

# LOS INDIVIDUOS HISTORICO-UNIVERSALES Y LA EXPLICACION TELEOLOGICA EN HEGEL

ELISEO CRUZ VERGARA

## I

### *Aspectos históricos, lógicos y metafísicos de la explicación teleológica*

Uno de los objetos importantes de una historia filosófica consiste según Hegel en el examen de la acción de aquellas personalidades o héroes históricos que como Alejandro, César, Napoleón, etc. han sobresalido de la masa de individuos. La relevancia o actualidad de este problema es bien clara, ya que un gran número de explicaciones históricas están referidas al papel que jueguen determinados individuos en los procesos históricos. Nuestro interés es examinar qué tiene Hegel que decirnos sobre este tema.

Este tema está vinculado en Hegel a su teoría del acto o la acción humana. En términos generales, Hegel rechazó sistemáticamente toda explicación mecanicista y de carácter subjetivista-psicologista del comportamiento humano. En su lugar defiende un esquema teleológico que desarrolló primeramente en su *Ciencia de la lógica*. Nuestra exposición destacará el funcionamiento e importancia de la teleología hegeliana a este nivel de lo histórico.

A la luz de la discusión filosófica actual sobre el tema de la explicación podemos observar un regreso a la explicación de acciones de individuos pero bajo premisas diferentes a las desarrolladas por el modelo de Karl Popper y C.G. Hempel. A partir específicamente de los trabajos de William Dray y Georg von Wright,<sup>1</sup> se ha iniciado un reexamen del papel

---

<sup>1</sup> G. von Wright, *Explanation and Understanding*, Ithaca: Cornell University Press, 1971.

---

*Diálogos*, 42 (1983) pp. 91-125.

de la teleología en las explicaciones de las ciencias histórico-sociales. Y esto ha producido también un reexamen de las aportaciones de Hegel. En esta dirección los recientes trabajos de Manfred Riedel<sup>2</sup> y George Dennis O'Brien<sup>3</sup> merecen una mención especial.

El interesante trabajo de O'Brien sobre Hegel apunta consistentemente hacia una demarcación clara de la metodología hegeliana frente a la metodología naturalista al estilo de Popper y Hempel. La falta que vemos en el libro es que O'Brien no abunda lo suficiente en la descripción del carácter del método hegeliano. Y de hecho, no toca para nada el tema de la teleología como tal en la teoría de la historia de Hegel. Nosotros creemos, por el contrario, que el tema de la teleología es la clave para entender los temas metodológicos de la teoría hegeliana de la historia.<sup>4</sup> En este artículo proponemos evidenciarlo respecto de la explicación de los actos de individuos históricos universales.

El breve trabajo de Riedel, en cambio, apunta directamente a la teleología de Hegel. Pero Riedel tampoco se interesa en examinar si lo que Hegel llama teleología en su *Lógica* tiene alguna aplicación posterior en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*. Olvida también que no hay mejor pasaje en Hegel para demostrar su teleología que el tema de los individuos universales. Y sobre la crítica principal de Riedel a la teleología de Hegel, a saber, de que ésta no es completa, ya que no ofrece una descripción de las circunstancias específicas para conectar el trasfondo del espíritu y el fin que se realiza, creemos que ese elemento de conexión sí está ofrecido por el propio Hegel en su teoría general del cambio social; y en especial eso se hace evidente cuando se vincula esta teoría con su descripción lógica de la relación dialéctica entre fin y medio. Otra cosa es si esta teoría es adecuada o no y si está desarrollada dentro de las premisas del propio Hegel. Pero es ella la que explicaría en Hegel cómo el individuo histórico es capaz de servir de instrumento de los fines del espíritu. Para conservar la mejor coherencia posible esta parte del artículo la hemos colocado al final a manera de una segunda parte. Dicha sección, tiene, además, el propósito de exponer detalladamente la vincu-

William Dray, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, 1957.

<sup>2</sup> Manfred Riedel, "Causal and Historical Explanation. Problems of Teleology in Analytical and Dialectical Philosophy of History". En: J. Maninen y R. Tuomela, eds., *Essays on Explanation and Understanding*, Boston: D. Reidel Publishing Co., 1976, pp. 3-25.

<sup>3</sup> G. Dennis O'Brien, *Hegel on Reason and History. A Contemporary Interpretation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1975.

<sup>4</sup> En un pequeño libro que estamos preparando desarrollaremos detalladamente la tesis de que la teleología es la clave para entender la mayoría de los aspectos metodológicos de la filosofía de la historia de Hegel.

lación entre la teoría del estado, la historia y el individuo. Sin ese trasfondo los planteamientos dispersos de Hegel sobre nuestro tema principal no tendrían la claridad y fuerza argumentativa suficientes. Lo esencial de nuestro argumento en esa segunda parte consiste en probar que la dificultad de Hegel para ofrecer una explicación teleológica completa tiene que ver con su concepto mismo de explicación. Su visión de la explicación parece prohibirle una teoría del cambio social fundada en la prioridad causal de un factor social específico.

Antes que nada debemos llamar la atención al hecho de que el tema de los individuos históricos-universales levanta frecuentemente falsas impresiones y asociaciones que una lectura objetiva del texto de Hegel echaría fácilmente al suelo. En especial, no debe pensarse que Hegel está defendiendo una teoría del heroísmo al estilo de Thomas Carlyle. Lo distintivo de la concepción de Hegel es que él, a diferencia de Carlyle, explica la acción del héroe en función del espíritu del pueblo. En el fondo Hegel es partidario de lo que Carlyle rechaza expresamente, a saber, ver al héroe como hijo o producto del tiempo y no viceversa.<sup>4b</sup> Esto es lo que nos conduce a pensar que Hegel está mucho más cerca de una visión histórico-materialista de la historia que de una visión místico-religiosa al estilo del idealismo de Carlyle.<sup>4c</sup>

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel considera el acto (*Handlung*) como el nivel más propio para el conocimiento del espíritu. Dispersos en toda su obra encontramos varios pasajes que forman una teoría general del acto. El examen de estos pasajes evidencia, por un lado, que Hegel capta el acto en oposición a una tendencia materialista simplista, y por otro lado, que el acto significativo es principalmente el que aparece vinculado a lo histórico.

<sup>4b</sup> Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History*, London: J.M. Dent and Sons Ltd., 1946, pp. 250-251.

<sup>4c</sup> No es difícil demostrar que esta tesis de la "astucia de la razón" es aplicada por Marx (ver nuestro artículo titulado: "Explicación histórica y formaciones sociales en la teoría de Marx". *Diálogos*, 37, abril 1981). Pero además, la expresión de Marx de que la Humanidad se propone metas o fines ("Prólogo" a *Crítica de la economía política*, 1859) nos hace pensar que de alguna manera para Marx hay que tomar en cuenta estas finalidades de la época cuando se trata de explicar el cambio histórico. Tales fines o metas serían equivalentes a las motivaciones principales de la época. Y a través de las voluntades y acciones de los individuos y a base de las condiciones económicas y sociales que las posibilitan luego pasan a ser realidad en la vida social. La diferencia entre Hegel y Marx reside tal vez en este punto en que Hegel pone su interés en describir cómo ese fin *una vez realizado* se transforma en un principio que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida. Marx, en cambio, acentúa el aspecto del origen de ese principio. Pero para ambos el ideal que va naciendo en una época dada es un elemento importante que orienta y dirige la acción de los individuos que buscan cambiar una situación dada. Y para ambos es importante también que ese fin se realiza sólo si encuentra los medios racionales y las condiciones propicias para ello.

A un nivel antropológico, que es donde según Hegel el hombre está tan vinculado a la naturaleza que aún no es propiamente espíritu, sino simplemente *alma* (*Seele*), la explicación materialista busca apoyo en cualquier aspecto natural, sensible, corpóreo y externo al hombre para verlo como algo determinado y pasivo. Pero así, pasa por alto que el espíritu es algo diferente frente a la naturaleza y esa diferencia reside principalmente en la libertad del individuo. El pasaje aludido de la *Fenomenología* comienza en la parte del capítulo IV titulada *Ley de la individualidad* y se extiende a lo largo de todo el capítulo. De manera resumida Hegel intenta demostrar que las antinomias típicas de la individualidad (interior vs. lo exterior, libertad vs. necesidad, etc.) son superables captando al individuo como un obrar que, a su vez tiene su forma más completa en la acción ética. Es aquí donde aparece para Hegel el obrar histórico pues sólo ese obrar une lo universal y lo individual en una obra que es la de todos los individuos. Esa obra es el estado, que es el punto que demarca lo histórico de lo no-histórico. Reseñemos brevemente la primera parte de esta argumentación y dejemos el resto para la sección siguiente.

