

# CONSIDERACIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN HEGEL<sup>1</sup>

Jorge Aurelio Díaz  
Universidad Nacional

Recibido: febrero 18 de 2005  
Aprobado: mayo 6 de 2005

## Resumen

*Una visión sobre la filosofía de la historia de Hegel exige considerarla en la triple perspectiva que ofrece su Sistema: la objetiva de los Cursos de Berlín, la subjetiva de la Fenomenología y la absoluta o especulativa de la Enciclopedia. Al integrar esas perspectivas, la historia viene a ser el lugar para considerar las relaciones entre el Estado y la Religión, y se manifiesta como expresión suprema del Espíritu finito en su larga travesía en pos de la libertad.*

## Palabras clave

Hegel, historia, sistema, libertad, religión

## Abstract

*A vision about the history of philosophy on Hegel requires to consider it on the triple perspective that offers his system: The objective one of the Lectures in Berlin, the subjective one of the Phenomenology and the absolute or speculative of the Encyclopedia. As those perspectives are integrated, history becomes the place for considering the relationship between State and Religion, and also becomes the supreme expression of the infinite spirit in its long sail in search of liberty.*

---

<sup>1</sup> Texto de la Lección Inaugural del Seminario de Profesores de Filosofía y Letras de la Universidad Santo Tomás de Bogotá, leída el 16 de marzo de 2005.

## Key words

Hegel, history, system, freedom, religion

Cuando se trata de llevar a cabo una reflexión sobre la historia, surgen de manera espontánea numerosas cuestiones que sólo pueden responderse si logramos establecer algún orden racional entre las mismas. El género de preguntas a las que me refiero son: ¿puede acaso la historia ser objeto de reflexión filosófica? ¿Qué condiciones debería cumplir para ello? ¿Existe en realidad, o ha existido algo a lo que quepa llamar con propiedad ‘historia’? ¿Interpretar la historia no significa de manera inevitable leerla a la luz de nuestras particulares convicciones? Si a estas preguntas añadimos aquellas que cabe hacerse a propósito de los límites de nuestro conocimiento, bien puede entenderse por qué la idea de una “filosofía de la historia” no cuenta hoy con “buena prensa”.

Para darle un orden a esas preguntas, y si queremos arrojar alguna luz sobre las relaciones que puedan establecerse entre la filosofía y la historia, es necesario que comencemos por preguntarnos qué pueda significar el concepto de ‘historia’, y bajo qué condiciones puede llegar a ser objeto de la consideración filosófica. Pero para poder responder a la pregunta sobre el sentido del concepto ‘historia’, dentro de las condiciones del pensamiento de Hegel, es necesario que tengamos muy en cuenta la estructura global de su Sistema. De manera repetida subrayó él que sólo cabe hacer verdadera filosofía cuando ésta responde a las exigencias de un sistema, de un pensamiento global. Comencemos entonces por esbozar unas consideraciones de carácter general sobre la estructura del Sistema hegeliano.

## 1. Estructura general del Sistema

En la historia de la filosofía tal vez no hay un filósofo que, como Hegel, haya pretendido atribuirle a la historia un papel tan significativo; pero por ello mismo, al no tratarse de un concepto marginal o complementario, sino central en su pensamiento, no puede extrañarnos que aparezca tratado de maneras diferentes y complementarias desde las tres perspectivas que él le atribuye a la reflexión filosófica.

En efecto, dentro de la estructura general del Sistema, que para Hegel es la única manera posible de elaborar una concepción realmente filosófica, hay que distinguir con claridad tres perspectivas diferentes y complementarias, desde las cuales cabe considerar un tema filosófico en particular. La primera perspectiva, y la más inmediata, que fue precisamente la que él elaboró con atención en los últimos años de su vida académica, durante su estadía en la Universidad de Berlín, corresponde a lo que conocemos como *Lecciones*. Se trata de notas de clase y apuntes de sus alumnos, de los cursos dictados por él durante los últimos años de su vida, y que nunca fueron preparados para publicación. Como bien sabemos, se los conoce como *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, sobre la estética, sobre la religión y sobre la historia de la filosofía*. La perspectiva, en este caso, es de carácter objetivo. El tema considerado es visto como un acontecimiento que se lleva a cabo en el tiempo y el espacio, y que, al ser comprendido

de manera adecuada, nos permite descubrir en él el proceso mediante el cual el concepto correspondiente, ya sea la historia misma, la belleza, la religión o la filosofía, van realizando la totalidad de sus posibilidades.

Ahora bien, si la historia, que es el tema que hoy nos ocupa, se presenta en primera instancia como un acontecer objetivo que se despliega en el espacio y en el tiempo, ella no se reduce a esto. Además, y más allá de ser una sucesión de acontecimientos con sentido, se trata de una realidad profundamente humana, es decir, de una serie de experiencias que han ido dejando su huella indeleble en la conciencia humana, y no sólo en la de los personajes que la hicieron efectiva, sino también en la conciencia cultural de quienes los hemos sucedido. Estas huellas son precisamente aquellas que el texto de la *Fenomenología del espíritu* busca comprender y ordenar, o mejor, ir comprendiendo a medida que van adquiriendo un orden. Pero no se trata entonces, como era el caso de las *Lecciones*, de seguir un orden cronológico para descubrir en él un sentido, sino de reflexionar sobre la conciencia para descubrir, en su compleja estructura dialéctica de conciencia, autoconciencia y razón, la manera como se refractan en ella los acontecimientos que marcaron la historia cultural de Occidente.

