

Hegel y el fin de la historia

Berta PÉREZ RODRÍGUEZ

Facultad de Filosofía
Universidad Santiago de Compostela

Resumen

El artículo sitúa la filosofía de la historia de Hegel en relación a la problemática de la Modernidad desde el marco general de la cuestión de la libertad. Por una parte trata de ver en qué medida la concepción dialéctica de la historia propuesta por Hegel supone un auténtico giro respecto a la comprensión moderna de la historia, pero, por otro, se pregunta si la persistente adhesión de su filosofía a la Modernidad le permite o, por el contrario, la incapacita para dar cuenta verdaderamente del cambio o la transformación histórica cualitativa.

Palabras clave: historia, dialéctica, idealismo, libertad, Modernidad.

Abstract

This paper connects Hegel's philosophy of history with the problems posed by the Modern Age within the framework of the question of freedom. On the one hand I try to clarify to which extent the dialectical conception of history that Hegel proposes involves a real turn with regard to the inherited understanding of history; but, on the other hand, I inquire whether the persistent adherence of Hegel's philosophy to the Modern Age makes it possible or rather impossible for his historical dialectics to account for the real, i. e., qualitative historical change.

Keywords: History, dialectics, idealism, freedom, Modern Age.

1. A modo de introducción: la filosofía de la historia en la filosofía de Hegel

Partiremos de una tesis general en relación a la tarea que Hegel se plantea frente a la Modernidad y que, en este trabajo, tanto por razones de brevedad como temáticas, no podrá ser fundamentada explícitamente. Consideramos, efectivamente, que su filosofía se propone, como todo el Idealismo, repensar la relación entre los opuestos que atraviesan la Modernidad en sus distintos ámbitos o dimensiones; pensar, pues, dicotomías como la de sujeto y objeto, o la de libertad y naturaleza, o la de universalidad y particularidad, o la de identidad y diferencia, de un modo radicalmente nuevo, distinto de aquel según el cual las pensaran sus predecesores. Más en concreto diremos que Hegel juzga que la forma en que se ha entendido esta relación a lo largo de la Modernidad no ha sido la adecuada por cuanto ha consistido en pensar los mentados opuestos como recíprocamente exteriores y, a la vez, como vinculados por una relación de dominio. Para él esto significa precisamente que no se ha sabido reconocer ni la verdad de su unidad ni la verdad de su diferencia. Y esto es lo que explica, en última instancia, que no se haya establecido entre ellos una relación *libre*; más aún, es lo que explica que la libertad moderna no se haya constituido todavía como auténtica, esto es, como libertad concreta. En efecto, porque los extremos de dichas dicotomías se han comprendido como polos fijos y exteriores es por lo que a la hora de dar cuenta de su ligazón o bien se ha tenido que hacer valer el dominio del momento unificante o universal –frente al negativo o particular–, o bien se ha tenido que recurrir a un tercero externo a ambos que viniese a *imponer* la unidad, a sancionar, en última instancia, dicho dominio¹.

Con esto hemos adelantado dos puntos cruciales respecto a la filosofía de Hegel. Por una parte ya hemos dado a entender que este pensamiento responde al esfuerzo por no considerar la relación entre los opuestos como una relación de exterioridad y, a la vez, por no pensar su vinculación o unidad a partir del sometimiento de uno de ellos a su otro: evitar ambas cosas es ciertamente para Hegel condición necesaria para hacer justicia tanto a su unidad como a su heterogeneidad. Y, por otra parte, se ha insinuado también que justamente en esto se cifra para él dar una respuesta satisfactoria al problema de la libertad.

Desde aquí se puede entender ya en qué sentido es posible afirmar que el pensamiento hegeliano no es más que una crítica de la subjetividad moderna en busca de una concepción del sujeto que lo torne verdaderamente libre: es bien sabido que el “espíritu” no pretende ser otra cosa que dicho sujeto libre. La subjetividad moder-

¹ En este sentido es muy ilustrativa la crítica de Hegel a Kant tal como se formula en la *Fenomenología*: el Dios kantiano como tercero externo a los opuestos modernos no es sino un trasunto del sujeto trascendental que tiene por función sancionar su dominio sobre el sujeto empírico, el dominio de la libertad sobre la naturaleza en última instancia. Cfr. al respecto PhG, pg. 443 ss. / FdE, pg. 352 ss.

na no es libre, piensa Hegel, por estar desgarrada en las dicotomías arriba mencionadas, por encontrarse escindida en dos extremos que son mutuamente exteriores y que guardan una relación de dominio. Este desgarramiento del sujeto moderno es el que lo vuelve a la vez abstracto y alienado, o, en otros términos, el que hace de su libertad una libertad abstracta, y no concreta².

Por lo demás, de todo lo dicho se deduce que la consecución de su tarea conlleva para Hegel el reconocimiento de la particularidad o la diferencia, el reconocimiento del derecho de ese momento que, como se asume generalmente aún hoy, ha sido sometido y dominado a lo largo de la Modernidad. En este sentido debe decirse que la tantas veces citada crítica de Hegel al “universal abstracto” no obedece únicamente a la exigencia de hacer justicia al derecho de la universalidad, sino también a la de hacerla a la particularidad: todo universal abstracto es universal opresor³.

De todos modos, lo que ahora nos importa es presentar a esta luz las preguntas con las que nos dirigiremos a la filosofía de la historia de Hegel: ¿Cómo se median en ella los extremos de las dicotomías modernas? ¿logra Hegel, al pensar la historia, mediar estos opuestos de modo que a la vez se reconozca su distancia y se de cuenta de su unidad?, ¿se perfila en esta filosofía de la historia realmente el concepto de un sujeto libre?, ¿cómo se articula este sujeto?, o, en última instancia: ¿quién es este sujeto?. Contestar a estas preguntas constituye el primer paso para enfrentar un problema clave que en todo caso excede el planteamiento de este artículo, pero en relación al cual creemos que nos podrá orientar, a saber: la cuestión de si la subjetividad hegeliana ofrece las condiciones de posibilidad para un auténtico reconocimiento del sujeto finito como particularidad, de si ofrece las condiciones para pensar una subjetividad finita libre, más allá de que ésta resulte redeterminada de un modo u otro. Cuestión más estrechamente vinculada a nuestro enfoque y más localizada será la que se pregunta por la capacidad de la historia *pensada* por Hegel

² También aquí resulta clarificador pensar en la subjetividad kantiana en tanto que desgarrada entre espontaneidad y receptividad, entre entendimiento e intuición, entre libertad y naturaleza ... Para la crítica hegeliana a los fijos dualismos kantianos cfr. PhR / FD, #78-79, #108, #133, #273: Obs.

³ Debe decirse que Hegel se esforzó por reconocer la particularidad también en la forma del individuo moderno, es decir, del individuo que desde los inicios de la Modernidad constituye el otro extremo de las instituciones universales. Ciertamente es bien conocido –en especial ahora que tanto se vincula nuestro autor a posturas comunitaristas– el rechazo hegeliano del contractualismo liberal y de su individualismo, pero en este punto hay que insistir en que una de las razones que conducen a Hegel a esta crítica es precisamente el hecho de que tal individualismo está asociado al pensamiento de una exterioridad entre el orden político (universal) y el individuo (particular) que redunda finalmente en la alienación y opresión del mismo individuo (por parte de esa universalidad externa y abstracta que es el orden social). Es indudable que el espíritu, el sujeto libre pensado por Hegel, no coincide con el individuo de la sociedad moderna, pero esto no debe hacer olvidar que nuestro autor sí esperaba que su concepto de espíritu ofreciese las condiciones desde las que redeterminar el individuo libre de la sociedad moderna.

para dar cabida al cambio. Formulado en otros términos: ¿Logra la filosofía de la historia de Hegel reconocer la diferencia de forma tan auténtica como para poder desde ella dar cuenta de las verdaderas transformaciones históricas, de las rupturas y de lo imprevisible?.

Perfilado lo que entendemos como la tarea de la filosofía de Hegel y el objetivo de este artículo, trataremos ahora de situar en breve la filosofía de la historia hegeliana en su sistema. En la *Filosofía del Derecho* Hegel ubica “la historia” en el tercer momento del “estado”, el cual constituye, a su vez, el tercer momento de la “eticidad”, última parte de la obra⁴. De esto resulta, por simplificado que parezca, que la historia se presenta como la culminación de la *Filosofía del Derecho*. Y ésta constituye, como es bien sabido, el desarrollo detallado de la “Filosofía del espíritu objetivo”, del momento de la filosofía o del sistema hegeliano (plasmado en su *Enciclopedia*) en el que el espíritu, el sujeto hegeliano, se contempla en tanto que libertad. Podría objetarse aquí que de lo dicho más arriba se infiere que el pensamiento del espíritu es ya siempre pensamiento de la libertad o del sujeto libre y que, en consecuencia, no cabe presentar esto como especificidad de tal sección del sistema. En efecto, para Hegel el espíritu es la relación auténticamente libre de los opuestos y, por ello, el verdadero sujeto libre: el espíritu es libertad⁵. Pero esta libertad que coincide con el concepto de espíritu en general debe entenderse como libertad *metafísica*, y no como específicamente política. Con este distingo sólo queremos señalar que la libertad tematizada en la *Filosofía del Derecho* es la libertad en tanto en cuanto se objetiva, en tanto en cuanto es en el derecho y como derecho. La *Filosofía del Derecho* trata de la libertad *política* y es, así, filosofía política.

Podemos ahora reformular de modo más concreto las preguntas que tenemos en mente al aproximarnos a la filosofía de la historia hegeliana: ¿Se realiza en la historia objetivamente la libertad? o, dicho de otro modo, ¿se realiza en ella la libertad política? ¿el pensamiento hegeliano de la historia ofrece la verdad de la libertad que es propia de su estado?⁶. Pensamos además que ya por el simple hecho de que, como dijimos, la historia constituye el tercer momento del estado hegeliano, resulta especialmente prometedor el intento de ver cómo, efectivamente, ella misma responde al esfuerzo por mediar los extremos u opuestos.

⁴ En todo caso consideramos que el estado en sentido amplio es exactamente el objeto expuesto por y en la *Filosofía del Derecho*: toda ella no es sino presentación del estado moderno *pensado*, esto es, elevado al concepto. Para la distinción entre un sentido amplio y uno restringido del estado en Hegel cfr. Pelczynski, 1989.

⁵ Hegel mismo determina la esencia del espíritu como libertad: cfr. ENZ III / Enc, #382.

⁶ Una vez más diremos que, aun cuando queden fuera del alcance de este trabajo, nos gustaría que él nos encaminase hacia interrogantes más concretos. Teniendo en cuenta que, efectivamente, el estado hegeliano es estado moderno y que, por tanto, la libertad política que él promete realizar habrá de ser libertad política *moderna*, podríamos preguntar: ¿en qué sentido da cuenta “la historia” pensada por Hegel de la libertad de la subjetividad finita *qua* individuo y ciudadano moderno?.