Hegel rechaza toda explicación de causas o influencias porque estas pasan por alto la independencia básica del individuo frente a cualquier elemento que funja de condicionante. Toda influencia sobre el individuo debe ser más bien interpretada a partir del individuo, de su *interioridad*. El es quien desde sí mismo, hace posible la intervención del mundo.<sup>5</sup> La individualidad no es una variante o elemento que una ley correlaciona con otra variante externa. Ella es más bien la unidad de la acción y reacción, de lo construido y lo dado, de lo interno y lo externo. Para la psicología tradicional la individualidad es, en cambio, un ser o substancia dada frente al mundo que es otro ser y su estudio consiste en buscar las leyes que correlacionan ambas variantes fijando sus comportamientos y reacciones. Pero el individuo es una unidad de hábitos y actitudes, los cuales son productos que se han formado pero a la vez producen, son activos. Por ello él puede invertir lo dado por el mundo o puede dejarlo pasar libremente.<sup>6</sup>

Otra vertiente de la problemática antropológica de la individualidad es aquella que buscando las llamadas "influencias" traslada el supuesto antecedente causal al interior mismo del individuo. Este interior externo

es sobre todo la corporeidad. Es conocido el pasaje en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* donde Hegel examina y rechaza la explicación de ciencias como la frenología y la fisiognomía de Lavater. Ya sabemos que el argumento de Hegel es que nunca se puede establecer leyes necesarias que vinculen partes específicas del cuerpo con actitudes, intenciones o rasgos psicológicos. Tal cosa es imposible aún en el obrar más mecánico del individuo. La obra nunca es ni puede ser expresión inequívoca del interior, ya que la individualidad puede siempre anular la significación que originalmente puso en su obra para colocarla de nuevo en su voluntad y producir una nueva acción. La fisiognomía y la frenología jamás llegaron a ser ciencias, pues jamás les será posible, describiendo aspectos sensibles externos, concluir con absoluta necesidad sobre la verdadera intención o interioridad de un hombre específico.<sup>7</sup>

Más garantía cognoscitiva que los aspectos sensibles le ofrece a Hegel el obrar del individuo. Para Hegel el obrar (robar, matar, etc.) representa un hecho que sí se puede expresar y constatar de forma universal. Claro está, que para que esto sea correcto, Hegel tiene que suponer que el acto en cuanto tal es casi racional. Esto es: Hegel tiene que suponer que el contenido del obrar es idéntico al contenido de la intención: el hombre hace lo que quiere y quiere lo que hace. Este supuesto está en la base de la teoría del derecho de Hegel<sup>7b</sup> y en su explicación de la acción de los individuos históricos universales, como tendremos ocasión de ver.

Lo importante es que al Hegel ubicar la comprensión de la individualidad al nivel del acto está tácitamente admitiendo que esa explicación tiene que ser *histórica* y no psicológica o antropológica. *Histórico* significa para Hegel lo vinculado a lo ético y al estado organizado. Por esto, una vez la exposición de la *Fenomenología* llega a este resultado del obrar como la verdad de la individualidad, lo que resta es demostrar que el obrar verdadero es aquel ético que se da en el espíritu del pueblo. Si la frenología llega al extremo de casi definir al espíritu como cráneo, lo que ha afirmado es que el espíritu es una cosa. Hegel interpreta ese resultado para su provecho diciendo que la cosa que el espíritu es no es una física, sino aquella de la que participan todas las individualidades. Y esta cosa es la vida ética. Por consiguiente, es ahí donde podemos interpretar la individualidad. O lo que es igual: significativa es la individualidad sólo en el obrar ético.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ibid., pp. 229-237.

<sup>7b</sup> Hegel, *Rechtsphilosophie*, §§ 95-103, Frankfurt am Main: Felix Meiner Verlag, 1967.

<sup>8</sup> *Phänomenologie*, op. cit., pp. 253-261.

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952, p. 226.

<sup>6</sup> Ibid., p. 227.

El acto humano significativo nos coloca en el mundo *ético* y no en el mundo de la *moral*. La diferencia entre ética y moral en Hegel es sumamente importante en este contexto, pues sólo la primera es el espacio donde acontece la historia.<sup>9</sup> La moral es siempre para Hegel el mundo interno del individuo junto a sus planes y proyectos personales, sean estos particulares o colectivos. Además, la moralidad pertenece a aquella interioridad que nunca alcanza realidad en el mundo exterior. En cambio, la eticidad se refiere a la conciencia que encuentra en instituciones, leyes y deberes del estado su plena confirmación. La historiografía pasa por alto la moralidad, porque los fines verdaderos son los realizados en la esfera de la vida social, la comunidad y el estado. Pues bien, lo que Hegel señala es que cuando la historia examina los llamados héroes históricos (biografía) debe partir de que los fines de estos individuos tienen relevancia histórica sí y sólo si son fines que refieren directa o indirectamente al espíritu objetivo o a la comunidad ética. Examinemos esta temática.

Primeramente, Hegel rechazó el que se juzgara a los grandes individuos de acuerdo a lo que llamó la moral de "ayudas de cámara"<sup>10</sup> según la cual la grandeza del héroe queda rebajada mediante juicios sobre su vida privada, vicios y pasiones subjetivas. Este mismo caso se repite con lo que Hegel nombró "el tratamiento pragmático de la historia" aplicado a las biografías de los grandes individuos.<sup>11</sup> Se ve al individuo universal sólo desde la perspectiva de sus bajos intereses y pasiones privadas. Hegel opina que si tales figuras tienen significado histórico, esto es, para la historiografía, es porque detrás de sus actos se oculta —y esto es lo que hay que captar para poder unir *internamente* la serie de acontecimientos de su vida— la presencia de un fin universal que representa el mundo del espíritu universal;<sup>12</sup> y vincula a éste con aquel individuo en términos de fin y medio.

En este punto ya se puede observar que si la explicación de los actos de los individuos universales se vincula a los espíritus de la época, entonces debe haber una teleología que abarque ambos niveles. Y efectivamente encontramos que para Hegel la actualidad o realidad (*Wirklichkeit*) es

<sup>9</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Band 1. Die Vernunft in der Geschichte, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1980, pp. 169-173.

<sup>10</sup> Ibid. pp. 102 ss.

<sup>11</sup> Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 367, Zusatz, pp. 10-11; en: G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970; *Rechtsphilosophie*, § 124, op. cit.

<sup>12</sup> *Enzyklopädie*, op. cit. §§ 351, 549.

racional en el sentido de que aquella es la realización (*Verwirklichung*) de los fines del espíritu universal. Tales fines no son subjetivos, pues son los fines colectivos que comparten los individuos de una época. Y tan reales o actuales considera Hegel tales fines que los llama las "verdades objetivas" a partir de las cuales el historiador organiza los hechos particulares. Y en ese sentido la teleología hegeliana es la base no sólo para una explicación de los actos de los individuos, sino también —cosa que no examinaremos en este trabajo— para aquel otro tipo de explicación histórica que examina no ya actos de *individuos* sino también los acontecimientos y eventos en general.<sup>13</sup>

En cierto sentido, en el individuo histórico existen intereses particulares y pasiones de los individuos. Este es el hecho más inmediato para el historiador, pues los intereses de los individuos constituyen la base material de la historia. Mediante sus intereses los individuos todos afirman y persiguen propósitos y situaciones que les benefician de forma inmediata. De esta manera originan, constituyen y apoyan instituciones y relaciones sociales con finalidades específicas. Pero de este apoyo interesado en causas y fines inmediatos, resultan, sin que los propios individuos así lo busquen, acontecimientos y situaciones que son para el propósito de la historia universal más importantes que aquellos. Esto es lo que sucede según Hegel con los individuos universales.

Ahora bien, la pregunta que nos debemos plantear es cuáles son los fines o intereses de tales individuos que tienen a la larga un efecto permanente, importante, en la historia. El enfoque psicologista trata de contestar esta pregunta aludiendo a los intereses más bajos y mezquinos de los individuos.<sup>14</sup> Pero si se van a explicar los grandes acontecimientos históricos que tales héroes han contribuido a propiciar recurriendo, como hacían los historiadores materialistas del siglo (v.g. Holbach, Helvetius), a los corajes e intrigas pasionales, entonces resulta según Hegel que la necesidad histórica, que se evidencia en la revolución y progreso de la conciencia de la libertad, quedaría "reducida a un juego de actividad vacía y de acontecimientos accidentales".<sup>15</sup> Y es buscando una *relación interna y necesaria* entre el resultado con significado histórico de los actos de tales individuos y lo que ellos se plantean como fin de su acción, que Hegel plantea sus tesis principales sobre la teleología de la historia. Esto lo

<sup>13</sup> Ver nota 4. El §549 de la *Enciclopedia* aclara lo que Hegel tiene que decirnos sobre este aspecto metodológico.

<sup>14</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, op. cit., pp. 102 ss.

<sup>15</sup> *Enzyklopädie*, §377, Zusatz.

examinamos a continuación.