Pero si las visiones objetiva y subjetiva de la historia vienen a complementarse, es porque cada una de ellas no es en realidad sino un momento parcial de una visión más englobante, visión a la que Hegel da el nombre de especulativa o absoluta, en el sentido de que es en ella y por ella que las otras dos visiones vienen a integrarse y comprenderse como momentos parciales. En esta última visión el concepto mismo de historia es examinado para descubrirle su propia articulación lógica, y la visión es especulativa en el

sentido estricto del término: no se trata ya de la historia como acontecer, o de la historia como experiencia personal y colectiva, sino de encontrarle su lugar al concepto mismo dentro de la estructura general del pensamiento que se piensa, y que al pensarse va descubriendo las condiciones mismas de todo lo pensable; es decir, dentro del Sistema.

Esta visión especulativa, en la que las otras dos, la objetiva y la subjetiva, encuentran su justificación última, es la que hallamos expuesta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, así como en los *Principios de la filosofía del derecho*. En este último texto Hegel no hace sino explicitar lo que en la *Enciclopedia* aparece bajo el título de *Espíritu objetivo*, es decir, de aquellas configuraciones mediante las cuales los seres humanos han ido organizando para ellos mismos una segunda naturaleza de carácter espiritual, un mundo a su imagen y semejanza: el derecho, la moralidad y la eticidad, con sus tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado.

No voy a detenerme a examinar la estructura lógica o dialéctica que articula cada una de esas tres visiones o perspectivas filosóficas, y que se hallan resumidas en los §§ 574 a 577 de la *Enciclopedia*, cuando se expone el concepto mismo de 'filosofía'. Sólo diré que obedecen a tres formas silogísticas, marcadas en cada caso por el término medio, es decir, por el término que une y separa a la vez los extremos. En cada caso el ritmo que marca el desarrollo conceptual, es decir, la dialéctica que opera en cada uno, es diferente, porque la exposición objetiva sigue, como creo que resulta claro, un ritmo expositivo en el que los diversos momentos van pasando, se van sucediendo unos a otros de acuerdo a un principio rector. La historia parece como un espectáculo "de pasarela" cuyo sentido se busca esclarecer.

La exposición subjetiva, en cambio, obedece, como es natural, a un proceso reflexivo que, tal como lo habían señalado muy bien las *Meditaciones* de Descartes, pasa de la consideración objetiva de los contenidos del conocimiento a las estructuras mismas del sujeto que conoce, para terminar en la fuente misma de todo conocimiento que es el acto mismo de pensar. Objeto, sujeto y acto vienen a ser entonces los objetos respectivos de la consideración de la conciencia, la autoconciencia y la razón.

Por último, la perspectiva estrictamente conceptual o especulativa obedece a un ritmo al que Hegel llama “desarrollo” (*Entwicklung*), y que corresponde al proceso mediante el cual la subjetividad viene a ser real en la medida en que, habiendo salido de sí misma, se recupera a sí misma en ese su ser otro. Volveremos sobre esto más adelante. Esta última visión, que no cabe entrar a examinar aquí en detalle, viene a decirnos que la realidad, en último término, debe ser considerada, no como una sustancia, tal como lo había propuesto Spinoza, sino más bien como un sujeto, como una *noesis noeseos*, pensamiento que se piensa, como ya lo había entrevisto Aristóteles.

Con estas muy someras consideraciones acerca de la estructura general del Sistema, podemos pasar a preguntarnos cómo concibe Hegel la historia desde esa triple perspectiva.

## **2. Consideración objetiva de la historia: Lecciones sobre la filosofía de la historia universal**

La dialéctica bajo la cual se desarrolla la consideración objetiva de la historia implica lógicamente que una idea general, en este caso la de libertad, se va volviendo real en un mundo natural y sensible, de tal manera que

éste se convierte en el medio para la realización de esa idea. Lo natural va siendo transformado por la idea hasta convertirlo en instrumento idóneo de su realización. Esto implica que, para comprender la historia de esta manera, hace falta disponer de un concepto general de la misma gracias al cual podamos leer los acontecimientos como un proceso con sentido.

Ahora bien, para descubrir ese concepto-guía, Hegel procede de manera muy simple, tomando pie en la idea general y vaga que todos tenemos de historia, la cual implica, en algún sentido que debe descubrirse, que se trata de un fenómeno espiritual, es decir, de un fenómeno producido y sostenido por seres autoconscientes, por seres que saben de su realidad porque en alguna forma saben o pueden saber de sí mismos. El hecho de que la historia sea una realidad espiritual o intersubjetiva quiere decir que participa de las propiedades del espíritu, de modo que Hegel procede a examinar cuáles sean esas propiedades. Y, en primer lugar, señala cómo el espíritu o lo espiritual es una realidad consciente, o sea, una realidad que no es en ningún sentido de la palabra una cosa, sino un acto o un proceso que, saliendo de su propia posibilidad, llega a ser él mismo precisamente mediante ese su ser otro. Esta caracterización de lo espiritual resulta fundamental para comprender el pensamiento de Hegel porque, aunque no podamos decir que sea una idea original suya, pues la encontramos formulada tanto en Fichte como en Schelling, fue él quien supo sacar de ella el mayor provecho para su reflexión. El concepto de espíritu es precisamente el concepto del proceso mediante el cual todo lo que llamamos de manera ingenua realidad dada viene a manifestarse como simple momento de la Idea que, a través de esa su exteriorización, llega a ser precisamente ella misma, o, como dice Hegel, a reencontrarse a sí misma en ese su ser otro.

