

La filosofía hegeliana de la historia: presentación y crítica*

Mario Casalla

*A mi amigo José Esper, de intensa pasión
americana.*

Durante su vida Hegel publicó sólo cuatro grandes obras y un conjunto diverso de artículos y opúsculos en diarios y revistas de época. La primera fue la *Fenomenología del Espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*), terminada en octubre de 1806 durante la batalla de Jena contra las tropas napoleónicas y publicada al año siguiente; la segunda fue *La Ciencia de la Lógica* (*Wissenschaft der Logik*) compuesta entre 1812 y 1816; la tercera constituyó *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada en 1817 mientras se desempeñaba como docente en la Universidad de Heidelberg y la última, cuatro años más tarde, y es la que le acarrea los problemas políticos y el distanciamiento social que acompañaron los últimos años de su vida, la *Filosofía del Derecho* de 1821. Estos cuatro títulos, amalgamados entre sí y sintetizados en la *Enciclopedia*, están lejos, no obstante, de reflejar toda la riqueza, de la producción hegeliana (aunque cualquiera de ellos individualmente le hubiese valido el justo lugar que hoy ocupa en la historia de la filosofía occidental). Los escritos sobre filosofía de la historia que aquí precisamente nos preocupan no fueron publicados por Hegel ni redactados en su totalidad por él mismo. Sus *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*, a las que Hegel les dedicara casi diez años de labor docente, recién vieron la luz en 1837 (seis años después de su muerte) y se debió a una iniciativa de recopilación de su discípulo Eduard Gans. Contó para ello con un manuscrito original del maestro –fechado el 8 de diciembre de 1830– que comprende la denominada “Introducción General” de la posterior edición, y el resto se trata de reconstrucciones a partir de apuntes de los alumnos asistentes a los diferentes

cursos, y trozos aislados del mismo Hegel sobre distintos puntos. Sin embargo, la extensa Introducción de 1830 se compagina perfectamente con el resto de las Lecciones y habla a las claras de la intención del filósofo, hacia el fin de sus días, de escribir una obra sobre Filosofía de la Historia.

A partir de aquella edición de Gans, Karl Hegel edita una segunda en 1840; la que se reimprime en 1848 aunque con muchas erratas. Esta segunda edición de Karl Hegel es la considerada canónica –por las numerosas adiciones que contiene respecto de la primera– y constituye la base de la reedición que hace Fritz Brunstäd en 1907 y la posterior de Lasson de la que José Gaos hace su traducción al castellano y que nosotros utilizamos para las citas en este trabajo (Hegel: *Filosofía de la Historia Universal*, Ediciones Anaconda, Buenos Aires, 1946. En adelante FH.). Se trata de una obra medular para la relectura de todo el sistema especulativo hegeliano y sus ideas apenas si habían sido compendiadas en la *Enciclopedia* de 1817.

1. El marco histórico de las lecciones hegelianas sobre la historia

En octubre de 1818 Hegel es nombrado profesor titular de la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra dejada vacante por la muerte de Fichte cuatro años atrás. Allí ejercerá la docencia hasta su muerte. Al respecto comenta René Serreau que lo hace “desplegando una considerable actividad no sólo como profesor –dicta diez horas de cursos semanales–, sino también como encargado de múltiples tareas, presidiendo mesas examinadoras, pronunciando discursos, redactando informes oficiales e, incluso, ocupando durante un año el rectorado. Sólo se da descanso en las vacaciones, durante las cuales emprende, a veces, largos viajes, el último de ellos en 1827, a París”¹. Muchas de esas horas de trabajo fueron dedicadas a Filosofía de la Historia, especialidad de la que Hegel profesó numerosos cursos entre 1820 y 1830.

Su trabajo en el terreno de la Filosofía de la Historia es paralelo con sus preocupaciones en el terreno del Derecho y de la Religión. Su *Filosofía del Derecho*

y sus *Lecciones sobre Filosofía de la Religión* son elaboradas, simultáneamente, con el dictado de cursos sobre Filosofía de la Historia. Es que Historia, Religión y Derecho forman en Hegel un sólido sistema que remata toda la especulación inicial y la concretiza, alcanzando aquel estadio de lo “*universal concreto*” que ya apuntara en la *Fenomenología*. Se trata además de un período vitalmente activo: en 1822 viaja por Bélgica y los Países Bajos; en 1827 se reencuentra con Goethe; poco después viaja a París donde se entrevista con Víctor Cousin y, en 1829, al ser elegido rector de la Universidad se produce su reencuentro con Schelling. Todo ello se da dentro de una década sumamente rica en el ámbito socio-cultural europeo que bien vale la pena recordar, en grandes rasgos, como marco a nuestra exégesis de la obra. En el primer nivel (social) se vive un clima de agitación y revolución en Nápoles, Lisboa, Madrid y Alemania, lo que es seguido de violentas represiones policiales en España, Portugal y Prusia. En América James Monroe proclama, el 2 de diciembre de 1823, la doctrina que lleva su nombre (“América para los americanos”); mientras que Gran Bretaña –siempre atenta al recambio imperial– reconoce la independencia política de México, Colombia y Argentina. En el propio continente europeo, Grecia proclama la suya. En el terreno de lo cultural, Ampère publica su *Electrodinamismo* y Faraday ensaya sus trabajos. John Stuart Mill edita sus *Elementos de Economía Política*; Víctor Hugo, *Cromwell* y *Hernani* y Comte el comienzo del *Curso de Filosofía Positiva*. Beethoven, en la cumbre del movimiento romántico, da a conocer la *Novena Sinfonía* y Champollion revoluciona la arqueología con el desciframiento de los primeros jeroglíficos egipcios –la piedra de la Roseta–.

Por supuesto que todo ello influía sobre Hegel y servía de importante telón de fondo a sus concepciones del devenir histórico mundial, mucho más si se recuerda su fina sensibilidad para con lo político, su continuado ejercicio del periodismo y su participación en ciertas esferas de opinión de la Corte prusiana. De allí un recuerdo suyo repetido en múltiples ocasiones: “la lectura de los periódicos es una especie de plegaria matinal realista”. Hegel, individuo de su tiempo, la practicó con lealtad y rigor especulativo.

2. El marco especulativo de la filosofía hegeliana de la historia

La *Filosofía de la Historia Universal* de Hegel debe ser leída dentro del marco total de su sistema, en el que cobra pleno sentido y al que, a su vez, contribuye a fundamentar y concretizar. Ese “sistema” –acaso nunca mejor empleada esta denominación en el campo de la filosofía– tiene su introducción en la *Fenomenología del Espíritu* su culminación en *La Ciencia de la Lógica* y su exposición sintética en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Sin embargo este triángulo central se vería debilitado sin los pilares constituidos por la *Filosofía de la Historia Universal* y la *Filosofía del Derecho*: en ellos el sistema se *concretiza* (en el sentido que el propio Hegel da a este término) y se inserta en la cotidianidad. Es suficientemente conocido que el *Estado* (objeto de la *Filosofía del Derecho*) y el *devenir histórico* (temática de la *Filosofía de la Historia Universal*) juegan un papel medular en la filosofía hegeliana. En la primera de estas obras –remate de una serie de inquietudes que se remontan al escrito juvenil *La constitución de Alemania*, escrito en 1802 y publicado recién en 1893– se deja sentado que el *Estado* (momento superador de la *familia* y la *sociedad civil* como formas básicas de agrupamiento humano) constituye la más alta realización social, el “*reino de la libertad concreta*” y que, sólo en él, el hombre alcanza la más alta moralidad. Por su parte, la *Filosofía de la Historia Universal* es la *exposición dramática* (la “verdadera teodicea”) por la cual “aquello que es” (la esencia) se erige como tal; el “desplegarse concreto” de las categorías en el tiempo y la plasmación de éstas en la historicidad.

Dado que el objeto de este breve trabajo es la exposición y exégesis del concepto de “América” y “lo americano” en la *Filosofía de la Historia* de Hegel, deberá dispensársenos por no extendernos acerca de la totalidad de su sistema filosófico. No obstante, nos remitiremos a él –realizando las aclaraciones del caso– cuando nuestra temática así lo requiera. Creemos con ello llenar un vacío en la bibliografía sobre este autor ya que, si bien son numerosas las exposiciones generales sobre su filosofía y ciertos aspectos de sus temas más frecuentados, no puede decirse lo mismo acerca de la intención que ahora nos ocupa. El papel que

América y lo americano desempeña en la *Filosofía de la Historia* prácticamente ha sido ignorado tanto por los estudiosos europeos como por los propios americanos. Si bien respecto de los primeros dicha actitud resulta comprensible, no lo es tanto en el caso de nuestros coterráneos. Curiosamente aquellas páginas donde Hegel habla de *nosotros mismos* se han perdido en el anonimato de lo más general y, salvo anecdóticamente, se carece aún de una adecuada exégesis sobre las mismas. A la luz de intentarlo es que preferimos, en este caso, obviar la íntegra exposición del sistema filosófico hegeliano. Por lo demás algo hemos dicho ya sobre ello en un libro reciente y a él remitimos al lector interesado².

Abocados ya al estudio de la *Filosofía de la Historia Universal*, aquel marco especulativo general para la comprensión de América y lo americano en la misma, nos lo proporciona un breve repaso de su "Introducción General" (que, como ya dijimos, se debe a la pluma del propio Hegel). Ello nos implica un breve análisis de las siguientes cuestiones en su pensamiento: 1) el concepto de "mundo espiritual" y de "espíritu"; 2) el "contenido" de la historia universal y 3) el "fin último" de dicho acontecer.

3. El concepto de "mundo espiritual" y de "espíritu" según Hegel

El concepto de *espíritu* representa el coronamiento del sistema hegeliano; con él llegamos al núcleo central de su pensamiento, ya que en el espíritu la *Idea* completa su despliegue, se concretiza y alcanza el nivel de la *Autoconciencia*. Recién ahora podemos hablar con propiedad de *Razón* y de *Ciencia* ya que, como se anunciaba en la *Fenomenología* (VI), "la Razón es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad (*Realität*) y es conciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma". Pues bien, el *espíritu* (*Geist*) es el "contenido" de la historia universal y el desarrollo de ésta su "realización". El reino de la historia universal es el "mundo espiritual" y, "dado que lo sustancial es el espíritu y su evolución", *es desde él desde donde habremos de avistar la "Naturaleza"*³.