Ya el concepto de estado que aparece en los párrafos introductorios a ese último momento de la eticidad se presenta como mediación recíproca de los opuestos, como el movimiento de mediación dialéctica en el que la particularidad se universaliza en la misma medida en que el universal se diferencia y particulariza, de manera que bien se puede afirmar que un estado en el que no se reconociese al individuo sería un estado “con los pies en el aire”⁷. Pero el estado es fundamentalmente realidad objetiva, y es por ello por lo que debe examinarse hasta qué punto los distintos momentos de su realización u objetivación están a la altura de tal concepto. El primer momento lo constituye “el derecho político interior”, y es relativamente claro que en él acaba por tener primacía el extremo de la unidad, es decir, que el dominio de la universalidad acaba por imponerse. Consideramos que esto es así ya en su presentación como “constitución interna para sí”, pero aun en el caso de optar por una lectura caritativa atendiendo especialmente a los lugares en que Hegel se ve obligado a buscar algún lugar en los márgenes del estado para los “muchos” *en tanto que tales*, habrá de reconocerse que una vez llegados a la “soberanía externa” la unidad no puede ya disimular en absoluto su faz dominadora: en el estado de guerra el individuo que sólo es momento finito ha de manifestarse, en su exposición a la muerte y su sacrificio por la individualidad y sustancia universal del estado, como mera nada⁸.

El segundo momento del estado lo constituye el “derecho político externo” y, en relación a él, consideramos que Hegel tampoco gana una solución satisfactoria –de acuerdo con las exigencias de las que partimos y que le atribuimos a él mismo– por cuanto no logra evitar ahora la exterioridad entre los opuestos. Si la unidad de la sustancia indivisa del estado, encarnada finalmente en la figura del príncipe, pierde ahora su absolutez, es sólo para dar paso al estado de plena dispersión configurado por una relación totalmente negativa y excluyente entre los estados particulares⁹.

Podemos repetir una vez más el interrogante que nos guiará: ¿resultan con la historia subsanadas ambas insuficiencias?, ¿se gana finalmente, en el pensamiento de la historia, un concepto de libertad que resulta de evitar a un tiempo el dominio de la unidad y la exterioridad de los opuestos?.

⁷ Cfr. PhR, #265: Zusatz; PhR / FD, #261: Obs. (PhR, pg. 409 / FD, pg. 690). Y en la *Enciclopedia*, tratando la relación entre la voluntad universal como la sustancia que se encarnará en el estado y la persona singular, Hegel llega a decir que en virtud de su unidad la persona no puede considerarse accidente. Cfr. ENZ III / Enc, #514.

⁸ Cfr. PhR / FD, #323, #325.

⁹ Cfr. PhR / FD, #337, #340.

2. La historia como mediación dialéctica de los opuestos

Expondremos en primer lugar las razones que en principio nos inclinarían justificadamente a responder de forma afirmativa a estas preguntas. De entrada, efectivamente, la historia se presenta como el movimiento dialéctico que nace de la interacción simétrica de los opuestos, en concreto del espíritu universal (*Weltgeist*) y de los espíritus finitos: podría decirse que el *Weltgeist* encarna aquí el momento de la identidad, de la interioridad, de la subjetividad (activa) o del saber, mientras los pueblos e individuos (las formas de la subjetividad finita) caerían del lado de la diferencia, de la exterioridad, del momento objetivo o del elemento del ser.

Esta promesa de una mediación justa, y por tanto libre, se nos entrega en primer lugar con la afirmación de la inmanencia del espíritu (*subjetividad absoluta*) a la historia (tercer momento del plano de la *objetividad*). “La historia del espíritu es su acción, pues él es sólo lo que hace”¹⁰. El espíritu es en efecto actividad, autodesarrollo, movimiento del en-sí al para-sí, y esta actividad es precisamente lo que se expone en la historia. En este sentido bien podemos decir que en la historia se muestra la subjetividad de la sustancia, de tal modo que se desvela, se hace efectivo, el verdadero ser del espíritu: “Este movimiento es el camino de la liberación de la sustancia espiritual; es el acto por medio del cual se lleva a cabo el último fin absoluto del mundo en el mundo”¹¹. La objetividad expresa así finalmente la universalidad del espíritu, esto es, la universalidad o la infinitud de la actividad que es el espíritu, de su movimiento en tanto que subjetividad. La historia universal es “la manifestación (*Darstellung*) del proceso divino”¹². La más adecuada expresión del espíritu en la objetividad, en la inmediatez que es inherente a ella en tanto que exterioridad, es, pues, la historia. Ahora bien, en tanto que objetividad y exterioridad, ella sólo puede exponer la actividad del espíritu como linealidad, como el *aussereinander* de los sucesivos pueblos¹³.

Pero esta misma objetividad de la historia, por cuanto ella misma es exposición de la razón o del espíritu, es la que explicita que la verdadera razón, la razón hegeliana, no es razón subjetiva, sino objetiva: “no la de un sujeto particular, sino la razón divina, absoluta”¹⁴. La historia es, pues, ella misma prueba de la verdad de la objetividad. “El espíritu es aquel que no solamente se cierne sobre la historia, como sobre las aguas, sino que es quien en ella teje y el único que la mueve”¹⁵. En la historia se hace patente que el espíritu es irreductiblemente objetivo¹⁶. Y con ello

¹⁰ PhR / FD, #343.

¹¹ ENZ III / Enc, #549.

¹² VG, pg. 74 / RH, pg. 76.

¹³ Cfr. PhR / FD, #347.

¹⁴ VG, pg. 29 / RH, pg. 24.

¹⁵ ENZ III / Enc, #549: Obs. (ENZ III, pg. 352 / Enc, pg. 570).

¹⁶ Tendremos pues que recordar que el fenómeno (*Erscheinung*) es constitutivo del espíritu

deviene además manifiesto que la razón hegeliana es razón histórica: la razón pierde su abstracción sólo cuando se la reconoce como inmanente a la historia y ya no como un más allá de ella¹⁷.

Esta idea incluye en sí otro aspecto que también debe ser destacado, pues ganar el carácter histórico para la razón es ganarlo también para la libertad. En efecto, la Introducción a la *Filosofía del Derecho* nos promete que en su conclusión, en la culminación del espíritu objetivo, habremos de encontrar la idea de la libertad, esto es, el concepto de la libertad en unidad con su realidad; pues bien, este resultado es la historia misma. Tal cierre, por tanto, no puede significar otra cosa que el desvelamiento del ser histórico de la libertad como su verdad. Si el espíritu es en la historia entonces la libertad y la racionalidad –la esencia misma de aquel– no podrán ser en menor medida históricas¹⁸.

La mediación parece, por tanto, haber sido llevada a buen término: la objetividad logra con la historia expresar verdaderamente la acción de la subjetividad que es el espíritu, y el espíritu muestra, sinténdose “en casa” en la historia, que es ya siempre en la objetividad, que es, pues, a la vez, irreductiblemente objetivo.

Intentaremos ahora ahondar en este mismo esfuerzo hegeliano a partir de su presentación de la historia como la mediación de la idea y la subjetividad finita. Consideramos que en este planteamiento no debe entenderse por subjetividad finita únicamente el individuo empírico, sino a la vez el individuo y el estado: ambos constituyen un saberse y una determinación de la idea y ambos aparecen en el tránsito histórico, en el transitar que constituye justamente lo propio de la historia, como el otro de la universalidad. Pues bien, de entrada, también la interpretación que Hegel hace del tránsito apoya la idea de que su historia es un movimiento dialéctico de identidad y diferencia en el que ambos momentos resultan ligados y, a la vez, reconocidos sin que ninguno prevalezca sobre el otro. En efecto, parecen recono-

mismo (Cfr. VG, pg. 114 / RH, pg. 102-103) y, frente a ciertas lecturas trascendentales de Hegel, habremos de confirmar que el espíritu no es una derivación de la realidad ni un más allá que opere sobre ella, sino que es en la realidad misma. Para el carácter irreductiblemente objetivo del espíritu hegeliano cfr. Riedel, 1969.

¹⁷ Véase el debate de Hegel con la concepción del *noús* de Anaxágoras y con aquella que somete la historia al poder de la providencia en “La razón en la historia”: Cfr. VG, pg. 37 ss. / RH, pg. 49 ss.

¹⁸ Creemos además que sólo con Hegel, más allá de la cuestión de si la relación que establece entre tiempo y razón sea o no una mediación justa, se logra fundamentar coherentemente la historicidad de la razón. No pensamos que el diseño rousseauiano de su historia política en el segundo *Discurso* se pueda considerar realmente una filosofía de la historia en el sentido de un esfuerzo por vincular la historia empírica al pensamiento o la razón. Debe admitirse que, sin embargo, Kant sí piensa la historia en este sentido, pero consideramos que no logra dar cuenta de la historicidad de la razón precisamente porque nos adherimos al reproche hegeliano a la filosofía kantiana, esto es, porque juzgamos que ni el bien supremo ni el dios kantiano consiguen salvar la exterioridad entre felicidad y moralidad, si se quiere, entre la república cosmopolita y el reino de los fines; en definitiva, entre tiempo y razón. Cfr. al respecto Yovel, 1979.

cerse a un tiempo el momento de la identidad como la circularidad del estar-*cabe-sí*, y el de la diferencia como la sucesión lineal del estar-fuera-de-sí o pasar-*a-otro*. Partiendo de la afirmación hegeliana de que la historia es exposición del espíritu se constata que esta exposición adopta la apariencia de la exterioridad lineal, del suceder de los pueblos, que el espíritu se finitiza y determina. Pero la actividad diferenciadora y determinante del espíritu es a una retorno sobre sí, el diferenciarse es diferenciarse de la unidad. Si el espíritu se expone en la historia, si es en ella, y si él no ha de entenderse sólo como subjetividad sino también como sustancia, entonces es claro que en la historia no habrá de estar presente únicamente la actividad diferenciadora del espíritu, sino también su sustancialidad, su unidad¹⁹. Con el avance del estado a la historia Hegel pone de manifiesto que el espíritu no sólo sanciona la eticidad establecida, sino también las rupturas y discontinuidades, pero precisamente en éstas la unidad se hace patente. Nos referimos evidentemente a la concepción hegeliana del regreso del espíritu universal a sí mismo en la autoconciencia o filosofía del pueblo que alcanza la madurez y da paso al nuevo principio del que lo sucederá²⁰. Es justamente en el tránsito histórico donde se hace explícito que la objetivación o exteriorización del espíritu es a la vez autoaprehensión o retorno sobre sí. Es aquí donde se manifiesta que la exteriorización es un modo de aprehensión, por ende, de autoaprehensión.