Para entender esto, que para Hegel resulta fundamental, y sobre lo cual sustenta él su interpretación de la historia, conviene tener en cuenta que toda realidad, incluida la de aquello que la tradición religiosa ha llamado Dios, tiene para Hegel carácter procesual. El dogma cristiano de la Trinidad está ahí para confirmarlo. Ahora bien, el concepto mismo de proceso no puede comprenderse sino como aquel acto mediante el cual se lleva a cabo un desdoblamiento (*Entzweiung*, dice Hegel, duplicación, desavenencia, escisión) entre el acto mismo como simple posibilidad y el acto mismo como resultado o realización de esa misma posibilidad. Precisamente en ese “espacio”, en ese “intermedio” entre el acto como posibilidad y el mismo acto como realización, se lleva a cabo la actualización del espíritu.

No cabe duda de que concebir esto no nos resulta fácil, porque estamos habituados a pensar la realidad como un conjunto de cosas que establecen o tienen diversas relaciones entre sí. Pero tal vez los ejemplos que nos ofrece el mismo Hegel puedan ayudarnos. El primero es el de la semilla:

(...) con ésta comienza la planta; pero ella es también resultado de la vida total de la planta: ella se desarrolla precisamente para producir la semilla. Pero en esto consiste la impotencia de la vida, en que la semilla sea comienzo y a la vez resultado del individuo, pero que como punto de partida y como resultado sean distintos y sin embargo lo mismo, producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos lados se apartan en ella uno de otro como la forma simple del grano y su proceso de desarrollo en la planta<sup>2</sup>.

Un segundo ejemplo lo presenta así:

Un ejemplo más preciso lo tiene cada individuo en sí mismo. El ser humano es lo que debe ser sólo mediante la educación, mediante la crianza; lo que él inmediatamente es, es sólo la posibilidad de serlo, es decir, de ser racional o libre, es sólo la determinación, el deber ser. (...) El ser humano [a diferencia del animal] tiene que hacerse a sí mismo aquello que él debe ser; tiene que sacudirse lo natural. El espíritu, por lo tanto, es su propio resultado<sup>3</sup>.

Creo que la idea fundamental resulta clara, y debemos tenerla muy en cuenta: la historia como realidad espiritual es un proceso que se despliega siguiendo su propia necesidad interna según la cual lo que en principio se muestra como mera posibilidad no viene a ser en realidad sino el resultado mismo al que se orienta todo el proceso. Y esto tiene una consecuencia importante: no cabe leer la historia desde una perspectiva filosófica, por objetiva que esta sea, sino en un movimiento de retrospectión. O, como dice Hegel mismo en otra ocasión, “la filosofía siempre llega tarde” o “*post festum*”, una vez que la fiesta ha concluido. Un grave malentendido del marxismo con respecto a Hegel tuvo lugar precisamente al no haber tenido en cuenta esta importante advertencia.

Ahora bien, si miramos la historia, que para Hegel, claro está, se trata de la historia europea, por razones que él mismo considera poder sustentar, veremos que el resultado hacia el cual todo ese largo proceso de variados y disímiles acontecimientos se ha dirigido, ha sido precisamente la afirmación y realización de la libertad. Pero esto no lo

<sup>2</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, vol. I (*Die Vernunft in der Geschichte*) (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968) I, 58.

<sup>3</sup> Hegel, *Vorlesungen ...*, I, 58.

sustenta Hegel sólo con argumentos tomados de la experiencia concreta, como era para su generación el estupendo caso de la Revolución Francesa. Ésta sólo puede servir para confirmar lo que el análisis conceptual establece como la clave de lectura. Por eso, que la libertad haya sido el hilo conductor, el motor o el concepto que ha orientado la historia de Occidente, que empezó como tal con los griegos y está llegando a su culminación con la implantación de los Estados de derecho inspirados en los principios de la Revolución, no lo lee Hegel primordialmente en los acontecimientos, sino en la naturaleza misma del espíritu. Porque la esencia del espíritu es la libertad, ya que ésta no es otra cosa que el mantenerse en su propia identidad en su mismo ser otro. Si ser libre es mantener su propia identidad en su mismo estar siendo otro, la configuración de los Estados de derecho, que vienen a conformar una segunda naturaleza de carácter libre, no es sino la verificación de esa libertad como principio conceptual. El ser humano afirma y realiza su libertad al configurarse un mundo a su imagen y semejanza, mundo con el cual él puede identificarse plenamente.

Si ahora damos una mirada general a la manera como Hegel organiza el discurrir de la historia universal bajo la orientación del concepto de libertad, vemos que se trata de las tres etapas en las que se despliega el saber de esa libertad, porque, como él mismo nos lo explica, al ser la libertad una realidad espiritual, su existencia está mediada por el conocimiento que se tenga de ella. Aunque el ser humano sea por naturaleza libre, mientras que él no lo sepa, esa libertad no pasa de ser una mera posibilidad. La realidad de la libertad exige su conocimiento:

Con lo que en general he dicho acerca de la diferencia en el saber de la libertad, a saber, en cuanto a la forma según la cual los orientales sólo supieron que *uno* era libre, el mundo griego y romano, en cambio, que *algunos* eran libres, y nosotros sabemos que *todos* los seres humanos, es decir, el ser humano como tal es libre, tenemos ya la división que hacemos en la historia universal, y según la cual la trataremos<sup>4</sup>.