A su vez el Hombre será entendido, en esta filosofía hegeliana de la historia, como “naturaleza humana” constituyendo, más allá de sus variaciones circunstanciales, un “tipo universal” (“en el rostro más desfigurado –dirá Hegel– cabe aún rastrear lo humano”). El hombre es propiamente “la unión del espíritu con la naturaleza” y en la visualización de ese “tipo universal” humano radica el “interés objetivo” de la historia universal. Aclarado así el contenido, el sujeto y el interés objetivo de la historia universal según Hegel (espíritu-hombre-tipo universal humano), pasa éste a explayarse sobre el denominado “fin último” de la historia universal. Al respecto adopta desde el vamos una postura teleológica (“Hemos de contemplar la historia universal según su fin último”), define a ese “telos” como “aquello que es querido en el mundo” y sienta “la idea de la libertad humana” como lo que es menester entrever en ese gran teatro de operaciones que es lo histórico. Lo hace en un párrafo de singular precisión y belleza que resulta oportuno recordar literalmente:

“Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es lo que filosóficamente denominamos la *Idea*. *Lo que debemos contemplar es, por tanto, la Idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana*” (FH, 36).

La historia universal es, entonces, el progreso en “la idea de la libertad humana” y sus aparentes marchas y contramarchas no son sino los medios de que se vale dicha idea para concretarse como espíritu. Esto es, al mismo tiempo, la realización de lo humano –tanto a nivel individual como social– y la *trascendencia* de éste en dirección de lo divino: arquitecto y razón última del devenir de los tiempos. La historia, hegelianamente concebida, es una dialéctica perfecta en la cual la realización de lo *inmanente* se efectúa a partir de un plan *trascendente* y éste alcanza su máxima perfección con aquello. Hegel resuelve así –al menos en el plano del concepto– la dicotomía entre lo “interior” y lo “exterior” (entre la “inmanencia” y la “trascendencia” en el terreno de lo histórico) en que

habían incurrido algunos de sus predecesores y abre una etapa cualitativamente diferente en la historia de la filosofía occidental. Ella genera buena parte del horizonte de reflexión de la filosofía contemporánea, aunque por cierto no la agota, y mueve a nuevas y fecundas polémicas.

Desde esta perspectiva discrepamos entonces con aquellos comentaristas del filósofo prusiano que pretenden ver en su obra una sola “filosofía de la inmanencia” castrándola, en nuestro entender, de buena parte de su tremenda riqueza. Como ejemplo de esa distorsión podríamos mencionar aquella afirmación de Jean Hippolite, según la cual: “La filosofía hegeliana es el rechazo de toda trascendencia, el ensayo de una filosofía rigurosa que pretende permanecer en la inmanencia y no salir de ella. No hay otro mundo, no hay cosa en sí, no hay trascendencia”⁴. La filosofía de Hegel es rigurosa sin dejar de ser “trascendente” y rechaza el concepto kantiano de “cosa en sí” sin caer, por ello, en el círculo cerrado del materialismo.

Retomando nuestro hilo de exposición, corresponde que nos enfrentemos ahora con el mismo concepto de *Espíritu*. En su *Filosofía de la Historia* Hegel lo explicitará en la “Introducción General” (págs. 36 a 43) que ahora nos ocupa, aunque dejando aclarado que se trata de su “definición abstracta” ya que la “concreta” será el desplegarse global de la marcha histórica (en la cual aquél recibe su determinación). Cuatro son los caracteres que Hegel atribuye al espíritu en esta Introducción a su filosofía de la historia: el espíritu como “autoconciencia”, como “libertad”, como “actividad” y como “pueblo”. Veremos someramente cada una de ellas.

El espíritu como “autoconciencia”: La primera nota distinta del espíritu es su capacidad para “tenerse a sí mismo como objeto”; en ello consiste, según Hegel, “la existencia del espíritu”. Dicho “tenerse” se da como una actividad del pensamiento, por la cual éste sabe “de algo que es” en la misma medida en que es “conciencia de sí mismo”. Es decir, la conciencia del espíritu es siempre auto-conciencia. Por ello podrá afirmar ya en la cúspide de su peculiar idealismo: “Así es como el

espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo" (FH, 37). A su vez esta auto-conciencia se da en el espíritu bajo tres diferentes estadios: el sentimiento, el impulso y el pensamiento —consistiendo, este último, en la forma más acabada—. El *sentirse* es un mero saber subjetivo que culmina en la dicotomía entre un mundo exterior y otro interior; el *impulso* nace para superar la dicotomía anterior ("restablecer la unidad", dirá Hegel), pero culmina en un hacer del sujeto algo "externo" en cuanto implica un dirigirse a ese objeto erigido en fin de mis impulsos. El impulso es "algo sensible", dentro del cual "somos seres naturales" y "constituye, en general, la base de la técnica y la práctica". De quedarnos meramente en esta forma precaria de autoconciencia "el hombre sería idéntico al animal"; la superación de esto es el *pensamiento*. En él, "el hombre sabe de sí mismo y esto lo diferencia del animal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado, esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y sólo por cuanto pongo el contenido en lo simple, hácese universal e ideal" (FH, 39). Mediante esta operación, el hombre conoce "lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos" y es capaz de obrar según fines y determinarse según lo universal. Esto nos coloca ya sobre la segunda noción de espíritu.

El espíritu como "libertad". Como autoconciencia pensante el espíritu es "libertad", lo que, en Hegel, quiere decir "tener el centro en sí mismo", en virtud de lo cual todo tender-hacia es siempre un retorno y enriquecimiento de mí mismo. El espíritu así concebido, "no tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo" (a diferencia de la materia que "tiene su sustancia fuera de sí") (FH, 37). El corolario de esto es una cierta imagen de la libertad que, como veremos más adelante, merece una exégesis crítica: "Soy libre cuando estoy en mí mismo".

El espíritu como "actividad". El espíritu no es una entelequia teórica o metafísica sino, por sobre todas las cosas, una *práctica*. Taxativamente afirmará Hegel: "La actividad es su esencia, es su producto y así es su comienzo y también su término". El espíritu es el perfeccionamiento constante de la libertad y en ese

salir-retornando-a-sí-mismo alcanza la plenitud de su existencia (la Historia Universal no es sino el relato de esa práctica).

El *espíritu como "pueblo"*. Con este último concepto de espíritu tocamos el meollo del problema histórico ya que en la historia, según Hegel, "no tenemos que habérmolas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el *"espíritu del pueblo"* (FH. 41). Dicho "espíritu del pueblo" (Volkgeist) es la autoconciencia máxima que el espíritu puede lograr en un determinado momento histórico, la máxima riqueza de un momento determinado. Pero, como tal "singularidad" y por el carácter de esencial "actividad" que le es propia a la vida del espíritu, está condenada a ser superada por el incontenible avance de éste. No obstante, "los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo" y "el individuo *existe* en esa sustancia"; más aún: "Ningún individuo puede trascender esa sustancia; puede sí distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo". Sin embargo, dicho "espíritu del pueblo" no está reñido con lo universal, pues se trata en verdad del "espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe" (FH, 42). Como se verá, una vez más Hegel ejerce aquí su dialéctica integradora y amalgama –en una unidad superior– los conceptos aparentemente contradictorios de "individuo", "pueblo" y "universal" y apunta además dos advertencias fundamentales que nos resultarán de suma utilidad para posteriores análisis:

"Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él." "La conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia" (FH, 42 y 43).

Imbuido del espíritu de su época, Hegel elevaba al nivel de la conceptualización filosófica aquella frase de su condiscípulo del seminario de Tübingen: "Feliz el hombre que extrae su alegría y su fuerza de la prosperidad de la patria" (Hölderlin. *Hyperión*).

4. Los “contenidos” de la historia universal

Hemos visto hasta ahora que la “sustancia” de la historia universal es el espíritu y su evolución; ahora bien, en la misma Introducción General de la obra que estamos considerando, Hegel da un paso más y define a dicha historia como “la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí”⁵. El término “exposición” debe ser tomado aquí en un doble sentido: por un lado, la historia universal es “exposición” en el sentido de “relato” de las alternativas de la Idea en el devenir Espíritu; por otro, es el “exponerse” (salir fuera de sí) del Espíritu para lograr su absolutez. A su vez, esto último se sucede como drama donde los distintos grados de autoconciencia alcanzados van generando cortes y períodos en el largo camino del acontecer histórico. Son las formas concretas que el Espíritu va adoptando en su marcha hacia la absolutez. En el capítulo II, 1, c de la Introducción que comentamos a su *Filosofía de la Historia Universal*, Hegel menciona sucintamente tres grandes etapas en la autoconciencia del Espíritu: Oriente, Grecia y las naciones germánicas. De los primeros dirá textualmente:

“Los *orientales* no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben no lo son. Sólo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano” (FH, 44).

Como se advertirá se trata de la forma más rudimentaria y elemental de la autoconciencia del Espíritu y, como tal, dejada atrás por el proceso civilizatorio occidental. La segunda forma concreta de la autoconciencia es Grecia, el mundo griego. Al él se referirá en estos términos:

“La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre *los griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a

la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano" (FH, 44).

La forma más rica de la autoconciencia se dará para Hegel en un tercer momento que él identifica con el mundo germánico, su mundo. Del que dirá:

"Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza" (FH, 44).

Como se advertirá, toda una concepción del devenir histórico que, al concretizarse en fechas y nombres, se torna aún más polémica y digna de ser meditada. Pero es en realidad en el capítulo III de la "Introducción Especial" a su obra donde desarrolla más en extenso esa peculiar división de la historia universal y la mecánica de su desarrollo. Allí, bajo el título de "División de la Historia Universal", apunta algo que resulta un primer toque de alerta para nuestro intento de comprender la ubicación y significación de América en su elaboración filosófica:

"La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal" (FH, 215).