Ahora bien, sin embargo, el enfoque psicologista y pragmático parece encontrar algún apoyo en el hecho de que casi ninguno de estos individuos históricos ha tenido una vida tranquila y feliz. Hegel menciona el hecho de que Alejandro murió temprano, César fue asesinado, Napoleón fue exilado, etc. Pero insiste también en que el juicio historiográfico sobre la infelicidad de los héroes —lo cual siempre es probable para quien abandona la vida privada a favor de la pública— evidencia un cierto tipo de envidia que se orienta a empequeñecer los grandes actos y contribuciones que estos individuos han producido.<sup>16</sup> Y además, la perspectiva de la felicidad no es el mejor criterio para bregar con la historia humana.<sup>17</sup> Este enfoque pasa por alto el hecho de que lo que constituye la historia es la lucha cruel a vida o muerte por el reconocimiento entre individuos y grupos que instaura un mundo de desigualdades que luego el estado político busca superar sea abstracta o aparentemente (ver segunda parte). Además, y esto está vinculado con esa lucha a muerte por el reconocimiento, el fin último de la historia no es tanto la felicidad como la "conciencia de la libertad". Y mientras esta libertad se exprese en esa objetividad que es el estado y sus leyes e instituciones, la historiografía debe elevar su punto de vista para bregar con los fines colectivos, pues la felicidad parece ser algo que pertenece más a los fines subjetivos y personales que son propios de la moralidad. Por consiguiente, Hegel, al igual que Kant en su teoría moral y teoría de la historia, evalúa más alto la conformidad del individuo con los preceptos universales que se objetivan en el estado, que cualquier otro deber con motivaciones e inclinaciones fundadas en la felicidad. La diferencia más general entre ambos, parece consistir en que Hegel está más dispuesto que Kant a ver que en el estado los preceptos morales alcanzan realidad y objetividad.<sup>18</sup> Y es obedeciendo esa moral objetiva que el individuo se obedece a sí mismo. Desde este punto de vista, el camino a seguir para resolver el formalismo de la moral kantiana se lo mostró a Hegel Aristóteles con su teoría del hábito ético.<sup>19</sup>

La explicación positiva que Hegel ofrece sobre el papel de las perso-

<sup>16</sup> Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 47, en G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, op. cit.

<sup>17</sup> *Rechtsphilosophie*, §345; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 92 (Felix Meiner Verlag).

<sup>18</sup> *Vorlesungen*, pp. 117-118 (Felix Meiner Verlag).

<sup>19</sup> *Phänomenologie*, op. cit., pp. 255-258; la crítica de Hegel a Kant y el tránsito del primero a una posición cerca de Aristóteles se encuentra en el capítulo sobre la Razón en la sección titulada: "La razón que examina leyes".

nalidades históricas queda enmarcada dentro de dos premisas generales. *Primera*: "Los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos".<sup>20</sup> Es decir, los individuos son hijos de su época. Y por eso su conocimiento implica el conocimiento profundo del espíritu de esa época. Desde este punto de vista, se puede observar que tan intensamente Hegel ubica al individuo dentro de este espíritu, que no se puede escapar a la impresión de que el individuo histórico específico es algo sustituible y accidental. Por ejemplo, Hegel interpretando el papel de Martín Lutero en el movimiento reformista señala: "Cuando una cosa es necesaria en sí y por sí y el espíritu ha llegado a su plenitud, le da lo mismo que aparezca de este o aquel modo. Un acontecimiento semejante no se halla tampoco vinculado a un individuo, como aquí, por ejemplo, Lutero, sino que los grandes individuos son engendrados por los tiempos mismos".<sup>21</sup> En otras palabras: en algún sentido Hegel cree que lo decisivo no es el individuo en cuanto tal, esto es, lo que éste posee a diferencia de otros. Pues si el individuo no quiere y busca lo que el espíritu está preparando entonces aquél no contribuye en nada. Así que lo decisivo, la necesidad histórica, no está en el individuo sino fuera de él. Y de aquí surge la *segunda premisa*: los individuos históricos son inconscientemente los instrumentos que usa el espíritu universal para su realización.<sup>22</sup> Esta segunda premisa es la clave para captar la aplicación de la teleología a la historia objetiva. Veamos.

Si atendemos a esta segunda premisa podemos ver que sobre la base de esta finalidad inconsciente que se realiza según Hegel en la historia, es más importante lo que hacen estos individuos que lo que piensan y desean conscientemente; es más importante lo que resulta de sus actos que su intención inmediata. Ciertamente que es en este contexto que Hegel habla de una "astucia de la razón".<sup>23</sup> Lo que esta metáfora significa es simplemente que el proceso histórico muestra un desarrollo de la conciencia de la libertad que se ha nutrido del hecho de que los individuos producen con sus actos y luchas instituciones y relaciones humanas que simplemente resultan, pero que jamás se puede decir que así era que se querían y buscaban. Y es así que se va creando una historia oculta,

<sup>20</sup> Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, p. 657. trad. José Gaos sobre la base de la edición de G. Lasson (editorial F. Meiner) Madrid: Revista de Occidente, 1974.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> *Enzyklopädie*, § 551; *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 40 (Suhrkamp Verlag).

<sup>23</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, p. 49 (Suhrkamp Verlag).

subterránea e inconsciente, cuya captación es el propósito principal de la filosofía de la historia. Esta esencia oculta es la que Hegel llama la "razón" en la historia empírica, negándose así a ver a aquélla como algo subjetivo, fragmentado y sometido a lo accidental. No nos parece insignificante, pues que Hegel hable de los fines racionales de la historia como fines *inconscientes* a los propios individuos. Esto es lo que le permite hablar de una historia fenoménica y otra esencial. La tarea del historiador filosófico consistiría en descubrir esa *esencia* detrás del *fenómeno*.

La verdadera pretensión metafísica de Hegel consiste en destacar la esencia como la verdad del fenómeno. Sólo así ese nivel de la historia racional es asequible al conocimiento, y éste puede ser visto como la cientificidad más elevada. Contrario a Kant, quien describió la racionalidad de la historia humana como una simple idea, Hegel hace depender el status teórico de la historia filosófica de la manifestación de la esencia en el mundo fenoménico. Lo que para Kant era una mera insinuación o proyecto intelectual regulador se convierte en Hegel en la actualidad (*Wirklichkeit*) de la historia. Por ello a este nivel también se puede captar a Hegel como el culminador de la metafísica occidental.

El individuo histórico ocupa un papel decisivo dentro de esta historia oculta-subterránea de la razón. El es un agente (*Träger*) de aquella finalidad oculta a la historiografía empírica. Por eso, viendo la cosa desde otra perspectiva, el individuo histórico representa un derecho que va casi siempre contra lo existente y lo establecido. Y en este sentido el "individuo histórico-universal" adquiere por momentos en la exposición de Hegel los rasgos típicos de un antiguo héroe trágico, tal como éste último es descrito por Hegel en su *Fenomenología*. Lo trágico está definido —según Hegel— por la lucha o enfrentamiento de dos derechos con igual validez, uno de los cuales aparece descrito como oculto, en la sombra; perteneciente a lo natural y a la tradición divina, representado por la familia y reprimido por el otro derecho que aparece como actual, humano, declarado a la luz del día y representado por el estado. Al igual que el héroe trágico, el individuo histórico aparece en los momentos de crisis espirituales representando un orden de cosas distinto al existente. Tal confrontación produce conflicto, dolores, sufrimientos a él y a los suyos. Pero en esa lucha el héroe tiene la razón, "pues están protegidos por el derecho superior del espíritu universal; y debe conseguir finalmente la victoria".<sup>24</sup> El héroe histórico representa un derecho que, aunque al

<sup>24</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 535.

principio oculto y no reconocido, sí tendrá vigencia necesariamente en el futuro. Pues lo que se anuncia es el advenimiento de un nuevo principio histórico. El antiguo héroe trágico, en cambio, aunque representa un principio diferente a lo existente, en realidad lo que representa es la actitud que anuncia una nueva etapa histórica aunque el héroe mismo no sobrevive para vivirla. Ese parece ser el caso de Antígona y Edipo quienes representan en el arte el despertar de la *subjetividad* histórica. Por otro lado, lo que debe quedar bastante claro es que parece que el hecho de representar un principio válido frente a lo existente parece otorgarle al héroe histórico un cierto valor y tenacidad en su ejecutoria. Y a éste le acompaña, claro está, una lucha interior típica que refleja cómo el héroe pesa "el destino del mundo".<sup>25</sup> Regido inconscientemente en su interior por el derecho del espíritu universal, el héroe refleja una conducta moral individual que contrasta con la de la masa y el grupo. "No se guían (los héroes) por leyes universales verdaderas para todo el ciudadano; sus actos y caída son individuales".<sup>26</sup> Y ello explica que el verdadero tributo y honor se lo rinda al héroe sólo la posteridad.<sup>27</sup> Es ésta la que podría entenderlo —no los suyos— a la luz del camino que inconscientemente traza el desarrollo de la historia.

A los individuos históricos se les vincula necesariamente a cambios revolucionarios. "Ellos surgen no en circunstancias normales y corrientes, sino en circunstancias de crisis y conflictos y obtienen una intuición de lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario se ha revelado en su interior".<sup>28</sup> No es algo misterioso lo que Hegel entrevé en ese saber inconsciente que tiene el individuo de lo que debe hacer. Se trata simplemente de que el héroe capta lo que es necesario, esto es, lo que la circunstancia histórica tiene en su interior como algo posible; podríamos decir, la alternativa histórica correcta. Y por los nombres que Hegel tiene en mente cuando habla de estos individuos históricos es claro que este papel lo cumplen únicamente aquellos individuos prácticos y políticos.<sup>29</sup> Si ellos obtienen un saber indirecto de lo que es históricamente necesario, se debe tal vez a que su vínculo respecto al estado y la vida política en general se lo permite. Tal vez la única excepción a esto es Sócrates, pero a quien Hegel llamó también "una persona histórica y universal".<sup>30</sup> Su

<sup>25</sup> *Ibid.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 414.

<sup>27</sup> *Rechtsphilosophie*, op. cit., § 348.

<sup>28</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, pp. 98-99 (Felix Meiner Verlag).

