

Para la lógica dialéctica, el ser es un proceso que evoluciona a través de contradicciones que determinan el contenido y el desarrollo de toda la realidad. La *Lógica* había elaborado la estructura intemporal de este proceso, pero la conexión intrínseca entre la *Lógica* y las otras partes del sistema y, sobre todo, las implicaciones del método dialéctico destruyen la idea misma de intemporalidad. La *Lógica* había mostrado que el verdadero ser es la idea, pero la idea se revela a sí misma en el «espacio» (como naturaleza) y «en el tiempo» (como espíritu) <sup>1</sup>. El espíritu, por esencia, es afectado por el tiempo, pues existe sólo en los procesos temporales de la historia. Las formas del espíritu se manifiestan a sí mismas en el tiempo, y la historia del mundo es una exposición del espíritu en el tiempo <sup>2</sup>. La dialéctica llega así a considerar la realidad en el tiempo, y la «negatividad», que en la *Lógica* determinaba el proceso del pensamiento, aparece en la *Filosofía de la Historia* como el poder destructor del tiempo.

La *Lógica* había mostrado la estructura de la razón;

la *Filosofía de la Historia* expone en el contenido histórico de la razón. O sea, que aquí el contenido de la razón es el mismo contenido de la historia, aunque al decir contenido no nos referimos a la miscelánea de los hechos históricos, sino a lo que hace de la historia una totalidad racional, las leyes y tendencias a las que apuntan los hechos y de las que reciben su significación.

«La Razón es la soberana del mundo»<sup>3</sup>: esto, según Hegel, es una hipótesis, la única de la filosofía de la historia. Esta hipótesis, que distingue al método filosófico de abordar la historia de cualquier otro método, no implica que la historia tenga un fin definido. El carácter teleológico de la historia (si es que tiene tal carácter) sólo puede ser la conclusión de un estudio empírico de la historia y no una presunción *a priori*. Hegel afirma enfáticamente que «en la historia el pensamiento tiene que estar subordinado a lo dado, a las realidades de hecho; esto constituye su base y su guía»<sup>4</sup>. En consecuencia, «tenemos que tomar a la historia tal como es. Tenemos que proceder históricamente, empíricamente». Extraño proceder para una filosofía idealista de la historia.

Las leyes de la historia tienen que ser demostradas en y a partir de los hechos; hasta aquí el método hegeliano es un método empírico. Pero estas leyes sólo pueden ser conocidas si la investigación encuentra primero la orientación de la teoría adecuada. Los hechos en sí mismos no revelan nada; sólo responden a preguntas teóricas adecuadas. La verdadera objetividad científica requiere la aplicación de categorías sólidas que organicen los datos en su significado efectivo, y no una recepción pasiva de los hechos dados. «Aun el historiógrafo corriente e 'imparcial', que cree y profesa mantener una actitud simplemente receptiva, sometiéndose sólo a los datos de que dispone, no es en modo alguno pasivo en lo que se refiere a sus actividades de pensamiento. Trae consigo sus categorías y considera los fenómenos... exclusivamente a través de ellas»<sup>5</sup>.

Pero ¿cómo reconocer las categorías sólidas y la teoría adecuada? De esto es la filosofía la que decide. Ella ela-

bora las categorías generales que dirigen la investigación en los distintos campos especializados. Su validez en estos campos, sin embargo, tiene que ser verificada por los hechos, y esta verificación se obtiene cuando los hechos dados son comprendidos por la teoría de modo tal que aparezcan regulados por leyes definidas y como momentos de tendencias definidas, que expliquen su secuencia y su interdependencia.

El dictamen de que la filosofía ha de proveer las categorías generales para entender la historia no es arbitrario ni se originó con Hegel. Todas las grandes teorías del siglo XVIII adoptaron el punto de vista filosófico de que la historia es progreso. Este concepto de progreso, que había muy pronto de degenerar en una somera complacencia, dirigía originariamente una aguda crítica condenatoria a un orden social obsoleto. La clase media en ascenso usaba el concepto de progreso como un medio para interpretar la historia pasada de la humanidad como una prehistoria de su propio dominio, el cual estaba destinado a llevar al mundo a la madurez. Cuando la nueva clase media, afirmaba, llegue a configurar el mundo de acuerdo con sus intereses, un brote nunca visto de fuerzas materiales e intelectuales hará del hombre el dueño de la naturaleza y dará inicio a la verdadera historia de la humanidad. Sin embargo, mientras todo esto no estuviere materializado, la historia está todavía en una etapa de lucha por la verdad. La idea de progreso, elemento integral en la filosofía de la Ilustración francesa, interpretaba los hechos históricos como señales en el camino del hombre hacia la razón. La verdad se encuentra, todavía, fuera del ámbito de los hechos, en un estado por venir. El progreso implicaba que el estado de cosas existentes iba a ser negado y no continuado.

Este esquema prevalece aún en la *Filosofía de la Historia* de Hegel. La filosofía es tanto el material como el *a priori* lógico de la historia, hasta que la historia no haya adquirido el nivel adecuado a las potencialidades humanas. Sabemos, sin embargo, que Hegel pensaba que la historia había alcanzado su meta y que la idea y la

realidad habían encontrado un terreno común. La obra de Hegel marca, pues, el apogeo y el fin de la historiografía filosófica crítica. Todavía se preocupa por los intereses de la libertad al tratar con los hechos históricos, y aún considera a la lucha por la libertad como el único contenido de la historia. Pero este interés ha perdido su vigor y la lucha ha llegado a su fin.

