

Year: 1989

Razón en la historia? : Sobre el probleme de la Filosofía de la Historia en Hegel

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251476>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1989) Razón en la historia? : Sobre el probleme de la Filosofía de la Historia en Hegel. In: Estudios sobre la "Filosofía del Derecho" de Hegel. Madrid, S. 349-375.

**¿RAZÓN EN LA HISTORIA?
SOBRE EL PROBLEMA DE LA FILOSOFÍA
DE LA HISTORIA EN HEGEL ***

EMIL ANGEHRN

Podemos hablar del «Problema de la Filosofía de la Historia en Hegel» con una doble significación. Por un lado, podemos referirnos al problema que aborda la filosofía misma de la Historia hegeliana, el asunto mismo que en ella se trata. Por el otro, podemos suscitar el problema ante el que nos pone la filosofía de la historia hegeliana, justamente lo que en ella se nos presenta problemático y cuestionable.

El problema, con el que la filosofía de la historia tiene que ver, es la relación entre historia y razón. Más precisamente, es el problema de la relación entre historia y razón práctica, o de la filosofía de la historia y la filosofía práctica. Este peculiar planteamiento, que primeramente no parece incidir en el núcleo de la filosofía de la historia sino a su relación con algo distinto, se produce por el hecho de que en Hegel la filosofía de la historia aparece como parte de la filosofía práctica. La relación entre historia y razón práctica denomina, al menos, aquel planteamiento que se presenta ante todo y en primera línea como cuestión de la filosofía de la historia. Se mostrará así que en lo sucesivo se encuentra radicalizado en la

* Publicado bajo el título «Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie», in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981) 341-364.

pregunta sobre la relación entre historia y razón en general, o sea más concretamente: en la cuestión sobre la relación entre filosofía de la historia y filosofía simplemente dicha. Según Hegel, no solamente la filosofía práctica es filosofía de la historia, sino también lo es la filosofía en su conjunto.

El problema que nos plantea la filosofía de la historia hegeliana resulta en parte del alcance global de este concepto, que se ve agudizado por la situación hermenéutica de la actualidad. En la crisis actual de la filosofía de la historia deben necesariamente de aparecer en modo especial problemático un concepto de la historia tan enfático y una concepción de la historia formulada con exigencias tan elevadas como la que representa Hegel.

I

Si nos preguntamos cuáles son, según Hegel, el tema y la importancia de la filosofía de la historia, haremos bien en hacer primeramente presente el lugar en el que surge y aparece ésta en el sistema filosófico¹. La filosofía de la historia constituye ahí la conclusión de la teoría del espíritu objetivo, y precisamente la última parte de la teoría de la eticidad². Ya por su situación misma en el sistema se presenta como parte de la filosofía práctica, y justamente como algo que destaca particularmente. Como tema final es a su vez la conclusiva y más elevada y por ende cabrá preguntarse en qué preciso sentido ello sea así. Al mismo tiempo es tema de tránsito: es el lugar donde la parcialidad de la teoría del espíritu objetivo y la necesidad de su complementación por una teoría del espíritu absoluto se hacen manifiestas. A ello se añade, además, que la filosofía de la historia anticipa la teoría del espíritu absoluto mismo en un modo específico; los modos de autocomprensión humana, que en ésta son tratados, pertenecen ya a la temática de la teoría de la historia, así como también a la inversa la historia alcanzará su validez en el propio horizonte de la teoría del espíritu absoluto.

¹ Acerca de la filosofía de la historia en los escritos de Jena cfr. L. Siep, «Praktische Philosophie und Geschichte beim Jenaer Hegel», in: U. Guzzoni (Hg.), *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, 1976, págs. 398-411; R. K. Maurer, *Hegel und das Ende der Geschichte*, Freiburg/München, 1980².

² En esto la introducción de la *Filosofía del Derecho* (1821) y las *Enciclopedias* de Berlín (1827/30) divergen ligeramente de la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817).

Así pues, debemos marcar el campo de los problemas de la filosofía de la historia por dos lados, para situarlo tanto retrospectiva como prospectivamente en la filosofía de la historia hegeliana.

Para la aclaración del primer aspecto se debe hacer ante todo una valoración del hecho de que la filosofía de la historia aparezca como parte de la filosofía práctica. El título de filosofía de la historia parece de por sí indicar que presenta una disciplina teórica, de cuyo «material» forma ciertamente parte la acción y volición humanas, pero que por sí misma no se ocupa del problema de los criterios de la praxis humana. Además, el concepto hegeliano de historia vale como paradigma de un desarrollo sustraído a la acción, en cuyo decurso, según las propias palabras de Hegel, los singulares son «sacrificados y abandonados» (G 49/105)³. La filosofía práctica, empero, parece deber preguntarse por tales medidas de la actuación y por las condiciones de la autodeterminación humana.

Sin embargo, la filosofía práctica no aparece en Hegel bajo este título, sino como una «Teoría del espíritu objetivo». No quiere preguntar abstractamente por los requisitos de la racionalidad práctica, sino contemplar las figuras concretas en las que se realiza la libertad humana. El título mismo, con el que se expone la elaboración separada de esta parte del sistema, ya revela que no solamente deben tratarse relaciones fácticas sino exigencias de razón. Como *Filosofía del Derecho* no se ocupa sólo del derecho jurídico o de su contraparte, el derecho natural, sino que plantea el concepto de derecho de forma universal para la descripción de la «existencia de la voluntad libre» (R § 29; E § 486). En cuanto, sin embargo, que ahí debe hablarse de un «derecho», entra inmediatamente a formar parte del tema del carácter de exigencia y deber de aquella existencia (E § 486; R § 155). La dualidad de aspecto de las figuras del espíritu objetivo, a la par formas de existencia y representantes de obligaciones racionalmente legitimables, surca este ámbito como un todo: desde el derecho a la propiedad hasta el «derecho» de la historia, que es el «supremo y absoluto» (R §§ 340, 345). Se revela,

³ Las obras de Hegel se citan según esta edición: *Werke in zwanzig Bände*, hg. von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a.M., 1969 y ss. (G: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, R: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, E: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, PG: *Phänomenologie des Geistes*, GP: *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie I*). Para las citas de la Introducción a la Filosofía de la Historia, normalmente se indica, además, separada por una barra /, la página de la edición de J. Hoffmeister (*Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg, 1955⁵).

pues, claramente que no basta la mera afirmación de esta dualidad de aspecto para hacer comprensible el planteamiento. El concepto metodológico que le subyace ha sido discutido en la literatura sobre Marx y Hegel bajo el título de una «crítica inmanente». Se apunta a una crítica que toma sus criterios precisamente de lo criticado mismo; pero con ello no se pretende significar que la realidad tratada o la norma proclamada por ella (tras la que eventualmente se queda) tuvieran que valer ellas mismas como medida, sino que la reflexión crítica puede asegurarse sus propios criterios solamente en la confrontación con las figuras reales de la razón práctica. La realidad histórica no es la instancia de fundamentación —esto solamente puede serlo la sola razón—, sino el lugar de la determinación y concreción de los criterios de actuación. Queda, empero, sin aclarar cómo debe concebirse conjuntamente la autonomía de la razón y su referencia a la facticidad histórica. Esta común pertenencia, que constituye a su vez el problema *específico* de la filosofía de la historia. Mientras vamos a intentar averiguar en qué sentido el «derecho» de la historia es el derecho supremo y último, buscaremos a la par aclarar en qué sentido la filosofía práctica tiene algo que ver con el concepto de aquello «*que es*» (R, p. 26).

II

Hegel llega a la teoría de la historia universal al término de la teoría del Estado. Este tránsito debe fundamentarse en dos sentidos: por un lado, debe mostrarse por qué del Estado deba necesariamente pasarse a y proseguirse en la historia, en qué sentido el Estado es aún deficiente como determinación de la eticidad. Por otro, es preciso aclarar por qué la historia solamente aquí puede convertirse en tema autónomo, por qué y cómo la estatalidad debe valer como presupuesto de historicidad.