He ahí el criterio general según el cual cabe considerar la historia desde una perspectiva filosófica de carácter objetivo, es decir, como un acontecimiento temporal cargado de sentido. Pero antes de pasar a considerar la perspectiva complementaria, la visión subjetiva de la historia, permítanme referirme a una idea a la que Hegel otorga particular interés y que no deja de ser inquietante, sobre todo para nuestra manera actual de pensar. Se trata de que, si la historia humana tiene un sentido, y éste puede ser conocido, entonces la historia se halla estrechamente conectada con lo que cabe considerar el centro mismo de la doctrina cristiana. No podemos olvidar nunca que Hegel fue un creyente, un luterano convencido, y si su interpretación del cristianismo puede resultar intolerable o inaceptable para no pocos teólogos, tanto católicos como protestantes, él sin embargo se consideraba un sincero creyente. En una carta al teólogo F. A. G. Tholuck, en la que le hacía una crítica a su libro sobre el pecado por la forma en que éste explicaba la doctrina de la Trinidad, escribe:

Yo soy un luterano, y confirmado plenamente en el luteranismo mediante la filosofía. Sobre una doctrina tan funda-

<sup>4</sup> Hegel, *Vorlesungen ...*, I, 63.

mental [como la de la Trinidad] no me doy por satisfecho con maneras externamente históricas de explicarlo<sup>5</sup>.

Su Sistema filosófico era para Hegel la confirmación de que la revelación cristiana correspondía plenamente con las más estrictas exigencias de la razón, y por ello el mejor ejemplo de lo que es el espíritu lo halla en la doctrina de la Trinidad. Sin embargo, no voy a detenerme en este punto, que exigiría una cuidadosa consideración. Sólo he querido dejar sembrada la inquietud que despiertan sus palabras cuando nos señalan con toda claridad que no cabe hacer filosofía, y menos aún filosofía de la historia, sin confrontarnos con el nada fácil problema del conocimiento de Dios. Escuchemos sólo una cita, entre muchas otras que podríamos traer a colación:

La distinción entre creer y saber se ha convertido en una oposición común y corriente. Se da por sentado que son distintos, y que por ello no sabemos nada de Dios. Se puede asustar a la gente diciéndole que uno quiere conocer a Dios, saber de él y exponer ese saber. Ahora bien, en su determinación esencial esa distinción es en realidad algo vacío. Porque lo que yo creo también lo sé, de ello estoy cierto. (...) Saber significa tener algo como objeto de su conciencia y estar cierto de ello; y exactamente lo mismo es también creer. El conocimiento, por el contrario, ve también las razones, la necesidad del contenido que se sabe, prescindiendo de la autoridad de la iglesia, así como del sentimiento que es algo inmediato, y de-

sarrolla, por otra parte, también el contenido en sus determinaciones particulares<sup>6</sup>.

### 3. Consideración subjetiva de la historia: *Fenomenología del espíritu*

La manera como se hace presente la historia en la *Fenomenología* resulta sobremanera extraña, ya que se halla condicionada, como lo señalamos, por la forma como el tiempo se difracta sobre la compleja estructura de la conciencia. Sobre esto he tenido ocasión de ofrecer algunas explicaciones en un artículo publicado hace ya algún tiempo<sup>7</sup>, de modo que sólo me limitaré a señalar las consecuencias más importantes para nuestro tema, tratando de entender el sentido que presenta la historia en esta obra, es decir, la perspectiva que hemos llamado subjetiva, según la cual la historia viene a mostrarse como “experiencia de la conciencia”.

La *Fenomenología* tiene dos grandes partes, una dedicada a examinar la estructura de la conciencia singular, y otra dedicada a examinar la conciencia colectiva, mostrando así cómo el saber sólo puede llegar a comprenderse en toda su significación cuando se lo entiende desde sus raíces sociales, tanto culturales como religiosas. Esto significa que en la primera parte, dedicada a la conciencia individual, la historia sólo puede hacerse presente a manera de ejemplo, es decir, como referente para explicar algunos rasgos de dicha conciencia. Tomemos para ello un ejemplo. En el análisis de la autoconciencia, Hegel presenta los diversos niveles o figuras que

<sup>5</sup> Citado en Joachim Ringleben, *Hegels Theorie der Sünde* (Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1977) 204, nota 40.

<sup>6</sup> Hegel, *Vorlesungen...*, I, 47.

<sup>7</sup> Jorge Aurelio Díaz, “El tiempo y las experiencias de la conciencia”, *Estudios sobre Hegel* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986) 39-64.

recorre la autoconciencia cuando, habiéndose liberado de la servidumbre a través del trabajo, y habiendo aprendido así a pensar, en el sentido estricto de este término (recordemos, a manera de ejemplo, lo que aconteció en Grecia como la cuna de la filosofía), la conciencia se dispone a ejercer esa libertad alcanzada sólo en el puro concepto. Esos tres niveles tienen títulos bien conocidos: estoicismo, escepticismo y conciencia desventurada. Es claro que con ellos se está haciendo referencia a figuras históricas de la filosofía o de la religión bien determinadas. Pero no se trata, si miramos el texto dentro del movimiento que viene siguiendo la conciencia, de examinar dichas figuras históricas como tales, sino de utilizarlas como referentes o modelos claros de las diversas etapas que recorre la conciencia que, sabiéndose libre, busca poner en práctica dicha libertad. Ella busca primero prescindir o desinteresarse del mundo exterior (estoicismo), pero al no poder librarse de él por ese medio, trata entonces de negarlo sin más (escepticismo), y como esa estrategia tampoco logra su cometido de liberarla del mundo, ella termina esforzándose por trascenderlo hacia un más allá inalcanzable (conciencia desventurada).

