo en el mito, de índole sobrehumano (Hegel: 1955, p.5). No en vano una de las fórmulas preferidas del autor para caracterizar el hilo conductor de la historia es el de “desarrollo de la conciencia de la libertad”, que es justamente el criterio que está a la base de la famosa división de la historia (Oriente/Mundo greco-latino/Mundo germánico; Hegel 1955, p.62, p.156 y pp.242 ss. Asimismo Hegel 1970, 509 ss.). Pero lo atinente a la presente discusión es que en la caracterización de la historia como modo de conocer, la “conciencia de la libertad” es la que determina el criterio de “historiabilidad” e historicidad de auténticos acontecimientos históricos y no, por ejemplo, el tiempo, la cantidad de hombres afectados por meros eventos o la intensidad de los efectos de dichos eventos. De esta manera Hegel puede decir: “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 sucedido, aun 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 histórico. 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” (Hegel 1955, p.151)

para todo tipo de conocimiento, histórico o no). Esta correlación y cooriginariedad entre historia subjetiva (forma de conocimiento) e historia objetiva (objeto de conocimiento), es esencial de toda forma de conocimiento histórico y afecta estructuralmente los elementos (“lados”) de la relación implicada en el “conocer”.

Una segunda indicación de índole general también la encontramos contenida en esta “Introducción”, más precisamente, en uno de los aspectos decisivos que caracterizan a la “historia originaria”, pero que por extensión es aplicable a las formas más abstractas. En efecto, ya en el nivel de la historia originaria se comprende por anticipado que tratar históricamente algo quiere decir *elaborarlo* (*ausarbeiten*). Por tanto, ya el sólo conocer “históricamente” algo significa para Hegel, en cierto sentido, *crearlo* (*schaffen*), “producirlo”. Pero la descripción y el dar cuenta de lo acontecido en el sentido de elaboración e de creación, no es meramente 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 totalidad (Hegel 1955, p.4), así como se *ensambla* (*versammeln*) un cuadro (*Gemälde*). “Crear” quiere decir más bien componer, reunir. En este sentido, lo elaborado y creado tiene ello mismo la *unidad* propia de una obra producida (*Werk*). Por ello, en el conocimiento histórico en general se destaca el carácter compositivo del conocer y, así, no pueden ser nunca suficientes los hechos y datos a los que se refiere la historia, sin aquello anterior en función de lo cual le es posible al historiador seleccionar, poner de relieve y presentar en una “representación espiritual unitaria” todos esos acontecimientos.

Ya en estas dos indicaciones generales (la cooriginariedad de sujeto y objeto, el carácter productivo de esta forma de conocimiento), se perfila el camino para la resolución de la “contraposición teórica” en el caso de la FH. Ahora bien, ¿en qué consiste la “contraposición teórica”? Hegel introduce este problema de tal forma que, desde el punto de vista del tono de su formulación, contiene una notable ambigüedad. Dice Hegel: “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” (Hegel 1955, p.25).

Estas frases no son tan difíciles de comprender desde el punto de vista de lo que dicen, pero el tono en que están dichas es ambiguo. Pues precisamente aquí Hegel no habla *desde* la filosofía, sino desde donde *a ella* se le atribuye una cierta manera de proceder. 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 de buenas a primeras la filosofía en su posibilidad de tratar lo histórico. 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 histórico, como en la exposición anterior, sino de aquella forma predominante de trato que se arroga el derecho de saber el único modo cómo se conoce lo histórico. Se trata de la forma de trato que corresponde al “historiador corriente” (*der gewöhnliche und mittelmäßige Geschichtschreiber*). Es por lo pronto

a éste que le aparece la “posibilidad filosófica” de tratar la 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”. 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” (Hegel 1955, p.31), y de esa forma exclusiva el pensamiento es admitido en la investigación. Pero ahí donde, como en apariencia en la filosofía, el pensamiento se instituye como una instancia autónoma e independiente (*selbständige*) 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 FH, 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 histórico); y en vez de obedecer ese mandato supremo de toda investigación histórica, a saber, “recoger fielmente lo acontecido” (Hegel 1955, p.31), se reduce al sospechoso aporte de “invenciones a priori”.