Las esferas singulares del espíritu objetivo quedan «superadas» por mor de su deficiencia interna. Son deficientes solamente en cuanto que incorporación parcial de algo que por su concepto las trasciende: como formas sólo parciales de realización de libertad. La deficiencia específica del Estado se calibra con la medida que se ha dado con el título de la eticidad: ser reconciliación de la libertad subjetiva con la universalidad objetiva, ser «universalidad concreta» o «libertad sustancial». El Estado se presenta como instancia

de esta universalidad concreta; sin embargo, su universalidad, por ser fáctico-singular, es limitada en sí misma. La pluralidad de Estados pone de manifiesto la singularidad del Estado como particularidad. Según la lógica de la construcción hegeliana, se requiere, pues, un universal más elevado, en el cual esta particularidad quede superada como momento, un universal, en definitiva, que sea el absolutamente abarcante y justamente fáctico-singular, pero ya no particular, un particular entre otros. Puesto que para Hegel —por motivos que todavía tienen que ser discutidos— se elude la posibilidad de una forma de organización supraestatal, tal universalidad solamente puede verse personificada en la historia universal. Ésta es, ante todo, el conjunto real globalizante, en el que pueden decidirse y resolverse fácticamente los conflictos entre Estados; es el «tribunal mundial» (R § 340), que toma el lugar de la instancia jurídica supraestatal de la que se carece. A la vez, sin embargo, debe representar una forma superior y un tipo más elevado de universalidad de la existencia de la libertad. Su universalidad es la universalidad por excelencia del espíritu que se realiza objetivamente; su límite no es solamente esta objetividad o realidad por sí mismas, pues él es el «espíritu del mundo» (R § 340). En cuanto que se desprende de toda particularidad interna, la libertad debe llegar en él al pleno e ilimitado despliegue (R § 342).

Ahora bien, tales afirmaciones son de momento vacías. A fin de poder determinar con más precisión en qué consiste exactamente esta universalidad superior como universalidad de la historia, que *en tanto* que cualificada como histórica, va más allá que la del Estado, debemos retomar primeramente la segunda de las preguntas mencionadas e investigar la premisa de Hegel de que la estatalidad es presupuesto de la historia.

Hegel recalca repetidamente que solamente se puede hablar de historia en sentido específico donde existan Estados y no simplemente comunidades familiares o pueblos. El motivo está inmediatamente relacionado con el concepto de historia: la existencia histórica presupone la autoconciencia del existente históricamente. La cuestión es aquí qué significa «autoconciencia». De manera muy general expresa la relación de presuposición de que históricamente sólo existe aquel que sea consciente de su propio ser histórico. Es ésta la duplicidad de sentido sita en la palabra misma de «historia»: acontecimiento y narración, «historia rerum gestarum» y «res gestae», que también según Hegel no tiene nada de «mera casualidad

exterior» (G 83/164). Con todo la existencia histórica implica no solamente el recuerdo del propio haber devenido, sino además la conciencia de aquello que importa en la historia, y ello significa para Hegel: una conciencia de la propia determinación esencial ética. Tal saber, empero, lo da solamente la constitución⁴ estatal (R §§ 257 ss.; G 12/5, 82 ss. / 163 ss.); únicamente por ella tiene lugar el tránsito de la «prehistoria» a la historia propiamente tal (G 82/163). Únicamente aquí se da una forma de realización de la libertad, en la cual lo individual logra la congruencia con lo universal y a la par se produce la conciencia real de lo ético, como objetivación de dicha conciencia en instituciones y leyes. El que un saber de lo ético solamente pueda formarse en el Estado es el reverso de la copertenencia de libertad y conciencia de libertad. Una conciencia adecuada de libertad solamente puede configurarse cuando en principio se han dado los presupuestos para su realización; ello es un —o *el*— ejemplo de la radical historicidad del pensamiento.

Si este saber constituye el presupuesto de historia y conciencia de historia, ello significa también que el saber no es de por sí idéntico con la conciencia de historia. El saber de la historicidad de lo ético representa un grado superior de conciencia respecto del saber ético. Queda por determinar en qué consiste *dicho grado*, si no debe reducirse a mera conciencia del cambio y del propio haber devenido. Queda por preguntarse, pues, por la forma superior de universalidad ética realizada en la existencia histórica frente a la existencia meramente estatal.

Esta pregunta cobra especial urgencia en atención a la importancia y a la cualidad ética del individuo. Si un enjuiciamiento corriente sobre la filosofía del Estado en Hegel es que en ella el individuo no ve satisfecho su derecho, la filosofía de la historia parece eliminar por completo este derecho. En el camino hacia el «Estado» son tratadas —por lo menos también— las distintas calificaciones, bajo las que el hombre singular puede ser considerado como sujeto práctico: persona jurídica, sujeto moral, miembro de una familia, ciudadano de una sociedad y de un Estado. En el caso de la historia éste ya no es inmediatamente el caso; son a la par los Estados mismos, que a través de la historia son transferidos hacia algo superior y a primera vista no se puede ver cómo con

⁴ Ahí constituye el criterio decisivo no la reforma abstracta de Estado, sino el mencionado aspecto de saber; cfr. G 84.

ello se aporta para el individuo una nueva dimensión de la eticidad o de la actuación.

Cuando Kant en su *Filosofía de la Historia* designa la construcción de una sociedad cosmopolita como la más elevada tarea del género humano⁵, señala así una tarea que adquiere significado para la actuación del individuo. Cuando Hegel, por el contrario, desvincula al individuo de una tal tarea, el motivo inmediato no radica en un automatismo de la historia, sino en una absolutización del Estado. Su crítica a la idea de una federación de Estados apunta a sus premisas contractualistas; para él es una rebaja de lo ético, en el mismo sentido que la teoría de la construcción contractual del matrimonio o del Estado mismo. Por basarse en el consentimiento individual, los contratos se ven afectados por el arbitrio subjetivo, por el «azar» (R § 333). Por encima del Estado, empero, que por sí mismo está distinguido con el predicado de la necesidad, solamente puede haber una instancia a la que se le atribuya necesidad por lo menos igual, pero en principio superior. El que el rol de los hombres como ciudadanos del mundo no pueda sobreponerse, según Hegel, al rol de ciudadanos de un Estado ni ser de necesidad ética superior, solamente puede hallar su motivo en la *Filosofía del Derecho* hegeliana en que el Estado es concebido a la vez como la figura conclusiva de la existencia ética: se construye como la figura de validez última de la singularidad, que internamente ya no es deficiente en sentido alguno y solamente desde el exterior, por así decirlo, desde la contemplación externa es reconocida como particular; su superación mediante la universalidad del espíritu que se realiza en la historia es algo que no es exigible ni como cualidad ética para el individuo elevado a la eticidad substancial ni tampoco aducible como prestación en modo alguno. La carencia de lugar de la historia para los singulares remite a la cuestionabilidad del concepto de Estado mismo, pues al ser éste provisto con el carácter de sujeto y descrito como «libertad que es para sí» (G 66) cae en una relación discordante con la individualidad del hombre singular.

La construcción hegeliana aparece, al menos aquí, como inconsecuente. Mientras que la construcción sistemática termina la filo-

⁵ *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, principios 5 y 6 (A 394 y ss.); *Werke* in sechs Bänden, hg. von W. Weischedel, Darmstadt, 1964, Bd. VI, págs. 39 y s.

sofía práctica en la reflexión histórico-filosófica y a través de ésta la conecta con la teoría del Espíritu absoluto, esta conclusión y la figura de mediación no parecen recuperables desde la perspectiva del individuo ético, que en definitiva también debe interesar a Hegel. Si queremos hacer valer la historia también para el individuo como momento irreducible de razón práctica, debemos, al menos en parte, leer el texto de Hegel contra la letra misma; y para ver hasta qué punto Hegel nos echa una mano, para ello debemos exponer primero positivamente en qué sentido la historia nos lleva por encima del nivel del Estado.