El concepto de la libertad, como lo demostró la *Filosofía del Derecho*, se adecúa al esquema de la propiedad libre. Como resultado de esto, la historia del mundo que Hegel contempla, exalta y enaltece la historia de la clase media, que se basaba en este esquema. Hay una cruda verdad en el anuncio de Hegel, extrañamente seguro, de que la historia ha llegado a su fin. Pero anuncia el entierro de una clase, no el de la historia. Al final del libro, Hegel escribe, después de una descripción de la Restauración: «Este es el punto que ha alcanzado la conciencia»<sup>6</sup>. Esto parece difícilmente un final. La conciencia es la conciencia histórica, y cuando leemos en la *Filosofía del Derecho* que «una forma de vida ha envejecido», se trata de una forma de vida, no de todas. La conciencia y las metas de su clase eran evidentes para Hegel. Se daba cuenta de que no contenían ningún principio nuevo capaz de rejuvenecer el mundo. Si esta conciencia había de ser la forma final del espíritu, la historia había entrado entonces en un dominio más allá del cual no había ningún progreso.

La filosofía le da a la historiografía sus categorías generales, y éstas son idénticas a los conceptos básicos de la dialéctica. Hegel las resumió en sus conferencias introductorias<sup>7</sup>. Más tarde nos ocuparemos de ellas. Primero hemos de examinar los conceptos que Hegel llama categorías históricas específicas.

La hipótesis en que se basa la *Filosofía de la Historia* había sido verificada ya en la *Lógica*: el verdadero ser es la razón, manifiesta en la naturaleza y que se realiza en el hombre. Esta realización ocurre en la historia, y como la razón realizada en la historia es el espíritu, la tesis de

Hegel implica que el sujeto actual o fuerza motor de la historia es el espíritu.

Naturalmente, el hombre es también parte de la naturaleza, y sus impulsos y tendencias naturales desempeñan un papel material en la historia. La *Filosofía de la Historia* de Hegel hace mucho más justicia al papel desempeñado por estas tendencias e impulsos que muchas historiografías empíricas. La naturaleza, bajo la forma del conglomerado de condiciones naturales de la vida humana, es siempre la base primordial de la historia a través de toda la obra de Hegel.

Como ser natural, el hombre se encuentra confinado dentro de condiciones particulares —ha nacido en un lugar y tiempo determinado, es miembro de una u otra nación, está ligado al destino de la totalidad particular a la que pertenece—. Sin embargo, a pesar de todo esto, el hombre es esencialmente un sujeto pensante, y el pensamiento, como sabemos, constituye la universalidad. El pensamiento: 1) Eleva a los hombres por encima de sus determinaciones particulares, y 2) Hace también de la multitud de cosas externas el medio para el desarrollo del sujeto.

Esta doble universalidad, subjetiva y objetiva, caracteriza al mundo histórico en que el hombre desenvuelve su vida. La historia, como historia del sujeto pensante, es necesariamente historia universal (*Weltgeschichte*) justamente porque «pertenece al reino del Espíritu». Aprehendemos el contenido de la historia a través de conceptos generales tales como nación o Estado; sociedad civil, agraria o feudal; despotismo, democracia o monarquía; proletariado, clase media, nobleza, etc. César, Napoleón, Cromwell, son para nosotros ciudadanos romanos, franceses, ingleses; los entendemos como miembros de su nación, que responden a la sociedad y el Estado de su tiempo. Lo universal se afirma en ellos. Nuestros conceptos generales captan este universal como el sujeto actual de la historia, de modo que, por ejemplo, la historia de la humanidad no la constituyen la vida y batallas de Alejandro el Grande, César, los emperadores alemanes,

los reyes franceses, Cromwell y Napoleón, sino la vida y batallas de ese universal que se revela bajo diferentes apariencias a través de las distintas totalidades culturales.

La esencia de este universal es el espíritu, y «la esencia del Espíritu es la libertad...» La filosofía enseña que todas las cualidades del «espíritu existen sólo a través de la libertad; que todas no son más que medios para alcanzar la libertad; que todas buscan y persiguen la libertad y sólo la libertad»<sup>8</sup>. Hemos examinado estas cualidades y hemos visto que la libertad culmina en la autocerteza de la apropiación completa; que el espíritu es libre si posee y conoce al mundo como propiedad suya. Resulta, por lo tanto, muy comprensible que la *Filosofía de la Historia* termine con la consolidación de la sociedad de clase media y que los períodos de la historia aparezcan como etapas necesarias de la realización de su forma de libertad.

El verdadero sujeto de la historia es lo universal, no lo individual; el verdadero contenido es la realización de la autoconciencia de la libertad y no las necesidades, intereses y acciones de los individuos. «La historia del mundo no es otra que la del progreso de la conciencia de la libertad»<sup>9</sup>. No obstante, «la primera mirada a la historia nos convence de que las acciones de los hombres provienen de sus necesidades, sus pasiones, sus caracteres y sus talentos y nos induce a pensar que dichas necesidades, pasiones e intereses son el único resorte de la acción, las causas eficientes en este despliegue de actividades»<sup>10</sup>. Explicar la historia significa, pues, «describir las pasiones de la humanidad, su genio y sus poderes activos»<sup>11</sup>. ¿Cómo resuelve Hegel esta aparente contradicción? No es posible poner en tela de juicio el que las necesidades e intereses de los individuos sean los resortes de la acción histórica, y el que en la historia lo que tiene que acaecer es la realización del individuo. Sin embargo, algo más se afirma: la razón histórica. Al seguir su propio interés, los individuos promueven el progreso del espíritu, es decir, llevan a cabo una tarea universal que hace avanzar la libertad. Hegel cita el ejemplo de

la lucha de César por el poder. César actúa movido por la ambición cuando liquida la forma tradicional del Estado romano; pero, al satisfacer sus impulsos personales, realiza «un destino necesario de la historia de Roma y del mundo»; mediante sus acciones, César alcanzó una forma más alta y racional de organización política<sup>12</sup>.