La filosofía de un pueblo es, como expresión de su saberse, el saberse del espíritu universal bajo la determinación del principio de ese pueblo y, en consecuencia,

¹⁹ Es también la inmanencia del espíritu a la historia la que explica el doble carácter del método seguido por Hegel en su estudio. Puesto que el espíritu se expresa en cada momento histórico, ha de ser posible acceder a la unidad de la historia y a su necesidad partiendo del estudio de las mismas épocas históricas en su ser empírico. Es en este sentido en el que Hegel considera que hay que tomar la historia tal como es, y reconoce, consecuentemente, la verdad del momento empirista en el estudio de la misma. Y es también en este sentido en el que algunos autores presentan el método de la filosofía de la historia hegeliana como fenomenológico (Cfr. Beiser, 1993). Pero frente a esta afirmación debemos recordar que en todo caso se trata de una historia concebida: nos encontramos ya en el sistema. Habremos, pues, de tener ante la vista “la idea” para comprender el desarrollo de la historia en su verdad. En efecto, sólo así es posible realmente tomar la historia tal como es. Puesto que la verdad de la historia es el espíritu, sólo manteniéndolo en la mirada –sin descuidar por ello el estudio del modo concreto en que se configura en cada momento– podremos despojarnos de toda parcialidad. De este modo pretende Hegel superar la oposición del apriorismo (que rechaza lo dado en favor de un ideal) y el empirismo (que conservadoramente acalla la necesidad de todo cambio). En la afirmación del momento apriorístico Hegel desvela la imposibilidad de no interpretar; pero con la aseveración de la coincidencia de este apriorismo con el auténtico empirismo evita a la vez todo relativismo: su interpretar es acceder a la verdad porque el criterio de la interpretación es la verdad de la cosa misma. Y también se hace claro que esta doble superación del utopismo y el conservadurismo puede leerse a un tiempo como superación del racionalismo ilustrado y del Romanticismo restaurador, o incluso como rechazo del común ahistoricismo que padecen tanto la Antigüedad adherida a su eterno pasado como la huérfana Modernidad.

²⁰ Cfr. PhR / FD, #343.

constituye a un tiempo el retorno de este último al espíritu universal y el retorno de éste a sí mismo²¹. De este modo el círculo de la autoconciencia se sitúa en el seno mismo del transcurrir lineal. En la medida en que en virtud de ese saberse se establece la distancia entre la determinación y la universalidad del espíritu, podemos decir que esa autoconciencia es en verdad la generadora de una nueva configuración del espíritu: el círculo de la autoconciencia, pues, no se inscribe meramente en ciertos puntos del devenir, sino que constituye su mismo motor. Con esto llegamos a ver que el transcurrir de la historia no es más que la expresión de su verdad: la verdad es justamente el movimiento de la historia, su autotrascenderse. Por lo demás, es claro también que todo estado en tanto que unidad organizada o constituída (dotada de una constitución) es necesariamente una determinación del saberse del espíritu universal; la filosofía que se da en su madurez y decadencia no es más que la consumación de este saber. Si esto es así se comprende fácilmente que el estado es ya siempre tránsito, ya siempre sometido al devenir. Su ser autoconciencia, el saberse que lo devuelve a la *unidad* del espíritu universal, lo entrega a la vez al *devenir* de la historia. Y esto ha de ser así porque el devenir es la misma exposición de su verdadera unidad: el círculo está presente en todo momento de la línea, se expresa en ella. La inmanencia del círculo a la línea conduce, pues, a doblar ésta sobre sí misma de tal modo que bien puede serle adscrita la “representación” de la espiral²².

Decimos, pues, que el estado está sometido al devenir en virtud de su finitud o particularidad constitutiva. Y, en efecto, la historia es la superación del estado, la culminación del espíritu objetivo: desde ella los estados pasan a ser “como ideales”²³. La superación del estado en la historia o, lo que es lo mismo, la presentación de la historia como su fundamento y su verdad, expresa la afirmación de que fuera de la historia los estados no son. Dicho de otro modo, su superación en la historia supone la negación de su ser (finito). En este sentido es importante notar que el tránsito a la historia redunde en un cambio de óptica en relación a los estados: al ser contemplados como expresiones del *Weltgeist*, como individualidades finitas e his-

²¹ Para la unidad del “Volksgeist” y el “Weltgeist” que tiene lugar en la autoconciencia del primero cfr. VG, pg. 60-61 / RH, pg. 66-67.

²² Por lo demás se entiende desde aquí que cada momento de la línea conserve su pasado en el mismo superarlo, que la historia constituya así, frente a la naturaleza, un superarse cualitativo que es a la vez desarrollo y profundización de su contenido. (Para la diferencia entre el cambio natural como “gleichförmige Wiederholung” y el histórico como “Fortschritt” Cfr. VG, pg. 153-154 / RH, pg. 129-130). Es aquí donde se encuentra la justificación y de donde surge la exigencia de que el pensamiento de la historia consista en tomar cada “ente” con su “sido”.

²³ Cfr. PhR / FD, #341. Con esto no afirmamos, como se deducirá de la conclusión de este artículo, que el estado “hegeliano” se constituya como un estado más, como estado transitorio. La clave de ello reside en que al estado perfilado por Hegel le atribuimos una condición que bien podría calificarse de “formal”: no lo consideramos transitorio en la medida en que lo entendemos fundamentalmente como el diseño de un tipo de relación entre la universalidad y la particularidad.

tóricas, pasan a considerarse en su unidad total, y esto conduce a que se tomen en tanto que vueltos sobre sí mismos, esto es, como autoconciencias. Mirarlos desde el espíritu universal es mirarlos en su verdadera unidad, y ésta se revela precisamente en su saberse²⁴. Ahora bien, el saberse de un estado sólo es en las autoconciencias finitas, en sus individuos. El estado sigue siendo en la historia el lugar de la libertad humana y objetiva, pero ahora se explicita que ello es así por cuanto constituye el medio entre la subjetividad finita y la idea o el espíritu universal²⁵. La historia misma se presenta como el resultado de la mediación de estos dos polos y es por ello por lo que es proceso y fuente de libertad. La libertad es la unidad de la subjetividad finita y la idea. Ocurre que en ciertos períodos esta unidad se da en la conformación estable de un estado, que es en ella donde el *Weltgeist* se sabe; pero en momentos de transición el saberse del espíritu no goza aún de una configuración objetiva que lo satisfaga y la busca entonces desde la subjetividad finita misma, sin mediación alguna: es aquí donde aparecen los grandes individuos “guiados” por “la astucia de la razón”.

Pero en ambos casos se muestra que el estado es contemplado como tránsito: es la revelación de su ser transitorio la que reintroduce en él la negatividad del pensar y el saber, que, a su vez, conduce a considerarlo en su reflejarse en la subjetividad finita, sea que ésta se sepa e identifique con la sustancia estatal, o sea que se distancie de ella y, volviéndose sobre sí, actualice el poder disolvente de su negatividad constitutiva²⁶. En este sentido se pone de manifiesto que la superación del estado,

²⁴ Cfr. VG, pg. 121-122 / RH, pg. 107-108: Se trata aquí del principio de la unidad de las distintas determinaciones de un pueblo y en relación a ello se nos dice: “Dies Prinzip eines Volkes ist sein Selbstbewusstsein, die wirkende Kraft in den Schicksalen der Völker”. Únicamente así se explica la contemplación de las esferas del espíritu absoluto ya en el tratamiento del estado en “La razón en la historia”. (Cfr. VG, pg. 110 ss. (“Das Material seiner Verwirklichung”) / RH, pg. 100 ss.) Aparece ahora en efecto su saberse, y en concreto en la forma inmediata de la religión, como el fundamento de su unidad y por tanto también de su eticidad. (Cfr. VG, pg. 127 / RH, pg. 112; ENZ III / Enc. #552). Con esto se anticipa ya que la historia es en efecto el medio que devuelve la objetividad al espíritu absoluto.

²⁵ Cfr. VG, pg. 124 / RH, pg. 109-110. Se hace aquí claro que el estado sólo es posible en virtud de la inmanencia del espíritu a la subjetividad finita.

²⁶ El momento culminante en la explicitación de esta negatividad subjetiva es de nuevo el tránsito de un pueblo a otro, y es por ello por lo que nos encontramos aquí las figuras individuales tanto del “héroe de la razón” como del “gran hombre de la historia universal”. El individuo puede oponerse al estado en tanto en cuanto éste es individualidad finita, pero nunca a la individualidad infinita de la historia. Más aún, si el individuo puede enfrentarse al estado es precisamente en virtud de la inmanencia del *Weltgeist* al individuo. (“Insofern Gott allgegenwärtig ist, ist er bei jedem Menschen, erscheint im Bewusstsein eines jedern; und dies ist der Weltgeist”: VG, pg. 60 / RH, pg. 66.) Cuando el estado deja de expresar la infinitud del espíritu universal que el individuo encontraba en él, el mismo individuo ha de desligarse de tal estado para recuperarla. Sobra decir que el estado deja de ser adecuado al espíritu justamente cuando deviene estático. (“Es (das Volk) lebt nun in der Befriedigung des erreichten Zwecks, verfällt in der Gewohnheit, in der keine Lebendigkeit mehr ist, und geht so seinem natürlichen Tod entgegen”: VG, pg. 68 / RH, pg. 72.)

la culminación del espíritu objetivo, significa también un retorno del espíritu subjetivo: la libertad recobra ahora explícitamente, para sí, su vínculo indisoluble con la negatividad del pensar²⁷. El paso del estado a la historia se puede interpretar, pues, como el desplazamiento de la sustancia a la subjetividad: con el desvelamiento del ser histórico del estado la negatividad se reintroduce en su realidad²⁸. La realidad efectiva (*Wirklichkeit*) del estado regresa al movimiento como a su verdad. Y del mismo modo que en la *Lógica* la superación de la *Wirklichkeit* en el movimiento del concepto devuelve la necesidad a la libertad, este tránsito en el plano de la objetividad es el que fundamenta en verdad la libertad del estado. No resulta, pues, tan descabellado suponer que en la historia se pretenden mediar también espíritu objetivo y espíritu subjetivo, voluntad y saber.

