



Posible vía de solución al problema epistemológico de la Filosofía de la Historia hegeliana

*A possible solution to the epistemological problem of the
Hegelian Philosophy of History*

Francisco Abalo*

Universidad de Chile, Santiago, Chile

Resumen

En el presente artículo se intenta mostrar una posible vía de solución al problema epistemológico contenido en la Filosofía de la Historia hegeliana. Tomando como punto de partida la crítica de Burckardt, se establece de qué manera Hegel ya tiene a la vista este problema. La tesis principal consiste en que su solución pasa por una comprensión dialéctico-especulativa del concepto de historia, lo que implica una fundación de la Filosofía de la Historia en la lógica hegeliana. Finalmente, intentaremos mostrar en qué medida esta solución en Hegel puede no estar únicamente motivada por la posición sistemática de su autor.

Palabras Clave: Hegel. Filosofía de la Historia. Lógica. Idea. Espíritu.

* FA: doctor en Filosofía, e-mail: fjabalocea@gmail.com

Abstract

This article is an attempt to show a possible solution to the epistemological problem of the Hegelian Philosophy of History. Taking as a starting point the Burckhardt's critic of Hegel's take on history, it will delineate the Hegelian conception of this problem. The main point is that his solution depends on the dialectic and speculative nature of the concept, and this implies that the Philosophy of History grounds in Hegelian logic. Finally, the focus will turn to the motivation of this solution, to conclude that it not only depends on the Hegel's systematical position.

Keywords: *Hegel. Philosophy of History. Logic. Idea. Spirit.*

Introducción

La Filosofía de la Historia (Philosophie der Geschichte)¹ proyectada por F.W. Hegel resulta algo insostenible para la sensibilidad actual, influenciada en este respecto no sólo por pensadores sino que también por el trabajo de historiadores. La sola idea de que la historia está movida por una “providencia” que, por decirlo así, usa de pueblos, naciones e individuos en pro de la consecución de un plan progresivo, parece un raro injerto teológico en el seno del devenir de la humanidad. Ya tempranamente la PhG recibió rotundas críticas en el ambiente intelectual europeo desde los flancos más diversos y según perspectivas diversas. Sólo por nombrar un ejemplo, es J. Burckhardt el que caracteriza el intento de exponer la historia humana desde un punto de vista filosófico como una *contradictio in adjecto*; como un “centauro”, para recurrir a célebre imagen. El punto de Burckhardt (1943) en sus *Reflexiones acerca de la historia universal* no consiste en que la tarea del historiador sea meramente la de recolección de datos excluyendo toda meditación reflexiva acerca de los mismos. Más bien, para este historiador, la filosofía (que hay que entender aquí específicamente como filosofía hegeliana), es, de acuerdo a los propios supuestos en que se

¹ Citaré en adelante esta obra mediante la sigla en alemán: PhG.

mueve, de naturaleza completamente heterogénea del objeto que pretende abordar (la historia); así como un hombre y un caballo son esencialmente diversos aun cuando puedan ficticiamente aparecer juntos en una imagen. La filosofía “subordina” a conceptos lo que, más bien, se da como “coordinación” de eventos (la historia) (BURCKHARDT, 1943, p. 4). En este sentido Burckhardt apunta a un problema que no sólo tiene que ver con la verosimilitud de la exposición que Hegel hace de la Historia Universal, sino con sus propios principios: la filosofía, dada su propia operación, resulta completamente inadecuada como forma de conocimiento de la historia. El historiador apunta aquí a un problema que, entendido en sentido lato, podríamos llamar “epistemológico”. En efecto, el problema tiene que ver con la aspiración de la filosofía de constituirse en una forma de conocimiento, en este caso, de lo histórico, que es justamente lo que Burckhardt niega de plano.

Ahora bien, en el siguiente artículo intentaré mostrar: *primero*, que este problema ya lo tiene a la vista Hegel en su introducción a la PhG; *segundo*, que el autor avanza en este mismo texto en la dirección de una “solución”, o mejor, de una disolución de este problema desde sus propios supuestos; *tercero*, que dicha solución depende de una radical recomposición del estatuto lógico de los conceptos; *finalmente*, que la orientación en que dispone esta solución — si se ponen ciertos acentos — sigue constituyendo una dimensión explicativa viable en orden a comprender *conceptualmente* el objeto específico en consideración.

Para la siguiente interpretación me atenderé al texto de la “Introducción” establecido en la edición de Lasson/Hoffmeister, y que titulan como *Die Vernunft in der Geschichte*².