III

Visto formalmente, la relación conceptual es clara. El tránsito a la filosofía de la historia se hace representando al Estado singular como particular y con ello se perfila como momento ideal de un universal superior (R § 341), solamente como «un momento en la historia del todo» (G 65). ¿Pero qué significa esto desde la perspectiva de la actuación? O preguntado más generalmente: ¿qué significa desde la perspectiva del tránsito a través de una determinada figura del espíritu hacia otra figura nueva y superior? Hegel nos ofrece en este contexto una figura que —por muy cuestionable que sea su contenido de realidad— es de significación central para la determinación conceptual de la innovación histórica: la figura de los individuos de relevancia en la historia universal (G 45 ss. / 96 ss.). Ellos son *los* sujetos que justamente ayudan a la aparición de un nuevo principio en la historia. Ellos son quienes propiamente actúan históricamente, «los hombres históricos» (G 45).

Su acción, que se legitima por apelación inmediata a la «absoluta necesidad del concepto mismo de libertad» (G 54 / 109), está por encima de las preexistentes instancias de justificación y, dado el caso, se les opone directamente. No solamente puede expresarse como «injusticia» (R § 350) y exponerse a la «censura moral» (G 49 / 105), sino que, según su intención más originaria, también entra en necesario conflicto con el Estado, «los deberes, leyes y derechos vigentes reconocidos» (G 44 s. / 97). No es una transgresión del derecho dentro del sistema vigente, sino que va dirigida a este

«sistema» y a su «fundamento» mismo, y concretamente por mor de uno superior. Se dirige a un «universal de otro tipo... como el universal que constituye la base del mantenimiento de un pueblo o de un Estado» (G 45 / 97). Un *universal de otro tipo* solamente puede significar: un universal de tipo superior. La innovación revolucionaria está por encima de la pura ejecución de la eticidad estatal, incluso según la calidad ética. La acción histórica propiamente dicha está por encima de la acción política (entendida ésta en sentido estricto).

¿Dónde se basa su supremacía? No puede bastar con concebir a los innovadores históricos simplemente como representantes que anticipan la forma de determinación del espíritu introduciéndola en el grado inmediato superior. Se trata más bien de comprender el acto mismo de anticipación. Si el proceso no puede ser simplemente atribuido a la responsabilidad de un sujeto suprahistórico, la actuación transformadora debe poder ser comprendida en su inmanente racionalidad, en su fundabilidad ética. La historicidad y más exactamente la autoconciencia de la libertad han sido mostradas como presupuesto de la historicidad, pero primero hay que hacer valer una ulterior determinación de este carácter de saber como característica distintiva del obrar histórico.

Los «hombres históricos» saben «*lo que está en el tiempo*» (G 46 / 97). Se hallan situados más allá de la particularidad de la eticidad personificada en el Estado, de forma que a la par la ven desde el exterior, en su carácter de situada temporalmente. Pero ello significa también que ellos saben qué hay dispuesto en el tiempo, qué hay «en camino» en él, como posibilidad y problema irresuelto, qué tarea queda por delante. Cuando Hegel adjudica a la filosofía la tarea de captar su época en pensamientos, ello no solamente significa que debe extraer el concepto de lo fáctico, la determinación esencial de la apariencia. Debe conocerse no sólo a qué da respuesta la realidad presente, sino también cuál es la nueva pregunta por ella planteada cuya respuesta será dada por el futuro: no sólo el concepto de lo existente, sino además el del mundo que viene, el núcleo que «es otro núcleo que el núcleo de esta corteza» (G 46 / 97).

Es digno de notarse con qué énfasis marca Hegel este momento de saber en la descripción de los individuos de relevancia en la historia mundial. Los denomina «pensantes», «los inteligentes», «los que mejor lo han sabido» (G 46 / 98). Al tener ellos inteligencia

«de aquello que es necesario y de lo que hay en su tiempo», conocen «la verdad de su tiempo y de su mundo, la próxima generación por así decir, la cual ya existe en su interior» (G 46 / 98). Referido al concepto fundamental de Hegel, significa entonces que ellos poseen un saber más hondo de lo que es libertad; cabalmente esto les otorga un derecho superior, «absoluto». Si la libertad en el Estado está caracterizada por su carácter de autoconciencia, cobra validez ahí una forma superior de esta autoconciencia, un saber más concreto de lo que es libertad y, por ende, de las condiciones de su adecuada realización. Con todo, este saber permanece siendo limitado; no es ninguna aprehensión del concepto de libertad, ni tampoco ninguna «conciencia de la idea en general» (G 46/98). La conciencia histórica toma a la vez una posición intermedia, entre la conciencia de libertad incorporada en el Estado, ella misma aun particular, y aquel «absoluto» saber de la libertad que se hace explícito en la religión y en la filosofía. Se trata de una posición intermedia, que no se define solamente a tenor del conocimiento, sino que a la par determina la cualidad ética de la acción que se base en esta conciencia.

Al centrarnos hasta aquí en el aspecto del saber, hemos olvidado otras dos notas distintivas con las que Hegel distingue a los grandes individuos. Estos son determinados, por un lado, como agentes prácticos, como los poderosos actores de la historia, y, por otro, su aportación «teórica» queda propiamente limitada, su saber es un *en-sí* [*Ansich*] en la medida que se reduce a la pasión, con la que «sin ninguna consideración tienden a *un fin*» (G 49/101). Ambos aspectos hacen aflorar la duda de si la figura diseñada por Hegel permite una ulterior determinación general de la razón práctica más allá del nivel de la eticidad estatal.

El primer aspecto es ahí el menos problemático. Cierto que Hegel describe manifiestamente algo que él contempla como factor real de la historia, individuos que han intervenido con grandes consecuencias en el curso de la historia y han actuado a modo de representantes de lo universal, casos excepcionales, pues, que de por sí mismas no ofrecen ningún modelo generalizable para un obrar históricamente responsable. Y, sin embargo, parece —dejando enteramente aparte la cuestionabilidad de *este* tipo de historia individualizante— que desde la cosa misma nada está en contra de la interpretación de la figura diseñada por Hegel como tipo ideal ni de ver ahí la explicación de un obrar fundado en referencia a

la historia ⁶. En la historia no se trata meramente de grandes transformaciones, de empujes revolucionarios, sino de un continuado proceso de cambio, que marca el curso mismo de la historia y muestra la dimensión propia de la acción política. Ciertamente Hegel conoce la diferencia fundamental entre este «movimiento siempre progresivo» y las grandes sacudidas, las «revoluciones» propiamente tales que describe en el prólogo a la *Fenomenología del Espíritu* como «salto cualitativo», como «relámpago», que «de una vez plasma en el cuadro la imagen del nuevo mundo» (PG 18). Y ciertamente esta distinción puede marcar también diferentes posturas en la praxis política, pero esta diferencia, que primariamente está concebida desde la perspectiva exterior, no nos impide mantener a una acción (la histórica) en la función de paradigma para la otra (la política o de movimiento progresivo). En tanto que la actuación histórica es innovadora, su fundamentación (*idealiter*) no puede producirse inmanentemente, dentro de una comprensión normativa dada, sino que, junto con las circunstancias reales, hay que cambiar también para coadyuvar a la irrupción de un nuevo «concepto» (de buena vida, de libertad, etc.). El acto de cambio debe justificarse en sí mismo con el recurso de la historia, debe demostrar que lo nuevo a lo que se aspira «está en el tiempo». Este es su criterio específico de actuación razonable. Y en cierto sentido debe decirse que Hegel toca aquí el núcleo de su problemática histórico-filosófica y va lo más lejos en su explicación, aun cuando a la vez limite dicha explicación y la subsuma bajo un punto de vista más globalizante.