Y es también desde la inmanencia del *Weltgeist* a las subjetividades o espíritus finitos, desde donde se ha de entender “la astucia de la razón” (*List der Vernunft*). Ciertamente, en “La razón en la historia” se nos dice que la razón, en la búsqueda de sí misma, de su cumplimiento en la historia, se sirve de las pasiones de los individuos de modo que son éstas últimas, y no ella misma, las que se exponen a la contingencia y se sacrifican²⁹. Y es evidente que esto, en la medida en que se deja leer como la descripción de una relación instrumental, no parece corresponderse con una libre mediación entre la razón (universal) y la subjetividad finita (como individuo). Por una parte, la astucia con que la razón “se sirve” de los individuos y sus pasiones parece denunciar cierta autonomía de la razón, dicho de otro modo, hace pensar en una razón cuya constitución no precisa en absoluto de las individualidades finitas. Y, por otra parte, esta misma autonomía parece delatar el carácter lógicamente previo de la razón respecto a dichos momentos finitos; previo y, por tanto, superior. Podría decirse que, puesto que el *telos* de la razón se determina con anterioridad e independencia respecto a los individuos, el dominio de la misma sobre ellos resulta garantizado. En resumen, la “astucia de la razón”, en un primer acercamiento, parece abogar por una relación de exterioridad y dominio entre los opuestos antes que por una mediación justa.

En este punto se hace patente que Hegel reconoce que los intereses y pasiones de los individuos están sometidos a la contingencia y expuestos al fracaso por cuanto constituyen finalidades finitas y externas. El individuo enfrenta con su actividad teleológica la ciega causalidad de la naturaleza, pero la exterioridad de ésta no resulta plenamente superada y se manifiesta así para él como necesidad exterior o

²⁷ Recordemos que el espíritu subjetivo es fundamentalmente pensar o conocer y que culmina con la afirmación de la indisolubilidad de pensamiento y voluntad presentada como concepto del espíritu; mientras el espíritu objetivo, partiendo de aquí, se concentra en el devenir objetivo, en el exteriorizarse, de tal voluntad.

²⁸ En este sentido Cfr. Kolb, 1986, esp. pg. 108 ss.

²⁹ Cfr. VG, pg. 105 / RH, pg. 97.

azar. Pero en todo caso, como pueblo, la vence hasta crear una segunda naturaleza, el estado, que es un mundo de libertad, un mundo espiritual que, como tal, ha superado la inmediatez natural. De estas premisas parece desprenderse, en efecto, que sólo una razón astuta que actuase a espaldas del hombre, y aún sirviéndose de su mismo hacer, podría, a pesar del azaroso actuar del individuo, comportar este resultado.

Ahora bien, habremos de tener en cuenta en primer lugar que esta astucia de la razón no tiene otro fin que el del hombre: superar la necesidad natural, la ceguera de sus leyes. El fin de esta razón es tanto y en la misma medida dotar al *Weltgeist* de la objetividad de un mundo como construir un mundo de “sujetos individuales libres”³⁰. Por otra parte, es claro que la razón no se puede entender como una inteligencia personal ni como un *telos* plenamente autoconsciente ya con anterioridad al despliegue histórico, de tal modo que pudiese actuar como una voluntad exterior sobre el hacer humano. En este punto insiste J. D’Hondt para concluir que el discurso sobre una razón que “utiliza” las pasiones humanas sólo puede entenderse como “lenguaje de la representación”³¹. Y, en efecto, el mismo Hegel presenta la racionalidad y la libertad como frutos de la historia, del hacer de la humanidad³².

Resulta así inevitable constatar la inmanencia de la finalidad infinita de la razón a las finalidades determinadas de los hombres. Los hombres son los hacedores del en-sí histórico. En este sentido es significativo el momento en que Hegel pone la voluntad, que siendo determinación del espíritu es a la vez necesariamente humana, como el punto medio entre la subjetividad finita y la idea, entre los dos polos cuya dialéctica genera la historia³³. La voluntad hace por tanto la historia, y la razón o la idea, por una parte, y la subjetividad finita, por otra, sólo se podrían distinguir como su en-sí y su para-sí. Se explica así que en ocasiones Hegel ponga a la idea como el todo o el medio de dichos extremos, mientras en otras coloca esta unidad en la humanidad. Tal ambigüedad se resuelve cuando termina por equiparar el *Weltgeist* y la humanidad (*Menschheit*)³⁴: la mediación entre la idea y la subjetividad finita es (en) la mediación entre ésta, el yo, y su mundo. Dicho de otro modo, no hay más agente de la historia que la subjetividad finita, esto es, que el individuo, si bien éste habrá de entenderse en su autotrascenderse hacia lo otro (subjetivo y objetivo), en el cual se constituye como humanidad (*Menschheit*). No resta, pues, un “más allá” de la subjetividad finita, pero, ésta, en tanto que intersubjetividad, es ya siempre expresión de la idea, de la razón, del *telos* que es la infinitud de la razón misma.

³⁰ Cfr. VG, pg. 91 / RH, pg. 87.

³¹ Cfr. D’Hondt, 1971, pg. 210 ss.

³² “Dies Moment der abstrakten Tätigkeit ist als das Bindende, als der medius terminus zwischen der allgemeine Idee ... und dem Äussern zu betrachten”: VG, pg. 93 / RH, pg. 88.

³³ Cfr. VG, pg. 81, 83 / RH, pg. 80-81, 82.

³⁴ Cfr. VG, pg. 73 / RH, pg.75.

Podemos decir entonces que la finalidad infinita de la razón está presente en toda finalidad externa y finita al modo de su verdad. En relación a esto es iluminador el pasaje de la *Fenomenología* sobre la dialéctica del amo y el esclavo donde se pone de manifiesto que el verdadero fin del trabajo es el reconocimiento, esto es, la elevación al espíritu que supera la inmediatez natural³⁵. Ya lo hemos dicho: el actuar teleológico del hombre es esfuerzo por superar lo natural, y éste y no otro es el fin de la razón. En este sentido señala Tommaso que a toda finalidad determinada del hombre subyace la búsqueda de la verdad de la autoconciencia, y ésta no es, en última instancia, sino espíritu³⁶. Si el hombre actúa teleológicamente, y no meramente según el principio de la causalidad eficiente, es precisamente por ser en sí mismo espíritu, y, a la inversa, la búsqueda de sí por parte del espíritu sólo puede ser (en) el actuar humano. En tanto que saber y querer, el hombre es espíritu y, por ello, su saber y su querer son en su verdad saber y querer del espíritu (genitivo subjetivo y objetivo). Es por esto por lo que, tomando el saber en sentido amplio, Hegel puede afirmar que el espíritu sólo se realiza en su ser-sabido por los hombres: en momentos de estabilidad lo saben por pertenecer a un estado, en los períodos de transición lo sabe el héroe que traduce su saber al pueblo³⁷. Dicho brevemente: el mismo actuar teleológico presupone el pensar, y éste es vinculación a la universalidad³⁸.

Ahora bien, esto no exige que la vinculación del individuo al espíritu universal sea siempre en la forma de la plena consciencia³⁹. Y ello es así precisamente porque el espíritu se da de modo determinado e histórico. No se contradicen, pues, aquellos pasajes en que Hegel afirma del héroe que en él el espíritu es inconsciente (*bewusstlos*), con otros en los que sentencia que el origen de su interés es el espíritu mismo e incluso que lo sabe o comprende⁴⁰. En el interés del gran individuo late la verdad de su momento histórico y éste es expresión del espíritu. Sólo por ello es la razón objetiva e histórica la que asiste al interés del héroe y no una mera y subjetiva opinión (*Meinung*).

En consecuencia, si las pasiones individuales resultan defraudadas, tal sacrificio se muestra ahora como la ganancia de su verdad: únicamente son sacrificadas

³⁵ Cfr. PhG / FdE, Cap IV) A).

³⁶ Cfr. Tommaso, 1988.

³⁷ Cfr. VG, pg. 91, 98 / RH, pg. 87, 92.

³⁸ El capítulo de “La razón en la historia” dedicado a los “Mitteln” de la historia como individuos termina por negar toda relación instrumental al observar la infinitud del hombre en su religión y eticidad: Cfr. VG, pg. 110 / RH, pg. 100.

³⁹ Para la relevancia de lo virtual en el absoluto, al que consideramos que, al menos en relación a la conciencia, se puede aludir como al inconsciente Cfr. Alvarez Gómez, 1978, pg. 81-90.

⁴⁰ Para lo primero Cfr. VG, pg. 87-88 / RH, pg. 85; para lo segundo VG, pg. 97-98 / RH, pg. 91-92. Con ello nos oponemos en principio a la lectura de Avineri que considera inconsistentes estos pasajes: Cfr. Avineri, 1971.

en aras de la racionalidad y la libertad, y éstas se han probado como su misma esencia. Por lo demás, es en el perecer donde lo finito alcanza su verdad. Y visto el problema desde el lado de la razón se obtiene la misma conclusión: en tanto en cuanto su finalidad es infinita, por ser ella misma el contenido de su fin, no puede salir de sí misma en su realización. La absolutez de la razón excluye la exterioridad de la instrumentalidad: todo medio se tornaría en un fin en sí mismo⁴¹.

En definitiva, la voluntad mediadora de Hegel afecta en la misma medida al par subjetividad-objetividad que al par idea o subjetividad universal-subjetividad finita (tomada bien en tanto que pueblo o estado, bien en tanto que gran individuo). Más aún, hemos visto que es precisamente porque la universalidad del espíritu se auto-determina, particulariza o finitiza, por lo que la subjetividad (del espíritu) puede ser verdaderamente objetiva. La historia parece mediar justa y libremente subjetividad y objetividad por “exponerse” como la unificación del espíritu humano universal (*Weltgeist*) y el espíritu humano finito tal como se da en los individuos y en los pueblos⁴².

De lo dicho hasta aquí parece, pues, resultar que los opuestos de las dicotomías de las que partíamos, y a los que ahora nos referimos como a los pares de subjetividad-objetividad o universalidad-particularidad, resultan, ambos, reconocidos, y que se ha logrado, así, una justa mediación. Pero debemos preguntarnos: ¿qué es lo que justifica realmente esta “apariencia”?, ¿en qué sentido se reconocen ambos extremos? En el sentido de que, efectivamente, se asume que ninguno de ellos puede ser sin su otro, en el sentido de que se ha llegado a ver que ambos se entrelazan necesariamente porque, ya siempre, se presuponen: no hay avance histórico sin el retorno de la autoconciencia, ni retorno que no empuje el acontecer hacia delante; no hay ascenso a la universalidad sin determinación del universal, ni particularización sin universalización. Ahora bien, con esto no indicamos más, pero tampoco menos, que Hegel, al pensar el movimiento dialéctico de la historia –al pensar la libertad como histórica– muestra haber superado aquella exterioridad que regía entre los opuestos en la tradición moderna. Por lo demás, se ve fácilmente que si Hegel nos ofrece una nueva visión de la historia, a saber, aquella que la contempla, ya no como una mera sucesión horizontal, sino como una espiral, y que le adjudica, así, la profundidad de una superposición de círculos interdependientes, es porque la diferencia que genera la linealidad histórica ha sido mediada con la unidad, porque se ha reconocido la indisolubilidad de unidad y diferencia.

⁴¹ Cfr. Marrades Millet, 1996.