Dado que aporta una mayor precisión a este marco general de su doctrina, que estamos ensayando como preliminar al escrito sobre el Nuevo Mundo, damos a continuación un esquema-síntesis de la comprensión hegeliana del devenir histórico mundial tal cual se expresa en el apartado citado.

La filosofía hegeliana de la historia: presentación y crítica

Mario Casalla

MENÚ

ÍNDICE

	Nivel socio-político	Nivel ideológico
Mundo Oriental (infancia)	<ul style="list-style-type: none"> - Relación patrilcal (sumisión a un poder omnimodo). - El jefe de la familia es la voluntad de los individuos. - Reino a-histórico (no varía por su evolución). - El soberano es un dios-hombre. - Tres formas de lo anterior: el Imperio chino-mongol (despotismo teocrático); la India (aristocracia teocrática); Persia (monarquía teocrática). 	<ul style="list-style-type: none"> - Conciencia inmediata de una espiritualidad exterior y sustancial. - Reino de la <i>intuición</i> (relación inmediata con el objeto sin distinciones reflexivas). - Oposición entre el espíritu que domina y la naturaleza que se le opone.
<p>pasaje a otro momento: - Contradicción entre la individualidad y el espíritu - Sumisión del individuo.</p> <p>"Resolverla es la misión de Occidente"</p>		
Mundo Griego (adolescencia)	<ul style="list-style-type: none"> - "Reino de la hermosa libertad". - Lo anterior se da a la manera de "una obra de arte", donde "lo sensible sustenta lo bello y la expresión de lo espiritual". 	<ul style="list-style-type: none"> - Principio de la individualidad (libertad subjetiva). - Mas esa "individualidad" se desarrolla en una "moralidad inmediata", en virtud de la cual la "unidad sustancial" encauza la libertad subjetiva. - Pero dicha "unidad" con lo universal es <i>ingenua e inmediata</i> (mera unión).
<p>pasaje al otro momento: - "Es el mundo de las más graciosas –pero más efímeras– flores". Condenado, por ende, a la muerte.</p> <p>- Se da allí la máxima contradicción entre los principios del individuo y el de la voluntad general, la que se resuelve precariamente en una mera unidad inmediata.</p> <p>- El nuevo momento se acercará por la toma de conciencia de la precariedad de esa unidad y la búsqueda de una solución diferente.</p>		
Mundo Romano (edad viril)	<ul style="list-style-type: none"> - "Un <i>Estado</i> como tal es el fin que sirven los individuos, para el cual los individuos hacen todo". - Participación "abstracta" de los individuos en este Estado (universalidad formal abstracta). - "No hay alegría, retozo, sino dura y amarga labor". 	<ul style="list-style-type: none"> - Dicotomía y sumisión universal/particular. - Nace "la persona". - Nace "el mundo del derecho formal, abstracto, del derecho de propiedad" - Transformación del "todo" en un átomo disperso de "personas". Violencia e imposición. - Unidad formal: forzada.
<p>pasaje al otro momento: - por "la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad"</p> <p>- Intento de superar la contradicción entre imperio profano/imperio espiritual.</p> <p>- Dentro de esto último se computa, como fallida, la experiencia del "mundo mahometano" ya que no logra "una organización racional de la conciencia".</p>		
Mundo Germánico (adulthood)	<ul style="list-style-type: none"> - Conciliación de la Iglesia con el Estado. - Conciliación del individuo con el Estado. 	<ul style="list-style-type: none"> - Reconciliación del imperio profano con el sagrado: cristianismo. - "Reino de la libertad concreta"; o sea, reconciliación de lo particular con lo universal.

Por supuesto que todo este esquema es apenas una síntesis de las muchas páginas dedicadas por Hegel a su división de la historia universal. Si lo traemos a colación es porque él cumple un doble papel: por un lado pone de manifiesto el encuadre ideológico de la concepción hegeliana del acontecer histórico (con detalles muy sugestivos a los que más adelante prestaremos atención); por otro, servirá de marco de referencia cuando hablemos acerca de América y lo americano en su pensamiento.

5. El “fin último” de la historia universal

Hegel, retomando la fuerte motivación kantiana en este sentido⁶, culminará con este planteo su visión teleológica de la historia universal. La historia universal responde a un “fin último” y, desde éste, es posible advertir su unidad y su necesidad. Se supera de esta manera lo que denominaré la “censura subjetiva” o “negativa” como visión de la historia universal, la que se pierde en las aparentes contradicciones o injusticias, sin lograr el acceso a esa unidad ordenadora y justificadora del proceso. Con ella será inflexible al calificarla en estos duros términos:

“Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. *Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa.* Nada tampoco es más fácil de censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, *sin conocer en él la razón universal*, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón... Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico” (FH, 56 y 57).

Lo que ocurre es que a la “censura subjetiva” le está impedido el acceso a “lo afirmativo y auténtico”, pues esto forma parte de otra visión de la historia

universal –superadora de dicha deficiencia– que es capaz de acceder a ese “mundo espiritual” que constituye la verdadera sustancia de lo histórico. Lo afirmativo y auténtico forma parte del reino del espíritu universal, mientras que la “censura subjetiva” permanece en el resbaladizo terreno de lo particular y contingente. A esta otra visión del proceso histórico, la denominará Hegel “visión filosófica” y la describirá en estos términos:

“...la filosofía debe llevarnos al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien, la divina razón universal es también el poder de realizarse a sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más concreta es Dios... La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios, no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios tiene *razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna al mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan es la historia universal. Comprender ésta es la tarea de la Filosofía de la Historia Universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad” (FH, 57).

Esta “visión filosófica” de la historia universal es la propuesta hegeliana para su lectura. Quizás en ninguna otra parte esté más clara y sencilla la arquitectónica de su pensamiento; como también, quizás en ninguna otra parte encierre tanta peligrosidad, tanta miseria y grandeza simultáneamente que deba ser meditada. Las reflexiones sobre América serán una buena oportunidad para ello. Demos ahora un paso más y apuntemos que la adopción de dicha “visión filosófica” de la historia universal, lo lleva a Hegel a ensayar una definición de “filosofía” acorde con las necesidades de comprender el acontecer histórico:

“La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón” (FH, 58).

Desde esa “perspectiva filosófica”, la historia universal es la historia del progreso de la libertad, de la justicia, del bien y de la moralidad y la “filosofía”, el instrumento esencial para su relato como una totalidad espiritual. Dejémoslo así sentado y oportunamente volveremos sobre ello. Lo que corresponde ahora, retomando el hilo central de este apartado, es precisar aquello que Hegel denomina “fin último” de la historia universal. Dicho “fin” no será otro “que el Espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo ese saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente”. Es decir que el mencionado “fin” (la autoconciencia del espíritu), debe ser leído desde una doble dimensión: teórica y práctica ya que presupone dos niveles distintos e interrelacionados: por un lado, un objetivo *teórico-metafísico* (la autoconciencia), por otro, un objetivo *práctico-político* (el Estado como plasmación moral del espíritu absoluto). Hegel rompe, de este modo, tanto con la tradición de una filosofía aséptica descriptiva o puramente contemplativa como con cualquier pragmatismo histórico desprovisto de un contenido o fundamentación esencial. Realizar lo ideal es realizar lo real y por ello, en el final del sistema, puede afirmarse aquello de que “todo lo racional es real y todo lo real es racional”⁷. O, como se afirmará expresamente en la *Filosofía de la Historia*. “El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos” (FH, 89). En esta afirmación se entrecruzan las dos líneas de lectura posibles y necesarias de la filosofía hegeliana de la historia: por un lado la “determinación” del espíritu hacia su absolutez; por otro, las “manifestaciones” concretas en el camino hacia aquella “determinación”. La primera supone la triada *espíritu subjetivo-espíritu objetivo-espíritu absoluto* que la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* de 1817 sintetiza magistralmente. Corresponden como contenidos, al primero de estos estadios, el “alma”, la “conciencia” y el “espíritu” (objetos ellos, respectivamente, de la antropología, la fenomenología y la psicología, disciplinas ellas del “espíritu subjetivo”); en el segundo caso (espíritu objetivo), seguiremos a éste a través de sus manifestaciones: la historia, el derecho, las costumbres; para culminar con el “arte”, la “religión” y la “filosofía”, en cuanto instrumentos del “espíritu absoluto”.

La segunda línea de lectura nos remite a todas las consideraciones hegelianas en torno al *derecho* y a la *sociedad*, pilares de su pensamiento político. Por cierto que ese pensamiento ha ido evolucionando desde su juventud hasta su madurez –lo que escapa a los límites de exposición de este trabajo dedicado específicamente a un tema de su filosofía de la historia– pero, en grandes rasgos, podría sintetizarse en esta sola frase de Hegel: “La idea universal se manifiesta en el Estado” (FH, 88). Éste es, a su vez, la forma más acabada de relación entre los hombres y, en ese sentido, punto final de la triada *familia-sociedad civil-Estado*. La “familia” es la primera realización del espíritu social, la fuente primera de la moralidad y su función esencial es la educación de los niños. La “sociedad civil” (*bürgerliche Gesellschaft*) es la segunda forma de ese espíritu social: se trata de asociaciones humanas creadas por comunidad de intereses los que, a la corta o a la larga, las enfrenta entre sí. Sólo subsisten como un orden totalmente exterior a la vida social, con una reglamentación formal y limitadas al círculo de sus necesidades e intereses. El tercer momento es el “Estado” que para Hegel, como ya lo hemos dicho, constituye la más alta realización social; en él el hombre alcanza la “moralidad concreta” y superadora de los dos momentos anteriores y el individuo logra realizarse plenamente en un todo que también se realiza. El fin de la historia –en su variante práctica– es la instalación de ese Estado, el que, en el decir de Hegel, no corresponde con la forma republicana abstracta, sino con una monarquía constitucional hereditaria.