Hay, pues, un principio universal latente en las metas particulares de los individuos; universal porque constituye «una fase necesaria en el desarrollo de la verdad»<sup>13</sup>. Es como si el espíritu utilizase a los individuos como un instrumento inconsciente. Tomemos un ejemplo de la teoría marxista capaz de clarificar la conexión entre la *Filosofía de la Historia* de Hegel y la evolución subsiguiente de la dialéctica. Marx sostenía que en un capitalismo industrial desarrollado, los capitalistas individuales se ven forzados a adaptar sus empresas al rápido progreso de la técnica, con el fin de asegurar sus beneficios y derrotar a sus competidores. Por consiguiente, reducen la fuerza de trabajo que emplean y así reducen la tasa de beneficios de que dispone su clase, puesto que la plusvalía es producida sólo por la fuerza de trabajo. De este modo aceleran las tendencias desintegradoras del sistema social que quieren mantener.

Sin embargo, el proceso de la razón, que se elabora a través de los individuos, no se presenta por necesidad natural, ni tiene un curso continuo y lineal. «Existen muchos períodos considerables en la historia en los que este desarrollo parece haberse interrumpido; en los que, se podría decir, todas las enormes ganancias de culturas anteriores parecen haberse perdido por completo; después de lo cual, desgraciadamente, ha sido necesario un nuevo comienzo»<sup>14</sup>. Hay períodos de «retroceso» que alternan con períodos de progreso sostenido. El retroceso, cuando ocurre, no es «una contingencia externa» sino, como veremos, una parte de la dialéctica del cambio histórico; un avance hacia un plano más alto de la historia requiere primero que las fuerzas negativas inherentes a toda realidad tomen la supremacía. No obstante, la fase más alta será finalmente alcanzada; todos los

obstáculos que se oponen a la libertad son superables, si se suponen los esfuerzos de una humanidad consciente de sí misma.

Este es el principio universal de la historia. No es una «ley», en el sentido científico del término, como, por ejemplo, las leyes que gobiernan la materia. La materia, en su estructura y movimiento, tiene leyes mutables que la mueven y mantienen, pero la materia no es de ninguna manera el sujeto de sus procesos, ni tiene ningún poder sobre ellos. Por otra parte, un ser que es el sujeto activo y consciente de su existencia es regido por leyes muy diferentes. La práctica autoconsciente se convierte en una parte del contenido mismo de las leyes, de modo que estas últimas operan como leyes sólo en la medida en que son admitidas en la voluntad del sujeto e influyen sus actos. En la formulación hegeliana, la ley universal de la historia no es el simple progreso hacia la libertad, sino el progreso «en la autoconciencia de la libertad». Para que una serie de tendencias históricas se convierta en ley es necesario que el hombre las comprenda y actúe sobre ellas. En otras palabras, las leyes históricas se originan y se vuelven actuales sólo en la práctica consciente del hombre, de modo que, si por ejemplo, hay una ley que establece el progreso hacia formas cada vez más altas de libertad, ésta deja de operar si el hombre no la reconoce y ejecuta. La filosofía de la historia de Hegel podría reducirse a una teoría determinista, pero al menos el factor determinante es la libertad. El progreso depende de la habilidad del hombre para captar el interés universal de la razón y de su voluntad y sus esfuerzos para convertirlo en realidad.

Pero si los intereses y necesidades *particulares* de los hombres son el único resorte de su acción, ¿cómo puede la autoconciencia de la libertad motivar la práctica humana? Para responder esta pregunta es necesario preguntar de nuevo: ¿Cuál es el sujeto actual de la historia? ¿De quién es la práctica histórica? Pareciera que los individuos son meros agentes de la historia. Su conciencia está condicionada por sus intereses personales; hacen ne-

gocios, no hacen historia. Hay, sin embargo, algunos individuos que se elevan por encima de este nivel; sus acciones no repiten viejos esquemas, sino que crean nuevas formas de vida. Tales hombres son hombres históricos, *kat'exochen*, *welthistorische Individuen*, como Alejandro, César y Napoleón<sup>15</sup>. Sus actos surgen también de intereses personales, pero en su caso estos intereses se hacen idénticos al interés universal y este último trasciende en mucho los intereses de cualquier grupo particular: ellos forjan y administran el progreso de la historia. Sus intereses chocan necesariamente con los intereses particulares del sistema de vida predominante. Los individuos históricos pertenecen a una época en que surgen «graves colisiones entre la obligaciones, leyes y derechos existentes y reconocidos, y las potencialidades adversas a este sistema fijo; estas potencialidades asedian y hasta destruyen sus fundamentos y su existencia»<sup>16</sup>. Estas potencialidades se le presentan al individuo histórico como opciones para su poder específico, pero envuelven un «principio universal» en la medida en que son la opción por una forma de vida más alta que ha madurado dentro del sistema existente. Los individuos históricos anticipan así «los pasos subsiguientes necesarios... que el progreso de su mundo habría de dar»<sup>17</sup>. Lo que ellos desean y por lo que luchan es «la propia verdad de su tiempo, de su mundo». Actúan conscientes de «los requerimientos de su tiempo» y de «lo que estaba maduro para el desarrollo».

Sin embargo, incluso estos hombres de la historia no son todavía los sujetos efectivos de la historia. Son los ejecutores de su voluntad, los «agentes del Espíritu del Mundo», y nada más. Son víctimas de una necesidad más alta, que se exterioriza en sus vidas; son todavía meros instrumentos del progreso histórico.

Hegel llama al sujeto final de la historia espíritu del mundo (*Weltgeist*). Su realidad radica en las acciones, tendencias, esfuerzos e instituciones que encarnan el interés de la razón y la libertad. No existe separado de estas realidades, y actúa a través de estas instancias y

agentes. La ley de la historia, que representa el espíritu del mundo, opera, pues, a espaldas y por encima de las cabezas de los individuos, bajo la forma de un irresistible poder anónimo. La transición de la cultura oriental al mundo griego, el surgimiento del feudalismo, el establecimiento de la sociedad burguesa, todos estos cambios no fueron una libre labor del hombre, sino los resultados necesarios de fuerzas históricas objetivas. La concepción hegeliana del espíritu del mundo recalca que en estos períodos previos de historia conocida, el hombre no era dueño consciente de su propia existencia. El poder divino del espíritu del mundo aparecía entonces como una fuerza objetiva que regía las acciones de los hombres.