⁴² La relación de identidad y diferencia entre la unidad del espíritu divino y el humano (“Filosofía del Espíritu”) y la unidad del espíritu universal y la subjetividad finita (filosofía de la historia) se muestra en el modo en que Hegel identifica y distingue a la vez el “göttlicher Geist” y el “Weltgeist”: Cfr. VG, pg. 60 / RH, pg. 66.

3. La dialéctica histórica de Hegel como dialéctica abierta

Pero además, por todo lo dicho hasta aquí, puede parecer que no sólo se ha dejado atrás esa condición fija y externa de los extremos de las dicotomías modernas, sino que también se ha hecho justicia a la diferencia que los constituye. Dicho de otro modo, podría pensarse que se ha evitado además reducir cualquiera de ellos a su otro. El verdadero reconocimiento de los opuestos conlleva sin duda el reconocimiento de la irreductibilidad de su diferencia: es evidente que sólo si se logra esto se conseguirá de una vez por todas superar el dominio que en la Modernidad ha ejercido el momento de la unidad. Habremos de preguntarnos, pues, si Hegel, al hilo del pensamiento de la historia, consigue verdaderamente hacer justicia a la diferencia.

En este punto intentaremos aproximarnos a cierta interpretación del pensamiento hegeliano que, creemos, responde afirmativamente a esta cuestión, es decir, que viene a defender, en última instancia, que su dialéctica logra efectivamente tal reconocimiento. Para comprender esta línea interpretativa es conveniente presentarla en contraposición a la lectura “clásica” (tradicional y, en ocasiones, en exceso simplificada) del hegelianismo. Esta última mantiene que el saber absoluto, constituyendo la verdadera reconciliación hegeliana, supera y cancela la historia, con lo que viene a afirmar que Hegel consideró que su saber suponía el advenimiento definitivo del “fin de la historia”. Pues bien, frente a ella, pensadores como J. D’Hondt, tomando pie en el esfuerzo hegeliano por hacer justicia a las diferencias, rechazan diametralmente esa tesis tradicional y acaban por sostener que la dialéctica histórica hegeliana es una dialéctica abierta.

Aunque, como se verá, no nos adherimos a la conclusión de esta lectura “revolucionaria”, comenzaremos por defender que Hegel, efectivamente, además de haber logrado dar cuenta de la unidad de los opuestos concibiéndola como interacción dialéctica, tiene conciencia de la diferencia entre objetividad y subjetividad, entre la historia objetiva y la filosofía de la historia –que como saber es acción de la subjetividad–, y, por tanto, entre el individuo en tanto que participa en la historia y el individuo en tanto que piensa la historia, en tanto que filósofo de la historia. Por lo demás, al hacer referencia ahora a los opuestos de las dicotomías mediante el par historia efectiva-filosofía de la historia, esto es, al traducir el momento de la subjetividad por el de la historia sabida y el de la objetividad por el de la historia efectiva, nos situamos verdaderamente en el núcleo del problema de la filosofía o el pensamiento de la historia. La cuestión de que objetividad y subjetividad se unifiquen y a la vez se distingan, es indisociable de la problemática de alcanzar un saber de lo efectivo que le haga justicia en su misma efectividad. Si el saber es ya siempre totalización y unificación ¿cómo se habrá de dar cuenta desde él de las rupturas de la historia efectiva, de la diferencia que constituye su exterioridad?, ¿garantiza la

negatividad que Hegel introduce en el saber su capacidad para ajustarse a lo objetivo como tal?. La dificultad también se puede presentar como aquella que entraña toda interpretación: diremos ahora ¿cabe una interpretación de lo efectivo que no sea externa y no haga, en algún sentido, “violencia” a lo interpretado?, ¿justifica la presencia del saber (interepretativo) en el seno de la misma efectividad, tal como Hegel la prueba, que el saber totalice la efectividad?

Estas cuestiones constituyen el trasfondo de este trabajo y aparecerán recurrentemente, de modo que, en todo caso, lo que ahora destacaremos es que es precisamente la conciencia, por parte de Hegel, de la diferencia entre historia efectiva y filosofía de la historia lo que se refleja en su asunción de que en la historia (efectiva) la exterioridad, el azar y la naturaleza son irreducibles. En “La razón en la historia” se afirma que la exterioridad de lo natural condiciona la marcha de la historia e incluso se dedica una sección al estudio de este condicionamiento⁴³. La historia es historia objetiva y la objetividad incluye el momento de la contingencia, del “otro” del espíritu mismo. Podría decirse que en la historia el dualismo espíritu-naturaleza no es nunca totalmente reducido. Ella es la obra de los hombres, pero éstos son necesariamente finitos y, en consecuencia, nunca perfectamente conscientes. Esta inconsciencia es la contrapartida de la existencia, para ellos, del azar o la necesidad exterior, ya sea que veamos en esta instancia la persistencia de lo natural o la oscura presencia del espíritu que logra realizar así el verdadero fin del hombre. Aun cuando el azar conduzca en última instancia al cumplimiento de la libertad, aun cuando desde la visión del todo él mismo se transmute en medio o momento superado de la realización del espíritu, desde el interior de la historia el azar es irreducible, esto es, persiste como otro del espíritu. En la historia objetiva se mantiene, pues, la tensión entre naturaleza y espíritu, léase como tensión entre el individuo y la idea o como aquella que opone el espíritu (finito e infinito) a la necesidad natural. La historia la hacen los individuos y los pueblos, es decir, individualidades finitas y, como tales, afectadas necesariamente por el momento de la inmediatez, la naturalidad y la exterioridad⁴⁴. Esta es la consecuencia de la asunción hegeliana de la finitud del espíritu objetivo: Hegel sabe que la historia pertenece al espíritu objetivo y que éste no es aún absoluto; Hegel sabe, pues, de la finitud de la historia⁴⁵. En este sentido, pues, compartimos con los defensores de la “dialéctica abierta” su

⁴³ Cfr. VG, pg. 36 y “Anhang: Die Naturzusammenhang oder die geographische Grundlage der Weltgeschichte” / RH, pg. 48 y “La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal”.

⁴⁴ En el tiempo y la historia el movimiento es progreso y no mero ciclo repetitivo como en la naturaleza, pero aún así la exterioridad no desaparece y en este sentido se puede considerar también a los pueblos, su “material”, como “Naturwesen”: Cfr. VG, pg. 153-154 / RH, pg. 130.

⁴⁵ Por finitud ha de entenderse aquí la negación del perfecto *estar-cabe-sí-en-lo-otro* en que consiste la verdadera infinitud y la libertad, y no la negación de un infinito lineal que no es en caso alguno la infinitud hegeliana.

punto de partida, esto es, la constatación del esfuerzo hegeliano por reconocer las diferencias, en este caso, la diferencia entre historia efectiva e historia sabida.

Pero además, lo anterior puede conducirnos a considerar la objetividad y el saber, la historia (efectiva) y la filosofía de la historia –que sólo es posible una vez que el espíritu ha devenido absoluto, una vez ganado el punto de vista del saber absoluto–, como dos planos inconmensurables. El círculo del saber constituiría simplemente otra dimensión y ya no el punto final de la abierta linealidad histórica. Desde aquí dejaría de ser un problema el que al final de las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* Hegel parezca reconocer los síntomas de la decadencia de su mundo, la corrupción y el subjetivismo de los años treinta⁴⁶: esta constatación ya no estaría reñida con el carácter definitivo del Cristianismo en tanto que *saber* de la unidad de espíritu finito e infinito, no supondría menoscabo alguno de la eternidad de la verdad del Cristianismo que Hegel eleva al concepto y que constituye, así, el saber *absoluto*.

Pero además tenemos pasajes contundentes de Hegel que se revuelven contra esa tan manida y fácil interpretación, que hemos denominado “clásica”, según la cual el autor creería que con su tiempo y su filosofía se cerraba definitivamente la historia. Que el devenir no resulta cancelado por el tránsito de “la historia” al “espíritu absoluto” lo pone en evidencia precisamente el mismo saber absoluto (forma culminante del espíritu absoluto): es él, en efecto, quien nos revela definitivamente que el espíritu, el absoluto, es siempre devenir. Su significado consiste pues en eliminar la eternidad en tanto que trascendencia, en afirmar que no hay más eternidad que la del devenir (histórico)⁴⁷. El espíritu absoluto, incluso como filosofía, es efectivamente movimiento. Si el saber es negación del ser, como se ve en “La razón en la historia” a propósito del tránsito histórico, es porque él mismo es pura negatividad⁴⁸. En este sentido se pone de manifiesto que en verdad el saber de la dialéctica no es un saber de algo finito y percedero y que, por ello, no puede suponer meramente su cancelación. Frente a la interpretación que ve en el saber absoluto la can-

⁴⁶ J. D’Hondt resalta este punto para apoyar la tesis según la cual Hegel mantendría la apertura de la historia en todos los sentidos: tanto en el elemento de la objetividad como en el del saber. Cfr. D’Hondt, 1971.

⁴⁷ Cfr. VG, pg. 126 / RH, pg. 111: Se nos dice aquí que el saber absoluto es conocimiento de Dios como espíritu, como “*Menschwerdung*”, en consecuencia, como devenir (“*Werden*”). Y aquí se apoyan efectivamente lecturas que proponen a Hegel como predecesor directo de Heidegger: ya Hegel revelaría el “ser” (lo absoluto) como “tiempo” (devenir). Cfr. Murray, 1970.

⁴⁸ Frente a las ontologías prehegelianas, como la de Parménides o Platón, en las que “ser” implica autoposesión, identidad consigo, y “devenir” implica enajenación, exterioridad, diferencia, Hegel pretende, por una parte, negar el ser –recuérdese que la primera tesis de la *Lógica* afirma que el devenir es la verdad del ser, o sea, el ser mediado con su negación, con la nada–, y por otra, dar al devenir la forma del ser, o sea, estar cabe sí en el ser otro: de ahí la forma de circularidad que tiene el saber, es decir, la forma de autopresencia del proceso entero como un todo, la forma de captación inmediata de la mediación.

celación de toda historia hay que recordar, pues, que el espíritu absoluto es tanto eternidad como movimiento, es decir, es superación de la separación entre tiempo y eternidad; que, aun como saber, es “juicio” de la sustancia y el saber de ella⁴⁹. La idea devenida absoluta, la idea que se sabe, es irreductiblemente un “juzgarse”⁵⁰. La diferencia se reproduce eternamente.