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, op. cit., p. 686.

descubrimiento de la subjetividad es una gran hazaña filosófica en la historia de la libertad. Pero por otro lado, Sócrates es un personaje político en sentido amplio. Su pensamiento y el desenlace de su vida así lo demuestran. Ahora bien, no fue un hombre de estado, como Alejandro, César, Napoleón y Federico el Grande.<sup>31</sup> Esto significa que de nuevo tenemos aquí la idea de que es en torno al estado donde se fijan los grandes momentos del espíritu universal, esto es, de la conciencia de la libertad. Y por ello es que sólo los individuos que están en esta proximidad con el estado, pueden cobrar esa figura de histórico-universal. De ahí que no haya nada misterioso en el hecho de que un César o Napoleón hayan podido contribuir grandemente a la historia de la libertad. El *contenido* de lo que estos individuos han querido ha tenido que conformarse al requisito de aspirar a lo universal y necesario. No puede ser el mero capricho y arrebató de un individuo lo que lo transforma en figura histórica. En otras palabras, el individuo histórico es el ejemplo de un "hombre racional" quien, según la antropología de Hegel, quiere lo históricamente necesario. Y lo que Hegel ha querido demostrar con esta teoría es que el individuo histórico es un *instrumento* del proceso histórico, esto es, del proceso del espíritu porque realiza lo que es necesario aún cuando no lo sepa entera y directamente. Y si los cambios históricos dependieran de tales individuos, esto no significa que individuos particulares no hayan podido ser sustituibles. Pues la necesidad no está en el individuo particular, sino en el proceso histórico mismo.

Llamar instrumentos o medios (*Werkzeug, Mittel*) a los individuos no quiere decir que estos no tengan ningún significado o sentido. No se está despreciando o rebajando el supuesto valor absoluto de la persona. Por esa razón, Hegel añade un comentario para corregir esta impresión que estaría en contra de la perspectiva moral típica de la modernidad y que en la moral kantiana se recoge magníficamente mediante la idea del individuo como un ser libre y de dignidad absoluta; el hombre como un fin en sí mismo.<sup>32</sup> Ya hemos visto cómo Hegel resuelve a su manera la antinomia de la moral kantiana describiendo el estado como el espacio ético último de la verdadera libertad.<sup>33</sup> Pero al nivel de la historia universal, donde aparece la relación entre el individuo y el proceso histórico, esta antinomia parece tener aún vigencia y Hegel busca resolverla de nuevo. Para esto, Hegel apela a la tesis de que si el individuo es un

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Ver el concepto de reino de los fines en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

<sup>33</sup> *Vorlesungen*, pp. 140 ss.

medio o instrumento y el proceso histórico representa el fin, también debe atenderse al hecho, ya expuesto en su *Lógica*, de que la relación entre un medio y un fin no es algo *externo*, tal como se cree usualmente. Pues si un medio existe es porque es medio *para un fin* determinado. Por tanto, el medio tiene que tener algo en común con el fin. De lo contrario, el fin no podría realizarse. Y desde este punto de vista el medio y el fin son lo mismo, son idénticos. Esto es: el medio participa del mismo contenido del fin. Por esta razón estos individuos históricos son en cuanto medios fines en sí mismos. Y al satisfacer determinados intereses del espíritu, de la libertad, están inconscientemente satisfaciendo sus propios intereses. De manera que desde la perspectiva de la *forma*, esto es desde el papel del hombre frente a la razón universal, como desde la perspectiva del *contenido*, de lo que el hombre busca y desea, el individuo es un fin en sí mismo como apunta la moral. Lo que sucede es que este carácter absoluto del individuo tiene relevancia para la consideración histórica únicamente allí donde la libertad y la necesidad se encuentran. Y el lugar de este encuentro es el estado y el proceso histórico mismo. En ambos se realiza lo que suponemos que es el individuo, a saber, libertad.

Hegel ha hecho un interesante señalamiento que parece condicionar históricamente la validez de su concepción sobre "la astucia de la razón". Se trata de su comentario de que en la modernidad la "espiritualidad es necesariamente necesidad exterior".<sup>34</sup> Necesidad externa significa en este contexto una ausencia de vínculo consciente, directo e interno sobre lo que los individuos de una época quieren y lo que el espíritu universal está preparando en ese momento. En la modernidad ha habido un gran progreso en la libertad subjetiva, en la libertad de conciencia. Pero esto es algo casi *contingente* en el sentido de que se ha realizado parcialmente en contra de lo que los individuos han buscado y deseado. Hegel dice: "Ningún estado en la Edad moderna ha llegado a tener sus leyes como a ellas llegaron Atenas y Roma; sino que todo ha surgido de una manera contingente. Se ha sentido tal o cual necesidad, que ha sido satisfecha por tal o cual ley. Las pasiones e intereses de los príncipes, de las clases, etc., han producido las leyes, las pretensiones de las distintas partes han chocado unas con otras y así es como se ha formado el conjunto cuya necesidad había sentido el espíritu".<sup>35</sup> Parece pues, que la llamada "astucia de la razón" es más vigente en la modernidad que en la antigüedad, pues "estos pueblos tienen en mayor grado la conciencia justa que no se desconoce a sí misma

<sup>34</sup> *Lecciones sobre...*, p. 567.

<sup>35</sup> Ibid.

de lo que quieren y deben".<sup>36</sup> El hombre moderno ha exaltado a un grado máximo la subjetividad desconociendo —y aquí entramos un momento en la teoría política de Hegel— que esa misma libertad se la propicia el estado moderno. Sin quererlo, el ejercicio de la subjetividad fijada a intereses de grupos y clases, ha creado estructuras políticas que promueven y garantizan la libertad. Pero de esta misma inconsciencia podría nacer, según Hegel, el peligro de que esta subjetividad individualista se ejercite absolutamente llegando a creer que es la base de toda institución ética (la familia y el estado). Y es ahí donde Hegel ve uno de los peligros más agudos de la sociedad moderna.<sup>37</sup> Su crítica sistemática a las teorías liberales del derecho natural y el estado<sup>38</sup> se resume en el rechazo de la legitimación de las instituciones éticas en las libertades subjetivas y particulares de los individuos. Con esto cree Hegel balancear el problema de la libertad a favor del estado, pasando intencionalmente por alto el hecho de que históricamente esa subjetividad ha sido su creadora. Pero el hecho de que ha sido creado de forma inconsciente e involuntaria, es el indicio clave para que Hegel le otorgue al estado una vida y legalidad propia, cuya *legitimación* arranca en último término no de la subjetividad de los individuos, sino del derecho que nace del proceso histórico universal. Buscando esta legitimación última y definitiva es que Hegel da el tránsito, al final de su *Rechtsphilosophie*, del examen del estado moderno al examen de la historia universal.

Desde la perspectiva de la historia universal Hegel destaca que la visión del individuo como subjetividad absoluta es algo propio de la modernidad, del mundo germánico. Su conocido argumento es el siguiente: en el mundo oriental la historia no da evidencia de una verdadera subjetividad de la persona, del individuo. Y todavía en Grecia la subjetividad no ha logrado su derecho histórico pleno. Grecia es el lugar de su nacimiento en el mundo occidental. Pero todavía el mundo político griego no pareció preparado para otorgarle su derecho absoluto. Evidencia de ello es que el derrumbe de la forma clásica de la ciudad estado (polis) griega coincide con el surgimiento de la *subjetividad*. Esta subjetividad se expresó en el surgimiento de aquellas filosofías post-aristotélicas que acentuaban esa subjetividad como el ideal del sophos: el estoicismo, epicureísmo y escepticismo. Todo esto nos lleva a concluir que la pujanza de la subjetividad explica que lo que debe suceder en la historia moderna

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 567.

<sup>37</sup> George Bourgeois, *El pensamiento político de Hegel*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

<sup>38</sup> *Vorlesungen*, pp. 110 ss., 116 ss., 123ss., 140 ss. (Felix Meiner Verlag).

—el adelanto de la conciencia de la libertad— sea algo que si acontece se debe ver como algo contingente y no como una necesidad interna a la subjetividad misma. Esto es: si cada uno está sometido a sus propios intereses, pues según la visión moderna, la subjetividad entre más vacía e indeterminada más libre es, entonces si se logra que acontezca lo que *debe* acontecer, esto es, el progreso de la libertad, de la razón que cobija a todos, eso es algo que tiene que ser visto como casual y contingente.

Ha sido típico en un sinnúmero de pensadores modernos el haber visto esta necesidad externa entre la voluntad y la subjetividad, por un lado, y la razón universal, por el otro lado, y nombrarla con frases metafóricas que se explican por cuenta propia. La "mano invisible" (Adam Smith), el "plan de la naturaleza" (Kant) y finalmente la "astucia de la razón" son expresiones que reproducen metafóricamente una misma intuición. Pero hasta el propio Marx, ubicado en otra perspectiva, aunque pensando sobre la base de esta tradición, hizo señalamientos muy parecidos a estos. Observó que en la sociedad burguesa domina el interés y la voluntad particular y "el interés general no se ve como una motivación".<sup>39</sup> Pero a pesar de que en principio no hay "planificación consciente y a priori" sí se impone una cierta necesidad: "lo racional y naturalmente necesario se impone como un promedio que opera ciegamente".<sup>40</sup> Sin embargo, hay una diferencia importante entre Hegel y Marx en este punto. La concepción de los individuos histórico-universales en Hegel parte del supuesto de que básicamente la historia moderna se transforma sobre la base de una dinámica de *necesidad externa* entre individuos y espíritu universal. Marx partirá críticamente de esa tesis para aprovechar lo positivo de ella. Lo que no es aceptable para Marx es la transformación de esa dinámica de necesidad externa entre subjetividad y razón universal en la dinámica sin más de toda la historia humana. Y en especial esta expresión es inadecuada cuando se piensa en una sociedad socialista futura según la cual "los individuos asociados" pueden controlar y planificar directa y conscientemente su destino histórico. La consecuencia de una sociedad tal sería que los intereses (de la astucia) de la razón no se manifestarían como tal, esto es, inconscientemente. Y para Marx sería igualmente cuestionable la visión de los individuos universales como portavoces del progreso de la razón, pues el lugar del individuo sería

<sup>39</sup> Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*, Viena: Europa Verlag, 1955, pp. 74, 156.