La soberanía del espíritu del mundo, tal como la describe Hegel, exhibe los oscuros rasgos de un mundo que en vez de controlarlas, se ve controlado por las fuerzas de la historia. Mientras estas fuerzas son aún desconocidas en la verdadera esencia, acarrearán miseria y destrucción cuando se manifiestan. La historia aparece entonces como «el banco del carnicero en que se ha sacrificado la felicidad de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos»<sup>18</sup>. Hegel, al mismo tiempo, enaltece el sacrificio de la felicidad individual y general que resulta de ello. Lo llama «*la astucia de la razón*»<sup>19</sup>. Los individuos llevan unas vidas infelices, se afanan y perecen, pero aunque en realidad nunca alcanzan su objetivo, sus desgracias y derrotas son precisamente los medios con los que proceden la verdad y la libertad. El hombre nunca cosecha los frutos de su labor; éstos siempre recaen sobre las generaciones futuras. No obstante, sus pasiones e intereses no sucumben; ellos son los objetivos que lo mantienen trabajando al servicio de un poder y un interés superiores. «Esto puede denominarse *la astucia de la razón*, que pone a las pasiones a trabajar para sí, mientras que aquello que desenvuelve su existencia a través de dichas impulsiones tiene que pagar los daños y sufrir las pérdidas»<sup>20</sup>. Los individuos fracasan y pasan; la idea triunfa y es eterna.

La idea triunfa precisamente porque los individuos

perecen en la derrota. No es la «idea la que está implicada en la oposición y el combate, ni la que está expuesta al peligro. La idea permanece en la retaguardia, intocada e indemne» mientras los individuos son sacrificados y abandonados. La «idea paga los daños de la existencia y de la transitoriedad, no por sí misma, sino con las pasiones de los individuos»<sup>21</sup>. ¿Pero puede considerarse todavía esta idea como encarnación de la verdad y de la libertad? Kant había insistido enfáticamente en que el utilizar al hombre como mero medio contradecía la naturaleza de éste. Sólo unas pocas décadas después, Hegel se declara en favor de la «idea de que los individuos y también sus deseos y satisfacciones sean sacrificados, y su felicidad entregada al imperio del azar, al cual pertenece; y que, como regla general, los individuos caen bajo la categoría de medio»<sup>22</sup>. Hegel confiesa que como el hombre es simplemente un objeto en los procesos históricos superiores, sólo puede ser un fin en sí mismo en el dominio de la moralidad y de la religión.

El espíritu del mundo es el sujeto hipostático de la historia; es un sustituto metafísico del sujeto real, el Dios inconmensurable de una humanidad frustrada, oculto y horrible como el Dios de los calvinistas; el motor de un mundo en el que todo lo que ocurre, ocurre a pesar de las acciones conscientes del hombre y a expensas de su felicidad. «La historia... no es el teatro de la felicidad. En ella, los períodos de felicidad son páginas en blanco»<sup>23</sup>.

Sin embargo, este sujeto metafísico toma una forma concreta tan pronto como Hegel plantea el problema de cómo se materializa el espíritu del mundo. ¿De qué material está elaborada la idea de Razón? El espíritu del mundo se esfuerza por realizar la libertad y sólo puede materializarse a sí mismo en el verdadero reino de la libertad, es decir, en el *Estado*. Aquí, el espíritu del mundo está, por decirlo así, institucionalizado; aquí encuentra la autoconciencia a través de la cual opera la ley de la historia.

La *Filosofía de la Historia* no expone, como la *Filosofía del Derecho*, la idea del Estado; expone sus distintas formas históricas concretas. El bien conocido esquema hegeliano distingue tres etapas históricas principales en el desarrollo de la libertad: la oriental, la grecorromana y la germanocrisiana.

Los orientales no han alcanzado el conocimiento de que el Espíritu —el hombre en cuanto tal— es libre; y por no saber esto no son libres. Sólo saben que *uno es libre*. Pero según esto, la libertad de este uno es sólo capricho... Por lo tanto, ese *uno* es sólo un Déspota, no un hombre libre. La conciencia de la libertad surgió primero entre los griegos, y, por lo tanto, eran libres; pero ellos, como los romanos, sabían únicamente que *algunos* son libres —no el hombre en cuanto tal—. Los griegos, por consiguiente, tenían esclavos; y toda su vida y el mantenimiento de su espléndida libertad estaban apoyadas en la institución de la esclavitud... Las naciones germánicas, bajo la influencia del cristianismo, fueron las primeras en alcanzar la conciencia de que el hombre, en cuanto hombre, es libre: que es la *libertad* del Espíritu lo que constituye su esencia<sup>24</sup>.

Hegel distingue tres formas típicas de Estado que corresponden a las tres fases principales en el desarrollo de la libertad: «El Oriente sabía y hasta el día de hoy sólo sabe que Uno es libre; el mundo griego y romano, que algunos son libres; el mundo germánico sabe que todos son libres. Por consiguiente, la primera forma política que observamos en la historia es el despotismo, la segunda la democracia y la aristocracia, y la tercera la monarquía.» Al comienzo, esto no es más que la tipología aristotélica aplicada a la historia universal. La monarquía ocupa el rango superior como la forma de Estado perfectamente libre, en virtud de su régimen de derecho y de sus leyes garantizadas por la Constitución. «En la monarquía... hay un señor y no hay siervos, pues ella deroga la servidumbre; y en ella se reconocen el Derecho y la Ley; es la fuente de la verdadera libertad. Así, en la monarquía, el capricho de los individuos está regulado, y se establece un interés gubernamental común»<sup>25</sup>. El juicio de Hegel se basa aquí en el hecho de que considera al Estado absolutista moderno como un avance

con respecto al sistema feudal. Tiene como referencia al Estado burgués fuertemente centralizado que se superpuso al terror revolucionario de 1793. Hegel ha mostrado que la libertad comienza con la propiedad, se desarrolla en el imperio universal de la ley que reconoce y asegura la igualdad de derechos respecto a la propiedad, y culmina en el Estado que es capaz de enfrentarse a los antagonismos que acompañan a la libertad de la propiedad. En consecuencia, la historia de la libertad llega a su fin con el advenimiento de la monarquía moderna, que, en el tiempo de Hegel, alcanzó esta meta.