Ya en la descripción misma de los individuos históricos Hegel retracta su aportación específica, en cuanto amalgama su conocimiento inmediatamente con la persecución de un fin quasi-natural, determinado por la pasión. «Toda su naturaleza» es «solamente su pasión» (G 47/100). Es difícil, sin duda, ver cómo Hegel puede aunar esta descripción con un enaltecimiento tan señero del aspecto de saber. En cambio, resulta evidente la función de esta retracción en el marco de su concepto de historia. La función es la de la

⁶ Esta figura es usada como paradigma en G. H. Mead (*Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M., 1975): «Las grandes figuras de la historia provocan cambios fundamentalísimos. Estos cambios profundos... son sólo la expresión extrema de los que se llevan a cabo continuamente debido a reacciones que no son simplemente... sino las de un 'yo'» (pág. 246, cfr. 258 y ss.) (vers. cast. de Florial Mazía, supervisada por Gino Germani: *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires, 1972, pág. 227, cfr. 237 y ss.).

instrumentalización de los individuos como medio y «gerentes del espíritu mundial» (G 46/99). Y dado que la determinación de lo que debe realizarse en la historia, la determinación de la libertad, manifiestamente no se agota en la individualidad de los singulares, Hegel opina que le debe corresponder una instancia de sujeto propia, que luego consecuentemente solamente puede ser la de la historia misma, o sea, la del espíritu que se realiza en la historia, la del «espíritu del mundo». Parecería más adecuado sacar la consecuencia inversa de la particularidad del singular. El singular claramente no puede ser señor y agente de la historia (ni tampoco lo sea probablemente como sujeto colectivo), pero ello no impide atribuirle en la historia la más alta forma posible de actuación racional en instancia propia, ni ver en el mismo el lugar de la determinación del criterio de «racionalidad histórica». Dejando de lado la cuestionabilidad del concepto hegeliano de Estado, se podría igualmente derivar en que, ahora en referencia a la tarea impuesta al Estado concreto para la liberación del espíritu, es el singular el que tiene que alcanzar la validez en su irreductible autonomía. Cuando Hegel, en cambio, declara que los singulares son los autores reales de la historia, pero a su vez relativiza su autonomía ética dentro de esta autoría misma, se revela que su concepto de historia se ve afectado por lo que antecede, la teoría de Estado. En la filosofía de la historia se reproduce la ambivalencia propia revelada en la filosofía del Estado respecto del concepto de sujeto. Si el singular debe ceder como ciudadano su subjetividad al Estado, entonces no parece precisamente que sea un agente propiamente tal en la historia por encima del Estado ni tampoco que pueda lograr una real autonomía.

Esta afirmación se confirma en el pasaje donde Hegel quisiera, por su parte, salvar al individuo. En contra la «astucia de la razón» que degrada a los individuos a medios conscientes, él pone de relieve «el lado en ellos» que es «por excelencia no-subordinado»: el lado de su naturaleza esencialmente razonable, de su libertad, su «moralidad, eticidad, religiosidad» (G 50/106). Desde este lado, según Hegel, los individuos ejercen su función en tanto que promueven lo universal (si bien tal vez contra su saber y querer) no como medios, sino que también ellos tienen «parte en este fin mismo de la razón y justamente por ellos son fines para sí mismos» (G 50/106). Sin embargo, esta salvación del honor se sitúa por debajo del nivel conceptual que Hegel previamente había determinado en sí. Los individuos son separados de su *status* de medios en cuanto

que se les contempla como seres racionales, como hombres, pero no en cuanto que por actuar históricamente por sí mismos pudieran tener parte alguna en la razón que se articula en la historia, en el «saber de lo que está en el tiempo». La «astucia de la razón» se formula meramente en referencia a las pasiones particulares, que «pugnan entre sí» (G 49/105), en completa analogía con los elementos de la naturaleza, que en su recíproca limitación hacen «fuerza *contra* sí» a un orden (G 42/84). No es la racionalidad limitada de los individuos lo que es superado por una razón en la que ellos tengan parte. Ambas partes divergen: los individuos son engañados en tanto que seres naturales, pero en tanto que son racionales son total y absolutamente retirados de la historia (G 54/109). Dicho con otras palabras: la salvación de la libertad subjetiva solamente puede producirse en una relación inmediata con la esfera del espíritu absoluto. Con toda su abstracción, este pensamiento significa una infradeterminación de la razón que se realiza en la historia, y asimismo de aquella posición intermedia, que como tal es concebida la historia sistemáticamente. La salvación del derecho del individuo, que Hegel quisiera mantener, es formal y además una mera afirmación.

Ahora bien, la deficiencia de esta concepción obviamente no solamente está conectada con la afectación de la filosofía de la historia por el concepto del Estado, sino además con el concepto de historia mismo. Tal es, sin duda, el problema de una filosofía de la historia concebida al estilo de Hegel, concretamente el problema de una denominada filosofía de la historia «substancialista»⁷. Y antes de abordar el asunto a nivel de principios, debemos completar la reseña del concepto hegeliano mostrando cómo la filosofía de la historia, por sí misma, va más allá de la teoría del espíritu objetivo.

IV

Según Hegel, la determinación de la relación de espíritu objetivo y absoluto forma parte aún de la teoría del espíritu objetivo. El motivo sistemático es que —según una figura de pensamiento de

⁷ Con este término A. C. Danto designa una filosofía de la historia, que interpreta el todo de la historia según un sentido unitario y su decurso está constituido por una necesidad inmanente (*Analytische Philosophie der Geschichte*, Frankfurt a.M., 1974, págs. 11 y ss.).

validez universal para la comprensión hegeliana de lo especulativo—aquello que en la exposición es posterior, en verdad es el fundamento y «lo absolutamente *prius*» de aquello «a través de lo cual aparece como mediatizado» (E § 552 Obs.). En nuestro contexto Hegel habla de varias formas sobre esta relación en la figura de la relación entre *Estado y religión* (G 68 ss. / 124 ss.; R § 27 Obs.; E § 552 Obs.). La religión es el «lugar donde un pueblo se da la definición de aquello que tiene por verdad»; a la vez debe estar en estrecha conexión con el principio de Estado y constituir «los fundamentos generales de un pueblo» (G 70/125 ss.). Cuando un pueblo ya en su misma constitución estatal se da una conciencia expresa de aquello que es según su naturaleza ética, entonces la autoaseveración religiosa de momento va más allá liberándose de la particularidad de la eticidad realizada en el Estado y apunta a una conciencia de lo que es el hombre como tal, de lo que es simplemente libertad. La religiosidad es en ello tanto la plenitud como el fundamento concreto de la eticidad (E § 552 Obs.). La eticidad estatal halla su legitimación última y su «obligatoriedad» (§ 270 Obs.) en que se entiende a sí misma como forma de realización de la exigencia de la libertad «absolutamente justa» fundada en sí misma (G 70/128).