² Es importante poner de realce que la *Filosofía de la Historia* es primeramente en Hegel una serie de lecciones, y no una obra redactada y editada en unidad. Son por tanto esas *Lecciones sobre Filosofía de la Historia* que Hegel dictara en Berlín a partir de los años 1822/23 hasta el semestre de invierno de 1830/31. La versión de estas “Introducciones”, editada por Lasson-Hoffmeister de forma autónoma con respecto al resto de las lecciones, permite ver nitidamente su evolución, pues expone de forma diferenciada lo que de la redacción más antigua de la introducción, llamada el “primer proyecto” (1822), no fue incluido en la última versión, llamada el “segundo proyecto” (1829). Para la mejor comprensión de la verdadera travesía editorial de las *Lecciones de Filosofía de la Historia*, véase especialmente las *Vormerkungen* del propio Hoffmeister en *Die Vernunft in der Geschichte* (HEGEL, 1955, p. VII-XI).

El problema epistemológico de la Filosofía de la Historia

Hegel expone el problema epistemológico implicado en la PhG en términos de una oposición o contraposición (*Gegensatz*) que llama “teórica”. Esta contraposición es una de dos que conciernen a la historia como objeto de conocimiento. En una nota añadida por el autor en 1826, se establece claramente esta diferencia:

Las contraposiciones que se dan en el tratamiento de la historia universal, son en general: 1) la contraposición de la razón subjetiva con respecto a su propio objeto, la historia; a esta se le puede llamar “teórica”, y 2) la relación de la libertad con respecto a la necesidad o la contraposición práctica (HEGEL, 1955, p. 258).

El punto decisivo en esta distinción no radica sólo en la diferencia entre ambas contraposiciones, sino en que se establece más bien una secuencia metodológica en la que la relación (*Verhältnis*) que se ofrece en la primera contraposición (razón subjetiva-objeto) es la “misma” que la que se ofrece en la segunda (libertad-necesidad), sólo que en el caso de la contraposición práctica nos ubicamos acerca de eso mismo en “un punto de vista más alto”. En otras palabras, el problema epistemológico (relación sujeto-objeto) se resuelve sólo cuando desplazamos el foco a la contraposición que internamente se haya en el “objeto” o, como lo expresa Hegel en este mismo contexto, cuando nos ubicamos en una perspectiva tal que ahora “los contrapuestos residen sobre los elementos abstractos que están en contraposición [...], residen sobre la *libertad y necesidad del concepto*” (HEGEL, 1955, p. 26). De esta forma, parte de las funciones de esta introducción consiste en la exposición del tránsito metodológico que va desde el problema inmediato (y meramente aparente) de la PhG como problema del conocimiento hacia la “perspectiva más alta” en que la PhG se puede justificar con pleno derecho. En cierto sentido, la filosofía tiene que haber resuelto esta oposición para poder ubicarse plenamente en un plano que le permita desarrollar su tratamiento de la historia.

Antes de exponer la formulación en que Hegel concibe este problema, creo necesario apuntar dos aspectos que destaca el autor acerca

del conocimiento histórico en general, en los que se perfila sutilmente la vía de solución que la propia PhG encarna. Parece extraño que presente primero ciertos elementos relacionados con la vía de solución antes de presentar la formulación del problema. Sin embargo, procedo de esta forma porque en estos dos aspectos se puede ver cómo Hegel tiene una clara conciencia de la peculiar relación epistemológica en la que se inscribe el conocimiento histórico en general (no sólo el filosófico), relación que es irreductible a un esquema general del conocimiento (esquema que por ejemplo incluiría la ciencia de la naturaleza). El conocimiento histórico en general presenta ciertos rasgos específicos, de los que — se puede pensar — la PhG hace desarrollo expreso, aun cuando en cierta forma estos mismos rasgos constitutivos están presentes en otras formas de acceso a lo histórico.

La estrategia introductoria de Hegel en lo que la edición de Lasson/Hoffmeister es intitulada como “Primer proyecto” (1822-1828)³, consiste en una gradual exposición de las principales formas no filosóficas de conocimiento de la historia hasta llegar a la filosófica. De esta manera el autor diferencia los modos de tratar lo histórico, los cuales de forma significativa se nombran en general como “*Geschichte*”. En lo principal, el pensador reconoce tres de estos géneros: la “historia originaria”, la “historia reflexiva”, la cual a su vez comprende cuatro especies (general, pragmática, crítica y conceptual) y, finalmente, la “historia filosófica” (HEGEL, 1955, p. 1-23). Digo “significativamente” porque es el mismo autor el que destaca la ambigüedad del término alemán “*Geschichte*” en orden a sacarle cierto rendimiento conceptual:

Geschichte reúne en la lengua alemana tanto el lado objetivo como el subjetivo, y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, el dar cuenta propiamente dicho de lo histórico así como lo histórico, los hechos y sucesos (HEGEL, 1955, p. 51).

³ Véase nota anterior.