<sup>40</sup> Carta de Karl Marx a Ludwig Kugelmann del 11 de julio de 1868. En: *Marx-Engels Werke*, tomo 32, pp. 552-554 (Berlín: Dietz Verlag, 1973).



ocupado por la asociación de individuos. Y esto impediría, claro está el surgimiento de aquella ideología conocida como "culto a las personalidades", la cual, por lo que hemos dicho, procede de una subjetividad vinculada externamente al proceso histórico en general. Paradójicamente, pues, ese fenómeno del culto a la personalidad es *más* extraño a la teoría marxista que a la filosofía hegeliana.

En fin, cómo se vincula en Hegel todo esto al tema de la explicación histórica. Habíamos hecho referencia al comienzo a una teoría del acto humano en Hegel. Nuestro interés ahora es mostrar que la teleología que Hegel desarrolló detalladamente en su *Ciencia de la lógica* encuentra completa aplicación a la acción de los individuos históricos.

Vamos a referirnos directamente al concepto hegeliano de teleología tal cual aparece en su *Ciencia de la lógica*. Indudablemente que Hegel desarrolla su tesis sobre la teleología en abierta polémica contra el mecanicismo. Son dos visiones diferentes del mundo tal como se puede observar en el empleo que hacen del término *causalidad*. El mecanicismo es el heredero de la causalidad eficiente de Aristóteles. Pero la teleología se apoya en el concepto de causa final. Hegel argumentará una y otra vez que la causalidad mecanicista sólo ofrece una "necesidad externa" y por ello es que el mecanicismo es inadecuado para captar la naturaleza del mundo espiritual e histórico.

El límite conceptual del mecanicismo nace del supuesto del que parte, a saber, de que al hablar de causa y efecto asume la existencia de realidades independientes externas unas a las otras. Pero acontece que si a una realidad se la denomina activa y a la otra pasiva, o sea, causa y efecto, esto no es suficiente para distinguirlas. Ni desde el punto de vista del contenido ni de la forma es posible distinguir causa de efecto. Y es en vista de esta dificultad que el mecanicismo evoluciona bien sea hacia un enfoque de "regreso al infinito" o, en el mejor de los casos, hacia un enfoque de "reciprocidad" (*Wechselwirkung*) entre el efecto y la causa. Sin embargo, aún en estas soluciones Hegel creyó poder evidenciar que el supuesto del mecanicismo sigue siendo la idea de que la causa y el efecto son independientes. El propio Hegel ofrece un ejemplo magnífico de una explicación mecanicista de reciprocidad entre efecto y la causa: cuando se trata de explicar el origen de la constitución política de Esparta se va a las costumbres de los espartanos. Pero cuando se quiere explicar las costumbres se nos remite a la constitución. Así el efecto deja de ser causa y ésta pasa a ser efecto. Sin embargo la independencia entre el efecto y la causa no es superado de esta manera. "Lo insuficiente en la aplicación de la relación de reciprocidad consiste, cuando se la considera más de cerca, en

que esta relación en vez de funcionar como un equivalente del concepto debe ser ella misma objeto de concepto. Y esto es posible si los dos aspectos de la relación no son captados como dados inmediatamente, sino (...) conocidos como momentos de uno tercero y más elevado, el cual, precisamente, es el concepto".<sup>41</sup>

La solución a esta dificultad la encuentra Hegel en la teleología, pues esta es el enfoque que supera la independencia entre los elementos. La manera como Hegel concibe la relación entre el fin, el medio y producto, debe, pues, orientarnos a la verdadera concepción de la *objetividad* en general y en especial de la objetividad *histórica y espiritual*. Sin embargo, no queremos tratar este tema en toda su amplitud, sino solamente lo que nos vincula directamente a la explicación histórica de las acciones de los individuos universales.

La teleología tiene tres momentos principales: el fin subjetivo, el medio y el fin objetivado. La idea principal de Hegel es demostrar que el fin verdadero es el que se ha realizado u objetivado mediante la utilización de un medio necesario o racional. El fin subjetivo es, primeramente, como una causa que a través del medio busca anular la aparente independencia y exterioridad del mundo real. Pero de ahí resultará que la superación de la exterioridad del mundo es a la vez la "superación de la mera subjetividad del fin".<sup>42</sup> De manera, que primeramente la intención del fin es realizarse. Para ello tiene que enfrentarse a la realidad, pues ésta no lo asimila de forma inmediata. Y el primer momento de este enfrentamiento del fin con el mundo es el *medio*.

La función principal de un medio es la mediación entre el fin y el objeto. Ahora, esta mediación es de primera intención *externa*<sup>43</sup> porque vincula dos aspectos que son independientes, a saber, fin y realidad. Y el interés de Hegel es demostrar que esta exterioridad desaparece al final de la teleología. El camino para ello es que el fin se capte en el medio como afirmándose, poniéndose a sí mismo.<sup>44</sup> Hegel llama también "astucia de la razón"<sup>45</sup> al proceso mediante el cual el fin coloca un medio entre él y el mundo con el propósito de realizarse. Y desde esta perspectiva el medio es lo más elevado del proceso, ya que en términos de la vida práctica (del trabajo) aquél es el que se conserva como el instrumento (*Werkzeug*) al

<sup>41</sup> *Enzyklopädie*, § 156, Zusatz, p. 302.

<sup>42</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Tomo 2, p. 447 (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970).

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 449-450.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 451.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 452; *Enzyklopädie*, § 210.

servicio del hombre para el dominio de la naturaleza.<sup>46</sup> Mientras que con respecto a los fines se puede decir que el hombre es quien está sometido a ellos.<sup>47</sup> Con esta última afirmación Hegel va allanando el camino para ampliar su metáfora de la astucia de la razón al proceso histórico mismo y ver a los pueblos e individuos como medios o instrumentos sometidos a un fin universal que es el proceso de la conciencia de la libertad.

La tesis principal de Hegel en torno a la teleología es que ésta es la superación dialéctica del mecanismo y su necesidad *externa*. El fin no considera al objeto como algo externo e independiente, sino como su propia manifestación.<sup>48</sup> Por eso, la verdad de la teleología se cumple en lo que Hegel llama el "fin realizado" (*ausgeführter Zweck*), pues este fin es el que expresa tanto una negación como una afirmación de la *exterioridad* del objeto, del mundo. Por un lado, se sostiene la negación de la absoluta independencia del mundo, tal cual se ha cumplido en el medio. Pero así, el medio es una forma del fin hacerse objetivo y una forma del mundo hacerse subjetivo, esto es, de contener el fin. Esto último se obtiene debido a que el medio comparte el contenido del fin. De lo contrario no sería un medio racional. En otras palabras: al fin realizarse en el *medio*, se ha creado una segunda *objetividad* frente a la primera objetividad, la inmediata del mundo. Y lo que caracteriza a esta segunda objetividad es que posee el mismo e idéntico *contenido* del fin. Así, ya el fin está realizado en la materia (objeto) a través del medio. Y lo que acontece aquí es que se ha negado la *exterioridad y objetividad* del mundo. Ahora, esta objetividad del mundo vuelve a afirmarse por el hecho de que el fin se realiza *en* el mundo; el fin aspira a ser objeto. Y por ello en su *interior* mismo contiene y afirma la objetividad. Y es en esta negación y afirmación de la objetividad por el fin donde Hegel ve la verdadera superación del *mecanicismo*. La teleología es la tesis de que la exterioridad o independencia del mundo está dada como algo *interno* al fin mismo. Pues ser fin significa afirmar la exterioridad del mundo; el fin (subjetivo) quiere ser objetivo. Pero esta afirmación implica a la vez la negación de la exterioridad del fin frente al mundo. El medio y la realización efectiva del fin, son evidencia de esto.

¿Cómo se aplica este resultado de la teleología a la explicación de la acción de los individuos históricos universales? Hegel señala que el

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> *Logik*, op. cit., p. 453.