El fundamento de esto lo expresa en el parágrafo 279 de su *Filosofía del Derecho* al señalar: “La personalidad del Estado sólo es efectivamente real en tanto es una persona”, pero aclarando casi de inmediato: “esto no quiere decir que el monarca pueda actuar según le plazca; está ligado, por el contrario, al contenido concreto de las deliberaciones y, si la constitución está sólidamente establecida, con frecuencia no tiene más que firmar”. Y esto porque “en una monarquía bien ordenada, el lado objetivo pertenece sólo a la ley; el monarca no tiene más que agregarle el elemento subjetivo, el «yo quiero»”.

Esto es lo general y lo que nos interesa de la filosofía política de Hegel a los efectos de una mejor comprensión del marco general de su Filosofía de la

Historia; no obstante su pensamiento es mucho más rico y plagado de matices. El lector interesado en profundizar estas cuestiones debería remontarse a sus escritos de juventud (artículos publicados en el periódico filosófico de Schelling y un "Sistema de la Moralidad" que quedó inconcluso y sin publicar por el propio Hegel); pasar por los cursos en Jena de los años 1806 y 1807, los que preceden inmediatamente a su *Fenomenología del Espíritu*; y llegar así a su definitiva *Filosofía del Derecho* publicada en 1821 (la que lo torna definitivamente "sospechoso", tanto para los liberales como para los viejos conservadores de la Corte prusiana de su tiempo). Aquí sí es justo reconocer que la síntesis de estas ideas hegelianas sobre el Estado, enfocadas evolutivamente, están bien reseñadas por el citado J. Hippolite en su *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel* (en especial en los capítulos IV y V); y no puede dejar de mencionarse, sobre el mismo tema, la obra de Rosenzweig, *Hegel y el Estado*. A ellas remitimos al lector interesado en profundizar este aspecto del pensamiento hegeliano, quizás el que más tipo de problemas le haya traído con sus contemporáneos: al ya citado rechazo en la otrora favorable Corte del Kaiser luego de la publicación de su *Filosofía del Derecho*, hay que computarle el recelo de la Iglesia Luterana y el cierre de puertas en la Academia de Berlín.

Nosotros, por nuestra parte, retomaremos el concepto de "fin último" aplicado en la filosofía hegeliana de la historia. Además del mencionado "fin último de la historia universal", está el "fin último" de cada pueblo en dicho proceso. Respecto de un pueblo, Hegel caracteriza con tres notas el concepto de "fin último": 1) "que éste tenga su conciencia moral y su eticidad"; 2) "que se proponga fines universales y los haga valer"; 3) "que el sujeto tenga un valor infinito y llegue también a la conciencia de ese extremo". La "universalidad" se la otorga a un pueblo su "cultura" (y no su "naturaleza") y ella adviene por medio de la "educación". Mas "alcanzado ese fin ya nada tiene que hacer en el mundo" (cf. FH, pp. 44 a 50). Es decir que hay una dialéctica immanente a la vida de los pueblos en virtud de la cual estos, agotado su momento de riqueza y de servicio a la vida del espíritu, entran en agonía y finalmente mueren. Hegel describe esa dialéctica en cuatro pasos: 1) el "espíritu del pueblo" se objetiva, se hace "mundo";

2) el “individuo” se forja en ese medio, creándolo y enriqueciéndolo él mismo; 3) se produce el declinar de ese mundo, el individuo se sienta a “gozarlo” y termina hundiéndose en la crisis que ello provoca (hablará aquí de la “anulación política” por obra de la “costumbre”); 4) ese pueblo queda “fuera de la vida de la Idea” y entonces “sirve de material a un principio superior, tornándose provincia de otro pueblo, en el que rige ese principio superior”. Singular dialéctica que Hegel sintetizará de esta manera:

“El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica” (FH, 46).

Por cierto que también nos hallamos aquí en presencia de un concepto muy ambiguo que deberemos meditar críticamente. Para ello es menester que retomemos en su conjunto lo hasta aquí expresado respecto del “espíritu”, los “contenidos” y el “fin último” de la historia universal y entablemos –superado el momento expositivo– un diálogo con ellos.

6. Algunas primeras observaciones críticas sobre la filosofía hegeliana de la historia

Hasta ahora nos hemos limitado a exponer, en sus líneas fundamentales, el marco general de la filosofía hegeliana de la historia y ello lo hacíamos como introducción al tratamiento específico de lo americano en su pensamiento. Ahora bien, dado que de lo que se trata es de una exégesis crítica del mismo, basándonos en nuestra rica y concreta alteridad histórica, corresponde que desde ya vayamos sentando algunas primeras observaciones. Las mismas estarán referidas a ese marco general de su Filosofía de la Historia y, oportunamente, serán retomadas en su aplicación específica a lo americano.

Es muy difícil no caer deslumbrado por la filosofía de Hegel. Su rigor, su capacidad de síntesis, su vocación totalizadora, su absoluta confianza en la razón pueden llegar a deslumbrar de manera tal que es muy frecuente que el trato con su pensamiento no pase de la *comprensión* y *exposición* de sus ideas. Cuando esto se hace bien y de manera clara es ya un éxito, pues el solo acercamiento a “lo que dice Hegel” es, de por sí, una tarea árida. Pero, al mismo tiempo, la filosofía de Hegel (su “ciencia” como preferiría llamarla, para desligarla de la tradición que pretende superar) es una incitación a la *reflexión filosófica de cuño creativo* y ésta se diferencia de aquella señalada actitud frecuente, en que implica un *re-tomar* y un *re-pensar* aquello que “dice Hegel” para apropiármolo –sea de manera convergente o crítica–. Y hacer nuestro el pensamiento de Hegel, ese *apropiármolo* con sentido creativo, implica siempre una actitud dialogante, donde la comprensión y exposición de su sistema vaya acompañada de la *re-flexión filosófica* que lo concretiza y lo supera. O más concretamente –y aplicando su propia metodología– lo recupera como *momento positivo* en el proceso de aquello que quiere ser meditado o sistematizado, en este caso, el devenir histórico universal. A ello la filosofía hegeliana ha contribuido con una profundidad especulativa que no puede ser ignorada, pero su sola perspectiva no alcanza para explicar en toda su riqueza dicho proceso. *La filosofía de Hegel requiere, a su vez, la inserción en dicho proceso en el que resultará integrada (como momento de reflexión) y superada por las nuevas necesidades que él mismo genera.* Por supuesto que ello contraría, en cierta medida, la ortodoxia final del maestro que creía ya haber cancelado la dialéctica y realizado “el devenir ciencia por parte de la filosofía”; pero también es bueno recordar estas palabras de juventud escritas en la *Fenomenología del Espíritu* de 1806:

“La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse.” (Introd. pág. 11).

“Lo que importa, pues, en el *estudio de la ciencia* es el asumir el esfuerzo del concepto.” (Ídem, pág. 39)

Ellas son un incentivo para dialogar, para convergir y divergir y, a partir de esta riqueza, generar una nueva concepción de aquello que es objeto de reflexión. *Para ser consecuente con Hegel es menester no quedarse en “lo hegeliano”, sino dar el salto hacia lo que éste intentó exponer.* Por supuesto que no es sencillo y ello por dos motivos: porque es muy difícil estar a su altura especulativa (de las más altas en la historia de la filosofía occidental) y porque es muy fácil caer en lo que el denominara –y nosotros hemos expuesto más arriba– “censura subjetiva”. No obstante vale la pena intentarlo; sobre todo, si es cierto aquello que decía Heidegger de que “quienes piensan, aprenderán más a partir de las deficiencias”, nuestro intento tiene un sentido.

Quisiéramos hacer ahora algunas primeras consideraciones críticas respecto del marco general de la filosofía hegeliana de la historia. A los efectos de una mejor comprensión, les daremos a las mismas forma enumerativa por problemas.

A) Reducción del proceso histórico universal a la racionalidad

Hemos visto cómo Hegel, en su afán de sistematicidad, conecta perfectamente su “Filosofía de la Historia” con la lógica, la fenomenología y toda su obra teórica. Ésta no es sino el teatro de operaciones del “espíritu” o, mejor aún, las formas concretas, mediante las cuales la Idea se transforma en Espíritu Absoluto. El círculo es perfecto y remata y concuerda con todas sus opciones metafísicas y ontológicas –a punto tal que uno no puede dejar de sentirse atraído por esa unicidad– pero ¿qué se encierra propiamente en ello? Nosotros pensamos que un sucesivo esquema reductivo que presenta tres aspectos destacados: 1) la identificación del Espíritu con la Razón; 2) la sumisión de la Naturaleza (Fysis) a la Razón así espiritualizada y 3) la erección de esa Razón espiritualizada en patrón universal del proceso histórico.

Lo primero, el proceso de *racionalización de la vida espiritual*, coloca a Hegel dentro de la misma trayectoria metafísica que pretende superar en ese

“devenir ciencia por parte de la filosofía”. En efecto, se repite en él aquel proceso de *sumisión de la Fysis y del Logos a la Idea* que se inicia en los griegos (Platón y Aristóteles) y culmina en la metafísica moderna de la subjetividad (Descartes, Kant y el idealismo alemán). Podrá objetársenos que la Razón hegeliano-dialéctica no es lo mismo que la kantiana o aristotélica; de acuerdo, no es eso lo que nosotros afirmamos, lo que sí decimos es que su operatoria de la racionalidad se mueve dentro del mismo horizonte que el de la trayectoria metafísica anterior. La Razón invade y disuelve en ella –mediante una dialéctica que Hegel le atribuye como su “esencia” y describe en todos sus pasos– tanto la vida de la Naturaleza (Fysis) como la del Espíritu (Logos). Por lo demás esta observación no es nueva, la hicieron en su momento Kierkegaard y Nietzsche y, a partir de ella, montaron su voluntad de filosofar (aunque por cierto, sus “soluciones” planteen nuevos problemas). Cuando Nietzsche, en *El ocaso de los ídolos* (de 1888), dice “todo lo que los filósofos han manejado desde hace milenios, fueron momias de conceptos; nada real salió vivo de sus manos”, está polemizando con Hegel y con toda esa tradición racionalista que en Hegel culmina y se sintetiza. Por eso es su antípoda en la concepción del papel de la Filosofía y del filósofo: “Mi elección final, la de convertirme en filósofo, fue realmente un acto de profunda cobardía. En primer lugar, tenía miedo de jamás alcanzar la grandeza de un Wagner y, en segundo lugar, no admitía ser el segundo violín de nadie, ni siquiera de Dios”⁸. Para Nietzsche, la Filosofía es el triunfo del “concepto” sobre la “vida” (es decir, como lo desarrollará agudamente en aquella obra sobre los ídolos y en la más juvenil sobre el espíritu de la tragedia de la Razón sobre la Naturaleza y la Fysis; la muerte de Heráclito, Anaximandro y los primeros pensadores cosmogónicos). Todo ello remata en una *inversión* que Hegel hubiera considerado con desprecio:

“Nuestra salvaje naturaleza se recrea lindamente con nuestra no naturaleza, con nuestra intelectualidad”.