Y agrega más adelante lo decisivo:

Esta reunión de los dos significados tenemos que mirarla de un modo más elevado que como una casualidad exterior; hay que tomarla de tal modo que el dar cuenta de lo histórico aparece simultáneamente con los hechos y sucesos propiamente históricos, hay una íntima situación fundamental común que los hace brotar a ambos en conjunto (HEGEL, 1955, p. 51).

Este es el primer aspecto relevante: que no hay “historia” (objetiva) donde no hay “historia” (subjetiva), es decir, que no hay propiamente acontecimientos históricos donde no hay expresamente conciencia histórica de ellos. Esta correlación y cooriginariedad entre historia subjetiva e historia objetiva, es esencial a toda forma de conocimiento histórico, y afecta estructuralmente los elementos (“lados”) de la relación. Uno puede percibir cómo ya aquí Hegel ha introducido sutilmente la viga fundamental que sostiene su lectura de la historia, a saber, la idea de que en ella se trata del desarrollo de la “conciencia de la libertad humana” (HEGEL, 1955, p. 62, p. 156, 242); sólo que aquí referida, por lo pronto, a la conciencia que está a la base del conocimiento histórico (razón subjetiva). En otras palabras: exponer históricamente algo implica concebir al menos que los hechos relevantes para la conformación y desarrollo de un pueblo son de estricta agencia humana y que, por ello, son los hombres (o algunos de ellos) los responsables de sus consecuencias, y ya no, como por ejemplo en el mito, algunos poderes de índole “sobrehumana” (HEGEL, 1955, p. 5). Pero, esto es sólo posible porque también los hechos mismos acontecen en este mismo “espíritu”⁴.

El segundo aspecto es de índole formal, pues tiene que ver con el modo en que el conocimiento histórico procede en relación a su objeto. Es uno de los aspectos decisivos que caracterizan a la “historia

⁴ Es notable que esta unidad subjetivo-objetiva de la historia (mismidad en el Espíritu) Hegel la destaque en primer lugar y propiamente en lo que llama la “historia originaria”. En efecto el historiador originario “vive en el espíritu del asunto” (*er lebt in der Geist der Sache*) y “no sale de él” (*ist nicht über die Sache heraus*) (HEGEL, 1955, p. 6). En este sentido se puede considerar esta forma primaria de historiografía como paradigmática en relación a esta unidad subjetivo-objetiva, que después, desde un ángulo distinto, será retomado como eje de la historia filosófica.

originaria", pero que por extensión es aplicable a las formas más abstractas. En efecto, tanto desde el punto de vista específico como en general, tratar históricamente algo quiere decir *elaborarlo* (*ausarbeiten*). Por tanto, conocer "históricamente" algo significa para Hegel, en cierto sentido, *crearlo* (*schaffen*), "producirlo" (HEGEL, 1955, p. 4). La elaboración histórica, sin embargo, no consiste meramente en sacar desde la nada algo que no había antes, sino que el carácter distintivo del crear consiste más bien en "*componer en dirección hacia una totalidad*" (HEGEL, 1955, p. 4), así como se *compone* un cuadro. "Crear" quiere decir más bien componer, reunir. En este sentido, lo elaborado históricamente tiene ello mismo la *unidad* propia de una obra producida (*Werk*). Por ello, en el conocimiento histórico en general se destaca el carácter compositivo del conocer y, así, no pueden ser nunca suficientes los hechos y datos a los que se refiere la historia, sin aquello anterior en función de lo cual le es posible al historiador seleccionar, poner de relieve y presentar, en una "representación espiritual unitaria" (HEGEL, 1955, p. 4), todos esos acontecimientos.

Además, esta comparación de la unidad en sí misma múltiple de la historia con la imagen de un "cuadro" o, como más adelante aparece en el texto, con una "obra teatral" contrasta fuertemente con la multiplicidad de los eventos naturales; pues justamente en la totalidad de lo "natural", en verdad, no aparece nunca nada nuevo, sino que es constante la reiteración de una y la misma determinación que, en su carácter estable, incluye en sí como algo subordinado la variación, la multiplicación y el movimiento. En cambio, en la comparación de la historia con un cuadro se destaca el hecho, por decirlo así, de que "todo esté en los detalles"; cada acontecimiento es algo singular e irrepetible, y que, en su abigarrada unidad, no están simplemente subordinados a un ley regular que anule precisamente lo que tienen de singulares y únicos. Esta diferencia entre "devenir de lo natural" y "devenir de lo histórico" es una de las claves para entender, a mi juicio, la vía de solución al problema epistemológico específico de la PhG.

Estos son, tal vez, dos de los rasgos que Hegel, de forma completamente deliberada, destaca del conocimiento histórico en general. Ahora bien, ¿en qué sentido hay para Hegel un problema de conocimiento en la

PhG? ¿Cómo formula este problema que hemos llamado “epistemológico”? Hegel introduce, ya al comienzo del “segundo proyecto”⁵, lo que él llama la “contraposición teórica” de la siguiente manera

A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, los cuales produciría la especulación desde sí misma sin mirar de vuelta hacia aquello que es, y con ellos iría hacia la historia como si fuera un material, no la dejaría como ella es, sino que la enderezaría hacia el pensamiento, construiría a priori una historia (HEGEL, 1955, p. 25).