Lo notable de la frase citada es que aun cuando en ella se haya un rechazo a la posibilidad filosófica de tratar lo acontecido, es sin embargo completamente verdadera desde el punto de vista de lo que se le atribuye a la filosofía. 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 se alude para rechazar la FH, muestra su completo derecho para tratar de ella, esto es, justo por ser “construcción a priori” puede y debe tratar lo histórico. ¿Cómo es esto? ¿En qué medida y qué supone este planteamiento? Pues, precisamente, que para la filosofía, 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 posibilidad filosófica el hacer cuestión de esta misma posibilidad, y con ello, *el hacer ver que la aclaración de dicha posibilidad pertenece al pleno sentido del planteamiento filosófico del asunto*.

Si a la frase antes citada se la entiende 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 la FH, hay en esto mismo una falta de comprensión de lo fundamental. En primer lugar, porque la historiografía corriente no sólo aporta de hecho “apriorismos” con respecto al contenido y dirección general de lo histórico, sin estar en condiciones de asumirlo, sino que el pretendido proceder puramente “empírico” 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” y de “establecer el enlace de estos acontecimientos entre sí” (Hegel 1955, p.26), constituye un cierto reconocimiento del “pensamiento”, 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” y, con ello, el “concebir”, encuentra su justificación desde la experiencia de lo dado. Para el entendimiento común precisamente ahí el concepto tiene su proveniencia, de tal forma que lo acontecido y el “concepto” aparecen diferenciados y opuestos mutuamente, apareciendo en esto 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 incompreensión 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 consigo mismo” (Hegel 1955, p.26). Pero en esta aceptación relativa del “concepto” se pone en evidencia la incompreensión radical de qué sea y cómo sea un concepto, qué sea y cómo sea en definitiva eso desde lo que ella misma puede “ver” lo histórico. En este sentido, ya el entendimiento común se mueve en una cierta “a prioridad”, 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 como aquello que 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 dado.

De esta manera, bajo el presunto reproche de la historiografía corriente de que la FH 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” (Hegel 1955, p.26). 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. Por ello, la relación entre conceptos y hechos 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” (Hegel 1955, p.26). 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 dado, Hegel la nombra, como lo mencionábamos antes, la “*contraposición teórica*”. Justamente al mostrar la recta comprensión de la prioridad filosófica, la aparente contraposición entre el pensamiento y lo dado queda en principio disuelta. 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 “concepto” en el caso de los conceptos de la historia, y de qué modo es en verdad el “pensar” y “conocer” según ellos.

Con lo anterior, sólo he querido indicar el camino por donde formalmente se desarrolla la superación de la contraposición teórica. Ésta está radicada en el enfoque hegeliano del estatuto del concepto y su forma de asumirlo por la ciencia filosófica. Ahí reside el cambio fundamental en relación a otras formas de tratamiento de la historia. En este sentido, el intento del autor va más allá de exponer las posibles formas en que la historia en general se hace accesible, es decir, de exponer las “categorías” que rigen el tratamiento histórico (variación, rejuvenecimiento, razón que rige mundo)⁸, sino, sobre todo, cómo la “categoría” filosófica (razón que rige el mundo) es desde el punto de vista de su estatuto conceptual la más adecuada. Si por tanto, la posibilidad de tratamiento filosófico de la historia depende en último término de una completa reinterpretación del elemento “conceptual” que permite el acceso a esta “totalidad”; si por esta vía debe encaminarse la superación del problema epistemológico, entonces es esta situación de lo conceptual y su apropiación filosófica la que determina el peculiar punto de vista de la FH. Éste es el tercer punto que mencionaba antes y que desarrollaré a continuación.

3. La Historia Universal filosófica como objeto de la Filosofía de la Historia.

En la siguiente parte del presente trabajo intentaré poner de mayor realce lo decisivo del estatuto del concepto en el planteamiento hegeliano de la FH. Esto se logra, a mi entender, enfocándonos ahora en los presupuestos que están a la base de la perspectiva filosófica sobre la historia.

Tal vez una de las cosas que podrían llamar la atención ya en la formulación inicial del tema es, en cierto sentido, la identificación que hace el autor entre el tratamiento filosófico y el objeto de este tratamiento. Así por ejemplo en las siguientes frases: “El objeto de investigación de estas lecciones es la historia universal *filosófica*...el contenido de la historia universal misma” (Hegel 1955, p.3 y p.25). Lo atendible reside en que aquí lo “filosófico” no caracteriza sólo la forma de investigación, sino al objeto de investigación mismo. Él es ya de suyo “filosófico”. Esto supone un cambio en el enfoque, por ejemplo, en relación al resto de las formas de tratamiento de la historia.