Está también el danés Soren Kierkegaard, quien condena al intelectualismo hegeliano con no menos pasión: “El filósofo construye un palacio de ideas pero vive en una choza”. Frente a aquel espíritu racionalizado defiende la especificidad de lo vivido y considera imposible de cancelar aquella figura de la “conciencia

infeliz”, descrita en la *Fenomenología*, pues ese querer coincidir siempre consigo mismo sin poder lograrlo nunca del todo es la esencia de lo humano (y lo denominará, fundacionalmente, *existencia*). A pocos años de la muerte del filósofo prusiano lo señalará lapidariamente:

“Si Hegel hubiese escrito toda su *Lógica* y manifestado en el prefacio que esta obra únicamente era un experimento puramente intelectual, en la cual, por lo demás, no se incluía toda posibilidad, sería Hegel el mayor pensador que ha existido. ¡Ahora es cómico!”

Por cierto que ambos rechazos (Nietzsche y Kierkegaard) son extremos y también merecen ser meditados, pero lo que querernos señalar, trayéndolos a colación, es la resistencia que aquel racionalismo hegeliano despertó ya en su propia época. Lo importante de observar es esto: la racionalización del espíritu y de la Naturaleza, operada en el sistema hegeliano, es una opción metafísica ambigua que tendrá sus consecuencias prácticas al considerar, en su *Filosofía de la Historia Universal*, el papel que América y lo americano desempeña en la misma. El resultado saltará a la vista: América será estudiada en la “geografía” y reducida a lo menos sustancial del “mundo espiritual” (el pasado o el futuro). Como pasado es “prehistoria” del espíritu absoluto y, como futuro, queda fuera del estudio del filósofo, pues a éste “no le interesa hacer profecías”.

Lo segundo que apuntábamos, siempre en relación con ese esquema reductivo que era posible apreciar en este marco general, era *la sumisión de la Naturaleza a ese espíritu racionalizado*. Esto también es peligroso pues, si bien es cierto que busca superar la idea de la Naturaleza como pura alteridad objetiva, recae en otro prejuicio: la *disolución de lo natural en lo racional*. Y ello presenta varios inconvenientes: 1) impide la aproximación y caracterización de la esencia misma de lo “natural” (aunque ambas deban hacerse a través de la mediación racional); 2) suprime la alteridad positiva y fecunda de la Naturaleza (lo “otro” de lo humano; amén de lo “divino”) y 3) abre las vías a la consideración del mundo natural como un mero depósito de “materias primas” a disposición de la “voluntad de poder” indiscriminada del hombre. Fenómeno este último

que la civilización técnica e imperial-planetaria lleva, en nuestros días, al punto del desastre ecológico. Diluir, aunque más no sea especulativamente, lo natural en lo racional es una opción falsa que plantea tantos inconvenientes como el “objetivismo” que busca superar.

Lo tercero que, finalmente señalábamos era la *erección de esa Razón espiritualizada en patrón universal del proceso histórico*. Esto es una consecuencia práctica de las dos opciones anteriores e implica una crítica a la idea hegeliana de “universalidad”. Utilizando *la Razón de su tiempo*, que a pesar de los intentos hegelianos es siempre un “particular”, Hegel se arma de una lanza formidable con la que ejerce el juicio histórico. Pueblos enteros y magníficas civilizaciones (el Oriente, por ejemplo) quedarán fuera de “la vida del espíritu” por la sola razón de no coincidir con lo que debe entenderse –según él– por espíritu o Razón. Nosotros ya hemos señalado, en un trabajo anterior, a esa universalidad trascendente a las situaciones que se impone dondequiera como “verdad”, como una *universalidad abstracta y opresora (imperial)* que debe ser revisada. Para ello apuntábamos el concepto de *universal situado* (muy distinto de la “universalidad concreta” hegeliana). Los diferenciábamos en estos términos: la “universalidad abstracta” (“concreta”, según Hegel) es “el resultado de la proyección de un *individual improvisado* y autoerigido en *universal* mediante cualquier artilugio –en general, la *guerra*–”; mientras que lo “universal situado”, “no es otra cosa también que un *particular* sólo que reconocido como tal, totalizado y abierto hacia lo absolutamente Otro que lo alimenta y reclama. Una universalidad que, haciéndose permanente y *fraternalmente* (y no *imperialmente*), recoge al *individuo* y lo realiza en su seno supraindividual”⁹. Agregábamos a su vez “Este último concepto de *universalidad*... nada tiene que ver con el tan mentado por una sociedad que produce la guerra y *sobre* ella edifica su *saber* y sus doctrinas”. Y que Hegel justifica y requiere la guerra como elemento vital e indispensable de lo histórico, está claro y con todas las letras en la *Filosofía de la Historia Universal*. Y por si pudiera considerarse a ésta como una muestra fragmentaria de su pensamiento, remitámonos al apartado B de la *Fenomenología del Espíritu* (“Autoconciencia”; y muy especialmente al punto A del mismo que ha dado en

llamarse “dialéctica del amo y del esclavo”); o, más lejos aún, a aquel juvenil e inconcluso *System der Sittlichkeit* del período de Jena, citado por Hippolitte como antecedente de su última *Filosofía del Derecho*, donde dice que la guerra que “pone en juego la vida del todo” es una condición de la “salud ética de la vida de los pueblos”. La paz puede llegar a frustrar la vida de una nación, mientras que compara a la guerra con “la agitación producida por los vientos (que) preserva a las aguas de los lagos de pudrirse”¹⁰.

B) La justificación racional del devenir histórico: progreso y libertad

Dado el carácter fuertemente teleológico (e incluso, *escatológico*) con que Hegel presenta su dialéctica histórica, todo “momento” de dicha historia universal es justificado y recuperado por “el fin último” hacia el cual el proceso de los tiempos se halla inexorablemente encaminado. De manera que, si el supremo interés de la historia universal es la consecución de ese “fin”, todos los pasos dados son “positivos” y, más aún, “necesarios” (en tanto momentos o instrumentos de que se valió la Idea para realizarse como Espíritu Absoluto). Estamos aquí en presencia de otro motivo hegeliano que merece ser meditado. Es derivado directo de lo anterior ya que, si la historia es el reinado del “mundo espiritual”, *todo es en ella necesario y justo* y su derrotero un continuo progreso de la libertad. Viene bien aquí recordar un párrafo de *El mito del eterno retorno* de Mircea Eliade:

“Nos permitimos subrayar, además, que el *historicismo* fue creado y profesado ante todo por pensadores que pertenecían a naciones para las cuales la historia jamás fue un *terror continuo*. Esos pensadores quizás hubiesen adoptado otra perspectiva si hubiesen pertenecido a naciones señaladas por la *fatalidad de la historia*. En todo caso, quisiéramos saber si la teoría según la cual todo lo que sucedió está *bien* justamente *porque sucedió*, habría podido ser abrazada alegremente por los pensadores de los países bálticos, de los Balcanes, o de las colonias”.

Esto le cuadra perfectamente a Hegel. Su justificación racional del acontecer histórico universal es, una vez más, producto de *su* experiencia histórica, de

su *Volkgeist* y, de manera tal, difícilmente aceptable o generalizable para otras perspectivas. Sólo desde un espíritu triunfante, o *presuntamente victorioso* (que Hegel identifica con las “naciones germánicas”), es posible hacer aparecer todo el proceso histórico como un progreso continuo de enriquecimiento humano y espiritual. Para Hegel resulta muy cómodo reducir al nivel de “censuras subjetivas” o “negativas” aquellas posturas que no coinciden con la suya pero, convengamos, que se trata de un recurso poco sólido. Que la historia no es el eterno progreso de la libertad y la felicidad humana lo pueden testificar –con su propia existencia– hombres y pueblos enteros de todas las latitudes de nuestro planeta. ¿No es forzar mucho las cosas, hacer fincar esa infelicidad en una presunta incapacidad de ver la totalidad y percibir en ella “el camino del espíritu”? Ello no significa negar de plano el progreso y la evolución histórica, sólo que es posible discrepar con el sentido y los valores que Hegel cree descubrir en él. Este será otro punto de capital importancia cuando nos refiramos a América y lo americano en su pensamiento. La historia universal es mucho más sutil y flexible en este aspecto y hasta suele burlarse de los teóricos de la felicidad infinita; algo que un dialéctico no debería descuidar.

C) La fatalidad de los pueblos en el proceso histórico: necesidad del colonialismo

Cuando en el apartado 5 de este mismo capítulo desarrollamos el concepto de “pueblo”, apuntamos la dialéctica fatal que Hegel le atribuía a los mismos. Un pueblo es como un organismo viviente: nace, se desarrolla y muere y, ya muerto, sirve de alimento a otro pueblo (o lo que Hegel llama “tornarse provincia de otro pueblo en el que rige un principio superior”). Esto, que bien puede surgir de una contemplación objetiva de la historia universal, es, no obstante, discutible al ser elevado al rango de principio y juzgado como necesidad “espiritual”. Es cierto que en muchos casos de la historia universal las cosas pueden haber ocurrido así, pero *hacer de ello una necesidad ontológica antes que una negación que debe ser superada es algo demasiado ambiguo*.