Lo importante en esta frase es que da cuenta de lo que se le atribuye corrientemente a la PhG por parte del entendimiento común. La forma concreta en que habla este entendimiento es lo que aquí llama “historia pragmática”. Se trata de la perspectiva que corresponde al “historiador corriente”. Es por lo pronto a éste que le aparece la “posibilidad filosófica” de tratar la historia como algo que pasa por alto “lo que es”, vale decir, los sucesos y acontecimientos, en tanto la “filosofía” sólo “produciría especulativamente pensamientos propios”. Con ello la “historia” no quedaría expuesta “tal cual fue”, sino que sería tratada como el “material” en la “construcción a priori”, esto es, meramente “pensada” (HEGEL, 1955, p. 31).

Pero la clave, en esta primera aproximación al problema, no sólo reside en la diferenciación de los términos contrapuestos, sino en la forma de comprensión de esta relación y de los pesos que al interior de ella tienen estos términos (ser y pensamiento). El autor apunta aquí a que cuando la historia corriente pretende asegurar su derecho, a saber, el de “recoger fielmente lo acontecido” (HEGEL, 1955, p. 31) *porque* concibe desde la partida la relación entre pensar y ser como una en que el “pensamiento” está “subordinado al ser, a lo dado, haciendo de éste su base y guía” (HEGEL, 1955, p. 31), a la vez rechaza la PhG como una fuente de meras “invenciones a priori” *porque* invierte la jerarquía al interior de la relación. La historia corriente se instala desde la partida en una cierta forma de concepción de esta contraposición — que en cuanto tal concierne al “ser” y “pensar” —, y es por esto que la

⁵ Véase nota 2.

consideración atenta de ella y su virtual resolución toca a la posibilidad misma de la PhG.

De esta forma Hegel tiene que mostrar, por una parte, que la PhG es posible, lo cual implica mostrar que la concepción corriente de la contraposición teórica es “no verdadera”⁶ y que, por consecuencia la PhG no es la mera inversión de los términos contrapuestos, sino su efectiva resolución; por otra que el tránsito de la contraposición teórica a la práctica es, en relación al objeto en consideración, un tránsito necesario. Esto último lo revisaré al final de este artículo para mostrar en dónde puede ubicarse en definitiva el fundamento de esta necesidad.

Con respecto al primer conjunto de problemas, la estrategia de Hegel es doble. En primer lugar, para Hegel la concepción de la contraposición por parte de la propia historia corriente es “no verdadera”, es decir, no se cumple en el fondo ni siquiera para ella misma. Pues, si bien es cierto que reflexiones generales sobre la historia se basan, en tanto generalizaciones, en los hechos históricos, la labor del historiador — vista desde el punto de vista más empirista posible — supone ciertos elementos conceptuales previos sin los cuales se hace imposible siquiera comenzar con dicha tarea. Ya tan sólo el hecho de “reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros” y de “establecer el enlace de estos acontecimientos entre sí” (HEGEL, 1955, p. 26), supone el “pensamiento”, del “concepto” como algo anterior a los hechos. Así por ejemplo, la mera captación de los hechos históricos como sucediendo en el tiempo y a su vez como diversos los unos de los otros supone, en el nivel más elemental de la historia subjetiva, la categoría de “alteración”⁷. Es parcialmente por esto que destacábamos más arriba ese rasgo general del conocimiento histórico que Hegel le atribuye ya a la historia originaria, a saber, su carácter compositivo. De esto, o lo que es aquí lo mismo, de

⁶ Uso esta expresión en el sentido riguroso en que Hegel la introduce en la Fenomenología del Espíritu (HEGEL, 1988, p. 73) para caracterizar al “saber aparente” (*erscheinende Wissen*) o “conciencia natural” (*natürliche Bewußsein*) en general, es decir, como aquella en que no ha tenido lugar la completa experiencia de la conciencia.

⁷ Para una explicación de las tres categorías de la historia (“alteración”, “rejuvenecimiento”, “razón que rige mundo”): HEGEL, 1955, p. 34-36.

la anterioridad de elementos conceptuales no puede escapar nunca el conocimiento histórico por muy “fiel a los hechos” que pretenda ser.