No obstante, lo que se presenta según la cosa, en un primer momento como sanción del Estado, es a su vez la superación del mismo y la brecha de irrupción de la historia. Si el Estado a la luz de la libertad absoluta se presenta como el momento de ésta y su figura concreta, entonces se hace evidente su particularidad. Por encima del saber todavía afectado por la «limitación inmanente del espíritu del pueblo» se halla el «espíritu pensante de la historia mundial» (E § 552), cuyo objeto ya no es el Estado singular, sino la «construcción de la razón en la realidad en general» (R § 270 Obs.). De esta «construcción» forma parte, además de cualquier incorporación de lo ético, el trascender de cualquier figura determinada, el paso de una figura a la otra. Hegel lo designa expresamente «el tener y conocer el pensamiento de este paso» como «lo más importante en la concepción y comprensión de la historia» (G 104). Y enfatiza repetidamente que ninguna figura histórica se puede transformar por sí misma en otra superior; en su autosuperación puede solamente preparar el principio para la inmediata superior. Su tránsito es su hundimiento. Comparte la «impotencia de la vida», en la que divergen «lo que inicia y lo que es resultado» (*ibid.*). Pa-

rece ser, pues, de nuevo que el espíritu del mundo debe ser llamado a la obra para poner a otro sujeto como realizador del principio ahora pendiente. Hegel, asimismo, intenta dar a entender el tránsito, al menos, *desde la perspectiva* de la respectiva figura por superar. Para ello aplica la misma figura de pensamiento, que estructura el proceso de experiencia en la *Fenomenología*: el paso del en-sí al para-sí, la captación pensante del principio substancial de una figura por ésta misma. Esta «concepción pensante» es luego ella misma el «lugar de nacimiento de una nueva figura... y por cierto superior» (G 103/179). Cuando un pueblo se asegura su propia determinación en el horizonte de la absolutez de esta determinación, se encuentra ya en sí más allá de la determinación limitada.

El que la referencia a la instancia suprema del espíritu absoluto, que debía dar al Estado su legitimación última, destruya en verdad su autoseguridad y le impulse más allá de sí, significa una historización de la relación previamente descrita de momento sólo estáticamente. La autoconciencia que se formula radicalmente es siempre conciencia de la autodeficiencia propia. En todo caso, con ello debe de entenderse más que la constatación de una imperfección fundamental, de un quedarse por detrás de una determinación esencial previamente dada. Justamente en los instantes de la concordancia entre concepto y realidad, en las épocas de florecimiento cultural y político, se abre una nueva grieta, una figura hace avanzar más allá. La plenitud es, en cuanto tal, momento de cambio y comienzo del derrocamiento. Y lo es, puesto que aquello cuya plenitud es, se transforma a sí mismo en el acto mismo. El concepto inmanente, que prescribe a la realidad su medida, queda también historizado y, por ende, a la par de doble grado. Encierra la inadecuación en su mismo seno. La libertad no es una determinación esencial, a la que debiera equipararse la realidad en un proceso continuo; su misma determinación conceptual crece precisamente en el proceso real. Éste es el núcleo del planteamiento radicalmente histórico y antimetafísico. Implica, por un lado, que la historia debe concebirse como un proceso que se desarrolla a la par en grados, en el cual tan sólo con la plena formación de una determinación se hace aprehensible el principio de una figura superior; por otro, implica una doble gradación del concepto, en el sentido de que cada formulación externa concreta de sí misma aparece como principio, cuyo en-sí apunta más allá de su actual determinación. La dialéctica del concepto y realidad afecta al concepto mismo.

Podría uno preguntarse si tal forma de ver puede hacer justicia el fenómeno de la innovación histórica. ¿No se reduce aquí el surgir de lo nuevo, la entrada de lo inesperado, la contingencia del acontecimiento, todo eso, que sirve para muchos como *definiens* propio de lo histórico, no se reduce aquí, se le encierra, en un curso de desarrollo en el cual, pese a las protestas de Hegel, no pasa nada «esencial»? ¿No se trata, en definitiva, del simple despliegue de un en-sí previo? ¿La pregunta sobre la posible fundamentabilidad del crear y obrar históricos, la pregunta sobre la racionalidad inmanente de los tránsitos históricos, no quedan estas preguntas simplificadas por el hecho de vincular el criterio de la fundamentabilidad inmediatamente con lo que como contenido debe realizarse en estos procesos, o incluso hacerlos coincidir?

El concepto de Hegel sobre la innovación histórica está evidentemente inserto en el concepto global de *la* historia, la cual es pensada como el desarrollo del espíritu hacia su libertad. En el contexto de la reflexión filosófico-histórica actual no aparece aquí ni una vez la fijación en una substancia que se mantiene como el presupuesto problemático. Rico en presupuestos es ya el hecho de orientarse por el pensamiento del desarrollo como tal. ¿No se toman en consideración, a causa de dicha orientación, momentos que no pertenecen genuinamente al pensamiento histórico o que posiblemente le son incluso extraños? De nuevo nos topamos con un punto donde los presupuestos básicos de la filosofía de la historia clásica, y no sólo de la hegeliana, están en discusión. Antes de abrocharlos debemos todavía completar la determinación de la relación entre espíritu objetivo y absoluto en un aspecto último.

No sólo el espíritu objetivo es sobrepujado por el absoluto, sino que también viceversa éste es también recogido por aquél. No sólo pertenece la referencia a la absolutez del espíritu a la teoría de la historia, sino que también la referencia a la historia pertenece a la teoría del espíritu absoluto. En la referencia a la historia de las figuras del espíritu absoluto deben distinguirse varios aspectos. Hegel distingue entre historia puramente «exterior», en cuyo decurso una enseñanza, forma de arte o religión, no reciben ninguna nueva determinación, e historia «interior», la historia «del contenido mismo» (GP 25). La vinculación de ambas, la dialéctica entre forma y contenido, a la que, en la escala histórico-universal, quedan sometidas todas las formas del espíritu absoluto, se expresa de la forma más clara en el medio del pensamiento puro, en la historia de la filo-

sofía. Nos enfrentamos aquí con una forma de conciencia que es histórica en el sentido estricto, de forma que su despliegue histórico coincide con la «historia» del contenido. Y deben distinguirse de nuevo dos planos. En el primero nos ocupamos de las formaciones particulares del pensamiento, que ellas mismas son figuras históricas y «se hallan en el mismo suelo» que las instituciones de la eticidad (G 69). Las imágenes de mundo teóricas y prácticas, en cuyo horizonte una comunidad se entiende a sí misma, son el pensamiento de su tiempo y de la eticidad en inmediata unidad con la constitución institucional concreta: «Por mor de la originaria identidad de su substancia, de su contenido y objeto las figuras están en inseparable unidad con el espíritu del Estado; con esta religión solamente puede existir esta forma de Estado, así como con este Estado sólo esta filosofía y este arte» (G 73). La filosofía, como la suprema entre estas formas de conciencia, es el «concepto de la figura entera del espíritu», del «espíritu del tiempo» como «espíritu que se piensa» (GP 73). La filosofía es, pues, «cabalmente idéntica ... con su tiempo», «no está por encima de su tiempo» (GP 74)⁸.

A este anclaje en la historia real le subyace una historicidad más fundamental de la filosofía, la cual atañe a su contenido como tal. Su contenido es la idea. «Idea» es —según su origen platónico no negado— el título para aquella forma del pensar que lleva a la exposición el objeto tal como «en sí mismo es en verdad»; es, así podría quizá decirse, el título para la estructura ontológica de lo real. Esta estructura debe pensarse, según Hegel, como proceso, como un devenir hacia aquello que algo es en sí; solamente así algo es pensado en su plena determinidad, como concreto. La filosofía, que ha tenido y tiene siempre esta idea como su objeto, debe luego comprenderse en sí como acontecimiento, justamente como *philosophia perennis* es a la par una filosofía en devenir: es la historia del pensar puro que elabora la verdadera determinación de la idea y solamente así obtiene su propia determinidad; es la «historia del pensamiento que se halla a sí mismo» (GP 23).