Lo que ocurre es que esto es el resultado lógico del concepto que Hegel maneja de “pueblo” en su *Filosofía de la Historia*. Éste no es sino un “momento” y un “instrumento”, en ambos casos de la marcha de la Idea en el devenir Espíritu Absoluto. Dicho concepto es puramente *instrumental*; el “pueblo” es el instrumento del que se sirve el Espíritu para alcanzar su “absolutez”. En la historia, hegelianamente concebida, *los pueblos mueren por y para el Espíritu y éste alcanza su propia vida sobre aquellas muertas*. Así el Espíritu histórico será una especie de Dios fatal que se alimenta de sus propios hijos; Hegel llamará a esto “*el ardid de la Razón*”, en virtud del cual “la Razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la Razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño”. Y esto se fundamenta en este párrafo de su *Filosofía de la Historia* que no podemos pasar críticamente por alto:

“El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; *es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten unos a otros y como tales deben sucumbir. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal*. Éste no perece... Los individuos (los pueblos) son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos” (FH, 81).

Lo que hemos remarcado en esa cita nos abre hacia dos problemas: el de lo “universal concreto” y el de la “guerra”. Ambos los hemos enunciado ya en el apartado A de este mismo parágrafo. Vuelve ahora a aparecer y a justificarse lo que allí dijéramos. El “universal concreto” hegeliano, lejos de realizar lo “particular”, lo niega, lo mata; de allí que aquellas lecturas amplias y benévolas del *Aufheben* (superación), deban ser tamizadas desde esta nueva perspectiva. La universalidad hegeliana es *trascendente e imperial* y supone, necesariamente, la *guerra*. La violencia es inherente a la Filosofía de la Historia de Hegel y la fundamenta.

Con el tema de la “guerra” alcanzamos la arquitectónica de su universalidad. Como hemos señalado, el tema le preocupaba a Hegel desde el momento mismo

en que defendió su tesis de habilitación en Jena (1801) y comenzó a ejercer la docencia en esa Universidad. Del año siguiente es su inconcluso *Sistema de la Moralidad Social* y ya en él se postula a la “guerra” como necesaria para la salud de los pueblos y de la Idea. El argumento de entonces es el siguiente: un pueblo es un “individuo” histórico, con su propio genio y su propia vitalidad, y por esta causa se opone a otros pueblos, a otras “individualidades”. Si bien durante un tiempo la relación entre “individualidades” puede ser de “coexistencia”, en un momento dado terminará por imponerse la *guerra* como forma de preservar aquel ser individual. Así la guerra no nace primariamente de circunstancias histórico-sociales ni del presunto odio entre pueblos, sino de una primaria necesidad ontológica: *conservar la libertad*. Por la guerra se es libre y se conserva la libertad. O, con palabras de la *Fenomenología*, “el espíritu se defiende contra el hundimiento del ser allí ético en el ser allí natural y conserva y eleva el sí mismo de su conciencia a la *libertad y a su fuerza*”.

En esta obra, de 1806, la guerra también ocupa un lugar central en la lucha por la Autoconciencia. En el capítulo IV –al cual remitimos, al lector interesado– se la desarrolla extensamente. Esta vez los argumentos cambian, pero sigue siendo central la idea de identificación de la guerra con la libertad. Sucintamente los argumentos son estos: 1) lo específicamente humano está dado en el logro de la “autoconciencia” (conciencia-de-sí); 2) para la producción de ésta es menester pasar de la “contemplación” al “deseo”, ya que la primera sólo revela al objeto y no al sujeto; mientras que en el “deseo”, el hombre que contempla es vuelto sobre sí mismo; 3) el deseo lo impulsa a la “acción” que pueda satisfacerlo y ésta es siempre negación, destrucción o transformación del objeto deseado; 4) lo específicamente humano está en que el hombre es “deseo de otros deseos” y que el hombre es capaz de arriesgar su vida en función de su deseo (mientras que el animal padece deseo de “cosas” y su deseo básico es la autoconservación); 5) el deseo humano es siempre un “deseo de reconocimiento” y por ello es capaz el hombre de arriesgar la vida, culminando esta conciencia de sí en la *lucha* (guerra) a muerte por el reconocimiento de parte del otro. Ahora bien, dado que todos los hombres no poseen la voluntad de luchar hasta la muerte por su deseo,

de ello surge siempre un vencedor (el Amo) y un vencido (el Esclavo). El Señor domina al Esclavo y lo obliga a trabajar para él y dicho privilegio lo gana porque *ha sido capaz de arriesgarse por su libertad y ganarla*. Los hombres se transforman en esclavos cuando son incapaces de afrontar la guerra y en ésta radica, según Hegel, la esencia de la autoconciencia y de la libertad¹¹.

Se repite, entonces, lo mismo que en el *Sistema*: la guerra es un “bien” necesario. Finalmente la guerra también es abordada en la *Filosofía del Derecho* de 1821 (cf. párrafos 324 y Adición 325-328). Aquí será justificada como el único medio para arreglar los conflictos entre los Estados, adquiriendo el valor moral de obligar al individuo a sacrificarse por una causa superior y experimentar la vanidad de los bienes terrestres.

Es decir que el fenómeno de la “guerra” cumple en el sistema hegeliano un triple papel: 1) permite a un pueblo preservar su individualidad y lo sacude de la nefasta monotonía espiritual (según el *Sistema de Moralidad Social* de 1802); 2) otorga la esclavitud a unos y el señorío a otros (*Fenomenología del Espíritu* de 1807); 3) resuelve el conflicto entre los Estados e infunde en el individuo capacidad de sacrificio y desinterés (*Filosofía del Derecho* de 1821). En cualquiera de estos casos, *es un elemento indispensable de la universalidad de la perfección moral y de la vida espiritual*. Por eso afirmamos que esos tres conceptos hegelianos pueden y deben ser revisados críticamente, sobre todo si apuntamos a una superación del universo ideológico de la modernidad imperial, a un repensar nuestra historicidad con caracteres propios y a un ejercicio renovado de la labor filosófica.

Lo último que nos queda por señalar en este apartado, es lo que hemos denominado una suerte de *justificación ontológica del colonialismo* en la filosofía hegeliana de lo histórico. Esto tiene que ver con aquella mencionada dialéctica fatalista inmanente a la vida de los pueblos de la que hemos hablado más arriba. En efecto, después que el “espíritu de un pueblo” se ha objetivado y transformado en “mundo” y que el “individuo” se ha forjado y enriquecido en él, sobreviene la “anulación política” y la “costumbre”. Ésta es el resultado de una decadencia en la

creatividad de los individuos que conforman ese pueblo, los que se detienen a “gozarlo” y terminan hundiéndose –junto con él– en la crisis y posterior muerte política. Ahora bien, ¿en qué consiste propiamente ésta?: aquí el pensamiento de Hegel vuelve a mostrarse en desnudez. Ese pueblo quedará “fuera de la vida de la idea” y *“sirve de material a un principio superior, tornándose provincia de otro pueblo, en el que rige ese principio superior”*. La historia universal es así, la lucha entre pueblos “inferiores” y pueblos “superiores”; y estos últimos conducen a los primeros como “provincias” (colonias). Y todo ello justificado por aquel no quedar “fuera de la vida de la idea”. Una vez más el espíritu hegeliano opera despóticamente y genera, entonces, relaciones despóticas entre los individuos y entre los pueblos. El colonialismo será entonces otro recurso del espíritu en su marcha hacia la absolutez; le asegura que “nada se pierda” en el proceso y le permite comprender los sucesivos liderazgos culturales, la expansión permanente de los pueblos “superiores” y en inexorable desplazamiento de otros considerados “inferiores”. Dado que lo histórico evoluciona hacia un “fin último”, la relación colonial le otorga, paso a paso, los “instrumentos necesarios”. Por supuesto que en esta idea Hegel no está solo. Tiene sus antecesores y sus continuadores –de los más distintos matices ideológicos y políticos–.

Es muy frecuente escuchar este tipo de argumentos históricos y políticos en los círculos intelectuales europeos de todas las épocas (tanto de la denominada “derecha”, como de la “izquierda”) y tendremos oportunidad de probarlo al hablar más detenidamente de lo americano. Por ahora nos permitimos volver a recordar aquella división que hace Eliade en la cita que introdujimos en el apartado B de este mismo parágrafo: hay naciones para las cuales la historia fue “un terror continuo” y otras que han ejercido ese “terror”. Es muy difícil congeniar las visiones de unas y de otras; además generalmente son estas últimas las que escriben la historia y entonces, por supuesto, aquel “terror” no lo es tanto y queda justificado racionalmente. Por un momento uno puede llegar a creer que las nociones de amor, paz y fraternidad son una utopía; pero también es cierto que las utopías han desempeñado siempre el papel precursor para el advenimiento de lo nuevo.

D) A propósito del papel “purificador” de la filosofía

Cuando analizamos las páginas que Hegel dedica a “el fin último de la historia universal” (punto 5 de este mismo capítulo), apuntamos que éste establece la posibilidad de una doble visión: por un lado, la que denomina “censura subjetiva” o “negativa” (que no logra jamás totalizar el proceso histórico y permanece en “lo aparentemente negativo”); por otro, la “visión filosófica” del acontecer histórico, que sí logra dar el salto a la totalidad y justificar el proceso como fundado en la Razón. Con motivo de fundamentar esta última postura, Hegel adelanta un concepto de “Filosofía”:

“La Filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que *purifica* lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la *reconcilia* con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la Razón” (FH, 58).

A esto quisiéramos referirnos ahora Hegel otorga aquí a la filosofía tres funciones: *purificación*, *remedio* y *reconciliación*. Mas a poco que reflexionemos sobre todas y cada una de estas actitudes, se observará que las mismas encierran un fuerte peligro para la labor filosófica: *la transformación de la Filosofía en Ideología*; es decir de un saber objetivo (con vocación de “ciencia” según el propio Hegel) en un saber interesado, fragmentario y encubridor.