Vemos así cómo, si pretendemos entender cómo opera la historia dentro de la *Fenomenología*, no podemos esperar lograrlo estudiando los ejemplos que ilustran su primera parte, y debemos pasar a examinar la segunda parte, aquella donde la consideración se centra sobre la conciencia colectiva. En efecto, en la sección titulada *Espíritu*, con la cual se inicia esta segunda parte, vemos cómo Hegel comienza pasando revista, primero al mundo griego bajo la figura del “mundo ético”, y luego al mundo romano o “Estado de derecho”. Así, toda la sección dedicada al espíritu puede ser leída como un bosquejo de la historia de la cultura europea. No pasa, sin embargo, de ser un mero bos-

quejo, y reducido a la historia de Europa, no porque Hegel pretenda que toda la historia se reduzca a la historia del continente que lo vio nacer, sino porque se trata de la historia del espíritu que ha llegado a tomar conciencia de sí como espíritu; y, además, porque se examina su configuración objetiva, es decir, la manera como ese espíritu ha venido tomando cuerpo en la configuración de una sociedad de hombres libres. No cabría, por lo tanto, interpretar que Hegel reduce su visión histórica a Europa por una especie de torpe miopía, sino por la conciencia que tiene de que la misión que les ha correspondido a los pueblos europeos viene de atrás, y apunta hacia un futuro que, si bien no cabe predecir, estará sin embargo determinado por la historia de esos pueblos.

Esto puede muy bien corroborarse cuando pasamos a examinar el momento que sigue al espíritu, es decir, el capítulo dedicado a la religión. Allí encontramos un panorama mucho más amplio, que ya no se contenta con retroceder hasta Grecia, sino comienza con las religiones llamadas naturales, o animistas. Como tuve ocasión de expresarlo en el artículo que he mencionado anteriormente, lo que sucede es que:

(...) la religión es la condición última de toda comprensión de la historia, y de la misma existencia histórica de la humanidad, lo que significa que ha existido desde siempre con el hombre como realidad efectiva. La sociedad, en cambio, es una realización humana que aparece como tal muy posteriormente: mientras que los orientales poseían, según Hegel, una verdadera religión (y una religión verdadera, por supuesto), su estructura social era nula, es decir, carecían de las condiciones mínimas para constituir una verdadera sociedad. Será en Grecia donde por vez primera el hombre llegue a plasmar una organi-



zación social que sea el producto de su propia acción colectiva<sup>8</sup>.

Cabe decir entonces que para la *Fenomenología* la historia es el yunque donde se fragua la conciencia humana en su camino hacia sí misma a través de su completo ser otro, es decir, en el camino a su libertad y a su plena realización como tal. Y es gracias a la historia como podemos llegar a comprender nuestra propia capacidad de conocimiento y las condiciones de su ejercicio. Si ignoramos la historia, viene a decirnos Hegel, terminamos sin poder comprendernos a nosotros mismos, ni como personas singulares, ni como miembros de la comunidad que nos ha hecho posibles. Pero el sentido de la historia no se agota ahí. Si leemos con atención el capítulo final de la *Fenomenología*, sin duda el más difícil y especulativo de toda la obra, veremos que nos habla de dos exteriorizaciones del espíritu mediante las cuales alcanza su propia realidad como tal. Expresémoslo de otra manera. El *Logos* o la idea, que es la realidad última, sólo existe como una articulación conceptual o un orden racional de posibilidad mientras no salga de sí misma y se despliegue en su absoluto ser otro, es decir, en el espacio y en el tiempo. Negándose de esa manera a sí misma, la idea alcanza realidad, pero sólo en la medida en que en ese su mismo ser otro se reencuentre consigo misma. Como realidad espiritual, es decir, pensante, sólo puede ser plenamente real en cuanto que, saliendo de sí misma, siga siendo ella misma en ese su ser otro. Nosotros, cada uno de nosotros, como seres autoconscientes, somos un claro ejemplo de ello. Somos y seguimos siendo nosotros mismos en la medida en que vamos dejando de ser lo que somos para de esa manera realizarnos como tales.

Ahora bien, nos dice Hegel, esa exteriorización del espíritu que le permite alcanzar realidad y ser así él mismo, tiene dos formas. *Seiten*, dice en alemán, caras o aspectos. Una es la naturaleza misma, el mundo espacio temporal que nos rodea y en el cual se despliega esa idea de manera inmediata, es decir, inconsciente y ciega.

La otra cara [o aspecto] de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe*, que *se media* consigo –el espíritu exteriorizado en el tiempo; pero esta exteriorización es igualmente la exteriorización de sí misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo<sup>9</sup>.

Estas bien conocidas formulaciones hegelianas sobre la doble negación lo que buscan es hacernos entender que la historia no es un simple devenir ciego, que avanza yendo siempre más allá de sí mismo siguiendo una necesidad que le es exterior, que la impulsa *a tergo* (por la espalda), como decían los escolásticos, sino un devenir que vuelve sobre sí, busca comprenderse, se esfuerza por llegar a ser dueño de su propio destino. Todo el párrafo final de la *Fenomenología*, pese a la abstracción especulativa de sus formulaciones, resulta ser de una belleza y una profundidad sobrecogedoras. No disponemos aquí del tiempo necesario para desglosarlo en su contenida grandiosidad. Pocas veces se le ha otorgado a la historia un sentido que bien podemos calificar de sagrado. Ella es, como tendremos ocasión de corroborarlo cuando analicemos la *Enciclopedia* y las *Lecciones sobre filosofía del derecho*, el supremo nivel de lo humano, allí donde el ser humano llega a experimentar su propia trascendencia. Digamos por el momento que la tarea de la filosofía es vista por Hegel

<sup>8</sup> Díaz, "El tiempo ...", 64.

<sup>9</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952) 563/472. La *Fenomenología* se cita indicando la página del texto alemán y la de su traducción al español.

precisamente como el esfuerzo por comprender la historia. Las grandes figuras de la historia, que para Hegel no son los héroes, sino los pueblos, se han ido sucediendo a lo largo del tiempo, una a otra han ido pasando la antorcha de la cultura, a medida que cada una ha desarrollado a plenitud la tarea que le ha correspondido cumplir.