Desde que apareció el pensamiento puro como filosofía entre los griegos se extiende al todo de esta determinación, es el pensar *en-*

⁸ Lo es no respecto de su contenido, sino a causa de su forma. Hegel conecta con ello la figura del desarrollo, ya mencionada y aún por discutir, en la medida que considera este estar más allá de la figura concreta como la determinada anticipación de la siguiente (GP 75; G 103/179 y s.).

sí de la idea. Su entero proceso es la recogida de este proyecto inicial. El hecho de que la «inmensa diferencia» entre el en-sí y el para-sí que constituye «toda la diferencia en la historia mundial» (GP 40; cfr. G 94/174) no pueda superarse en una sencilla equiparación entre concepto y realidad, sino que deba desplegarse en una historia real, se fundamenta en que aquello que debe desarrollarse ahí es, por su estructura, «concepto»: Así como los momentos del espíritu son figuras reales en las que el todo del espíritu logra realidad, así también los momentos del concepto son totalidades, conceptos mismos, que en una específica determinidad formal llevan a la expresión el todo de la idea. Así es que no puede pensarse ninguna conclusión simple. La idea sería así de nuevo cifra abstracta, el pensar, una vacía intención. Solamente en la concretez se aprehende la idea en su verdad, y únicamente como concreta puede captarse en el proceso de su despliegue. El concepto de Hegel para este modo de ser es «manifestación». Y así él puede también decir del pensar que es «justamente eso, manifestarse»: «manifestación es ella misma su ser» (GP 110).

La idea para poder desplegarse en su concretez está en sí misma destinada a la historia mundial-temporal. El espíritu, que se capta a sí mismo en su pensar, solamente puede recorrer este proceso de la autocomprensión juntamente con el proceso de su autoliberación. Se trata de un proceso *único* al que subyace una recíproca relación de condicionamiento. La liberación solamente puede efectuarse en la medida en que va acompañada por un proceso de autocomprensión del espíritu; la verdadera reconciliación es solamente posible al espíritu verdadero que «sabe de su propio ser» (E § 552 Obs.). Por otro lado, el saber, cuyo objeto real no es otro que la respectiva forma de determinación real del espíritu —así él mismo no es más que «sabiduría del mundo» (E § 552 Obs.; G 528)— sólo puede llegar a una adecuada comprensión de la realidad, cuando se ha liberado alcanzando su verdadera figura. Hegel interpreta su época como un tiempo en el cual esta liberación es existente *en-sí*, aun cuando no haya penetrado todos los ámbitos del mundo real. Dicha época es, vista desde la perspectiva de la historia mundial, el tiempo en el cual se hace posible por primera vez la verdadera inteligencia de la esencia del espíritu por el espíritu mismo. Es asimismo el tiempo —y ahí la transformación de la filosofía en filosofía de la historia encuentra también su conclusión— en el que se posibilita la inteligencia, la historicidad de lo

verdadero, en la esencia histórica del espíritu mismo. Que la filosofía pueda y deba actuar como filosofía de la historia se basa también en una diagnosis de la actualidad. La tarea histórica de la filosofía actual se denomina comprenderse en su historicidad: captar la historia en general, según Hegel, debe ahora «estar finalmente en el tiempo» (G 28/48).

V

Tenemos ante nosotros el bosquejo de un edificio conceptual en el que razón e historia están vinculadas entre sí de múltiples formas, y más todavía, en el cual esta misma vinculación se constituye en el núcleo de una concepción sistemática. Precisamente en cuanto que filosófico-histórico, el concepto hegeliano de sistema parece poseer un rigor interno y contundencia casi insuperables.

Sin embargo, esta contundencia misma da pie a preguntas críticas. Por un lado cabe preguntarse hasta qué punto este concepto global, justamente en su estrato más fundamental, pueda calificarse con pleno sentido como filosofía de la historia. Y en segundo lugar hay que aclarar sobre qué presupuestos se basa como conjunto. Y en tercer lugar debemos inquirir si aquello que normalmente designamos como historia y consideramos tema de la filosofía de la historia pueda ser adecuadamente determinable dentro del ámbito de este concepto del conjunto o tal vez haya que reivindicarlo en contra de éste.

Hasta el momento hemos distinguido tres planos sobre los que la historia se nos presenta en bloque: la historia mundial propiamente dicha, la historia del espíritu absoluto y la que puede denominarse con el título de historicidad como estructura fundamental de la idea explicitada como «manifestación». Evidentemente, esta estructura fundamental lógica es previa a los otros planos de la historia, pues determina la forma de realización de la historia en general. Ahora, pues, asoma la pregunta de con qué derecho esta misma pueda ser denominada también historia. Se trata, por cierto, de una pura estructura lógica, de una forma del pensamiento puro; ¿acaso por su dominio o preponderancia —ésta es una objeción conocida— no queda falseado, deshistorizado, lo propiamente histórico?

La interpretación teológica de Hegel da a esta pregunta una respuesta concluyente. Según ésta, la estructura lógica de la idea es

solamente la expresión abstracta de un algo él mismo realmente histórico de la historia absoluta del espíritu divino, del acontecimiento histórico de reconciliación realizados por la obra divina. La identidad de la substancia que se despliega históricamente, que previamente ha sido expuesta como fundamento de la vinculación entre la historia mundial-política y el despliegue temporal del espíritu absoluto, se extiende sobre todo el conjunto del enfoque histórico-filosófico. Es el espíritu divino mismo que se une consigo mismo pasando a través de su exteriorización en el mundo. Cuando la lógica expone, por así decir, el proceso interno de la autoconciencia divina (cfr. *Logik* I,44), a la filosofía en su conjunto le incumbe la tarea de exponer el proceso por el que Dios se exterioriza en la creación y reconcilia al mundo consigo mismo. La conjunción de los planos radica en que el espíritu humano, que se realiza en la historia, es en sí mismo espíritu del espíritu de Dios; la reconciliación de Dios con el mundo, que a la vez significa la reconciliación del mundo, es finalmente la «reconciliación de Dios consigo mismo»¹⁰.

No puede negarse que la interpretación teológica toca con una intención fundamental del pensamiento de Hegel. La filosofía en su conjunto se debe, en Hegel, de múltiples maneras, con el contenido de la religión; tiene que recoger en su forma conceptual lo que la religión le presta en el modo de la representación. Pero la religión como «representante» presenta su contenido no sólo como fundamento de historia, sino como histórico en el sentido estricto; el modo de representación es el del despliegue temporal de los momentos de un todo, el modo de una historia narrable. Así, pues, la figura lógica de la «manifestación» se muestra como cifra de aquel acontecer absoluto, al que la religión describe como autorrevelación de Dios.

No obstante, la filosofía de Hegel no se muestra simplemente como parece a muchos la moderna filosofía de la historia: como secularización de la historia de la salvación. Con la salvación del motivo histórico-salvífico se vincula una construcción conceptual que de por sí requiere discernimiento y que se orienta a otras ventajas. Ciertamente que la filosofía de la historia, también según Hegel, no debe

⁹ Cfr. M. Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlín, 1970, esp. 60-100.

¹⁰ Theunissen, *o.c.*, pág. 95.

ser enteramente exenta de presupuestos: tiene que llevar a su negocio el principio de la razón, de la consideración racional. Con todo, este principio no es de por sí propiamente «ningún presupuesto» (G 20/28); lo constituye más bien propiamente como filosofía. Y ello viene a significar en el campo de la historia algo más concreto que la máxima formal de Anaxágoras, según la cual el *nous* rige al mundo (G 23/37). Extraer la razón inmanente de la realidad histórica significa examinar la historia para ver cómo se realiza en ella la razón, o sea, cómo el espíritu, que es «razón en sí y para sí» (R § 342), se realiza en ella en su libertad. Historia es la historia del desarrollo del espíritu. Sin embargo, al elevar Hegel el concepto de desarrollo a concepto central de la filosofía de la historia (GP 38 ss.; G 75 s./151 s.), aprehende la historia con una conceptualidad, de la cual cabe preguntarse si puede aunarse con el motivo histórico-salvífico.