La *Filosofía del Derecho* había concluido con la declaración de que el derecho del Estado está subordinado al derecho del espíritu del mundo y al juicio de la historia universal. Hegel ahora desarrolla este punto. Da a las distintas formas de Estado su lugar en el curso de la historia, coordinando primero cada una de estas formas con su período histórico representativo. Hegel no quiere decir con esto que el mundo oriental conociese sólo el despotismo, el mundo grecorromano sólo la democracia, y el mundo germánico sólo la monarquía. Su esquema implica más bien que el despotismo es la forma política más adecuada a la cultura material e intelectual del Oriente, la democracia la más adecuada al mundo grecorromano, y la monarquía al mundo germánico. Luego procede a afirmar que la unidad del Estado está condicionada por la cultura nacional predominante, es decir, que el Estado depende de factores tales como la ubicación geográfica, y las cualidades naturales, racionales y sociales de la nación. Es éste el propósito de su concepto del espíritu nacional (*Volksgeist*)<sup>26</sup>. Este último es la manifestación del espíritu del mundo en una etapa determinada del desarrollo histórico; es el sujeto de la historia nacional en el mismo sentido en que el espíritu del mundo es el sujeto de la historia universal. La historia nacional ha de ser entendida en términos de historia universal. «Cada prototipo nacional particular ha de ser tratado sólo como un individuo en el proceso de la Historia Universal»<sup>27</sup>. La historia de una nación debe ser

juzgada de acuerdo con sus contribuciones al progreso de toda la humanidad hacia la autoconciencia de la libertad<sup>28</sup>. No todas las naciones contribuyen en la misma medida; algunas son promotoras activas de este progreso. Estas son las naciones histórico-universales (*welthistorische Volksgeister*). El salto decisivo hacia formas de vida más altas y nuevas ocurren en su historia, mientras que otras naciones desempeñan papeles más secundarios.

La pregunta con respecto a la relación de un Estado particular con el espíritu del mundo puede ahora ser contestada. Toda forma de Estado debe ser evaluada según el criterio de si es o no adecuada a la etapa de conciencia histórica que ha alcanzado la humanidad. La libertad no significa ni puede significar la misma cosa en los diferentes períodos de la historia, pues en cada período hay un tipo de libertad que es la verdadera. El Estado tiene que estar construido en base al reconocimiento de esta libertad. El mundo germánico, a través de la Reforma, produjo en su transcurso el tipo de libertad que reconocía la igualdad esencial de los hombres. La monarquía constitucional expresa e integra esta forma de sociedad. Es para Hegel la consumación de la realización de la libertad.

Consideremos ahora la estructura general de la dialéctica histórica. Desde Aristóteles, los cambios históricos habían sido contrastados con los cambios de la naturaleza. Hegel acudía a la misma distinción. Dice que el cambio histórico es «un avance hacia algo mejor, más perfecto», mientras que la mutación en la naturaleza «sólo exhibe un ciclo que se autorrepite perpetuamente»<sup>29</sup>. Sólo en los cambios históricos surge algo nuevo. El cambio histórico es, por lo tanto, *desarrollo*. «Todo depende de la aprehensión del principio de este desarrollo». El principio implica, por de pronto, un «destino» latente, «una potencialidad que se esfuerza por realizarse a sí misma». Esto resulta obvio en el caso del ser vivo, cuya vida es el desenvolvimiento de las potencialidades contenidas en el germen y su constante actualización, pero la forma más alta de desarrollo se alcanza

sólo cuando la autoconciencia ejerce su dominio sobre el proceso total. La vida de un sujeto pensante es la única que puede ser denominada autorrealización en sentido estricto. El sujeto pensante «se produce a sí mismo, se expande *actualmente* a sí mismo hacia lo que fue siempre *potencialmente*»<sup>30</sup>. Y alcanza este resultado en la medida en que toda condición existencial particular sea disuelta por las potencialidades inherentes en él y transformada en una nueva condición que realice estas potencialidades. ¿Cómo se manifiesta este proceso en la historia?

El sujeto pensante vive en la historia, y el Estado le proporciona en gran parte las condiciones existenciales de su vida histórica. El Estado existe como el interés universal en medio de las acciones e intereses individuales. Los individuos experimentan este universal en varias formas, que son, cada una, una fase esencial en la historia de cada Estado. El Estado aparece primero como una unidad «natural», inmediata. En esta etapa, los antagonismos sociales no se han intensificado aún, y los individuos encuentran satisfacción en el Estado sin oponer conscientemente sus individualidades a la comunidad. Esta es la juventud dorada de toda nación, y la juventud dorada de la historia universal. Prevalece la libertad inconsciente, pero por ser inconsciente es la etapa de la mera libertad potencial; la libertad efectiva viene dada sólo con la autoconciencia de la libertad. La potencialidad predominante tiene que actualizarse a sí misma; al hacerlo, quebranta la etapa inconsciente de la organización humana.

El pensamiento es el vehículo de este proceso. Los individuos se hacen conscientes de sus potencialidades y organizan sus relaciones de acuerdo a su razón. Una nación compuesta de tales individuos ha «captado el principio de su vida y de su condición, la ciencia de sus leyes, su derecho y su moralidad, y ha organizado conscientemente el Estado»<sup>31</sup>.

También dicho Estado está sujeto al pensamiento, el elemento que lo conduce finalmente a su destrucción y

el mismo que le dio su forma. La realidad política y social es incapaz, en cualquier lapso de tiempo, de conformarse a las exigencias de la razón, porque el Estado busca mantener el interés de lo que existe, y, por lo tanto, encadenar las fuerzas que tienden hacia una forma histórica más alta. Tarde o temprano, la libre racionalidad del pensamiento habrá de entrar en conflicto con la racionalidad del orden de vida dado.