Sabemos además que el espíritu sólo es finitizándose. Es decir, la negatividad del absoluto, aún como la negatividad del ser-para-sí, exige la persistencia del ser-en-sí y del objetivarse⁵¹. El “presente vivo” del saber absoluto exige que la eternidad sea “en el mundo”⁵²: el mediarse del espíritu consigo mismo (el saber) es insoluble de su mediarse con el mundo. Pero esto es tanto como decir que la objetividad es una dimensión (infinita) del espíritu, y no meramente un momento finito a superar; insistimos: el espíritu es objetivo, y la verdad del espíritu objetivo es la historia. Habremos, pues, de concluir que la misma negatividad del saber absoluto exige la exterioridad del tiempo⁵³. El saber de Dios como encarnación (*Menschwerdung*) significa no sólo que el absoluto es devenir, sino también que es devenir humano (*menschlich*), histórico. La llegada del tiempo del Espíritu Santo conserva la exterioridad del tiempo del mismo modo que el silogismo del tercer momento de la Trinidad (del Espíritu Santo) conserva el momento del Hijo⁵⁴. De todo ello parece resultar, por tanto, que la misma contingencia y el mismo azar tienen su fundamento en el concepto o el espíritu.

Pues bien, desde aquí, desde la tesis –a la que, como se vio, nos adherimos– según la cual Hegel reconocería la diferencia entre la historia efectiva y el saber de la misma, extrapolada hasta afirmar la incommensurabilidad de ambos planos, y desde la constatación –hecha por nosotros mismos– de que Hegel no consideraría que el saber de la historia alcanzado con su sistema pudiera cancelar la historia efectiva, no resulta difícil deslizarse hacia la lectura de autores como J. D’Hondt. Éste trata de defender no sólo que Hegel no pretendió cancelar la historia efectiva, sino también que es ésta, en tanto que historia abierta, la que encarna la verdad de la solución hegeliana o, dicho brevemente, la verdad (última) del espíritu mismo. Se trata, pues, de la concepción que, desvinculando la dialéctica de Hegel del carácter reconciliador y afirmativo de su pensamiento, acaba por considerarla una dialéctica infinitamente abierta que no podría admitir ningún momento como absoluto⁵⁵.

⁴⁹ Cfr. ENZ III / Enc, #554

⁵⁰ Cfr. ENZ III / Enc, #577.

⁵¹ Cfr. ENZ III / Enc, #571: Obs.

⁵² ENZ III / Enc, #569.

⁵³ “Es ist dem Begriffe des Geistes gemäss, dass die Entwicklung der Geschichte in die Zeit fällt. Die Zeit enthält die Bestimmung des Negativen”: VG, pg. 153 / RH, pg. 129.

⁵⁴ Cfr. ENZ III / Enc, #569-570.

⁵⁵ Decir, en efecto, que su dialéctica es reconciliadora es ya negar que sea abierta. Y es esto, sin duda, lo que habremos de mostrar en lo que sigue. J. Marrades hace derivar ese carácter reconciliador

Esta lectura conduce a la consideración del saber absoluto como un simple modo de mirar a la historia en su imparable transcurrir. La filosofía (de Hegel) se desvela como una mera interpretación. El saber absoluto no significaría ya el fin de la historia real sino la posibilidad de contemplarla como totalidad. Pero lo que nos permite ver es entonces que todo presente encierra su pasado y su futuro, esto es, nos permite establecer el derecho absoluto de *todo* presente⁵⁶.

Llegados a este punto pueden recordarse dos tesis hegelianas: por una parte la filosofía es producida por la historia, es hija de su tiempo y precisamente por ello no puede profetizar⁵⁷; por otra parte ella misma, en tanto que saber y negatividad, es poder disolvente de toda realidad dada: el saber es negación del ser y como tal empuja la historia hacia delante, la abre⁵⁸. Desde aquí se explican estas lecturas que no sólo consideran que Hegel vio la imposibilidad de una reconciliación definitiva en el plano del ser, sino que afirman además que la así abierta dialéctica histórica constituye en su filosofía lo verdaderamente real. Dicho de otro modo, sería el incancelable devenir histórico y no el saber lo que constituiría la verdad del absoluto⁵⁹. Del mismo modo que la idea, que es devenir, al incluir el momento de la realidad, supera el círculo del concepto, el devenir histórico y real superaría el saber de la historia. El saber absoluto se entiende así como un punto de vista sobre el absoluto y un derivado del mismo, pero en ningún caso como el absoluto mismo. Puesto que la realidad evoluciona dialécticamente y la filosofía sólo es su producto, ella misma habrá de evolucionar también indefinidamente: el saber absoluto queda plenamente relativizado, no constituye ya un elemento inconmensurable con el propio de la objetividad histórica, sino un momento de ésta última.

Por lo demás, ya hemos recordado la afirmación hegeliana de que el espíritu es devenir, pura actividad⁶⁰. Y en “La razón en la historia” se nos dice que esta perpetua actividad del espíritu es negación de su otro en tanto que amenaza de su libertad, de lo cual se deriva la irreductibilidad de éste otro. El espíritu es lucha, aun cuando sólo sea como lucha contra sí mismo⁶¹. Pues bien, de aquí derivan estas

de la dialéctica hegeliana de la primacía que la idea tiene sobre lo empírico en su pensamiento, y se refiere, a esta primacía como a “su idealismo”: cfr. Marraces Millet, 1985. Esperamos que al final de este trabajo resulte explicitado el fondo común que comparte nuestro argumento con el suyo.

⁵⁶ En este sentido parece hablar el # 345 de la FD.

⁵⁷ Cfr. PhR, Vorrede / FD, Prólogo.

⁵⁸ Cfr. VG, pg. 177-179 / RH, pg. 145-147: el saber sólo podría mantener una realidad que fuese en sí misma saber y ya no ser.

⁵⁹ Interpretamos así la lectura de Cortés del Moral y en última instancia también la de J. D’Hondt. Cfr. Cortés del Moral, 1980; D’Hondt, 1971.

⁶⁰ También en las LHF hallamos esta tesis explicitada: Cfr. VGP I, pg. 42, 51 / LHF I, pg. 28,36.

⁶¹ “Seine Freiheit besteht nicht in einem ruhenden Sein, sondern in einer beständigen Negation dessen, was die Freiheit aufzuheben droht”; “So ist der Geist in ihm selbst sich entgegen; er hat sich selbst als das wahrhafte Hindernis seines Zweckes zu überwinden”: VG, pg. 55, 151-152 / RH, pg. 63, 129.

interpretaciones que su eternidad o circularidad sólo puede ser en el tránsito, en *todo* tránsito (histórico)⁶².

En todo caso resulta claro que esta interpretación consigue que la filosofía hegeliana, pensando la historia, no sólo logre superar la exterioridad de los opuestos al ligarlos dialécticamente (cosa que hemos concedido ya en el punto anterior), sino superar también el dominio del momento de la unidad. Es hora, pues, de que nos preguntemos si realmente la crítica hegeliana a la Modernidad ha alcanzado estas cotas.

4. La persistencia del dominio de la unidad en la filosofía hegeliana de la historia

De entrada expondremos dos reservas respecto a una premisa presupuesta por la lectura que acabamos de exponer, esto es, respecto a la idea de que Hegel asumió totalmente la irreductibilidad del hiato entre objetividad y saber, la inconmensurabilidad de ambos planos. En última instancia queremos simplemente apuntar que mantener esta tesis en términos tan radicales nos obligaría ya, en buena lógica hegeliana, a asumir el completo fracaso del mismo Hegel.

En primer lugar: según tal premisa sólo en la filosofía de la historia, en la historia vista como un todo, la finalidad exterior y finita se superaría perfectamente en la finalidad infinita del espíritu, mientras que en la historia efectiva ambas coexistirían. La ascensión de este hiato entre objetividad y pensamiento dice, pues, tanto como el reconocimiento de la irreductibilidad, en el plano objetivo, de la diferencia entre el todo y lo finito. Y es evidente que esto supone a su vez asumir que el *telos* de la historia, en tanto que reconciliación, *solamente* se alcanza en el plano de la filosofía, en la historia *pensada*. Dudamos mucho que esto pudiese satisfacer las pretensiones de Hegel. Por lo demás, si la apertura de la historia efectiva se asienta en esta inconmensurabilidad entre pensamiento y ser, si tal historia resulta plenamente abandonada a sí misma por parte del saber, no se ve ya en qué se distinguiría de la historia lineal pensada según la “mala infinitud”, de la historia prehegeliana (kantiana?).

Y en segundo lugar: si la escisión o la oposición resulta irreductible en la historia efectiva podemos concluir que en ella el *telos* de la libertad nunca será cumplido: recordemos que la libertad consiste justamente en la unidad del todo y lo finito. Y entonces habremos de preguntarnos: ¿sólo en el saber es posible la consumación de la libertad? Si la auténtica libertad no puede objetivarse, si no puede ser en la objetividad, tampoco creemos que Hegel se diese por satisfecho.

⁶² Cfr. Cortés del Moral, 1980, pg. 179.

De todos modos, se podía ya prever que, dada la conclusión del punto I, en la que atribuimos a Hegel el mérito del haber superado la exterioridad entre los extremos que desgarran la Modernidad, no podríamos optar finalmente por una lectura que presentase la relación hegeliana entre saber y ser como un fijo dualismo. Consideramos que la lectura expuesta en el punto previo paga este precio para mantener abierta la dialéctica hegeliana, esto es, para defender que en ella no hay primacía del momento de la unidad.

Intentaremos ahora presentar una crítica consistente a interpretaciones como las de D'Hondt o Cortés del Moral en la medida en que acaban por relativizar el saber al devenir histórico. Para ello, como veremos, resultará crucial mostrar que el saber de la identidad del espíritu y el devenir supone también una redeterminación teórica de la historia que ha de afectarla en su misma efectividad, esto es, que también el saber determina el ser (y no sólo a la inversa, tal como puede hacer pensar la tesis de que toda filosofía es hija de su tiempo).

En primer lugar, frente a la identificación del absoluto con el devenir histórico y efectivo, debemos tener en cuenta la valoración hegeliana del saber. En la culminación del "Espíritu absoluto" se nos dice explícitamente que la necesidad y libertad del absoluto, su fin, sólo se alcanza con la filosofía, con el "concepto pensante"⁶³. Y ya en la sección dedicada a la religión se afirma que ésta, a diferencia del arte, es verdaderamente espíritu absoluto por presentar el espíritu "para el espíritu", esto es, en el elemento del saber⁶⁴. En este sentido debemos insistir en que si Dios es devenir, no es en menor medida devenir-sabido, autoconocimiento⁶⁵. El llegar a sí mismo del absoluto es llegar a saberse: el espíritu absoluto es en efecto más que el concepto, es el concepto realizado, pero su realización es exactamente el mismo proceso de su saberse⁶⁶. Y en este mismo sentido habrá de recordarse que el devenir histórico es el mismo proceso de autoconocimiento, por cuanto éste es su fin.