En su utilización originaria el concepto de desarrollo abarca aquel que repetidamente es empleado como ejemplo para su ilustración: el proceso de la vida orgánica. Se refiere ahí a un proceso en el cual el despliegue es un permanecer-cabe-sí y un venir-a-sí, un «desplegarse» que es igualmente un «entrar en sí» y un «ahondar dentro de sí» (GP 40). El inicio, el germen que se despliega es a la par la anticipación del objetivo y la fuerza para llevar la potencialidad a actualidad: es la «fuerza» del concepto para dominar su opuesto, la realidad, y realizarse en ella.

La estructura básica de la vida determina el proceso del devenir del espíritu en el mundo ¹¹. Una concepción de la historia que se oriente en esta estructura básica puede ser denominada *teleológica*. Antes de Hegel Kant ya había bosquejado una filosofía según los principios de la ciencia natural teleológica ¹², pero llamando repetidamente la atención sobre las fronteras de la consideración teleológica ¹³. La experiencia directa de la eficacia de una causa final la tenemos, según él, en la acción orientada a un fin, de manera ideal-típica, en el obrar técnico-productivo ¹⁴. Si concebimos la «fi-

¹¹ Según Hegel, la vitalidad del espíritu se distingue respecto de la de lo orgánico por dos características: en la naturaleza del comienzo y la meta divergen (GP 41, G 104); el desarrollo es «en la naturaleza un brotar sosegado..., en el espíritu una dura lucha infinita contra sí mismo» (G 76).

¹² Kant, l.c.

¹³ *Ueber den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; Kritik der Urteilkraft*, 2. Teil (Werke, ed. cit., vol. V).

¹⁴ *Ueber den Gebrauch...*, o.c., pág. 165.

nalidad interna» por analogía con esta orientación a un objetivo, propia del desarrollo natural, y transportamos esta concepción al conjunto de la realidad, donde esta finalidad del todo debe ser transferida a su vez a la orientación al fin por parte de la razón, entonces esbozamos una comprensión del todo que va más allá de toda posible experiencia y solamente se orienta por la necesidad de conocimiento sistemático que tiene la razón humana. La concepción teleológica de la historia debe exponerse, pues, bajo la reserva del como-sí, pues nombra una idea regulativa¹⁵ y forma en el contexto de la filosofía práctica algo así como un postulado histórico-filosófico. Ahora bien, la crítica a la crítica kantiana de la metafísica forma parte de las bases del pensamiento hegeliano. Precisamente de ella surge para él el imperativo de hacer incluso filosofía de la historia como algo que en modo alguno puede, para Kant, hacer la filosofía: como la «auténtica teodicea» (G 540). La fundamentación religioso-filosófica de la concepción teleológica de la historia brinda a ésta la conclusión que de por sí sólo hipotéticamente podría formular; lleva a la totalización de la concepción teleológica, ya que el Dios, que abarca a la historia, es concebido en sí mismo como modelo de desarrollo. Y se muestra precisamente en este punto: así como la filosofía de Hegel es enteramente filosofía del espíritu y así filosofía de la historia, debe decirse a la inversa que su filosofía de la historia puede exigir validez en la medida en que su filosofía del espíritu y finalmente su concepto de filosofía en general se demuestran mantenibles.

Aunque no podamos adentrarnos aquí en el planteamiento fundamental del problema, debemos volver a la pregunta antes planteada dentro del marco puesto por la «propia» filosofía de la historia. Y formulando como tesis la sospecha en ella implícita diremos que no se pueden conjuntar la historia de la salvación y la historia del desarrollo (concebida en analogía a la teleología natural), al menos no sin rupturas. Precisamente el intento de una inmediata vinculación es el que debe responder de aquellos aspectos en la concepción hegeliana de la historia que desde siempre han suscitado protestas, y no sólo por parte de los críticos de Hegel. Visto conceptualmente, no es en modo alguno la fundamentación de la his-

¹⁵ Cfr. H. M. Baumgartner, «Thesen zur Grundlegung einer Transzendentalen Historik», in: H. M. Baumgartner/J. Rüsen (Hg.), *Seminar: Geschichte und Theorie. Umriss einer Historik*, Frankfurt a.M., 1976, págs. 274-302.

toria del mundo en la historia de la salvación, sino la reformulación según una lógica de desarrollo lógico de la «historia absoluta», lo que conduce a la depotenciación del individuo y elimina tendencialmente la razón en la historia¹⁶. La orientación de la comprensión de la historia hacia el pensamiento de la salvación es como tal consecuente en cierto sentido¹⁷. En la historia el ser humano experimenta las fronteras del poder subjetivo, y a la par la historia se le aparece como el medio en el cual debe realizarse concretamente la totalidad de la vida. Aun cuando la autotranscendencia misma pertenece a la potencialidad del hombre mismo, con todo, éste experimenta la plenificante totalidad como algo sobre lo que no tiene poder. La interpretación teológica de la historia asume estas ideas al inscribir la necesidad humana de totalidad en el marco de la experiencia histórica. El hombre no es ciertamente entonces el hacedor de la historia, pero sí su «tema»: en la historia, que él no hace, se trata de sí mismo¹⁸. La reconciliación de Dios consigo mismo es también historia de salvación para los hombres. En el centro de la explicación teológica de la historia no está otra cosa que el vuelco del actuar subjetivo vertiéndolo en la objetividad del acontecer absoluto. La historia humana debe convertirse así en momento de la absoluta que asume simultáneamente la intención ínsita en la vida humana y la lleva a plenitud, a una plenitud que no se halla ya en el poder de aquella intención, en el poder del pasado, del propio en-sí, sino que le «viene al encuentro» en un movimiento opuesto desde un futuro radical.

Más cuestionable que la reformulación histórico-salvífica de la historia mundial —que se revela como una interpretación de la historia consecuente aun cuando no justificable filosóficamente— es la inversa formulación de la historia de salvación mediante el pensamiento de desarrollo. Al explicar la historia absoluta como el des-

¹⁶ Según K. Löwith la filosofía de la historia a lo largo de su proceso de secularización se ha ido progresivamente alejando de sus presupuestos históricos salvíficos, y, en la medida que conecta con el modelo de desarrollo natural, originariamente su modelo contrario, ha deshistorizado el mismo pensar histórico. La idea de un desarrollo intramundano es totalmente ajena a la originaria representación de historia propia de la conciencia salvífica (*Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953, págs. 175 y ss.).

¹⁷ Para lo que sigue cfr. W. Pannenberg, «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», in: R. Koselleck/W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte - Ereignis und Erzählung*, München, 1973, págs. 308-323.

¹⁸ L.c., págs. 311 y s.

pliegue de un en-sí, concretamente de un en-sí que substancialmente es, en última instancia, idéntico con la historia mundial, se disuelve tendencialmente aquella duplicidad de grados, aquella contraposición de movimientos. Y luego el desarrollo mundano mismo se ve provisto con la necesidad del absoluto y se interpreta como un proceso teleológico, cuya determinación de fin viene dada por la determinación inicial de la esencia. La «fuerza de concepto», el señorío del comienzo adquiere validez intramundana; el futuro pendiente pierde su apertura. La puesta en relación por principio, que hace Hegel, entre espíritu objetivo y absoluto resulta cabalmente consecuente cuando ésta sustrae la totalidad histórica a la fuerza subjetiva y simultáneamente refleja la exigencia misma de libertad incorporada en el hacer histórico en vistas a su interna absolutez. Resulta problemática, empero, la asociación de una interpretación histórico-salvífica de la libertad absoluta con un pensamiento de desarrollo intramundano totalizado. B. Liebrucks pretende distinguir entre la «absolutización» exigida por el concepto y su «opuesto... la objetivación del *logos*»¹⁹. Incluso en las interpretaciones teológicas y políticas se expone la absolutez de la historia como presupuesto de libertad subjetiva²⁰. Sin embargo, el problema es de si se pueden mantener separadas «absolutización» y «objetivación» en el concepto de la historia de Hegel. La sospecha es que su distinción no solamente es algo que se escurre *de facto*, sino que, además, se imposibilita tendencialmente por la disposición conceptual.