Hegel veía en este proceso una ley general de la historia, tan inalterable como el tiempo mismo. Ningún poder, sea cual fuese, podrá, a largo plazo, detener la marcha del pensamiento. El pensar no es una actividad inofensiva, sino peligrosa, que, tan pronto como se presenta en los ciudadanos y determina su práctica, los lleva a cuestionar y aun a subvertir las formas tradicionales de cultura. Hegel ilustraba esta dinámica destructiva del pensamiento mediante un mito antiguo.

El dios Cronos reinó inicialmente sobre la vida de los hombres, y su reino significó una Edad Dorada durante la cual los hombres vivieron en unidad inmediata entre sí y con la naturaleza. Pero Cronos era el Dios del tiempo, y el tiempo devora a sus propios hijos. Todo lo que el hombre había realizado fue destruido; no quedó nada. Entonces, Cronos mismo fue devorado por Zeus, un poder superior al tiempo. Zeus fue el Dios que puso de manifiesto a la razón y promovió las artes; era el «dios político» que creó el Estado y lo convirtió en obra de los individuos autoconscientes y morales. Este Estado fue generado y mantenido por la razón y la moralidad; era algo que podía persistir y durar; el poder productivo de la razón parecía haber detenido el tiempo. Sin embargo, esta comunidad moral y racional fue disuelta por la misma fuerza que la había creado. El principio del pensamiento, del razonamiento y del conocimiento destruyó la hermosa obra de arte que era el Estado y Zeus, que había terminado con la fuerza devoradora del tiempo, fue a su vez engullido. La obra del pensamiento fue destruida por el pensamiento. El pensamiento se ve arrastrado hacia el proceso del tiempo,

y la fuerza que en la *Lógica* impelía al conocimiento a negar todo contenido particular se revela en la *Filosofía de la Historia* como la negatividad del tiempo mismo. Hegel afirma: «El tiempo es el elemento negativo del mundo sensible. El pensamiento es esta misma negatividad, pero su forma más profunda, más infinita...»<sup>32</sup>.

Hegel relacionaba la dinámica destructiva del pensamiento con el progreso *histórico* hacia la «universalidad». La disolución de una forma de Estado dada es, al mismo tiempo, un paso a una forma de Estado más alta, más «universal» que la forma anterior. Por una parte, la actividad autoconsciente del hombre «destruye la realidad, la permanencia de lo que existe, pero al mismo tiempo, por otra parte, conquista la esencia, la noción, el universal»<sup>33</sup>. Según Hegel, el progreso histórico es precedido y guiado por un progreso del pensamiento. Tan pronto como el pensamiento queda emancipado de sus ataduras con el estado de cosas dominantes, va más allá del valor nominal de las cosas y trata de alcanzar su noción. No obstante, la noción comprende la esencia de las cosas como distinta de su apariencia, las condiciones predominantes aparecen como particulares limitadas que no agotan las potencialidades de las cosas y de los hombres. Los que se acogen a los principios de la razón, si logran establecer condiciones políticas y sociales nuevas, intentarán, mediante su más alto conocimiento conceptual, incorporar un número mayor de estas potencialidades al orden de la vida. Hegel pudo observar que la historia progresaba al menos lo bastante como para que la libertad esencial y la igualdad entre los hombres fuese cada vez más reconocida, y removidas las limitaciones particulares de esta libertad e igualdad.

Cuando el pensamiento se convierte en el vehículo de la práctica, realiza el contenido universal de las condiciones históricas dadas quebrantando su forma particular. Hegel consideraba al desarrollo de la humanidad como un proceso hacia la verdadera universalidad en el Estado y la sociedad. «La historia del mundo es la disciplina

(*Zucht*) de la voluntad natural incontrolada que tiende hacia la universalidad y libertad subjetiva»<sup>34</sup>. En la *Lógica*, Hegel había designado la noción como la unidad de lo universal y lo particular, y como el reino de la subjetividad y de la libertad. En la *Filosofía de la Historia*, Hegel aplica estas mismas categorías a la meta final del desarrollo histórico, es decir, a un Estado en el que la libertad del súbdito se mantiene en unión consciente con el todo. Allí el progreso del pensamiento conceptual, la comprensión de la noción, está vinculado con el progreso de la libertad. La *Filosofía de la Historia* ofrece así una ilustración histórica de la conexión esencial entre la libertad y la noción, que ya había sido explicada en la *Lógica*. Hegel elucidó esta conexión mediante el análisis de la obra de Sócrates. En vez de considerar el contenido de la *Filosofía de la Historia*, discutiremos aquí el análisis hegeliano de la contribución socrática.

Hegel comienza con una descripción del primer período de la Ciudad-Estado griega durante el cual no había despertado aún «la subjetividad de la voluntad» dentro de la unidad natural de la *polis*. Existían las leyes y los ciudadanos las cumplían, pero no obstante eran consideradas como una «necesidad natural»<sup>35</sup>. Este fue el período de las grandes constituciones (Tales, Bias, Solón). Las leyes eran consideradas válidas por el mero hecho de ser leyes; la libertad y el derecho existían sólo como costumbre (*Gewohnheit*). El carácter continuo y natural de este Estado hacía que «la constitución democrática fuese... la única posible allí; los ciudadanos no tenían aún conciencia de los intereses particulares y, por lo tanto, de los elementos de corrupción...»<sup>36</sup>. La ausencia de una subjetividad consciente constituía la condición del funcionamiento de la democracia. El interés de la comunidad podía ser «confiado a la voluntad y determinación de los ciudadanos», ya que estos ciudadanos no tenían todavía una voluntad autónoma que pudiese en ningún momento volverse en contra de la comunidad. Hegel extiende este punto de vista a toda democracia.