Por lo demás, partiremos del saber absoluto o "filosofía" porque, como ya se ha dicho más arriba, la filosofía de la historia de Hegel sólo puede ser en el sistema, y esto quiere decir exactamente que ella presupone de forma necesaria el saber absoluto. Y esto significa que él la fundamenta o, dicho de otro modo, que la historia se "supera" en él, en el saber absoluto o la filosofía. Pues bien, la verdad que este saber nos entrega es la de la unidad de subjetividad y objetividad. En efecto, la filosofía es el saber de la unidad de saber y objetividad, de eternidad y devenir. Es saber que ni el ser tiene primacía sobre el saber ni el saber sobre el ser. Si esto último supone el rechazo del "fin de la historia" comprendido de forma simplista, también es cierto que lo primero conlleva claramente la refutación de la entronización del devenir histórico que defienden los partidarios de la "historia abierta".

⁶³ ENZ III / Enc, #572.

⁶⁴ ENZ III / Enc, #564.

⁶⁵ Cfr. ENZ III / Enc, #564: Obs (ENZ III, pg. 374 / Enc, pg. 588)

⁶⁶ Cfr. ENZ III / Enc, # 574.

Ciertamente dicho “compacto”, el todo que es la unidad de ser y saber, se sabe como unidad diferenciada o mediada, lo que significa que es unidad en movimiento. El absoluto es “la idea de la filosofía”, pero como tal ya no es sólo la cara subjetiva del absoluto, sino la unidad diferenciada de ésta y de su cara objetiva (podríamos decir incluso: la unidad diferenciada de espíritu y naturaleza tomados en el más amplio sentido). El saber absoluto es saber que la idea es a la vez la naturaleza de la cosa y la actividad del conocer, y que es esta unidad en la forma del juzgarse, del diferenciarse⁶⁷.

Lo que ocurre en verdad es que así se redeterminan *a una* el saber y el devenir histórico: el movimiento de la historia se eterniza, la eternidad del saber se dinamiza. Tanto el saber como la historia persisten como tales, puesto que son verdaderos infinitos, no cancelables, pero resultan cambiados de signo: devenidos conscientes de su verdad, de su unidad mutua. El “presente absoluto” en que ambos se unifican es así a la vez vivo y eterno⁶⁸. Parece, pues, que deberíamos decir que tanto el saber como el devenir han de entenderse a la vez como abiertos y cerrados. Ambos abiertos, porque su identidad es identidad diferenciada (y en la misma medida lo es cada uno en sí mismo). Pero ambos cerrados, porque su diferencia ya no es como la diferencia que opone el saber eterno al ser que deviene, sino que se resuelve en un perpetuo y único autodiferenciarse que supera toda oposición.

Esto tiene que ver con que Hegel haya superado, como dijimos, la exterioridad de los opuestos, esto es, con que haya conseguido que los dualismos de la Modernidad dejen de ser fijos para ser en el movimiento de interacción o mediación que constituye la dialéctica.

Pero debemos dar un último paso para no pasar por alto que la unidad mediada que venimos examinando es en todo caso unidad sabida. Dicho de otro modo, la unidad diferenciada de los opuestos, el dualismo interactivo que presentamos como logro hegeliano, alcanza su revelación o su formulación más clara y explícita en el saber absoluto, como contenido u objeto del saber absoluto. Pero el saber que sabe que la verdad de la cosa coincide con el saber no puede por menos de autopresentarse como la misma verdad de la cosa, y en consecuencia, no puede por menos de devorarla. El saber absoluto exige la objetividad y su diferencia, pero, sabiéndose a la vez como su verdad, no se ve el modo en que pueda experimentarla como un auténtico otro.

Frente a la postura que subordina el saber a la historia objetiva basándose en la superioridad de la idea (que incluye el momento de la realidad) sobre el concepto, hemos de recordar que el espíritu absoluto no expresa meramente la forma lógica del concepto sino “el saber de la idea absoluta”, constituyendo así su verdad⁶⁹. Y

⁶⁷ Cfr. ENZ III / Enc, #577.

⁶⁸ Cfr. VG, pg. 182 / RH, pg. 149: El “absoluter Gegenwart” es a una “jetzt” (ahora) y “ewig” (eterno).

⁶⁹ Cfr. ENZ III / Enc, #553.

además, si bien es cierto que en el saber absoluto reaparece el juicio o la escisión, y que por tanto persiste la negatividad y el devenir, también es cierto que el juicio que aquí tiene lugar es el juicio *de la idea*. La prioridad del momento del saber o del momento teórico o “subjetivo” sobre el objetivo parece indiscutible.

En definitiva, si el fin de la historia es el *saberse* del espíritu (en el saber absoluto), habrá de reconocerse que este fin está cumplido y, con ello, cuando menos en algún sentido, también la historia. Desde aquí habrá de entenderse el presente eterno o absolutizado con el que se cierra “La razón en la historia”: el “presente absoluto” no expresa sino el devenir absoluto del espíritu, envía directamente al “Espíritu absoluto” que culmina con “La filosofía”. Todo depende pues de decidir qué *status* tiene ese saberse del espíritu que constituye la “filosofía” de Hegel. Pues bien, consideramos que no hay lugar para la duda: es saber *absoluto*. Y, por ello, no podemos adherirnos a su relativización: la determinación de la unidad concreta como espíritu absoluto, esto es, la determinación que entrega la filosofía hegeliana o el saber absoluto, es la última determinación de la misma⁷⁰ y, en consecuencia, tal filosofía debe ser también la última filosofía. No negamos que Hegel nos proporcione premisas que permitan volverlo contra sí mismo y relativizar su saber, pero esto es ir más allá de Hegel. Partiendo de que toda filosofía es producto de su tiempo, Cortés del Moral parece llegar a afirmar que la determinación hegeliana del fin de la historia como la libertad es, incluso para Hegel, solamente *una* determinación de tal fin, sustituible en la posteridad⁷¹. Pensamos que esto no es fiel a Hegel: para él la libertad no es un fin entre otros, porque es precisamente la verdad y la racionalidad de lo real. Semejante postura disolvería la racionalidad hegeliana en un cúmulo de posibilidades abiertas por el devenir. Dicho de otro modo, Hegel no es un relativista. Y esto, que el saber absoluto es absoluto para Hegel y que la historia tiene *un fin* (*Zweck*), significa, pues, que tiene también *un* sentido y que se trata de *una* historia, a saber, de la historia que culmina en la libertad y racionalidad occidentales.

Hegel nos permite ver que hacer una filosofía de la historia universal exige un punto de vista absoluto: en tanto en cuanto ella misma responde a la necesidad de unidad y sentido, se corresponde con el derecho del presente a enjuiciar desde sí todo pasado⁷². Es decir, hacer filosofía de la historia es ganar un sentido para el presente y es así insoluble de la autoabsolutización de este mismo presente, de su derecho de apropiación del pasado⁷³. Ahora bien, si todo presente tiene este dere-

⁷⁰ Cfr. ENZ III / Enc, #573: Obs. (ENZ III, pg. 390 / Enc, pg.600).

⁷¹ Cfr. Cortés del Moral, 1980, pg. 234. Del mismo modo consideramos que D’Hondt vuelve la dialéctica hegeliana contra Hegel y va así más allá de él: Cfr. D’Hondt, 1971.

⁷² Y ello es así para Hegel porque de hecho todo el pasado está contenido en el presente: estudiar el pasado es profundizar en el presente: Cfr. VG, pg. 183 / RH, pg. 150.

⁷³ Cfr. Plant, 1983, último capítulo.

cho, resulta claro que su saber (histórico) ha de ser relativizado retrospectivamente⁷⁴. Pero si Hegel concede el derecho absoluto de todo presente, es porque la verdad de todos los presentes es la misma, porque el absoluto está en todos ellos. Si bien es cierto que relativiza todos los mundos pasados y todas sus filosofías no es menos cierto que en todos ellos reconoce una misma verdad. De este modo consideramos que asumiría la pluralidad y variabilidad de las interpretaciones del pasado según el presente del que surjan, pero afirmaría en todo caso la permanencia de su conmensurabilidad. Y ello es así porque, de hecho, para él sólo hay un fin (*Zweck*) de la historia. Su filosofía de la historia se presenta ciertamente como absoluta justamente porque pretende expresar la unidad que “comunicaría” todas las verdaderas interpretaciones. De modo paralelo si hace filosofía de la historia universal aun conociendo la falsedad de toda trascendencia, es porque pretende que en tal filosofía es la historia misma la que se sabe.

Se abre así la cuestión de si la filosofía de Hegel asume o no la imprevisibilidad histórica. Para enfrentar este interrogante hemos de partir una vez más del mismo saber el absoluto como devenir. Este conocimiento supone dos cosas. Por una parte conlleva la disolución del desfase entre el mismo saber y la objetividad, entre la eternidad y el devenir. Ahora bien ¿cómo puede entonces tal saber, desprovisto ya de su distancia con respecto al devenir de la realidad, abrir el camino a un nuevo mundo real? En otros términos: ¿cómo puede el estado que se sabe ya como devenir, como histórico, que no padece pues de “autoengaño”, autotranscenderse en un nuevo estado?⁷⁵ Si el saber no supera ya a la realidad no vemos el modo en que pueda empujarla a evolucionar, a trascenderse. Y, por otra parte, supone que el saber ahora alcanzado no es ya saber de un mundo determinado, sino, antes bien, de la ley que liga los distintos mundos o reinos de la historia, que rige el devenir: lo “superado” por tal saber, según la lógica hegeliana, será pues el mismo devenir histórico.

⁷⁴ Lo que, tras Hegel, de aquí se ha derivado es el desenmascaramiento de la absolutez de todo punto de vista, de todo presente, como ilusión. El mismo Habermas llega a presentar esta exigencia de autoabsolutización como “necesidad trascendental” (Cfr. Habermas, 1982). Pero una vez afirmado esto, la inevitable absolutez resulta autonegarse en su mismo ponerse. Se expresa aquí la dificultad de hacer filosofía de la historia en el presente: ¿cómo totalizar una vez que toda totalización se sabe como una construcción subjetiva, como una mera interpretación?. El problema se puede formular de otro modo: decir que pensar la historia exige un punto de vista absoluto supone en efecto trascender la historia como tal, lo meramente fenoménico, pero el mismo Hegel nos ha mostrado que no hay nada que trascienda a la historia, que no existe una eternidad desde donde se la pudiera mirar “objetivamente”. La dificultad radica, pues, en lograr pensar (totalizar) lo fenoménico sin trascenderlo. (Vemos así por lo demás que esta cuestión se vincula directamente con el “fin de la historia” que vivimos: ¿cómo puede avanzar la historia cuando toda verdad se disuelve en infinitos y relativos puntos de mira, de modo que desaparece cualquier auténtico otro (de ella) hacia el que pudiera dirigirse?).

⁷⁵ De hecho Hegel, aún cuando afirme en general la unidad de saber y objetividad, reconoce que la coincidencia plena del “Staat” y su “Religion” (su saberse) sólo se alcanza en los estados maduros (modernos): Cfr. VG, pg. 129-130 / RH, pg.113-114.