En varios lugares de su obra el filósofo prusiano había señalado la necesidad de que “la Filosofía debe cuidarse de ser edificante”, de expurgar los “filosofemas” impresos en ella, de diferenciarla de otras áreas del saber e incluso de la llamada “filosofía popular”¹²; por eso, esto llama ahora la atención. Más aún, en la *Fenomenología del Espíritu* el respeto al desenvolvimiento mismo de lo real, sin aditivos ni interferencias, había sido el motivo central de su Prólogo e Introducción (en ello consistía prácticamente, esa actitud “fenomenológica” que buscaba fundar). Aquella afirmación de la *Filosofía de la Historia* la contradice grandemente. Si a la Filosofía le caben como tareas: “purificar lo real”, “remediar la injusticia aparente” y “reconciliar con lo racional”, ¿qué ocurre entonces con *lo real*

mismo? Sin lugar a dudas que resulta más bien enmascarado que descubierto por la labor filosófica; obtenemos así una realidad purificada, remediada y reconciliada, que tiene más que ver con la subjetividad de quien opera, que con su esencia. Y ello es lo que muchas veces ocurre en la filosofía de Hegel: intuiciones y totalizaciones geniales son realizadas desde ópticas parciales o francamente ideológicas –el caso de América será patente–. Por supuesto que no estamos pensando, como contraposición, en la denominada “objetiva pura” (imposible en el caso de una subjetividad histórica y situada como lo es la humana), pero de allí a elevar al rango de estilo filosófico, caracteres propios del saber ideológico, representa un paso sobre el que debemos estar advertidos. Y si es cierto aquello de que “la Filosofía debe cuidarse de ser edificante”, no le cabe la parcialidad del purificar, remediar y reconciliar lo real; antes bien –y siendo consecuente con la actitud dialéctica del propio Hegel– le correspondería expresar “el movimiento de lo real” sin interferencias ni prejuicios de ninguna naturaleza. La totalización que así se logre, superaría la precariedad del saber ideológico.

E) La contraposición entre “alteridad” y “libertad”: eliminar al *otro*

Pocas tensiones son tan claras como ésta en el pensamiento de Hegel. Por un lado la Idea, para devenir Espíritu Absoluto requiere de “lo otro”, lo reclama y lo necesita para concretizarse. Sin alteridad no hay exteriorización y retorno, movimientos ambos que constituyen la dialéctica de la autoconciencia; pero, por otro lado, ese “otro” es muchas veces presentado como el límite de mi libertad, como aquello que perturba ese sereno reposar del yo en sí mismo. Dos afirmaciones de Hegel, que hemos citado en el curso del presente capítulo, ilustran esta ambigüedad:

“La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto... El espíritu (...) consiste justamente en tener el centro en sí (FH, 37).

“Soy libre cuando estoy en mí mismo” (FH, 38).

De manera que, tanto para el espíritu como para mí mismo, *lo otro termina tornándose inesencial y acaba por ser suprimido en un monismo autosuficiente para el que representa, en última instancia, un estorbo*. Perturba al “centro” del espíritu (desequilibrándolo) y sacude el reposo del “mí mismo”. Sin embargo, en el punto de partida, fue necesario, ya que Hegel rompe el solipsismo del *cogito* cartesiano y plantea, desde el vamos, al Otro como el mediador esencial para la constitución de mi yo (ya que el “yo” hegeliano no es algo dado, sino un proceso de constitución y reconocimiento). Sin embargo, a poco de cumplir este papel, es abandonado por aquel ideal de *autosuficiencia* que campea tanto en el espíritu como en la conciencia. *El gran final es el Todo sin exterior, reposando en sí mismo y creciendo en profundidad*.

Algo de todo esto ha señalado Sartre —desde otra perspectiva— en *El Ser y la Nada*. Allí, cuando a raíz del problema del “prójimo”, hace referencias a Husserl, a Hegel y a Heidegger, plantea respecto de Hegel esa recaída en un monismo de la Totalidad (sin alteridad y, paradójicamente, con plena “libertad”). En principio la respuesta de Hegel al problema del otro, se le aparece como “un progreso importante sobre la que propone Husserl”, pues: “La aparición del prójimo no es indispensable ya, en efecto, para la constitución del mundo y de mi *ego* empírico (propuesta de Husserl), sino para la existencia misma de mi conciencia como conciencia de sí... El mediador es el *otro*. El otro aparece conmigo, ya que la conciencia de sí es idéntica a sí misma por la exclusión de todo Otro”¹³. Con ello, nos dice, “el solipsismo parece definitivamente fuera de combate”. Sin embargo, la cosa no será así. Sartre arrimará dos argumentos de peso: 1) el problema ontológico del Otro queda reducido a términos de conocimiento, incurriéndose, en lo que denomina, un “optimismo epistemológico”; 2) se incurre, a su vez, en la supresión de la “pluralidad de las conciencias” a favor de la unicidad de la Totalidad, lo que denominará “optimismo ontológico”. Lo primero lo expresará en estos términos:

“Ciertamente, Hegel ha planteado la cuestión del ser de las conciencias. Estudia el ser-para-sí y el ser-para-otro y de cada conciencia como encerrando la *realidad* de la otra. Pero no es menos cierto que ese problema ontológico queda siempre formulado en términos de conocimiento. El gran motor de la lucha de las conciencias es el esfuerzo de cada una por transformar su certeza de sí en verdad... También aquí el conocimiento es medida del ser y Hegel ni siquiera concibe que pueda haber un ser-para-otro no reductible finalmente a un ser-objeto”¹⁴.

Y se preguntará a continuación: “¿Adónde nos lleva esa asimilación?”; para responderse, a un “yo-soy-yo, pura fórmula universal de identidad (que) nada tiene en común con la conciencia concreta”. El conocimiento disuelve la alteridad ontológica en una unidad forzada y no real.

La segunda observación lo llevará a afirmar:

“Pero hay en Hegel otra forma de optimismo, más fundamental. Es lo que conviene llamar optimismo ontológico. Para él, en efecto, la verdad es verdad del Todo. Y se sitúa desde el punto de vista de la verdad, es decir, del Todo, para encarar el problema del otro. Así, cuando el monismo hegeliano considera la relación de las conciencias, no se sitúa en ninguna conciencia particular. *Aunque el Todo se esté por realizar, está ya ahí como la verdad de todo lo que es verdadero*; así cuando Hegel escribe que toda conciencia, siendo idéntica a sí misma, es otra que el otro, se ha establecido en el todo, fuera de las conciencias y las considera desde el punto de vista del Absoluto. Pues *las* conciencias son momentos del todo; momentos que son por sí mismos, *unselbstständig*, y el todo es mediador entre las conciencias. De ahí un optimismo ontológico paralelo al optimismo epistemológico: la pluralidad puede y debe ser trascendida hacia la totalidad. *Pero, si Hegel puede afirmar la realidad de este trascender, ello se debe a que lo ha puesto al comienzo*. En efecto, ha olvidado su propia conciencia; él es el Todo, y, en este sentido, si resuelve tan fácilmente el problema de *las* conciencias, es porque para él no ha habido nunca verdadero problema a este respecto”¹⁵.

Todas estas precisiones sartreanas contribuyen a apuntalar lo que afirmáramos: si Hegel puede eliminar tan fácilmente a “los otros” del acontecer

histórico universal, ello se debe a que toma partido por el monismo del Espíritu degradándolos, en consecuencia, al mero papel de “instrumentos”, de “momentos en la vida de la Idea” que quedan fuera de ésta cuando ella es capaz de reposar en sí misma. Al mismo tiempo en esto último finca su “libertad”: paradójico estado, sin otros y sin facticidad.

F) La supresión intencional del movimiento dialéctico

J. Löwenstein señaló acertadamente que el sistema hegeliano encierra una doble faz: por un lado es una reconciliación con la realidad existente, a la que juzga como lo verdadero y necesario: por otro, se opone a toda fijación en una situación determinada y reivindica el movimiento incesante y superador de la dialéctica. Esto le valió el aplauso tanto de “conservadores” como de “revolucionarios”; para los primeros era el filósofo de la legitimación del statu quo, para los segundos, el defensor del cambio incesante. Así se organizan una “derecha” y una “izquierda” hegelianas; en grandes rasgos la primera reivindicará las conclusiones prácticas de la *Filosofía del Derecho*, la “izquierda” pondrá el acento en el método general del sistema (la dialéctica). En efecto, aparentemente, Hegel da para mucho y la riqueza de su sistema encierra las fórmulas más variadas y contrapuestas.

Para finalizar estos apuntes críticos sobre el marco general de su filosofía de la historia, quisiéramos volver ahora sobre otro punto neurálgico de la misma. Lo denominamos: *su cancelación voluntaria del movimiento dialéctico*.

Dos palabras antes sobre el sentido profundo de este término. Hegel, partiendo de Kant, conserva la distinción que aquél hacía entre *entendimiento* (*Verstand*) y Razón (*Vernunft*); sólo que en él estos términos encierran un sentido completamente diferente. Mientras que para Kant el “entendimiento” cumple funciones de síntesis de los materiales de la intuición sensible por medio de las “categorías” ligadas a los “principios” del entendimiento puro y, en ese sentido, es posible construir una ciencia válida del mundo fenoménico (y no así con la

“Razón”); para Hegel, el “entendimiento” es una forma inferior del conocimiento, caracterizada por la pura facultad de separar y oponer sin reconciliar. Lo que sí Hegel reivindica plenamente, a diferencia de Kant, es el concepto de “Razón”. Para el autor de la *Crítica de la Razón Pura*, ésta está condenada al fracaso (paralogismos y antinomias) como forma de conocimiento, pues pretende utilizar las categorías y los principios más allá de toda experiencia posible; entonces la *forma* mental funciona en el vacío, lo que no ocurre en el mundo fenoménico en que se aplica a una *materia* sensible que la torna inteligible. Para Hegel esto es un absurdo y llega incluso a burlarse duramente del intento de una crítica teórica de la Razón pura (Kant), afirmando burlescamente en el parágrafo 10 de la *Enciclopedia*: “un examen del conocimiento sólo puede hacerse conociendo... Querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel sabio consejo de un escolástico: Aprender a nadar antes de aventurarse en el agua”. Tantos los “paralogismos”, como las “antinomias” en que desemboca la Razón kantiana¹⁶, antes que mostrar supuestas imposibilidades de la “Razón” sólo prueban, para Hegel, que los filósofos dogmáticos operan sobre nociones mal determinadas. En cuanto a aquéllas últimas, hace notar que existen no sólo en los cuatro “objetos cosmológicos” de los que habla Kant, sino en la realidad toda; y en ella cumplen un papel *positivo*. *Tanto las ideas como las cosas son contradictorias, dado que la “contradicción” pertenece, al seno mismo del ser (“todas las cosas son contradictorias en sí mismas”) y dichas “contradicciones” constituyen el “momento dialéctico” del pensamiento lógico y permiten el enlace entre la lógica y la ontología.* En otras palabras: tanto la realidad como el pensamiento son contradictorios y se alimentan, viven y progresan por esa contradicción. La verdadera función de la Razón es resolver esas contradicciones, superarlas e integrarlas en un nuevo y enriquecido punto de partida; lo que el “entendimiento” separa y opone, la “Razón” unifica en una “totalidad concreta”. Ésta, a su vez, es un nuevo momento del *desenvolvimiento* (*Entwicklung*) que hace pasar al ser de un estado pobre y abstracto a un momento más rico y concreto. Con esto Hegel pretende superar no sólo a Kant, sino también al “idealismo subjetivo” de Fichte y al “idealismo objetivo” de Schelling.