Sostiene que la verdadera democracia representa una fase primitiva del desarrollo humano, anterior a aquella en que el individuo se emancipa, una fase incompatible con la emancipación. Esta evaluación se basa, evidentemente, en la convicción de que el progreso de la sociedad engendra necesariamente un conflicto entre el interés individual y el interés de la comunidad. La sociedad no puede liberar al individuo sin separarlo de la comunidad y sin oponer su deseo de libertad subjetiva a las exigencias del todo. Según Hegel, la razón por la que la Ciudad-Estado griega pudo ser una democracia residía en el hecho de que estaba constituida por ciudadanos que no eran aún conscientes de su individualidad esencial. Hegel afirmaba que una sociedad de individuos emancipados es incompatible con la homogeneidad democrática.

En consecuencia, cualquier reconocimiento de la libertad individual parece involucrar el dismantelamiento de la antigua democracia. «La propia libertad subjetiva que constituye el principio y determina la forma peculiar de la libertad en *nuestro* mundo y que forma la base absoluta de nuestra vida política y religiosa sólo podía manifestarse en Grecia bajo la forma de un elemento *destrutivo*»<sup>37</sup>.

Este elemento destructivo fue introducido en la Ciudad-Estado griega por Sócrates, que enseñaba precisamente la «subjetividad» que Hegel designa como el elemento destructivo de la antigua democracia. «Fue en Sócrates donde... el principio de la subjetividad (*Innerlichkeit*), de la absoluta independencia del pensamiento, alcanzó su libre expresión»<sup>38</sup>. Sócrates enseñaba que «el hombre tiene que descubrir y reconocer en sí mismo lo justo y lo Bueno, y que esta Justicia y este Bien son por su naturaleza universales». Hay en el Estado cosas hermosas, hazañas valientes y buenas acciones, juicios verdaderos y jueces justos, pero existe algo que es lo bueno, lo bello, lo valiente, etc., que es más que todos estos particulares y común a todos ellos. El hombre tiene una idea de lo bello, lo bueno, etc., en su *noción* de la belleza, del bien, etc. La noción comprende lo que es

verdaderamente bello y bueno y Sócrates asigna al sujeto pensante el descubrimiento de esta verdad y la defensa de ella en contra de cualquier autoridad externa. Sócrates establecía así la separación de la verdad como universal y atribuía el conocimiento de este universal al pensamiento autónomo del individuo. Al hacer esto, «instauraba al individuo como sujeto de todas las decisiones supremas, en contra de la moralidad consuetudinaria y de la patria»<sup>39</sup>. Los principios socráticos acusan, pues, «una oposición revolucionaria al Estado ateniense»<sup>40</sup>. Sócrates fue condenado a muerte. Este acto se justificaba en la medida en que los atenienses estaban condenando a «su enemigo absoluto». Por otra parte, la sentencia de muerte contenía el elemento «profundamente trágico» de que los atenienses estaban condenando a la vez a su sociedad y su Estado, pues reconocían en su sentencia que lo «que ellos reprobaban en Sócrates se había enraizado ya firmemente entre ellos»<sup>41</sup>.

Un decisivo viraje *histórico* sucedió, así, al viraje en el desarrollo del *pensamiento*. La filosofía empezó a elaborar conceptos universales, y esto fue el preludeo de una nueva fase en la historia del Estado. Sin embargo, los conceptos universales son conceptos abstractos, y la «construcción del Estado en abstracto» alcanzaba a los fundamentos mismos del Estado existente. La homogeneidad de la Ciudad-Estado se logró mediante la exclusión de los esclavos, de algunos ciudadanos griegos, y de los «bárbaros». Aunque es posible que el propio Sócrates no haya desarrollado esta implicación, los conceptos universales abstractos, por su misma naturaleza, implican una transgresión de toda particularidad y una defensa del sujeto libre, del hombre como hombre.

El mismo proceso que convertía al pensamiento abstracto en un acatamiento de la verdad, emancipaba al individuo como «sujeto» real. Sócrates no podía enseñar a los hombres a pensar en abstracto sin liberarlos al mismo tiempo de las normas tradicionales del pensamiento y de la existencia. Tal como se sostenía en la *Lógica*, el sujeto libre está, en efecto, intrínsecamente

conectado con la noción. El sujeto libre surge sólo cuando el individuo ya no acepta el estado de cosas existentes y se enfrenta a él porque ha aprendido la noción de las cosas y también que la verdad no reside en las normas y opiniones corrientes. Esto sólo puede saberlo aventurándose en el pensamiento abstracto. Este le suministra el «desapego» necesario con respecto a las normas predominantes, y bajo la forma de un pensamiento crítico y de oposición, constituye el medio en el que se mueve el sujeto libre.

Cuando con Sócrates apareció por primera vez, el principio de la subjetividad no pudo ser concretizado y transformado en el fundamento del Estado y de la sociedad. Este principio tuvo su verdadero inicio en el cristianismo y, por ende, «surgió primero en la religión».

(Su introducción en) las diversas relaciones del mundo actual supone un problema más amplio que el de su simple implantación; un problema cuya solución y aplicación requieren un largo y severo proceso de cultura. Como prueba de esto, es posible señalar que la esclavitud no desapareció completamente con el advenimiento del Cristianismo. Y mucho menos predominó la libertad en los Estados; ni los gobiernos y constituciones adoptaron una organización racional; ni reconocieron la libertad como su fundamento. Esta aplicación del principio del Cristianismo a las relaciones políticas, la completa configuración o interpretación de la sociedad por él, es un proceso idéntico a la historia misma<sup>2</sup>.

La Reforma alemana señala el primer intento exitoso de introducir el principio de la subjetividad en las cambiantes relaciones sociales y políticas. Este principio hacía recaer toda la responsabilidad de sus acciones en el sujeto libre y desafiaba al sistema tradicional de la autoridad y los privilegios en nombre de la libertad cristiana y la igualdad entre los hombres. «Entonces, cuando el individuo sabe que posee el Espíritu Divino, todas (las relaciones externas que hasta el momento estaban vigentes)... son *ipso facto* abolidas; ya no hay distinción entre el sacerdote y el laico; ya no existe una clase que posee la sustancia de la verdad, y de todos los tesoros espirituales y temporales de la Iglesia». La más íntima subje-

tividad es una propiedad común de *toda la humanidad*»<sup>43</sup>.