<sup>48</sup> Ibid.

hombre en acción, el individuo, es la "serie de sus actos".<sup>48b</sup> Pero parece que lo que el individuo hace no es en su forma inmediata la verdad de su acto. El acto aparece según Hegel primeramente como algo exterior. Y para conocer su verdad y su contenido tenemos que ir a su interior.<sup>49</sup> Estamos aquí frente a una tesis psicologista y anti-conductivista que ve al individuo como un ser o substancia pensante que siempre guarda algo que lo diferencia de sus expresiones. Ese interior constituye la supuesta esencia del individuo. Lo que Hegel cuestiona aquí es cómo conocemos ese interior a no ser en los actos externos del individuo. Ese *interior* no puede ser captado como algo separado y externo al acto mismo. Este es el error fundamental de la historiografía psicologista y pragmática que ya analizamos al comienzo de esta sección. Para Hegel el contenido del acto y el contenido de lo interior son los mismos. Por consiguiente un acto grandioso o de significado histórico supone un contenido interior correspondiente. Si el interior es la causa de una acción determinada, entonces lo que Hegel está asumiendo es que el efecto proviene de una causa con igual virtud. Y si hablamos de causa y efecto en este contexto no es que estamos mezclando cosas o categorías que no van juntas. Para Hegel se trata de investigar cuál es la causa final de la acción de un individuo histórico. Se trata de penetrar el interior del individuo para captar el interés o la pasión como el motor, la causa, de la acción. Y con esto estamos en el mundo de los fines o motivaciones de la conducta humana. Hegel afirma: "En vista de la unidad entre lo interior y lo exterior debemos aceptar que los grandes hombres han querido aquello que han realizado, y han realizado aquello que han querido".<sup>50</sup> Lo que los individuos históricos han querido (inconscientemente) es el fin de la libertad. Y esto es lo que hay que afirmar contra la historiografía psicologista. Si el contenido de lo externo es igual al del interior, entonces el acto de los héroes históricos es producto de fines distintos a los de los hombres corrientes. Este resultado es producto de fines distintos a los hombres corrientes. Y esta conclusión hay que traducirla al lenguaje de la *teleología de la historia* de Hegel. Veamos.

Hasta ahora hemos visto que la acción del individuo está siempre motivada por fines particulares o intereses. Pero dadas unas circunstancias históricas específicas, los fines particulares se acomodan a lo *necesario* del momento histórico.<sup>51</sup> Esto no significa que la historia en este

<sup>48b</sup> *Enzyklopädie*, § 140, Zusatz, p. 278.

<sup>49</sup> Ibid., § 112, Zusatz, p. 234.

<sup>50</sup> Ibid., § 140, Zusatz, p. 279.

<sup>51</sup> Manfred Riedel tiene razón cuando afirma que la teleología de Hegel aplicada a este contexto

momento específico esté cerrada a una sola posibilidad y que entonces el individuo histórico capte inconscientemente esa única posibilidad. Por lo menos esto no es lo que se desprende de la descripción que Hegel ofrece sobre la acción de César.<sup>52</sup>

Ahora bien, para poder explicar adecuadamente que una acción produce determinados efectos, si Hegel parte de la acción de un individuo, tendrá que vincular bien estrechamente ese fin subjetivo con el aspecto de las circunstancias históricas. Sólo así se puede contestar la pregunta de cómo un individuo específico logró ejercer tales cambios. Y como hemos visto, para Hegel estas circunstancias son más decisivas que el héroe histórico mismo, el cual sólo parece tener el "instinto de lo universal".<sup>52b</sup> Por tanto, los individuos son los medios pero sólo si están ubicados en lo substancial del espíritu, que es el mundo político en sentido general. Por tanto, la verdadera teleología de Hegel se revela como una entre los fines del espíritu y el medio o ambiente y circunstancias sociales de la época. Y entre ambos extremos media el individuo universal. Y esto es lo que él cree haber logrado con su tesis de que "los grandes hombres en la historia son aquellos cuyos fines particulares encierran lo substancial que es la voluntad del espíritu del mundo".<sup>53</sup> A esto era a lo que aludíamos cuando indicábamos el carácter "práctico y político" de los individuos históricos.<sup>54</sup> Aparentemente Hegel nos ha querido decir con esto que el fin particular puede *mediarse* con lo históricamente necesario (el fin del espíritu universal) porque el individuo *participa* en determinadas situaciones sociales, culturales y políticas. Y la prueba que tiene Hegel de que se cumplió dicha *mediación* es que la acción del individuo posibilitó efectivamente determinado acontecimiento de significación histórica. En el caso de César el acontecimiento fue la unidad de la república. Por consiguiente, es a partir de los resultados que logramos saber qué fin se cumplía en aquella acción inconsciente del individuo; y Hegel asume también que estos resultados nos manifiestan un significado objetivo para conocer el proceso del espíritu universal.

Lo que se ha criticado a Hegel (Manfred Riedel) es que no ofrece una

condiciones o circunstancias históricas. Op. cit., pp. 14-15. Lo que Riedel no capta en Hegel es la conexión entre el fin y las circunstancias históricas.

<sup>52</sup> *Vorlesungen*, p. 89 (Felix Meiner Verlag).

<sup>52b</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Manfred Riedel afirma que la deficiencia de la teleología hegeliana es que no establece claramente esa mediación (op. cit. pp. 17-18). Y esto convierte el esquema de Hegel en una explicación incompleta.

explicación teleológica *completa* ya que no aclara la conexión entre el fin y la realización.<sup>55</sup> Esto es, faltaría una descripción de las particularidades y circunstancias de la acción que a manera de elemento causal expliquen por qué se realiza determinado fin y no otro. Sin embargo nuestra apreciación es otra. Pues, si bien es correcto que Hegel aplica sus categorías lógicas a las ciencias particulares, en este caso, a la historia, la categoría más adecuada de su *Lógica* en este contexto es sin duda alguna la teleología. Por tanto, la relación dialéctica entre fin y medio debería poder contener una teoría general de cómo es posible que un determinado fin llegue a realizarse. El *medio* debe *participar* de la naturaleza del fin para que sea un medio racional. No todo medio puede realizar el fin de la razón. Esto, trasladado a la historia y a los individuos históricos, significa que ellos son medios o instrumentos racionales si y sólo si *participan* del fin. Y esta participación es posible sólo porque estos individuos son hombres prácticos y políticos. Lo que significa que la conexión entre el fin y su realización se completa con toda la teoría hegeliana sobre la estructura de lo político y del cambio histórico a través del pensamiento de los individuos. Es esta teoría (la que examinamos en la segunda parte) la que está llamada a ofrecernos los elementos causales que hacen posible que determinado fin del espíritu, esto, es, determinada predisposición o motivación básica de una época, se transforme en realidad.

## II

### *Apuntes complementarios sobre la dialéctica histórica*

Para conocer más completamente la teoría de Hegel sobre el cambio histórico y el papel específico de los individuos universales debemos examinar su tesis básica sobre la *objetivación del espíritu*. Pero primeramente qué es propiamente hablando lo *espiritual*. Según Hegel el espíritu se diferencia de la naturaleza en que el primero es *interioridad* y el segundo *exterioridad*. El origen antropológico de esta distinción lo encontramos en la tesis de Hegel de que el hombre se diferencia del animal y la naturaleza a partir del momento en que se nos presenta como *conciencia* (*Bewusstsein*). La conciencia es la expresión de un yo que se enfrenta al mundo y se sabe a sí mismo como libre e independiente frente a aquél. Esa libertad la proporciona el pensamiento, pues desde el punto de vista idealista, el pensar es lo único que nos coloca por encima de toda objetividad; todo objeto supone al pensamiento y no viceversa. Por

<sup>55</sup> Ver nuestro comentario al inicio del ensayo.

tanto, ese yo es visto como algo que regresa desde todo objeto (lo externo) a sí mismo, esto es, a su interior. Es a partir de esta reflexión que Hegel le adjudica a lo humano, lo espiritual, el adjetivo de interioridad.

Pues bien, interioridad y exterioridad se oponen en Hegel, pues el primero es sinónimo de todo aquello que conserva su unidad a través de sus diferentes manifestaciones. La *exterioridad*, es, en cambio, expresión de separación mecánica entre los diferentes objetos o determinaciones. Tanto una como otra producen diferentes visiones de la *necesidad* a la que aspira la ciencia. La *necesidad* propia de las ciencias empíricas en oposición a la necesidad propia de las ciencias filosóficas, son llamadas por Hegel respectivamente, "necesidad externa" y "necesidad interna". De manera que detrás de estos dos conceptos básicos de Hegel encontramos la tesis de que toda metodología que examine las realidades espirituales debe respetar esa unidad interna si no desea adulterarla. Como se sabe, esa metodología típica o propia a lo espiritual es la *dialéctica*. La metodología propia de la necesidad externa es el así llamado por Hegel saber analítico y mecanicista. No es inútil si llamamos la atención a algunos aspectos cruciales de esta metodología.

La visión hegeliana del método de la ciencia filosófica está orientada a reproducir el carácter de "necesidad interna" propia de las realidades espirituales. Y lo típico de la objetividad espiritual es que constituye una unidad que se conserva igual a través de sus diferentes manifestaciones. Estas diferentes manifestaciones corresponden al mundo de lo múltiple y particular frente a la unidad que sería lo representante de lo universal. Sin embargo, aunque esto es correcto, el interés de Hegel es describir la realidad espiritual no simplemente como una simple vinculación entre lo general y lo particular, sino como un movimiento o desarrollo de lo general a través de lo particular mismo. De forma, que ese desarrollo nos describe diferentes momentos de manifestación de la unidad: manifestación ésta que representa, pues, a lo múltiple y particular. De esa manera Hegel cree poder afirmar que el objeto espiritual es una unidad de sí misma aunque se exprese en lo particular. Y a esta unidad consigo misma del objeto es lo que Hegel llama "individualidad libre". Así tenemos que, por ejemplo, el "principio" de una época debe ser captado como una unidad de sentido que se manifiesta por igual en las diferentes esferas del pueblo (arte, estado, religión, etc.). Pero al mismo tiempo, cada esfera evidencia ese mismo principio de una manera propia y particular. Y lo que Hegel cree es que ese manifestarse lo igual de forma desigual según el caso de la esfera que sea, es lo que caracteriza a lo espiritual.