Ahora bien, ¿se resuelve desde aquí la contraposición teórica en el caso de la PhG? ¿Se establece desde aquí al menos la posibilidad del tránsito a una “perspectiva más alta”? No por cierto; pero sí se ha ganado un paso importante en esta dirección. El punto decisivo lo podemos ver del siguiente modo: dada la discrepancia entre la forma en que la historia pragmática se representa la relación de concepto y objeto, y la verdadera relación epistemológica en que ella está inserta, es que el autor puede decir lo siguiente: “[...] una alianza [entre concepto y acontecimientos] como la de la historia pragmática no basta al concepto en filosofía” (HEGEL, 1955, p. 26). La frase hay que leerla con cuidado, pues no se trata de que dicha “alianza”, es decir, dicha relación no satisfaga a la filosofía, y, por consecuencia, sea meramente invertida en ella (una mera “subordinación”, como a la que apunta Burckhardt en su crítica). No es simplemente que no satisfaga a la filosofía, sino al *concepto* en ella, es decir, a la forma en que en ella es concebido algo así como un “concepto”. En efecto, es en la filosofía que “el concebir se pone en relación consigo mismo” (HEGEL, 1955, p. 26) y con ello el propio estatuto de lo conceptual entra en cuestión. De esta manera Hegel nos muestra, a partir del seno del problema epistemológico, que la vía posible para un tránsito hacia una perspectiva más alta pasa por la posibilidad de concebir el concepto de otro modo que en meras relaciones de “subordinación”. Y precisamente la pretensión de Hegel es que la contraposición teórica tiene la posibilidad de su resolución ahí donde ponemos el acento en la relación (nuevamente de contraposición) del concepto consigo mismo, lo cual, dicho muy laxamente, consiste por principio en detenerse en la cuestión del estatuto conceptual de un concepto. Es precisamente esta *relación especulativa* del concepto lo que abre la puerta para la resolución de la contraposición teórica, pues no es meramente su anulación, sino la absorción de esta misma en un plano más alto, desde el cual, precisamente, “la relación entre pensamiento y lo acontecido se ilumina desde sí misma con recta luz” (HEGEL, 1955, p. 26). Todo el desarrollo ulterior de esta “Introducción” está abocado

a este punto: dado el peculiar estatuto del concepto de historia, de qué manera son en general su “manifestaciones” en lo contingente⁸.

Hasta aquí hemos visto que, bajo ciertas condiciones, es posible el tránsito desde la contraposición teórica, pero no en qué medida desde el punto de vista del objeto específico, a saber, de lo histórico, es esto necesario. Pero antes de entrar en este tema, quisiera detenerme un poco más en aquello hacia lo que se transita, que el filósofo llama “contraposición práctica” y que caracteriza significativamente como una contraposición de “la libertad y la necesidad del *concepto*”

Fundación lógica de la Filosofía de la Historia

No sería desatinado aquí mirar el proyecto de la PhG desde el plan del sistema completo en el que, a esta altura⁹, se maneja Hegel. En efecto, la PhG pertenece a una de las partes de la Filosofía real (más precisamente al “Espíritu objetivo”), las cuales a su vez están fundadas en el “reino de la verdad, tal como ella es en y para sí misma sin velo” (HEGEL, 1971, p. 44), como reza en una de sus caracterizaciones lo que Hegel llama “lógica”. Esta fundación de la PhG en la lógica, le sirve al filósofo para delimitar lo que puede ser tarea de aquella, y lo que debe quedar en calidad de supuesto y, por tanto al menos aquí, como no demostrado. En varios pasajes de la introducción nos indica esto. Así, por ejemplo, con respecto a la “idea de espíritu” nos dice lo siguiente: “porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente esta idea” (HEGEL, 1955, p. 53); o de la unión entre “universal” y “finitud”:

⁸ La forma de relación del concepto especulativo de historia con los “hechos” tiene incidencia decisiva en al menos tres aspectos complementarios tratados en la introducción: a) en la doctrina de, lo que podemos llamar, el “héroe” (HEGEL, 1955, p. 97-100), b) en la voluntad finita como elemento en que se juega la historia (HEGEL, 1955, p.112s.), c) en lo que Hegel llama el “ardid de la razón” (HEGEL, 1955, p. 105).

⁹ Con esta expresión sólo aludo de forma harto oblicua al tan mentado asunto del punto de partida del sistema (lógico o fenomenológico). Para mayor ahondamiento siempre es útil el tratamiento de Hyppolite (1994, p. 54-60). Actualmente también en Horstmann (2010, p. 101) y Pippin (2010, p. 47).

que esta unión sola sea la verdad [...] es una tesis de naturaleza especulativa y están tratadas en la lógica, en esta forma general [...]. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo concebible como suele decirse" (HEGEL 1955, p. 88).

O incluso con respecto a lo determinante en la movimiento de la historia: "La determinación de las etapas es, en su naturaleza general, lógica" (HEGEL, 1955, p. 155), "La naturaleza lógica y, todavía, la naturaleza dialéctica del concepto en general [determinante en movimiento de la historia] [...] en tanto la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica" (HEGEL, 1955, p. 167).