⁸ Hegel examina en su graduación dialéctica estas tres categorías del conocimiento histórico, precisamente en cuanto categorías, es decir, en cuanto “pensamientos” a la luz de los cuales la razón subjetiva se hace de su objeto de conocimiento, en: Hegel 1955, pp.34-38. Una situación peculiar es la que se da con la última (la filosófica), pues, a la vez que categoría, ella es “idea”, es decir, la estructura conceptual del objeto mismo.

Si ellas suponen la distinción y separación entre sujeto y objeto, en la filosofía en cambio rige una situación diferente⁹.

Por otra parte, es peculiar y está íntimamente ligada a la identificación en el plano filosófico de la forma de tratamiento y objeto de conocimiento, la forma en que este “objeto” (es decir, el *contenido* de la historia universal) es caracterizada también en la “Introducción”. Lo significativo aquí es que el “objeto” es precisamente “sujeto” (espíritu). Veamos: “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 del mundo, y el espíritu, que es su propia voluntad racional y necesaria, ha conducido y conduce los sucesos del mundo.” (Hegel 1955, p.22)

Es claro que pasajes como el recién citado tienen a la sazón tintes extraños y curiosos. Son pasajes como este—de los cuales está plagada la “Introducción”—los que han motivado acérrimas críticas a la visión hegeliana de la historia¹⁰. Ya la sola caracterización de la categoría filosófica en relación a la historia en términos de “la razón que rige el mundo” y, más aún, de “providencia divina” se constituye como un hecho básico inaceptable para una reflexión seria, a saber, la reducción de la historia humana a una “teodicea”¹¹. Y no hay que rebuscar demasiado como para ver nítidamente como el pasaje anterior habla en estos términos.

Sin embargo, basta una lectura medianamente atenta del texto para darse cuenta que el asunto no pasa meramente por identificar el “contenido de la historia”, es decir, su sujeto propiamente tal con “Dios”. Aduciré aquí tan sólo dos pruebas, pues no es este el punto central. Primero, es el propio Hegel el que en una nota a la “Introducción” nos señala que: “Podemos atenernos a la expresión ‘la razón rige el mundo’ en filosofía, sin entrar a discutir su referencia y relación con Dios” (Hegel 1955, p.28). 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 esto no es suficiente en filosofía, ni tampoco en principio necesario. Incluso más, lo filosóficamente relevante no pasa primordialmente por esta identificación. Segundo, Hegel es explícito con respecto a la diferencia, por llamarla así, “metódica” entre la forma filosófica de concebir el “principio” y la forma religiosa de representárselo. De esto trata expresamente en un lugar de la “Introducción” (Hegel 1955, p. 38). Nuevamente Hegel nos recuerda esta diferencia formal del principio como principio religioso o principio filosófico, y con ello la superioridad de su forma filosófica frente a la religiosa. No es suficiente en filosofía con “representarse”

⁹ Es tal vez una situación análoga a la de la historia originaria en la cual el sujeto de conocimiento es a la vez el sujeto de acción histórica (el ejemplo de Hegel es el de César). En efecto en ella “conocimiento histórico” y “vida” son idénticos. Para esto confróntese Hegel 1955, pp. 4-6.

¹⁰Esta línea crítica aparece nítidamente en Marx/Engels 2006, pp.9-18, pero extrae de esto conclusiones políticas decisivas.

¹¹ La expresión es usada por el filósofo en: Hegel 1955, p.48.

este principio, “sino que debe además ser pensado, desarrollado, conocido y convertirse en un saber determinado” (Hegel 1955, p.29).