La descripción hegeliana de la Reforma es tan errónea como su representación del desarrollo social subsiguiente, confundiendo las ideas mediante las cuales la sociedad moderna glorifica su propio surgimiento con la realidad de esta sociedad. Hegel se vio llevado así a una interpretación armoniosa de la historia, según la cual el avance hacia una *nueva* forma histórica es a la vez un progreso hacia una forma histórica *más alta*, lo cual es una interpretación descabellada, contra la cual testimonian todas las víctimas de la opresión y de la injusticia y todos los vanos sufrimientos y sacrificios de la historia. Esta interpretación es tanto más descabellada cuanto que niega las implicaciones críticas de la dialéctica y establece una armonía entre el progreso del pensamiento y el proceso de la realidad.

Hegel no consideró, sin embargo, la realización histórica del hombre como un progreso continuado. La historia del hombre era para él, al mismo tiempo, la historia de su alienación (*Entfremdung*).

«Lo que el Espíritu busca realmente es la realización de su noción; pero al hacerlo, oculta esta meta a su propia mirada, y se siente orgulloso y satisfecho de esta alienación con respecto a su propia esencia»<sup>44</sup>. Las instituciones que el hombre funda y la cultura que crea desarrollan leyes propias, y la libertad del hombre tiene que acatarlas. El hombre se ve abrumado por la creciente riqueza de su ambiente económico, social y político, llega a olvidar que la meta final de todas estas obras es él mismo, su libre desarrollo, y se somete al dominio de esas obras. El hombre se esfuerza siempre por establecer y perpetuar la cultura, y al hacerlo perpetúa su propia frustración. La historia del hombre es la historia de su extrañamiento respecto de sus intereses verdaderos y, en el mismo sentido, la historia de su realización. El ocultamiento del verdadero interés del hombre en su mundo social forma parte de la «astucia de la razón» y constituye uno de esos «elementos negativos» sin los cuales no podría existir el progreso hacia formas más altas.

Marx fue el primero en explicar el origen y significado de este extrañamiento; Hegel tuvo poco más que una intuición general de su significado.

\*

Hegel murió en 1831. En el año anterior se había producido la primera sacudida revolucionaria contra el sistema político de la Restauración, el mismo sistema que Hegel había considerado como la realización de la razón en la sociedad civil. El Estado empezó a tambalearse. En Francia, la revolución de julio derroca a los Borbones. La vida política inglesa se hallaba dividida por las acaloradas discusiones sobre el *Bill* de reforma, que aportaba cambios de largo alcance al sistema electoral inglés, cambios que favorecían a la burguesía urbana y al fortalecimiento del Parlamento a expensas de la Corona. Los movimientos de Francia y de Inglaterra resultaron ser meros ajustes del Estado a las relaciones de poder predominantes, de modo que el proceso de democratización que acompañó a los cambios políticos no traspasó de ningún modo el sistema social de la sociedad civil. No obstante, Hegel sabía muy bien los peligros que encerraban aún las más pequeñas transformaciones que estaban ocurriendo. Sabía que la dinámica inherente a la sociedad civil, una vez liberada de los mecanismos protectores del Estado, podía, en cualquier momento, dar curso a fuerzas capaces de sacudir todo el sistema.

Uno de los últimos escritos de Hegel, publicado el año de su muerte, es un extenso estudio sobre el *Bill* de reforma inglesa. Contenía una severa crítica a la Constitución, alegando que ésta debilitaba la soberanía del monarca al instaurar un Parlamento que opondría «los principios abstractos» de la Revolución francesa a la jerarquía concreta del Estado. Hegel advertía que el fortalecimiento del Parlamento podría desencadenar el aterrador poder del «pueblo». La reforma, en la presente

situación social, podría convertirse de pronto en revolución. Si el *Bill* llegaba a tener éxito,

...la lucha amenazaba volverse más peligrosa aún. Ya no existiría un poder superior para servir de mediador entre el interés del privilegio positivo y las exigencias de una verdadera libertad; un poder más alto, capaz de restringir y reconciliar. Pues en Inglaterra, el elemento monárquico carece del poder que tienen otros Estados, a través del cual les es posible efectuar la transición de una legislación meramente basada en los derechos positivos a una legislación basada en los principios de la verdadera libertad. Otros Estados han sido capaces de realizar transformaciones sin levantamientos, violencias ni prevaricaciones; en Inglaterra, estas transformaciones tendrían que ser llevadas a cabo por otra fuerza, por el pueblo. Si se llegase a formar una oposición, en torno a un programa, ajena al Parlamento, y que se sienta incapaz de extender su influencia a otros partidos del Parlamento, podría verse inducida a buscar su fuerza en el pueblo; entonces, en vez de realizar una reforma, propiciaría una revolución<sup>45</sup>.

Rudolf Haym, que interpretó a Hegel según el liberalismo alemán, reconoció que el artículo de Hegel era un documento lleno de temor y ansiedad más bien que una muestra de filosofía política reaccionaria, ya que «Hegel no desaprobaba la tendencia y el contenido de *Bill* de reforma, sino que temía los peligros de la reforma como tal»<sup>46</sup>. La creencia de Hegel en la estabilidad del Estado de la Restauración se vio seriamente quebrantada. La reforma podía ser algo positivo, pero este Estado no era capaz de afrontar la libertad de la reforma sin poner en peligro el sistema de fuerzas en el que se apoyaba. El artículo de Hegel sobre la reforma de la Constitución no es un documento que exprese fe o confianza alguna en la duración eterna de la forma de Estado existente, como tampoco lo es su prefacio a la *Filosofía del Derecho*. Aquí también, la filosofía de Hegel concluye en la duda y la resignación<sup>47</sup>.