No resulta extraño, pensado así, que la categoría filosófica — ese pensamiento único que la filosofía aporta, a saber, "que la razón rige el mundo hacia una meta final" — encuentre su desarrollo lógico en lo que en la Ciencia de la Lógica ha nombrado como "la idea del Bien" y, en la lógica de la Enciclopedia, simplemente como "voluntad"¹⁰. Es en función de la dialéctica interna de la voluntad y, en específico, de la voluntad humana en el proceso de tomar conciencia de su libertad, que Hegel lee las tensiones que se desarrollan en la historia. Pero lo que me interesa aquí destacar es que aquella categoría filosófica no es para el autor sólo una categoría, es decir, una forma en que "algo se manifiesta en general para el pensamiento" (HEGEL, 1955, p. 34), sino directamente una *idea*. Es precisamente esta denominación en la que se puede ver hasta qué punto la lógica cala en la PhG y, con ello, la dirección del tránsito desde la contraposición teórica. Que precisamente el *concepto* de historia sea *idea* es ya de por sí algo notable.

Tal vez valga aquí, antes de entrar directamente en lo anterior, hacer una pequeña nota de precaución. Es claro que la sola caracterización de la categoría filosófica en relación a la historia en términos de "la razón que rige el mundo" y, más aún, de "providencia divina" se

¹⁰ Denominado como "*Idee des Guten*" en Hegel (1972, p. 541); como "*Wollen*" en Hegel (1975, p. 386). A pesar que en ambos textos el asunto expuesto es el mismo, la nomenclatura de la gran lógica es más fiel al aspecto netamente conceptual implicado en la voluntad.

constituye como un hecho básico inaceptable para una reflexión seria, a saber, la reducción de la historia humana a una “teodicea”. Y no hay que rebuscar demasiado como para ver nítidamente como por doquier Hegel habla en estos términos. Sin embargo, basta una lectura medianamente atenta del texto para darse cuenta que el asunto no pasa meramente por identificar el “contenido de la historia”, es decir, su sujeto propiamente tal con “Dios”. Aduciré aquí tan sólo dos pruebas, pues no es este el punto central. Primero, es el propio Hegel el que en una nota nos señala que: “Podemos atenernos a la expresión ‘la razón rige el mundo’ en filosofía, sin entrar a discutir su referencia y relación con Dios” (HEGEL, 1955, p. 28). En otras palabras, lo que contiene filosóficamente esta expresión puede ser identificado, por ejemplo, en el nivel de la convicción, con aquello que la mayoría de las veces se mienta con “Dios”; empero esto no es suficiente en filosofía, ni tampoco en principio necesario. Incluso más, lo filosóficamente relevante no pasa primordialmente por esta identificación. Segundo, Hegel es explícito con respecto a la diferencia, por llamarla así, “metódica” entre la forma filosófica de concebir el “principio” y la forma religiosa de representárselo. De esto trata expresamente en un lugar de su introducción a la PhG (HEGEL, 1955, p. 38). Nuevamente Hegel nos recuerda esta diferencia formal del principio como principio religioso o principio filosófico, y con ello la superioridad de su forma filosófica frente a la religiosa. No es suficiente en filosofía con “representarse” este principio, “sino que debe además ser pensado, desarrollado, conocido y convertirse en un saber determinado” (HEGEL, 1955, p. 29).

Si por tanto hacemos abstracción de la tan mal entendida identificación de la historia universal con una “teodicea”, ¿en qué sentido entonces el concepto de historia es una “idea”?

Esta pregunta supone la comprensión del sentido en que corre la “lógica” en Hegel como “el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro”, netamente diferenciada de la “lógica ordinaria” (ciencia de las reglas del pensamiento subjetivo) (HEGEL, 1973, p. 73). A su vez, esta reformulación del estatuto de la “lógica” supone a su vez comprender la dirección fundamental de la “Fenomenología del Espíritu” como tránsito desde la diferencia en la conciencia de “saber”

y “verdad” hacia la identificación de estos dos momentos en el “Saber absoluto” entendido como el “elemento puro de la ciencia” (HEGEL, 1988, p. 647). Evidentemente no es posible desarrollar estos puntos en el presente contexto. Con todo, creo pertinente dar alguna indicación. Sigo para esto la dirección de la penetrante exégesis de Marcuse (1932) en su “Ontología de Hegel”.