Si por tanto hacemos abstracción de la tan mal entendida identificación de la historia universal con una “teodicea”, la vía posible para comprender no sólo la supremacía de la filosofía frente a la religión, sino más aún, la identificación de la FH con su objeto así como la forma en que la FH concibe desde la partida este objeto (espíritu) es apuntando al peculiar estatuto *lógico-ontológico* que tiene el concepto en el planteamiento hegeliano. Ahora bien, esto es lo que está contenido en una simple frase del pasaje citado más arriba: “El espíritu es la idea”. Aquí es donde está la clave no sólo para entender el planteamiento y la lectura que hace Hegel de la historia universal, sino más aún—como lo señalábamos más arriba— la necesaria reformulación del estatuto conceptual del “concepto” de historia que tiene lugar en su filosofía.

Para quienes conocen la obra de Hegel, es más o menos evidente qué es lo que está implicado en esta referencia de la FH a la “idea”. En efecto, la “idea” constituye un momento peculiar en el decurso de la “Ciencia de la lógica” (Hegel, 1971) 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”¹². Sin tener que entrar en detalles que aquí no corresponde desarrollar, con esta identificación del “objeto” de la FH, es decir, del “sujeto” histórico por antonomasia (el espíritu) con la “idea”, el filósofo marca el lugar que al interior del sistema—en su versión más madura—tiene precisamente la FH. En otras palabras, *en esta “identificación” se da a entender la necesaria fundamentación en la “Lógica” que tiene la propia FH.*

Tenemos que tener bien claro que no hay ninguna casualidad en que a lo largo de toda esta “Introducción”, 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 ya 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 en lo esencial de este “ya estar demostrado lógicamente”. Es decir, esta fundamentación en la lógica le marca un límite a la FH; le aporta un supuesto, traspasando el cual, o mejor, ingresando en el cual, la filosofía abandona la consideración de su asunto, la historia. Pero justamente lo importante reside en que en esta evasiva de tratar expresamente eso desde donde la FH tiene su posibilidad de ser, no sólo se da 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

¹² 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 1971, p.18) así como en la lógica de la enciclopedia (Hegel 1973, p.179). Empero, en la introducción de la *Wissenschaft der Logik* (Hegel, 1971, 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 que la primera forma es más rigurosa que la segunda, esta división es, para algunos, más reveladora que la primera e incluso da cuenta mejor del movimiento interno de la lógica. Por ejemplo en Marcuse 1932, 124.

lugar de exponer especulativamente esta idea” (Hegel 1955, p.53) ; 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” (Hegel 1955, p.88) ; 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.” (Hegel 1955, p.155), “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.” (Hegel 1955, p. 167).

¿Qué implica esta referencia a la “idea” y, con ello, a una fundamentación lógica de la FH? Ciertamente esta pregunta supone la comprensión del sentido en que corre la “lógica” en Hegel como “el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro”, como reino de “la verdad, tal como ella es en y para sí misma sin velo” (Hegel 1971, p.44), netamente diferenciada de la “lógica ordinaria” (ciencia de las reglas del pensamiento subjetivo). A su vez, esta reformulación del estatuto de la “lógica” supone a su vez comprender la dirección fundamental de la “Fenomenología del Espíritu” como tránsito desde la diferencia en la conciencia de “saber” y “verdad” hacia la identificación de estos dos momentos en el “Saber absoluto” entendido como el “elemento puro de la ciencia” (Hegel 1988, p.647). Sin embargo, estos aspectos fundamentales nos son posibles de desarrollar en el presente contexto. Con todo, alguna indicación se debe dar a la pregunta planteada más arriba. Para esto, me ceñiré parcialmente a la dirección exegética que sigue Marcuse en su trabajo centrado, sobre todo, en la “Ciencia de la Lógica” (Marcuse 1932).

¿Qué es lo destacable de esta interpretación y lo que, por consiguiente, nos sirve en el presente contexto? El pensamiento conductor consiste en que, en la Ciencia de la Lógica, Hegel está ante el desafío de captar y desarrollar los fundamentos mismos de la totalidad sistemática de la ciencia, lo cual implica precisamente “captar la unidad [sistemática] como unidad unificante (*einigende Einheit*)” (Marcuse 1932, p.5). Este realce de lo verbal en la unidad del todo sistemático (“unificante”) da cuenta de algo preciso, a saber, “que es reconocida la movilidad como carácter fundamental del ser” (Marcuse 1932, p.5) De esta manera, la “lógica” en Hegel no es sólo un recuento ordenado de las categorías ontológicas tradicionales, sino el desarrollo de estas mismas como la “historia y el acontecer de lo ente en cuanto tal” (Marcuse 1932, p.5). Lo que es relevante en esta lectura de Marcuse—si ponemos aparte su tesis central, esto es, que hay en Hegel una “historicidad” (*Geschichtlichkeit*) que rebasa el planeamiento de la FH, la “historicidad” de lo ente como tal—es que primero entiende la totalidad de la lógica como una ontología (incluida la doctrina del concepto)¹³ y que esta lógica-ontológica está determinada por el carácter fundamental de la movilidad. Por tanto, todo dominio fundado en esta lógica—como la FH—está fundado como una