Esta estructura de lo espiritual Hegel la expresa lógicamente como el

movimiento conceptual de lo abstracto a lo concreto. La exposición científica del objeto puede operar asumiendo que es la unidad o lo general lo que se expresa a sí mismo en lo particular. De esta manera lo particular no es algo *externo* a lo general, sino lo que lo general mismo, inmanentemente parece producir. Por ello es que la conexión de necesidad que existe entre lo general y lo particular debe ser llamada interna y no externa. En su expresión lógica Hegel describe, por ello mismo, la exposición científica como un proceso inmanente de lo abstracto a lo concreto, como un proceso donde lo general mismo se va especificando. Y esta especificación es la manera como Hegel cree poder reconocer simultáneamente el derecho de lo particular y diverso de la realidad.

Todo este esquema del concepto que reproduce la necesidad interna es importante porque es el que Hegel emplea *mutatis mutandis* para captar la relación teleológica entre el *fin* y el *medio*, relación esta que trasladará luego como dialéctica específica al examen de los individuos universales.

A través de otros supuestos metafísicos y gnoseológicos que no podemos examinar detalladamente en estos momentos, Hegel sustantiva lo espiritual elevándolo a una instancia con vida y movimiento por encima de los propios individuos pensantes. Su supuesto básico es que la historia tiene un sujeto con fines universales que no se reduce a la simple suma de las diferentes generaciones, épocas e individuos. Y a este espíritu sustantivado Hegel le adscribe también la caracterización de *interioridad* con el fin de justificar su evolución, una evolución histórica que abarca hasta tal punto al *tiempo* entero de la humanidad que este pasa a ser la expresión más íntima de la interioridad del espíritu. A partir de ahí no es la historia la que evidencia y contiene el espíritu, sino que éste contiene la historia y el tiempo.

Por tanto, si el espíritu es interioridad eso no significa que no posea exteriorización y objetivación. La tesis básica de Hegel es que toda verdadera objetivación del espíritu se funda en lo más *interno* que existe, a saber, en el pensamiento. Y por ello es que el espíritu cuando se objetiva no sale fuera de sí a una realidad diferente y ajena. Pero al mismo tiempo sucede que si sólo los individuos piensan, esto significa que el espíritu tiene que ayudarse con los propios individuos. Y si la esencia del hombre es el pensamiento, la cuestión crucial aquí sería cuál dimensión o nivel del pensamiento es aquel que el espíritu utiliza para objetivarse más plenamente. Hegel ha querido con toda intención distinguir diferentes expresiones del pensamiento humano y cualificar algunas como las más —podríamos decir— *propias* del espíritu. Con tal fin dividió al espíritu en subjetivo, objetivo y absoluto. Y no debemos olvidar que son diferentes

esferas de objetivación del espíritu aunque se establezca entre ellas una jerarquía.

En otras palabras, Hegel cree que lo esencial del hombre en cuanto es espíritu es su pensamiento. Este se manifiesta en todo lo que el hombre hace. Pero cuando al nivel de su filosofía de la historia Hegel habla del pensamiento más propio del espíritu debe entenderse principalmente el plasmado en las leyes, la moral y demás instituciones políticas y civiles de la época. El espíritu se afirma principalmente en dichas instituciones constituyendo la unidad o el "principio" que explica el carácter de una sociedad o época específica. Ahora bien, la existencia material del espíritu descansa en la voluntad y pensamiento de los individuos particulares, los que mediante sus actos evidencian la vigencia y vitalidad del principio del espíritu. Podemos decir que para Hegel el pensamiento refleja un progreso que va desde su presencia en las manifestaciones más sensibles del hombre hasta las más intelectuales y sublimes. Se ha creído falsamente que para Hegel el pensar es únicamente el llamado *absoluto*, esto es, el del arte, la religión y la filosofía. Pero la verdad es que para Hegel el pensamiento está presente en todo acto humano aunque a cada nivel de pensamiento tiene su fuerza y función correspondiente. Y en vista de todo esto, y regresando a nuestra preocupación principal, una interpretación de la dialéctica en Hegel del cambio histórico debe poder explicar a qué nivel del pensamiento encontramos la verdadera negación de lo existente. Este es el punto crucial para entender cómo Hegel fundamenta su teoría del cambio histórico.

Para propósitos de explicar el tránsito histórico de una época a otra supongamos una armonía completa entre el "principio" de la época y su confirmación a través de los actos y pensamientos de los individuos. En su *Filosofía del derecho* Hegel resumió la tesis que queremos explicar a continuación:

La historia particular de un pueblo histórico contiene en primer lugar el desarrollo de su principio, desde su primitiva situación infantil hasta su florecimiento, en el que alcanza una libre autoconciencia ética e ingresa en la historia universal. En segundo lugar está el período de su decadencia y corrupción, pues allí se señala en él el surgimiento de un nuevo principio como lo meramente negativo del suyo propio. Con esto se indica el tránsito del espíritu al nuevo principio y de la historia universal a otro pueblo. En este período aquel pueblo ha perdido el interés absoluto, y si bien puede asimilar positivamente el principio superior y formarse de acuerdo con él, se comportará como en un terreno ajeno, sin vitalidad ni frescura. Puede incluso perder su independencia, o bien mantenerse y sobrevivir como estado particular o en un círculo de estados, debatiéndose azorosamente en múltiples intentos y guerras exteriores.<sup>56</sup>

La vida social no es posible sin una unidad en los individuos entre los intereses generales y los particulares. En ello está la evidencia de que los individuos afirman una determinada forma de vida y existencia y le dan realidad a la idea o la razón. Y mientras existan instituciones y prácticas que representen verdaderamente a los intereses generales se puede hablar de una época de juventud espiritual donde la armonía y asentimientos de los valores de la época son la orden del día. Es el momento en que el principio de la época llena todo lo existente.

Regresando al tema de la objetivación del espíritu, tenemos que la disolución de una época y de su principio proviene del hecho de que los individuos dejan de afirmar los valores y fines que antes aceptaban y defendían. Y este abandono del principio se cumple *en* el pensamiento de los individuos. La crisis comienza cuando los individuos empiezan a pensar, reflexionar, sobre los valores e instituciones. Tal reflexión producirá que lo que antes existía como válido *universalmente* se irá transformando en algo particular, esto es, en algo que ya no ata o vincula más a las múltiples voluntades.<sup>57</sup> Y la negación de ese principio significa eventualmente su *sustitución*. Un magnífico ejemplo que ofrece el propio Hegel es el principio de la esclavitud que está al comienzo de la historia griega. En un momento dado el pensamiento abandona ese contenido y lo vive como particular al afirmar que *lo esencial* no es el esclavo, sino el hombre. Así nace la idea de la libertad de todos los hombres que entonces intentará realizarse y sustituiría a aquel mundo antiguo.<sup>58</sup> Es obvio que Hegel, en un primer momento, cree que sin la intervención del pensamiento de los individuos no es posible una transformación histórica. El pensamiento, claro está tiene la capacidad de negar o rechazar lo existente. Y recordemos que ese pensamiento se ofrece a todos los niveles de lo humano. Ahora bien, si Hegel se quedara ahí estaría dando una teoría del cambio tan general y vaga que no explicaría absolutamente nada. El problema no es que Hegel indique que ese pensamiento es el filosófico, sino que al señalar que en todo lo que el hombre hace interviene el pensamiento no nos proporcionaría una teoría específica sobre el cambio social.

Es correcto también que Hegel entiende que es algo *lógicamente* necesario que esta evolución de principios acontezca en la historia de los pueblos. El principio que una vez tuvo su origen y desarrollo, madura y luego entra en una etapa de decadencia y crisis que anuncia el advenimiento de otro nuevo principio. Así que ese tránsito Hegel lo juzga, por un lado, como algo que tiene que suceder. Por eso señala que "esta

<sup>57</sup> *Vorlesungen*, pp. 96-97.

<sup>58</sup> *Ibid.*, pp. 178-179.

<sup>56</sup> *Rechtsphilosophie*, § 347.

destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea".<sup>59</sup> Y es casi siempre este tipo de justificación lógica la única que se destaca para declarar sin más que Hegel es un idealista. Se pasa por alto, pues, que al ser los individuos los que le dan vida y objetivación a la idea o al principio, son ellos mismos los que mediante sus actos y voluntades crean las condiciones y posibilidades históricas que se oponen al sistema o principio. Es como si la realidad existente como consecuencia de estas acciones comenzara a cobrar un carácter diferente y opuesto al principio.<sup>60</sup>

Se ha dicho que Hegel es un defensor de lo existente, porque describe la realidad como racional. Pero nada más lejos de esto como se demuestra en esta dialéctica histórica. Hegel localiza en el pensamiento que va más allá de lo existente el único medio o recurso que tiene el espíritu para realizarse, esto es para desarrollar la conciencia de la libertad. El pensamiento que niega lo existente puede, por eso, representar la nueva determinación de lo racional que se avecina en los momentos de la crisis.<sup>61</sup> Y el ejemplo más decisivo de esto lo ofrece Hegel con su examen de los héroes históricos que son los que con sus actos "abren" la puerta al nuevo principio.