El reino de los espíritus que de esa manera se va configurando en la existencia, forma una sucesión en la cual cada uno reemplaza al anterior, y toma el reino del mundo de su predecesor<sup>10</sup>.

El recuerdo de esos espíritus es precisamente la historia, pero un recuerdo cuyo sentido Hegel precisa acudiendo a la etimología de la palabra alemana *Er-Innerung*, es decir, interiorización. Ahora bien, si su interiorización por el lado de la existencia que se manifiesta bajo la forma de lo contingente es la historia, esa misma interiorización por el lado de su organización conceptual es, en palabras de Hegel, *la Ciencia del saber que se manifiesta*. Esta última fórmula bien la podemos aplicar a la misma *Fenomenología*, o a la filosofía en general. Así, una y otra, historia y filosofía:

...conforman el recuerdo [o interiorización] y el calvario del espíritu absoluto [óigase: Dios], la realidad, verdad y certeza de su trono, sin el cual él sería un solitario sin vida<sup>11</sup>.

Y remata el párrafo y el libro todo citando libremente dos estrofas del poema *Amistad*, de Schiller:

(...) únicamente del cáliz de ese reino de los espíritus rebosa para él su infinitud.

Traduzcamos esto a un lenguaje religioso: Dios no es en verdad infinito, ni porque se mantenga como lo otro del mundo que él crea, ni porque se identifique plenamente con él, como en Spinoza, sino porque, habiéndose exteriorizado plenamente en el mundo hasta el punto de darle una existencia propia, se mantiene y recupera a sí mismo en ese su ser otro.

De esa manera, mientras que, por un lado, la historia parece desperdigar sus reflejos en los diversos niveles que conforman la estructura de la conciencia, por el otro se recoge al final para mostrarse como la exteriorización consciente del espíritu absoluto en el inconcebible sucederse del tiempo.

Habiendo examinado las dos maneras de considerar la historia desde la filosofía, primero como un acontecimiento objetivo y luego como una experiencia de la conciencia, podemos pasar ahora a considerar la manera como es vista esa misma historia desde la perspectiva especulativa del Sistema total.

#### 4. Consideración especulativa de la historia: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas y Principios de la filosofía del derecho*

Para comprender ambos textos es necesario comenzar por situarlos en el seno mismo del sistema total. Éste, como bien sabemos, consta de tres grandes momentos: Ciencia de la

<sup>10</sup> Hegel, *Phänomenologie* ..., 564/573.

<sup>11</sup> Hegel, *Phänomenologie* ..., 564/573.

lógica, Filosofía de la naturaleza y Filosofía del espíritu. No creo que haga falta señalar que el concepto de historia pertenece a la Filosofía del espíritu. Ésta, a su vez, se configura en tres momentos: Espíritu subjetivo, Espíritu objetivo y Espíritu absoluto. Recordemos que cuando se habla de espíritu y de lo espiritual, se habla del ámbito de lo consciente, de lo intersubjetivo. El espíritu subjetivo cabría decir que corresponde a la antropología hegeliana, tomada en un sentido estrecho, es decir, como la exposición de lo que es el ser humano en tanto animal racional, o, en términos cartesianos, *res cogitans*. Por el otro lado, el espíritu absoluto analiza las manifestaciones de lo divino como tal, en forma sensible en las obras de arte, en forma imaginada y para el sentimiento en la religión, y en forma conceptual en la filosofía.

Entre uno y otro, entre el espíritu subjetivo y el absoluto, tenemos al espíritu objetivo, en donde se pasa revista a las configuraciones objetivas mediante las cuales el espíritu se crea para sí un mundo, o una “segunda naturaleza”, a su imagen y semejanza. Se trata, en primer lugar, del mundo del derecho abstracto, es decir, de las leyes que regulan las relaciones de propiedad, o relaciones inmediatas de los seres humanos con el mundo y con sus semejantes. Viene luego la moralidad, que estudia las condiciones de posibilidad de una doctrina sobre el comportamiento humano a partir de su interior, de su reflexión sobre sí. Y finalmente la eticidad, o el conjunto de instituciones que conforman esa “segunda naturaleza”, es decir, ese ámbito que, a la vez que es producto de la interacción humana, condiciona su existencia y su obrar. Se trata de las instituciones de la familia, la sociedad civil y el Estado.

Hegel considera que con el Estado (y recordemos que se trata del Estado de derecho moderno, y no del gobierno) hemos alcanzado el concepto supremo dentro de las manifestaciones del espíritu en su finitud, es decir, en cuanto se halla condicionado por el espacio y el tiempo. Más allá se penetra ya en las manifestaciones de lo divino, a las que hemos hecho alusión: arte, religión y filosofía. Pues bien, es al llegar al final del análisis del concepto de Estado, y antes de pasar a la consideración del espíritu absoluto, cuando Hegel entra a presentar la historia como manifestación suprema del espíritu objetivo, o como expresión suprema de la finitud del espíritu que, al negarse a sí mismo, permite engendrar el concepto de espíritu absoluto. Es en este sentido que decíamos cómo, con la historia, el ser humano llega a experimentar su verdadera trascendencia, su orientación más allá de sí mismo y del mundo hacia lo infinito.