¹³ Tal vez se pueda dudar de esta lectura “ontologicista” de la lógica. Pues, si cabe entender la lógica como una “Lógica ontológica” (Hyppolite 1994, p.53), el principal obstáculo para ello son las propias palabras de Hegel que justamente identifican de forma expresa la “ontología” con lo que llama “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia), la “lógica subjetiva” constituye, en cambio, la “lógica del concepto” (Hegel 1971, pp. 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

cierta dimensión de esta movilidad lógico-ontológica. Aquí está, a mi entender, la clave para entender la necesaria reformulación del estatuto conceptual de los conceptos que hacen accesible la historia (y con esto la superación que se opera en la FH con respecto a la contraposición teórica) y, en definitiva, la lectura “idealista” de Hegel, es decir, la comprensión filosófica de la historia sobre el fondo y a través del hilo conductor precisamente de la *idea* de libertad.

Pensémoslo de la siguiente manera: si la lógica es de punta a cabo una ontología del ser en cuanto movilidad, esto incluye también a la “doctrina del concepto” en esta dirección. Ahora bien si esto es así, entonces el “concepto” no sólo circunscribe una totalidad, sino que en cuanto concepto (*Begriff*) la concibe (*begreift*), es decir, la reúne como totalidad en cuanto la refiere a sí mismo como unidad de esa totalidad. En este sentido, el concepto no es sólo el resultado de la unificación de dicha totalidad, sino el acto dialéctico de reunirla poniendo el énfasis en la unidad de esa unificación. Por eso es que Marcuse habla del ser concipiente (*das begreifende Sein*) y no meramente de “concepto” (Marcuse 1955, 124). En esta misma línea se debe entender la “idea” como la figura más alta que alcanza el concepto, pues es en ella en la que se resuelve la oposición entre concepto (unificador) y totalidad (unificada y determinada) a través del proceso dialéctico de su despliegue. 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” (Hegel, 1973, p.370). La idea es por tanto el nombre para el acto mismo del concebir (reunir) del concepto, y es por tanto este mismo libre proceso que toma lugar en este “*discursus vitae*” (Hegel, 1973, p.389) de las determinaciones ontológico fundamentales como su más íntimo resultado. En otras palabras, la idea es el nombre para designar plenamente el carácter fundamental del ser: la movilidad determinadora y reunidora de la totalidad puesta por ella.

¿Esta referencia por sí sola explica la forma en que concretamente Hegel desarrolla su lectura de la historia universal? De ningún modo. De hecho, las críticas antes mencionadas a la imagen concreta que pinta Hegel de la historia bien pueden ser legítimas. Sin embargo, desde el punto de vista de lo que tiene lugar en esta “Introducción”, esta crítica no toca lo esencial del intento, pues al margen de la imagen que dibuja el autor de la historia universal y de las características que en general sobresalen, el logro fundamental se juega en la captación y exposición de su concepto (idea), es decir, de la estructura de la propia movilidad que hace posible este desarrollo

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 ampliado: “*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*” (Hegel 1971, p.57). En la unidad de la lógica, por tanto, no sólo se trata del “ser” como un concepto puro, sino que en definitiva el propio concepto, y con ello su grado más alto, la idea, resultan ser no sólo “ser”, sino que *verdadero ser*.

concreto. Y no sólo la estructura de movilidad de la historia está pensada a la luz del proceso dialéctico lógico-ontológico que Hegel llama “idea”, sino que está fundada en esta según dos aspectos decisivos que conciernen a su vez al contenido de la historia universal.