Pero si el saber es saber del infinito movimiento, de la necesidad misma del cambio cualitativo, ¿puede dar cabida esta filosofía a un cambio cualitativo realmente imprevisible?, y si se niega la absoluta imprevisibilidad ¿puede hablarse todavía de una auténtica transformación cualitativa?. En otros términos: ¿exige la vida del saber absoluto realmente la apertura a un auténtico acontecer, al futuro como tal?, ¿no se reduce esta vida al juego de espejos en el que el pensamiento se piensa a sí mismo? ¿Cabe un acontecimiento en la historia objetiva que suponga la “superación” de un saber que se presenta y se sabe como perpetua autosuperación?⁷⁶.

Resulta inevitable concluir que, si bien evidentemente Hegel no puede esperar la cancelación de nuevos contenidos históricos, sí considera que su significado será ya el mismo, o, cuando menos, que será reabsorbible por el saber absoluto, lo cual, a nuestro parecer, dice tanto como considerarlo ya dado o establecido. Parece, pues, que al contestar a la pregunta planteada ya desde el inicio del punto II, la pregunta por la capacidad de la dialéctica hegeliana para reconocer verdaderamente la diferencia, la cuestión de si Hegel logra superar de una vez por todas el dominio moderno de la unidad o la universalidad, respondemos también a los interrogantes generales con que abríamos este trabajo y que se resumían en el siguiente: ¿puede la filosofía de la historia de Hegel dar cuenta de la auténtica transformación histórica?. El cambio cualitativo es conjurado precisamente porque la diferencia no se ha reconocido en su irreductibilidad.

⁷⁶ Llegados aquí no podemos evitar preguntarnos si con ello Hegel no alcanzó en parte un pronóstico acertado de su futuro, de nuestro presente. Dicho brevemente: ¿no podría considerarse este resultado como la descripción de la dinámica capitalista?, ¿acaso hay en ella, y en su culminación actual, todavía espacio para lo verdaderamente novedoso, para algo que supere realmente su dialéctica totalizadora?, ¿no han sido el azar y la contingencia confinados al ámbito del interés y el actuar particular?. En este sentido Hegel no haría más que explicitar (y sancionar) el impulso unificador y totalizador que P. Barcellona presenta como inherente al “principio propietario” que caracteriza la esencia de la Modernidad. Y, de hecho, el mismo autor presenta la situación actual como la generalización absoluta de este principio que se expresa en una unidad total a la que se refiere como al “sistema”. Aun cuando se reconozca que no coincide con la unidad racional anunciada por Hegel, aun cuando el mismo autor considere esta unidad actual como un artificio basado antes en una razón formal y neutra que en la razón histórica, los rasgos que le atribuye no pueden por menos de recordarnos el “presente absoluto” hegeliano (Cfr. P. Barcellona, 1996). Desde aquí es fácil preguntarnos si la filosofía de la historia de Hegel no responde a pesar de todo al esfuerzo por liberarse de la historia que marca a la Modernidad desde sus inicios. Y también desde aquí cabe pensar en las afinidades entre el hegeliano “delirio báquico” de “la quietud translúcida y simple” (PhG, Vorrede, pg. 46 / FdE, Prólogo, pg. 32) que parece adecuarse también a su concepción del “presente absoluto”, y la perfecta transparencia de una sociedad totalizada que ha acabado por eliminar toda posible alteridad auténtica al disolverla en el bullicio estático de un policentrismo caótico (Cfr. G. Vattimo, 1990): ¿no supone esta sociedad, en algún sentido, también el “fin de la historia”?.

5. Conclusión

En resumen, hemos intentado apuntar a dos aspectos de la filosofía de la historia de Hegel que consideramos delatan una doble valencia propia de la totalidad de su pensamiento. El primero podría señalarse recordando que en Hegel la historia deja de ser una línea horizontal en la que los distintos momentos se yuxtaponen hasta culminar en un fin igualmente exterior y estático (piénsese en la paz perpetua kantiana), para convertirse en una espiral tejida por la interacción de universalidad y particularidad, cuyo eje y fin, cuya unidad, viene dada únicamente por un *telos*. Esta es la consecuencia de que realmente Hegel, como defendimos más arriba, haya superado la exterioridad que regía entre los opuestos modernos para pensar una historia y un sujeto que son movimiento dialéctico. El otro aspecto se ilumina en cuanto se recuerda que en la historia pensada por Hegel, en todo caso, el *Weltgeist*, como encarnación del momento de la unidad y universalidad, es (aun cuando él sólo sea *en* la subjetividad finita) la verdad y el fundamento de los pueblos, de los espíritus finitos, determinados y particulares. Y esto es el reflejo directo de la persistencia del dominio de la unidad en el pensamiento de Hegel, de que la diferencia, de hecho, sólo sea reconocida en tanto que reconducida a la unidad o universalidad, sólo reconocida, pues, en tanto que determinación universal. Refutar la interpretación de la dialéctica histórica de Hegel como dialéctica abierta nos ha llevado, pues, a declarar nuestra adhesión a la comprensión de la dialéctica hegeliana como *afirmativa*, como dominada por el momento de la unidad.

Es evidente que esta problemática nos invita y urge a pensar la posibilidad de una filosofía en la que la exterioridad de los opuestos modernos se supere sin conceder primacía, una vez más, al momento de la unidad. Y esto nos envía por una parte a escuchar las revisiones de Hegel, a pensar la posibilidad de *otra* dialéctica: sin duda, al estudio del pensamiento de Adorno en tanto en cuanto se autopresenta como dialéctica *negativa*; pero, por otra, a volver al momento del mismo Hegel, al Idealismo alemán, que es, en general, reacción a los desgarramientos de la Modernidad, para atender a planteamientos distintos del hegeliano pero no menos “contra-modernos”: para atender a la alternativa schellingiana cuando por ejemplo niega rotundamente toda posibilidad de una filosofía de la historia.

En todo caso, tales investigaciones desbordarían los límites de un trabajo que, como éste, se ciñe exclusivamente al pensamiento hegeliano de la historia. Diremos para finalizar que las dos caras del pensamiento hegeliano que hemos tratado de iluminar quedan recogidas en su comprensión de la *subjetividad* como un *movimiento dialéctico de interacción* entre los opuestos modernos que permanece, en todo caso, guiado por un *único telos*, comprensión que esperamos se haya iluminado aquí al hilo de su pensamiento de la historia. Y ambos aspectos se reflejan en las cuestiones que se han sugerido ya más arriba en relación a su concepción de la libertad, en

definitiva en la posibilidad de derivar de Hegel *a un tiempo* la idea de una libertad que, por ser histórica y gradual, no sería nunca absoluta pero sí –frente a la abstracción propia de la libertad moderna– concreta, pero también la persistencia de la comprensión de la auténtica y definitiva libertad como libertad “interior”, esto es, la preeminencia de la libertad que nace del saber (absoluto), el encumbramiento de la libertad del filósofo como la “última” y verdadera libertad, como la verdad de la libertad. Recordemos que la libertad –vinculación de particularidad y universalidad– es en todo caso saber, y, en este sentido, “superación” de la objetividad⁷⁷: los pueblos se ligan a la universalidad en el retornar al espíritu universal ganado con su filosofía en tanto que autoconciencia, y el individuo se sabe *plenamente* en su universalidad, es decir, sabe la verdad y el fundamento de su universalidad, sólo en la filosofía.

Referencias bibliográficas

- ALVAREZ GÓMEZ, M., (1978): *Experiencia y Sistema*, Salamanca, Universidad Pontificia.
- AVINERI, Sh., (1971): “Consciousness and History: List der Vernunft in Hegel and Marx” en Steinkraus, W. E. (ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*. New York, Holt, Rinehart and Winston, pp. 108-118.
- BARCELONA, P., (1996): *El individualismo propietario*, Madrid, Trotta.
- BEISER, F. C., (1993): “Hegel's Historicism” en Beiser, F. C. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 270-299.
- CORTÉS DEL MORAL, (1980): *Hegel y la ontología de la historia*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- D'HONDT, J., (1971): *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HABERMAS, J., (1982): “A Reply to my Critics” en Thompson, J. B., and Held, D., (eds.), *Habermas: critical Debates*, London, Macmillan.
- HEGEL, G.W.F., (1807): *Phänomenologie des Geistes*, Band 3, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 / *Fenomenología del Espíritu*, traducción de W. Roces, Fondo de Cultura Económica, 1966. (Se cita como PhG / FdE).
- HEGEL, G.W.F., (1820-1821): *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Band 7,

⁷⁷ Para la unidad de saber y libertad cfr. VG, pg. 124 / RH, pg. 109-110. Y en esta misma Introducción se explicita que la autoconciencia de un pueblo significa su elevación sobre el espacio y el tiempo: “Der Geist aber im Bewusstsein des Geistes ist frei; darin hat er die zeitliche, beschränkte Existenz aufgehoben” (VG, pg. 61 / RH, pg. 66-67).

- Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970 / *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción de C. Díaz, Madrid, Libertarias/Prodhufo, 1993. (Se cita como PhR / FD)
- HEGEL, G.W.F., (1830): *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, Band 10, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970. / *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Universidad, 1997. (Se cita como ENZ III / Enc).
- HEGEL, G.W.F., (1832-1845): *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Band 18, Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Edición de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971 / *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, traducción de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1955. (Se cita como VGP I / LHF I).
- HEGEL, G.W.F. (1917): *Die Vernunft in der Geschichte*, Band I, en *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Edición de J. Hoffmeister, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994 / “Introducción general” e “Introducción especial” (“La razón en la historia”) en *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Traducción de J. Gaos, Madrid, Alianza Universidad, 1994. (Se cita como VG / RH).
- KOLB, D., (1986): *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger and after*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MARRADES MILLET, J., (1985): “Dialéctica e idealismo en Hegel”, *Anales del seminario de metafísica*, 20, pp. 141-169.
- MARRADES MILLET, J., (1996): “Teleología y astucia de la razón en Hegel”, *Diálogos* (Universidad de Puerto Rico), 67, pp. 123-154.
- MURRAY, M., (1970): *Modern Philosophy of History: its Origin and Destination*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- PELCZYNSKI, Z. A., (1989): “La concepción hegeliana del estado” en Amengual, G., (ed.), *Estudios sobre la “Filosofía del Derecho” de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- PLANT, R., (1983): *Hegel. An Introduction*, Londres, Basil Blackwell.
- RIEDEL, M., (1969): *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- TOMMASO, G. V. di, (1988): “Teleologie und gesellschaftliches Handeln bei Hegel” en Henrich, D., und Horstmann, R-P., (eds.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Kotta, pp. 557-571.
- VATTIMO, G., (1990): *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós.
- YOVEL, Y., (1979): *Kant and the Philosophy of History*, Princenton, New Jersey, Princenton University Press.