VI

Cuando nos preguntamos dónde podría estar el punto de arranque, en el que podría acometerse de la forma más inmediata la filosofía de la historia de Hegel y, continuando *una* de sus intenciones, podría desplegarse contra ella misma, se presenta en primera línea el problema del «tránsito» histórico, de la mutación histórica. Y aquí se vuelve más directamente aguda la cuestión sobre cómo se realiza la razón de la historia. Ello resulta una cuestión no so-

¹⁹ «Zur Theorie des Weltgeistes in Theodor Litts Hegelbuch», in: *Kant-Studien* 46 (1954/55) 230-267.

²⁰ Cfr. Theunissen, *o.c.*, Lübbe, «Geschichtsphilosophie und politische Praxis», in: R. Koselleck/W.-D. Stempel, *o.c.*, págs. 223-240.

lamente para los historiadores con visión retrospectiva, sino un problema que atañe también a los que actúan en la historia. ¿Cómo debe ser su obrar cuando se dirige contra una universalidad concreta existente e intenta contraponerle otra, superior y más adecuada a la época? ¿cómo demostrar entonces su racionalidad?

Queda por llenar la laguna que se abre entre el sujeto moral y el ciudadano por un lado y entre el hombre como miembro de su comunidad religiosa por el otro, queda por concretar el lugar intermedio, que en principio Hegel indica a través de la situación sistemática de la filosofía de la historia. A guisa de alusión esta laguna la ha llenado con la figura de los individuos de relieve histórico-mundial. El hecho de que Hegel en seguida retracte la positiva caracterización de los mismos no se puede atribuir, y ello se ve ahora con más claridad, a un desprecio del individuo, como gustosamente se reprocha a Hegel, sino a la deficiente determinación de los criterios de la razón histórica y, más exactamente, a su inmediata determinación mediante la lógica en conjunto de un curso histórico necesario interpretado como camino del desarrollo. Lo que Hegel nos ofrece es primeramente el criterio *formal* de la adecuación histórica del obrar: la razón histórica sabe «que está en el tiempo», la acción histórica es el hacer aquello que está en el tiempo. Sería preciso complementar una concreción de este criterio; hay que indicar los presupuestos y condiciones de su cumplimiento. Sería preciso determinar un «saber que está en el tiempo», que no queda ya definido por su ordenación en la extensa teleología de la historia y que igualmente de forma no contingente toma referencia a la historia. Lo que sería preciso recuperar y elaborar es un concepto de *experiencia histórica*. Lo que Aristóteles propone para la praxis cuando incluye la experiencia en los asuntos de la vida práctica en los presupuestos del argumentar ético, debería desarrollarse en relación con el medio concreto de la praxis, en referencia a la historia. Hegel mismo conoce ciertamente un concepto enfático de experiencia, según el cual el espíritu, si bien en cada peldaño aparece en una nueva inmediatez, reúne en sí la experiencia pasada y se entiende a partir de la misma. En el «recuerdo» (PG 591) le queda «el pasado imperdido»; lo que él «parece tener detrás de sí, lo tiene además en su presente profundidad» (105/183). Sin embargo, cuando la experiencia histórica se religa por su parte a la teleología de la historia y solamente en su marco logra validez, no queda agotada en su propio potencial. Debería exponerse una experiencia histórica

que se meta en la concreta situación de decisión de quien deba actuar sin poseer un saber del curso ideal en conjunto de la historia. La conciencia histórica, el entender su tiempo sería entonces igualmente un momento constitutivo de la decisión racional como lo es el entender los principios del obrar responsable en general. La historia no debería entonces pensarse solamente como el marco exterior de la praxis humana, sino como algo que se integra en su mismo principio de constitución ²¹. La carencia del concepto hegeliano se evidencia en que la teleologización de la historia suprime tendencialmente *como problema* la relación entre razón práctica y realidad histórica, el problema de la realización de la libertad y finalmente el problema de la razón práctica misma.

La carencia de la filosofía de la historia revierte sobre el concepto filosófico en su conjunto. Solamente cuando el problema de la razón en la historia queda concretado y captado suficientemente *como problema*, puede entonces verse hasta qué punto el conjunto de la filosofía es filosofía de la historia en un sentido fundamental. Sólo entonces podría desarrollarse el concepto de una filosofía que sostiene una teoría de la realidad, una teoría de «su tiempo» y a la vez al unísono con ello mantenga la absolutez de la exigencia de razón. Sólo entonces puede impedirse que la crítica al deber abstracto se convierta en abstracción y que en lugar de la normatividad inmanente de lo real entre la alteración de la misma su-
praformación del mismo mediante un concepto aportado desde el exterior. En su carácter abstracto se convierte la «crítica inmanente» en un cabal apriorismo.

El problema de la filosofía hegeliana de la historia es el problema de la filosofía clásica de la historia en general. El problema al que quiere responder es un problema de la filosofía práctica. Su tema es cómo se realiza concretamente la razón práctica. Más exactamente, su tema —y ahí su planteamiento permanece irrenunciable— es la razón de la acción política. Si su «verdadero contenido

²¹ Una radicalización del enfoque de la filosofía de la historia consistiría en interpretar la experiencia histórica no sólo como el fundamento de la *creación*, sino también del *carácter de exigencia* de la razón histórica. Así la conciencia histórico-salvífica extrae su orientación del recuerdo histórico, del recuerdo de una promesa. En forma «secularizada» este motivo se encuentra en aquellas posiciones de la Escuela de Frankfurt que por lo demás son las más cercanas a esta originaria conciencia histórica. Entonces aparece como recuerdo del dolor pasado o como recuerdo de la originaria promesa de felicidad (Benjamín, Adorno).

y fin» es la «unión como tal», la «vida universal» (R § 258), entonces la acción en lo concreto se enfrenta a la pregunta de cómo deba determinarse esta vida universal. De la exigencia de razón o de la universal determinación de fin de la historia no se sigue ya cuál sea la imagen concreta de qué es «el hombre» o qué es la «vida buena». La sola razón históricamente ilustrada puede dar su concreta interpretación a la norma básica abstracta y fundamentar su «adecuación». La acción política no es simplemente la ejecución de la «vida universal», sino su configuración, determinación y transformación. Así también la acción histórica en una acción en la historia, un tomar parte en la configuración de la historia. Una filosofía de la historia «post-histórico-filosófica» debería pensar la historia como un proceso, que para la praxis humana no es ni anticipable ni tampoco factible en su conjunto pero comprometerse en él es lo que se pide a la acción humana. Es un proceso en el cual la realización de la razón no se ejecuta *per se*, sino que permanece ahí como un problema abierto, que a su vez sólo puede ser resuelto en la reflexión sobre la historia.

En su concepción teleológica la filosofía de la historia substancialista conecta la idea de la razón inmediatamente con sus diferentes acuñaciones históricas; lo que la teoría de la historia de la ciencia describe en su ámbito en forma extrema como la inconmensurabilidad de los paradigmas, queda eliminado para la razón práctica como problema. Con ello se disuelve lo propiamente histórico de la reflexión histórica. Ya no aparecen la actuación innovadora ni la contingencia del acontecimiento. Según su tendencia la concepción substancialista-teleológica de la historia apunta a la supresión de lo histórico. Como consecuencia de su planteamiento la relación entre historia e individuo, entre automatismo histórico y libre obrar se convierte en un inveterado problema irresuelto; y la disolución de la filosofía clásica de la historia se basa, y no como último término, en la irresolución de esta cuestión. Con todo, el problema objetivo de la filosofía de la historia no queda resuelto con la disolución de la misma.