En primer lugar, si tomamos tal vez la determinación que hace el filósofo acerca del concepto de historia, a saber, como desarrollo de la conciencia de la *libertad* humana, es precisamente, en cuanto histórico, el desarrollo de esto en cuanto la libertad “es inherente a la naturaleza del concepto” (Fernández 2014, p.77). En otras palabras, el eje que aquí fija Hegel para su lectura de la historia universal consiste en el despliegue histórico de la toma de conciencia por parte de la humanidad de su propia condición libre (autodeterminante) que corresponde en la esfera lógico-ontológica al movimiento de la idea, específicamente, a la idea de voluntad. Pero a su vez, si pesamos en la inherente liberación del concepto de la esfera puramente lógica en la figura de la idea, es decir, si pensamos en la inmanente dirección hacia “afuera” (*Entäußerung*) del proceso ideal, entonces encontramos otro vínculo fundamental: el de idea y espíritu, entendido éste como sujeto de la historia. Hegel mismo recalca este vínculo: “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, 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” (Hegel 1973, p.168). La idea, es decir, el libre movimiento del concepto, se realiza propiamente en cuanto espíritu, y es, en este sentido, el sujeto de la historia. De esta manera la historia universal (*Weltgeschichte*) no es meramente la totalidad unificada y organizada de sucesos “históricos” según un concepto abstracto, sino el libre acontecer (*Geschehen*) de aquello único (el espíritu, la conciencia humana) capaz de realizar la libertad del concepto en el mundo y como ese mundo (*Welt*)¹⁴.

4. A modo de conclusión

En este punto del ensayo, uno se podría preguntar: ¿qué ganamos al poner este énfasis en la “fundamentación lógica” de la FH, si entendemos el sentido de esta ciencia según la línea exe-gética que plantea Marcuse? Por lo pronto, al resituar el tratamiento que Hegel hace de la historia universal en su propio horizonte sistemático se abre la posibilidad para una crítica que no caiga en una caricaturización. En este sentido, un esfuerzo crítico debe situarse en el mismo plano de desafíos en el que se ubica el intento hegeliano, el cual, en cuanto referido a la historia, depende de aspectos decisivos de su lógica-ontológica. Esto dista bastante de un mera “racionalización” de la historia. Pero, a su vez, no sólo debiese estar en juego una posible crítica, como si de suyo el pensamiento histórico-filosófico de Hegel tuviese que ser criticado, sino que a partir de esta

¹⁴ Es decir, como lo que, visto desde la totalidad del sistema, Hegel entiende como “Espíritu objetivo”, el espíritu en la necesaria “objetivación”. Confróntese: Hegel 1975.

forma de interpretación ciertos aspectos muy deslegitimados, pueden ser iluminados con otra luz. Para finalizar este artículo mencionaré, a modo de ejemplo, dos de estos aspectos.

Ambos aspectos tiene que ver con la crítica de Burkhardt que destacábamos más arriba, es decir, que la reconstrucción filosófica que hace Hegel de la historia supone la ilusoria fantasía de “conocer de antemano el plan divino”, y consiguientemente organizar racionalmente la historia en una serie de momentos sucesivos en que el posterior va superando al anterior en una marcha, por decirlo así, incontrarrestable y necesaria hacia una meta final que “quién sabe dónde está” (Marx/Engels 2006, p.12). Pero con esta representación se olvida fácilmente que el todo “organizado” consiste precisamente en figuras del *espíritu* que se juega en lo que Hegel llama el “suelo de la finitud” —*Boden der Endlichkeit* (Hegel: 1975, p.303)—; es decir, que el centro del asunto no reside meramente en una cotraposición con algo otro que el espíritu (por ejemplo, la naturaleza, como en la oposición naturaleza e historia), sino que el motor mismo de la historia reside en la oposición del espíritu contra sí mismo, contra las obras¹⁵ en las que el mismo se ha determinado (objetivado) en virtud de su propio empuje liberador. Hegel lo dice mejor: “Así es como el espíritu se opone en él mismo [*in ihm selbst entgegen*], él tiene que vencerse a sí mismo como el verdadero ocultamiento de su fin: el desarrollo, que en la 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” (Hegel 1955, p. 151). Es justamente este el meollo dialéctico de la estructura del espíritu que se realiza como historia, el cual debe hacernos más cauteloso frente a la tan mentada “marcha necesaria de la historia”. Con esto Hegel ha apuntado a algo medular de lo que tiene cabida en la historia: la lucha constante del “sujeto” histórico contra sí mismo en pro de su liberación.