Como expresión suprema y última del espíritu en su finitud, la historia es, dice Hegel, el “acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo”<sup>12</sup>. Pero al estar sus momentos condicionados por la espacio-temporalidad, “cada uno de ellos se halla bajo una determinación cualitativa en tanto que singular, y en tanto que natural está destinado a cumplir sólo *un único peldaño* y *sólo una tarea única* del acto en su totalidad”<sup>13</sup>. En otras palabras, la historia pasa de un pueblo a otro, y cada uno está destinado a realizar un peldaño en el ascenso del espíritu hacia sí mismo, hacia su propia comprensión como tal, es decir, hacia su verdadera libertad. La historia universal es así una historia de las grandes civilizaciones, que una a otra se han ido pasando la antorcha de la cultura.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana (Madrid, 1999) § 549.

<sup>13</sup> Hegel, *Enciclopedia ...*, § 549.

Hegel elabora, en una larga nota, un extenso alegato en contra de quienes critican la filosofía por pretender interpretar la historia de manera sesgada. Su argumentación señala que no es posible entender la historia si no se dispone de un criterio conceptual para ello. Quienes pretenden hacerlo en forma “neutral” no hacen otra cosa que someterla, sin saberlo, a sus propios prejuicios. La filosofía, en cambio, lo que busca es determinar un criterio realmente universal, estrictamente lógico, derivado del sentido mismo que se ha dado a conocer como resultado del devenir de los seres humanos en el tiempo. Y ese principio no es, ni puede ser otro, que el mismo idealismo, es decir, la idea de que la realidad no puede llegar a comprenderse como simple sustancia, sino como sujeto, como proceso que toma conciencia de sí mediante su exteriorización. Pero esta idea que Hegel descubre como la naturaleza misma del espíritu, como definición de la verdadera libertad, no es para él simplemente el resultado de su especulación, de su reflexión conceptual, sino que se ve confirmada, como hemos visto, en la historia misma por el hecho protuberante de la Revolución Francesa y la extensión a Europa de sus principios políticos fundamentales. La implantación de Estados racionales de derecho es la forma como la idea llega a encarnarse de manera efectiva.

Podemos decir que el propósito que anima a Hegel es ofrecernos la justificación racional de las ideas liberales que buscan transformar el mundo a imagen y semejanza del ser humano. Ahora bien, esto no podemos entenderlo en toda su significación, sino cuando comprendemos que la historia, como manifestación suprema del espíritu en el ámbito

de la finitud, es en realidad la manifestación de Dios en el tiempo, ya que sólo en él y por él alcanza el ser humano su verdadera libertad. De ahí que el análisis del sentido especulativo de la historia le ofrezca a Hegel el contexto adecuado para examinar las relaciones del Estado con la religión. Como lo expresa en la amplia nota que acompaña al § 552 de la *Enciclopedia*:

Llegamos así al lugar pertinente para ocuparnos con más detalle de la *relación entre Estado y religión*, y de paso esclarecer categorías con las que nos topamos continuamente cuando se trata de este asunto. La consecuencia inmediata de lo que precede consiste en que la eticidad [es decir, el conjunto de normas que orientan la conducta social] es el Estado reconducido a su interioridad sustancial, éste [a su vez] es el desarrollo y efectiva realización de la eticidad, y la sustancialidad de esa misma eticidad y del Estado es la religión. De acuerdo con esta relación, el Estado descansa sobre el talante ético, y éste sobre el religioso. En tanto la religión es la conciencia de la *verdad absoluta*, [resulta que todo] lo que ha de valer como justicia y derecho, como ley y obligación, o sea, [todo] lo que ha de valer como *verdadero* en el mundo de la voluntad libre, solamente puede valer tanto cuanto tiene *parte* en aquella verdad, está *subsumido* bajo *ella* y se sigue *de ella*. Ahora bien, para que lo auténticamente ético sea consecuencia de la religión, se exige que la religión tenga su *contenido* verdadero, es decir, que la idea de *Dios* sabida en la religión sea la verdadera<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Hegel, *Enciclopedia ...*, § 552, nota.

Y más adelante continúa:

El enorme error de nuestro tiempo ha consistido en querer ver estas dos cosas [Estado y religión] que son inseparables, como separables una de otra, es más, como indiferentes una respecto de la otra. La relación de la religión con el Estado se ha contemplado como si éste ya *existiera* por separado y de suyo en virtud de alguna fuerza o poder, y que lo religioso, como algo subjetivo de los individuos, tuviera que añadirse como más o menos deseable, y sólo para afianzar al Estado, o fuera tal vez indiferente; se ha considerado que la eticidad del Estado, es decir, el derecho racional y la constitución, se tuvieran en pie firmemente en virtud de su propio fundamento<sup>15</sup>.

Me he querido extender en estas citas, porque no dispongo del tiempo necesario para entrar a analizarlas en detalle, pero creo que nos dejan algo muy en claro, a lo que ya habíamos hecho mención: sin una adecuada religión o religiosidad no resulta posible establecer un Estado de derecho, y sin una comprensión del sentido del fenómeno religioso no nos es dado comprender la historia como tal. Estas consideraciones llevan a Hegel a formular una dura crítica al catolicismo, precisamente por tratarse de una figura de la religión cristiana que a sus ojos no contribuye a la configuración de una sociedad regida por las normas racionales propias de un Estado de derecho, ya que, según sus palabras:

[El catolicismo] somete el espíritu a un *ser-externo*, con lo cual se desconoce y se pervierte su concepto [que sólo

se da] en lo más íntimo, y se corrompen en su raíz derecho y justicia, eticidad y conciencia moral, responsabilidad y obligación<sup>16</sup>.

De la diatriba que viene a continuación sólo voy a entresacar la siguiente frase:

Sólo cabe considerarlo como estupidez de los tiempos modernos pensar en transmutar un sistema de eticidad corrompida, su constitución y legislación, sin cambiar la religión; es estúpido creer haber llevado a cabo una revolución sin Reforma, creer que con la vieja religión y sus cosas santas pueda tener paz y armonía interna una organización política opuesta a ellas, y creer que, valiéndose de garantías extrínsecas (p. ej., las llamadas Cámaras y el poder a ellas entregado de determinar el presupuesto), se podrán estabilizar las leyes<sup>17</sup>.