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

Pensémoslo de la siguiente manera: si la lógica es de punta a cabo una ontología del ser en cuanto movilidad, esto incluye también

a la “doctrina del concepto” en esta dirección¹¹. Ahora bien si esto es así, entonces el “concepto” no sólo subordina una totalidad exterior a él mismo, sino que en cuanto concepto (*Begriff*) la concibe (*begreift*), es decir, la reúne como totalidad en cuanto la refiere a sí mismo como unidad de esa totalidad. En este sentido, el concepto no es sólo el resultado de la unificación de dicha totalidad, sino el acto dialéctico de reunirla poniendo el énfasis en la unidad de esa unificación. Por eso es que Marcuse habla del ser concipiente (*das begreifende Sein*) y no meramente de “concepto” (MARCUSE, 1932, p. 124). En esta misma línea se debe entender la “idea” como la figura más alta que alcanza el concepto, pues es en ella en la que se resuelve la oposición entre concepto (unificador) y totalidad (unificada y determinada) a través del proceso dialéctico de su despliegue. La idea es por tanto el nombre para el acto mismo del concebir (reunir) del concepto, y es por tanto este mismo libre proceso que toma lugar en el “*discursus vitae*” (HEGEL, 1973, p. 389) de las determinaciones ontológico fundamentales como su más íntimo resultado. En otras palabras, la idea es el nombre para designar plenamente el carácter fundamental del ser: el acto mismo que determina y reúne la totalidad puesta por ella y que precisamente en él se resuelve en sus particularidades.

Tal vez se vea mejor a dónde apunto con todo lo anterior, si retomamos la contraposición práctica formulada más arriba (contraposición entre la libertad y necesidad del concepto). Si es verdad — como afirma Fernández (2014, p. 77) en un artículo reciente — que en definitiva, la libertad es “inherente a la naturaleza del concepto” — pensado esto en la dirección antes señalada —, con idéntico derecho debemos pensar que lo contrapuesto a ella, la necesidad, es también inherente a su naturaleza. Y esto pensando directamente en esa “necesidad” que Hegel caracteriza en la *Fenomenología del Espíritu* como “movimiento de

¹¹ Tal vez se pueda dudar de esta lectura “ontologicista” de la lógica. Pues, si cabe entender la lógica como una “Lógica ontológica” (HYPPOLITE, 1994, p. 53), el principal obstáculo para ello son las propias palabras de Hegel que justamente identifican de forma expresa la “ontología” con lo que llama “lógica objetiva” (doctrina del ser y doctrina de la esencia), la “lógica subjetiva” constituye, en cambio, la “lógica del concepto” (HEGEL, 1971, p. 61). Sin embargo, este uso restringido de “ontología”, y en definitiva, de “ser” no puede mover a error. Suponer, en efecto, que ontológica es la lógica sólo en una de sus “partes”, es justamente no ver su interno movimiento unitario. Me remito para esto a Hegel (1971, p. 57).

extrañamiento del concepto puro” (HEGEL, 1988, p. 646). Ahora bien, a una de las dos formas de este extrañamiento lo llama aquí mismo “el devenir que se mediatiza a sí mismo” (HEGEL, 1988, p. 648), esto es, la historia. Sí pensamos entonces la historia desde este doble movimiento de extrañamiento de la idea, entonces ¿qué media en este “devenir mediado”? Sólo aquello real que es capaz de volverse consciente y hacer suya esta contraposición del concepto. En las siguientes frases Hegel apunta al meollo que explica, desde aquí, el movimiento de la historia: “Así es como el espíritu se opone en él mismo, él tiene que vencerse a sí mismo como el verdadero ocultamiento de su fin: el desarrollo, que en la naturaleza es un calma producirse [...] en el espíritu está en una dura e infinita lucha contra sí mismo. Eso que el espíritu quiere, es alcanzar su concepto; empero el mismo se lo encubre para sí mismo, orgulloso y lleno de satisfacción en este extrañamiento” (HEGEL, 1955, p. 151).

Sólo quisiera anotar brevemente dos cosas acerca de la cita. Primero, que a través del estatuto especulativo del concepto, Hegel ha ganado la comprensión de la historia como un dominio, por decirlo así, *autocontenido*, en el que su desarrollo no se explica por la injerencia de una fuerza exterior a la historia (por ejemplo, la naturaleza). La “exterioridad” de la historia surge desde la contraposición del espíritu contra sí mismo, de su lucha contra los “hechos” en los que él mismo ya se ha determinado (objetivado) en virtud de su propio empuje liberador. A su vez, esta frase puede disuadirnos de pensar que con Hegel se anuncia un “fin” de la historia en el sentido de un límite traspasado el cual a no hay más devenir histórico. Al contrario, se destaca ante todo la lucha que *infinitamente* mantiene el espíritu por su propia libertad en medio de, lo que el autor llama más adelante, el “suelo de la finitud” *Boden der Endlichkeit* (HEGEL, 1975, p. 303), y que no es sino lo que el propio espíritu humano se ha dado a través de la historia¹².

¹² Para un examen más detallado de la relación dialéctico-especulativa general de los conceptos hegelianos de “finito” e “infinito” contenidas en esta escueta referencia, se puede consultar Duque (1998, p. 617-620). Para un examen de estos mismos conceptos referido específicamente al dominio de la historia, véase Barly (2013, p. 37-49).