Lo segundo que se puede modular es lo que tiene relación con la estructura “teleológica” en que Hegel presenta la historia, es decir, que ella en su conjunto apunta en su marcha a una meta final. Esto, que aparenta ser la suprema soberbia del “saber absoluto”, puede leerse en un sentido muy diferente. En efecto si contrastamos la movilidad de la historia con la de la naturaleza, nos damos cuenta que la multiplicidad y sucesión de los “hechos naturales” (las estaciones del año, el día y la noche) se ofrecen como 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. En cambio en la historia y en el conocimiento de ella—entendido esto como parte de su sentido íntimo—los hechos históricos son únicos y singulares, tal vez análogos a otros, pero nunca idénticos a ellos. En este sentido el pensamiento de Hegel salva la “finitud” de los hechos históricos, precisamente a través de la estructura “teleológica”. ¿Por qué? Consideremos lo que veíamos antes, a saber, que el objeto histórico está constituido por la conciencia de él; es un objeto tal que tiene la misma forma de ser

¹⁵ Hegel identifica la “obra” en la que el espíritu histórico se “objetiva” principalmente con la conformación del “Estado”. Por cierto el concepto plenario de “Estado”, que ciertamente rebasa la esfera de lo estrictamente “político-administrativo”, está especialmente caracterizado en Hegel 1955, 138 ss. Asimismo, la determinación más prolija de este decisivo concepto en Hegel 1975, pp. 330 ss. También en Hegel 1970, pp. 398 ss.

Relevancia de lo conceptual en la *Filosofía de la Historia* de Hegel

que el conocimiento de ello. ¿Y qué significa en este punto esto? Que un hecho histórico se da y es necesariamente singular e irreplicable, porque para ser tomado según su ser debe ser asumido desde ya en la misma dirección hacia la que apunta *la conciencia* de él, a saber, en la dirección de la libertad inmanente de la propia conciencia (el espíritu). El hecho histórico, por su propia constitución, sólo puede responder a la dirección fundamental de la conciencia: su libertad. Una historia leída en esta dirección no es cualquier historia, y sus hechos no son indiferentes. Por eso es que la “meta final” no es simplemente un punto en el proceso que se alcanza al final, sino que este “resultado” está entrometido en el proceso mismo desde el inicio como la dirección en la que, la libertad proyectada desde el presente, le da sentido a la historia. No es otra cosa la que está en juego cuando se proyecta sobre la historia el movimiento de la “idea” que se realiza como “espíritu”. Por eso es que cuando Hegel lee la historia desde su “sujeto”, no apunta sólo a la organización de etapas que llegan a un fin, sino a la historia misma como movimiento de la libertad que se enfrenta a sí misma en la finitud que ella misma ha producido para liberarse.

Para finalizar, sólo quisiera citar una frase de Hegel la que expone el sujeto fundamental de la historia, es decir, de esa infinita lucha que lleva a cabo el espíritu contra la propia finitud que él abre para sí: “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” (Hegel 1955, p.55).

Referencias bibliográficas

- Burckhardt, J (1943). *Reflexiones sobre historia universal*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- De la Maza, L.M. (2007) Tiempo e Historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. *Ideas y Valores*, N° 133, pp. 3-22.
- _____. (2010) La crítica de Heidegger al concepto hegeliano del tiempo en la Fenomenología del Espíritu. En: *Hegel pensador de Occidente* (pp. 411-430). Santiago de Chile: Colección pensamiento contemporáneo/Universidad Diego Portales.
- Fernández, J.E. (2014) La libertad en la lógica de Hegel. *Revista pensamiento político (UDP)*, N°5, pp.77-90.
- Hegel, W.F. (1955). *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner.
- _____. (1988). *Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Voltmedia,
- _____. (1971) *Werke 5/Wissenschaft der Logik I Teil*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1970) *Werke 7/Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- _____. (1973) *Werke 8/Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- _____. (1975) *Werke 10/Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften Teil III*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main,.
- Hyppolite, J. (1994) *Génesis y Estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Barcelona: Península.
- Marcuse, H. (1932) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Marx, C. /Engels, F. (2006) *Ludwig Feuerbach el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Fundación Federico Engels.