Nos hallamos, como bien pueden darse cuenta, en las antípodas de las pretensiones contemporáneas de establecer una ética sin fundamento religioso, una ética “civil”. Y bien valdría la pena que estas pretendidas “evidencias” actuales fueran sometidas a un cuidadoso escrutinio para certificar sus credenciales. Porque Hegel está escribiendo después de Kant, y ha buscado expresamente evitar que se utilizara su doctrina crítica para apalancar una teología conservadora, como la que pretendía sustentar su profesor del Convictorio de Tübingen, Gottlob Christian Storr<sup>18</sup>. Pero ello no le impidió ver que, sin un fundamento último para el obrar humano, tan sólido como el que había buscado Descartes para el conocimiento cierto y verdadero, no resultaba posible elaborar una éti-

<sup>15</sup> Hegel, *Enciclopedia ...*, § 552, nota.

<sup>16</sup> Hegel, *Enciclopedia ...*, § 552, nota.

<sup>17</sup> Hegel, *Enciclopedia ...*, § 552, nota.

<sup>18</sup> Ver Dieter Henrich, *Hegel en su contexto* (Caracas: Monte Ávila Editores, 1987) 46 ss.

ca realmente racional. En sus oídos, como en los de Kant, resonaba la frase de Rousseau: “Si la divinidad no existe, entonces únicamente el malvado tiene un derecho racional y el bueno es un demente”<sup>19</sup>.

## 5. Consideraciones finales

No es posible pretender, en el corto tiempo de una exposición como ésta, examinar la compleja y amplia comprensión filosófica de la historia que nos ofrece Hegel, e intentar a la vez establecer un juicio crítico sobre ella. Como tuve ocasión de señalarlo al comienzo, la idea misma de filosofía de la historia no cuenta en nuestros días con “buena prensa”. Ahora bien, me parece conveniente, después de todo, dejar en claro dos puntos.

En primer lugar, con su filosofía de la historia universal no pretendió nunca Hegel sustituir otras maneras muy diversas e interesantes de escribir la historia, con la sola condición de que se hicieran con espíritu despierto y agudeza intelectual. Y no sólo historia universal, por supuesto, sino también visiones más restringidas tanto en el tiempo como en el espacio, como aquellas determinadas por los objetos de consideración: historias del arte, de la moda o de los alimentos, por ejemplo. Esto se halla expresado con toda claridad en la introducción a la *Lecciones*.

Por otra parte, Hegel sólo considera la posibilidad de que, en cada etapa de la historia, un pueblo asuma el papel hegemónico y se convierta así en el ejecutor de los designios del espíritu. Por tanto, la idea de una “globalización” de la historia, como aquella

a la que se dirige hoy la humanidad a pasos agigantados, no estuvo dentro de sus consideraciones. Dadas las condiciones reales de su época en lo que respecta a las comunicaciones y a los medios de transporte, la idea de un gobierno supranacional, por ejemplo, no hubiera sido para él más que una simple utopía. Y un elemento de esa especie sería a sus ojos indispensable para mediar en los conflictos entre Estados. Esto explica por qué, en sus *Principios de la filosofía del derecho*, Hegel considera que el carácter inmediato de las relaciones entre los Estados, es decir, el hecho de que estas relaciones no estén mediadas por un organismo supraestatal, los coloca en una situación semejante a la del “estado natural” de Hobbes, en la cual los conflictos bélicos resultan casi inevitables. Esto exige de los gobernantes buscar un equilibrio de poder que evite el estallido de la guerra. Hegel sintió siempre una muy explicable aversión a elaborar “utopías”, sobre todo cuando se trataba de orientar la acción política. Porque las utopías no sólo tienen la muy cuestionable característica de ser irrealizables y terminar incubando desilusiones y resentimientos, sino que son el reflejo de un profundo rechazo a la realidad, no sólo en sus carencias e insuficiencias, sino a la realidad en general. Y una actitud así nos incapacita para comprenderla y buscar la manera más adecuada para mejorarla. Ésta es una lección que Hegel debió haber aprendido de su lectura de la obra de Spinoza.

Voy a terminar diciendo que la interpretación de la historia que nos ofrece Hegel, desde su triple perspectiva –objetiva, subjetiva y especulativa o absoluta–, debe entenderse

<sup>19</sup> Citado en Henrich, *Hegel ...*, 40.

como un canto a la libertad, y como un llamado para que comprendamos en toda su profundidad esa epopeya de la libertad como el sentido mismo de la vida humana, sentido que sin embargo no será posible desentrañar en toda su amplitud mientras no se tenga en cuenta a la religión en general, y a la religión cristiana en particular.

### Bibliografía

- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad., Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza, 1999.
- . *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1969.
- . *Fenomenología del espíritu*. Trad., Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- . *Filosofía de la historia*. Trad., José María Quintana. Barcelona: Ediciones Zeus, 1991.
- . *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952.
- . *Principios de la filosofía del derecho*. Trad., Juan Luis Verma. Barcelona: Editorial Edhasa, 1999.
- . *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- Díaz, Jorge Aurelio. "El tiempo y las experiencias de la conciencia". *Estudios sobre Hegel*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1986, págs. 39-64.
- Henrich, Dieter. *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila Editores, 1987.
- Ringleben, Joachim. *Hegels Theorie der Sünde*. Berlin: Walter de Gruyter Verlag, 1977.