A ambos les opone su propia doctrina, esbozada en la misma "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu*, donde deja sentado que lo absoluto debe ser pensado no como *sustancia* (algo dado de antemano y misteriosamente), sino como *sujeto*, es decir como una totalidad viviente que se explica y comprende a sí misma en el mismo proceso en que se constituye. Rechaza también la doctrina de la inmanencia de Spinoza –que tanta influencia había tenido sobre sus discípulos Schelling y Hölderlin–. La considera otra "filosofía sustancialista", fundada sobre el método matemático (al que sólo considera adecuado para el dominio de la cantidad pura); de ella no puede admitir que los atributos y modos estén *dados* simplemente en la sustancia. El universo spinoziano carece, a los ojos de Hegel, del *desenvolvimiento dialéctico*, es un mundo muerto y materializado. Si bien Spinoza logra advertir que "toda determinación es una negación", no alcanza a ver que la verdadera fuente de progreso –tanto del ser, como de la Razón– es la "negación de la negación". El Absoluto de Spinoza es una *cosa*, el de Hegel un *proceso*; o, como lo manifiesta condensadamente la expresión alemana *Entwicklung*, "desenvolvimiento" y una "evolución".

Pero ¿realmente lleva Hegel hasta sus últimas consecuencias ese concepto de "totalidad viviente" que tanto opone y pregonaba contra algunos de sus antecesores? De atenernos a su *Filosofía de la Historia Universal*, no. Allí el proceso histórico es concebido metodológico y expositivo *porque en el plano más profundo de lo ontológico la filosofía hegeliana de la historia es una escatología y, como tal, cancela la dialéctica*. Para decirlo con una imagen: Hegel echa a andar la dialéctica de lo histórico pero la detiene cuando lo estima conveniente (concretamente en su tiempo y en su mundo). Y desde este instante final revisa la historia universal y la organiza según sus designios: elimina a unos, posterga a otros y justifica el conjunto como fundado en la Razón. Y todo ello como "obra y designio de Dios". Por ello en la "Conclusión" a sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* –dictadas por última vez el 26 de marzo de 1830, nueve meses antes de su muerte– dice textualmente:

“Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que ahora ha logrado el Espíritu del Mundo deshacerse de toda esencia objetiva y extraña y comprenderse, por fin, como *espíritu absoluto* engendrando lo que es objetivo para él y reteniéndolo tranquilamente en su poder. (Con esta nueva época) *termina* la lucha entre la conciencia finita de sí mismo y la *conciencia absoluta de sí mismo*, que aquél (el espíritu) creía encontrar fuera de él”¹⁷.

Por eso es comprensible que –como efectivamente lo hiciera– finalizara esos cursos deseándoles a sus oyentes “una vida buena y feliz”.

7) Una imagen sin distorsiones: todo Hegel

A lo largo de todo este primer capítulo hemos expuesto, separadamente, el marco general dentro del cual se desenvuelve la filosofía hegeliana de la historia y formulamos algunas primeras observaciones críticas a su sistema. Y lo hemos hecho de esta manera sucesiva a los efectos de dejar perfectamente deslindada una cosa de la otra. Lo primero buscaba introducirnos en “lo que dice Hegel” –de la manera más rigurosa y fiel posible–; lo segundo, en cómo repercute eso “en nosotros” –un diálogo más creador con su pensamiento que nos permita ganar una cierta alteridad para el tratamiento de América y lo americano en su filosofía de la historia– Ambos son momentos de una misma intención: aprehender en su esencia la complejidad del sistema hegeliano.

Desde ello queda claro que nuestras observaciones críticas no pretenden una destrucción (en el sentido negativo de este término) del sistema hegeliano, sino, antes bien, la manifestación de muchos puntos de su pensamiento que por lo común no son explicitados. Al Hegel creador de la dialéctica y autor de una *Lógica* incomparable en la historia de la filosofía occidental, es menester contrapesarlo con este otro que opina acerca de lo histórico y de la vida de los pueblos. Acaso ello nos devuelva una imagen menos brillante, pero mucho más real. Se trata de dialogar con *todo Hegel* y no con aquel fragmento de su sistema que se acomoda mejor a nuestras circunstancias. Al Hegel brillante, capaz de

reconciliar los opuestos, de reivindicar la temporalidad, con franca voluntad por lo concreto y su realización, que piensa en la unidad de teoría y práctica y en las reconciliaciones de lo universal con lo particular y de lo sensible con lo inteligible, le hemos adosado otro aspecto. Alejados de todo maniqueísmo hemos buscado mostrar que también reduce la espiritualidad y la Naturaleza a lo racional, que desde esa Razón justifica ideológicamente el proceso histórico y aquella fatalidad inherente a la vida de los pueblos (el colonialismo), que otorga a la Filosofía una tarea que –en cierta manera– violenta su esencia, que incurre en un monismo ambiguo que termina por eliminar la alteridad y que detiene la dialéctica cuando lo juzga oportuno. Pero su pensamiento es una unidad inseparable de lo uno y de lo otro; ganando este concepto daremos un paso más en nuestra aproximación a lo americano en su pensamiento. Dado que América será tratada en la “geografía” desarrollaremos antes el papel de ésta en su sistema de Filosofía de la Historia.

Notas

* Este trabajo constituye el primer capítulo de la obra de este mismo autor *América en el pensamiento de Hegel*, de próxima aparición en la colección "Estudios Filosóficos" de Ediciones Castañeda. Se trata del marco general de la Filosofía de la Historia de Hegel, como introducción al tratamiento pormenorizado de América y lo americano en ese filósofo.

¹ SERREAU, R., *Hegel y el hegelianismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1965, p. 7.

² Ver nuestro trabajo *Crisis de Europa y Reconstrucción del Hombre. Un estudio sobre Martin Heidegger*, Castañeda, S.A. de Padua (Bs. As.), 1977. Cap. 1, punto 3 ("La realización metafísica: Hegel").

³ Las citas entrecomilladas en este apartado referidas a los conceptos de "mundo espiritual", "hombre" y "fin último de la historia" corresponden a la *Filosofía de la Historia Universal* de HEGEL (FH) pgs. 33 a 36 de la citada traducción de JOSÉ GAOS.

⁴ HIPPOLITE, J. *Revue internationale de philosophie*. París, 1952. Tomo VI. Afirmación luego recogida también en su obra *Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*, PUF, París, 1953.

⁵ Las citas entrecomilladas de este apartado corresponden a Hegel en su FH, pgs. 45 a 53.

⁶ KANT, I., ver *Filosofía de la Historia*, "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita", Nova, Buenos Aires, 1964, pgs. 39 a 57.

Las citas entrecomilladas de esta apartado son de HEGEL, FH, páginas 45 a 53.

⁷ Volvemos a remitir aquí al mismo apartado (I, 3) de nuestra obra sobre HEIDEGGER de esta misma editorial.

⁸ NIETZSCHE, F., *Mi hermana y yo*, Santiago Rueda, Buenos Aires, 1969, p. 24. Para desarrollar más todo este punto remitimos a nuestros trabajos "Una introducción en el vocabulario del pensamiento existencialista" (*Revista de la Escuela Superior de Guerra*, Buenos Aires, N°3 408, año 1973) y a *Crisis de Europa y Reconstrucción del Hombre*, Castañeda, S. A. de Padua (Bs. As.), 1977, capítulo 1, punto 4 ("La disolución metafísica: Nietzsche").

⁹ CASALLA, M., "Filosofía y Cultura Nacional en la situación latinoamericana contemporánea", en *Nuevo Mundo*, S. A. de Padua (Bs. As.), t. 3, N°1, Enero-Junio de 1973, p. 47.

¹⁰ Cf. HIPPOLITE, *op. cit.*, p. 93.

¹¹ Para ampliar el desarrollo de esta “dialéctica del Amo y el Esclavo” en la *Fenomenología del Espíritu*, resulta de utilidad el texto ya clásico de ALEXANDRE KOJÉVE *Introducción a la lectura de Hegel*, Gallimard, París, 1947. También la obra de PEDRO LAÍN ENTRALGO, *Teoría y realidad del Otro*, Revista de Occidente, Madrid, 1968, tomo 1, cap. IV.

¹² Cf. por ejemplo las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, FCE, México, 1955. “Introducción”, I, pgs. 52 a 97.

¹³ SARTRE, J. P., *El Ser y la Nada*, Losada, Buenos Aires, 1966, p. 308. El tema que referimos se desarrolla en el punto III, del capítulo I, de la Tercera Parte de la obra (“Husserl, Hegel y Heidegger”).

¹⁴ SARTRE, *op. cit.*, p. 311.

¹⁵ SARTRE, *op. cit.*, p. 317. El destacado de frases es nuestro; el de términos del autor.

¹⁶ Cf. KANT, I., *Crítica de la Razón Pura*, Victoriano Suárez, Madrid, 1960. Tomo II, pgs. 457 a 596 (“Dialéctica Trascendental”, Introducción y Libro Primero y Segundo).

¹⁷ Hegel, *op. cit.*, p. III, 837.