Consideración final

Llegados a este punto nos podríamos preguntar si esto responde a la pregunta por la necesidad de transitar desde la contraposición teórica a la PhG. Desde el punto de vista de una lectura inmanente, la repuesta tendría que ser afirmativa. Pues dado el concepto especulativo de historia — su idea —, resulta obligado el tránsito a la PhG. Pero esto supone conceder el concepto especulativo, lo que no se ve sin más ni más que sea inmediatamente necesario. Pues, cuando más arriba se hablaba de la “necesidad de tránsito” no me refería tan sólo a la obligación que se deriva de los propios fundamentos sistemáticos, sino a la necesidad de transitar de la mera descripción historiográfica hacia la PhG, a partir de la experiencia del objeto en cuestión, incluso no teniendo que conceder sin más la elaboración especulativa de su concepto. Formulado así, tal vez la repuesta nos lleva un poco más allá o más acá de la doctrina de Hegel, pero sin embargo ella está indicada muy a la pasada en este texto de la introducción a la PhG.

En concreto, me refiero a ese célebre pasaje, para el cual, según D’Hont, Hegel se ha inspirado en los diarios de viaje de Volney¹³. En este pasaje, Hegel describe muy vívidamente esa “honda tristeza” que surge al contemplar el espectáculo de la historia en total y constatar que en definitiva hasta los más grandes esfuerzos terminan sucumbiendo como en un “banco de ejecución”. Es esa honda tristeza que surge de sentir la caducidad de todo hecho histórico, frente a la cual ya no sirve refugiarse en el presente y describir desde ahí, como desde la orilla opuesta, el mero pasado. Lo importante es que en esta honda tristeza surge a la vez esta pregunta: “¿para qué ha sido este sacrificio inmenso?” (HEGEL, 1955, p. 80). Y la clave, a mi entender, que da cuenta de la necesidad del tránsito hacia la PhG desde este otro ángulo, la señala el filósofo como al paso, a reglón seguido: “Aquí es donde se plantea habitualmente la pregunta por aquello que constituye el principio de

¹³ Este célebre pasaje que aparece en Hegel, 1955, p. 79-80. Parece bien atestiguado que todo este pasaje está a lo menos inspirado en las lecturas que hace Hegel de Volney (*Voyage en Egypte et Syrie*, Paris, 1787). Acerca de la presencia de Volney en el pensamiento hegeliano consúltese D’Hondt (1986, p. 83-113). Para un examen más prolijo de este pasaje se puede consultar Abalo (2013, p. 85-103).

nuestras consideraciones" (HEGEL, 1955, p. 80). En definitiva, el tránsito es necesario porque es necesario responder a esta pregunta, y para Hegel es precisamente la filosofía la que "por principio" es capaz de dar respuesta a ella, y con ello salvar lo histórico de caer en la condición de ser "mero objeto del pasado" y así de su aparentemente inexorable caducidad.

Referencias

ABALO, F. Acerca de cierta experiencia de lo histórico en Hegel. *Trans/Form/Ação*, v. 36, n. 2, p. 85-103, 2013.

BARLY, D. *Un acento en la infinitud: hacia una nueva lectura de la dialéctica hegeliana*. 2013. 98 f. Informe final (Licenciatura en Filosofía) — Universidad de Chile, Santiago, 2013.

BURCKHARDT, J. *Reflexiones sobre historia universal*. México: Fondo de Cultura Económica, 1943.

D'HONDT, J. *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

DUQUE, F. *Historia de Filosofía Moderna: La Era crítica*. Madrid: Akal, 1998.

FERNÁNDEZ, J. E. La libertad en la lógica de Hegel. *Revista Pensamiento Político*, n. 5, p. 77-90, 2014.

HEGEL, W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Hamburg: Felix Meiner, 1955.

HEGEL, W. F. *Wissenschaft der Logik: Werke 5*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971. Teil 1.

HEGEL, W. F. *Wissenschaft der Logik: Werke 6*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972. Teil 2.

HEGEL, W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften: Werke 8*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1973. Teil 1.

HEGEL, W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1975. Teil 3.

HEGEL, W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Voltmedia, 1988.

HORSTMANN, R. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como argumento a favor de una ontología monista. In: LEMM, V.; ORMEÑO, J. (Ed.). *Hegel pensador de Occidente*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010. (Colección Pensamiento Contemporáneo). p. 101-127.

HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*, Barcelona: Península, 1994.

MARCUSE, H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1932.

PIPPIN, R. La justificación por desarrollo. In: LEMM, V.; ORMEÑO, J. (Ed.). *Hegel pensador de Occidente*. Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, 2010. (Colección Pensamiento Contemporáneo). p. 47-73.

Recibido: 18/09/2014

Received: 09/18/2014

Aprobado: 16/01/2015

Approved: 01/16/2015