Mediante la sucesión de estas grandes crisis históricas es que se realiza el progreso en la conciencia de la libertad. Ahora bien, para que haya *progreso* espiritual, tiene que darse una forma o principio que disuelve la forma anterior inferior. Hegel supone que en la evolución histórica, a diferencia de la evolución en la naturaleza,<sup>62</sup> el principio cede frente a la forma superior y deja de existir. Y de esta premisa es que nace el razonamiento de Hegel de que los pueblos no vuelven a repetir de igual forma la etapa en que en ellos vivió el espíritu de la época. Eso significa básicamente que un pueblo no puede ser dominante dos veces en la historia.

Ahora bien, Hegel también señala que en esta evolución histórica sí puede suceder que los grandes principios sobrevivan a la existencia temporal de los pueblos. Pero esto no significa que todas las formas de objetivación de estos principios tengan igualmente que sobrevivir. Sucede que hay determinadas formas de objetivación (religión, arte, filosofía) que perecen aun cuando los pueblos mismos les sobreviven. Por

<sup>59</sup> Ibid., p. 25.

<sup>60</sup> Ibid., p. 97.

<sup>61</sup> Ibid., pp. 107-108.

<sup>62</sup> Ibid., pp. 153-154; 178.

lo general, las formas de objetivación de un determinado espíritu del pueblo desaparecen cuando éste deja de existir. Y el hecho interesante destacado por Hegel es que las formas que sobreviven parecen ser aquellas que más *universalidad* han alcanzado.<sup>63</sup> Si en la evolución natural parece que todas las formas sobreviven y se repiten y se dan todas a la vez, en la evolución histórica la cosa es distinta por el papel particular que juega el *pensamiento*. El pensamiento es el que retiene lo universal de las formas y las saca del perecer histórico y de la negación del tiempo. Hegel señala: "La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación del pensamiento es una actividad, es a la vez conservación y transfiguración".<sup>64</sup> De manera, que es el pensamiento el que retiene y acumula en su interior los principios y formas universales que ya *han sido*. Los retiene en su carácter universal y permite que lo particular se lo lleve el tiempo. Por esta razón es que el progreso se debe al pensamiento, que con su afirmación, negación y preservación, determina en último término la existencia de todo. Y Hegel cree que lo que al pensamiento le interesa conservar es principalmente aquello que afirma su naturaleza más propia, a saber, lo que contribuye al saber de sí mismo como la interioridad de todo lo existente.

Hemos visto que la descripción general de los tránsitos históricos descansa en la premisa de que el pensamiento es lo decisivo. Sin embargo, reiteramos, no es fácil explicar adecuadamente los cambios históricos si el planteamiento se queda a ese nivel. Y el problema no es tanto que de esa manera no se explique nada, sino que se explica tal vez demasiado pues, como señalábamos, el pensamiento nos refiere a todas y cada una de las esferas del espíritu del pueblo; éstas son formas de pensamiento humano. La pregunta sería cuál de ellas es decisiva o determinante; qué dinámica contienen dichas esferas que nos ayuda a encontrar determinantes más precisas sobre el cambio histórico.

De los señalamientos del propio Hegel podemos extraer varias observaciones relevantes. En primer lugar, el interés principal de Hegel al nivel de la filosofía de la historia es describir cómo los diferentes principios que se suceden en el tiempo abarcan, comprenden, la vida entera de la sociedad desde sus aspectos más inmediatos hasta los más importantes y profundos. Las diferentes esferas de la totalidad social, como lo son la

<sup>63</sup> Ibid., pp. 151-155.

<sup>64</sup> Ibid., pp. 70-71.

familia, la sociedad civil, el estado, la religión, el arte, la filosofía, etc., son vistas simplemente como expresiones *diferentes* del *mismo y único* principio. De esta forma, la exposición del principio describe una unidad de lo idéntico y lo diferente, suponiendo, pues, que el mismo principio al expresarse en las distintas esferas muestra un *autodesarrollo*. A este autodesarrollo Hegel lo llamó el proceso del principio, del concepto, de lo abstracto a lo concreto.

Lo que queremos decir es que Hegel describe la presencia del principio en toda la vida social. Y ahí no se ofrece *aparentemente* una teoría del cambio. Pero esta teoría sí aparece, en todo caso, cuando se observa que el propio desarrollo del principio de lo abstracto a lo concreto coincide al final con la autonegación del principio y la producción del otro principio que le sucede. Dicho esto podemos precisar un poco más la pregunta o dificultad anterior sobre el cambio histórico en Hegel. El problema sería determinar dentro de ese proceso del espíritu del pueblo de lo abstracto a lo concreto cuál esfera es para Hegel la más importante en la explicación del cambio histórico de un principio a otro.

Un gran número de intérpretes ha creído que esa esfera sería para Hegel la filosofía debido al papel que ocupa en ese proceso del espíritu de lo abstracto a lo concreto, a saber, el de aparecer cuando el viejo principio va dejando su lugar a la otra época. La dificultad principal de esta interpretación es que se deja a un lado lo que Hegel señala sobre el papel de la política en la historia. Examinemos este problema.

Es cierto que la filosofía ocupa un lugar privilegiado en la vida del espíritu, esto es, en el desarrollo de los espíritus de pueblo. Si la meta de la humanidad, del espíritu, es realizar la libertad este proceso no termina hasta que aquél toma conciencia de ello. La frase de la moral socrática "conócete a ti mismo" constituye para Hegel el imperativo metafísico de la humanidad.<sup>65</sup> Y la razón para ello la señala el propio Hegel: "El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, las ciencias de sus leyes, de su derecho y de su moralidad, pues esta unidad es la más íntima a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que importa en su obra es tenerse como objeto".<sup>66</sup> Y dentro de esta toma de conciencia, la filosofía de la época representa el mayor grado de conciencia que tiene el espíritu sobre sí mismo. Sólo en la filosofía el espíritu reconoce que el mundo es una

expresión del espíritu. La filosofía es el mundo del *concepto* a diferencia del arte y la religión cuyos conocimientos son sensibles, intuitivos y representativos, respectivamente. Sólo el concepto es el conocimiento más elevado porque es la captación del objeto como una unidad diferenciada desde sí misma. Y además, en el saber conceptual se cumple la indisoluble unidad entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y la substancia, ya que es la perspectiva consecuente de que la verdad de la substancia es el sujeto. Y a tal verdad sólo puede llegar el pensamiento cuyo objeto mismo es pensamiento. Una vez se obtiene esa experiencia que da base a la lógica, es que se puede evidenciar ante la teoría y la práctica que a cualquier nivel de la realidad vale la tesis de que el objeto es sujeto. Por ello, la toma de conciencia del espíritu a través de la filosofía se expresa en un *sistema* del saber.

Pues bien, lo que ha motivado interpretaciones inadecuadas del papel de la filosofía en el cambio social es el hecho de que ese particular conocimiento del espíritu que provee la filosofía de una época contiene un doble elemento. Nos referimos al hecho de que el saber que expresa la filosofía de una época revela, por un lado, lo que verdaderamente es el espíritu de la época; y, por otro lado, anuncia el declive de lo que ha sido el principio de la época. Hegel expresa esto con su conocida metáfora que asimila la filosofía al búho de Minerva que levanta el vuelo al atardecer.<sup>67</sup> Por un lado, tenemos que en la filosofía se completa el saber de la época, ya que la filosofía es el saber más elevado y concreto que tiene el espíritu de sí mismo. Y esto significa que el saber filosófico no aparece hasta que el espíritu se ha realizado y pensado en todas sus otras formas (moral, ciencia, arte, religión, etc.). Pero este momento coincide con la etapa final del espíritu, porque la presencia misma del pensamiento filosófico evidencia que lo particular y existente ya no puede valer más como universal. Esto es: el querer elevar filosóficamente un contenido a algo universal (por ejemplo Platón con el estado) revela cuánto ese mismo contenido carece ya de la vida del espíritu, esto es, del respaldo de los propios individuos. De ahí que la filosofía hable indirectamente también de lo que ya no existe.

Pero en vista de esto no podemos afirmar que la filosofía sea la causa de los cambios históricos. Ella es más bien un producto del mundo y como tal refleja el momento de transición espiritual. Así Hegel capta el papel de los grandes sistemas filosóficos.

<sup>65</sup> Ibid., pp. 107-108.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Prólogo de Hegel a su *Rechtsphilosophie*, op. cit. p. 17.

Ahora bien, una vez confeccionada como tal, la filosofía podría convertirse en el contenido de una idea que aspira realizarse, a objetivarse, en la vida mediante el pensamiento de los individuos. Sólo en este sentido es que podríamos hablar de la filosofía que convertida en teoría podría producir cambios en la práctica. Pero esta concepción de la filosofía no es la que Hegel defiende a lo largo de su sistema. En cambio, ésta fue la idea de la filosofía que, por ejemplo, el joven Marx defendió en los apéndices a su trabajo doctoral. Tal concepción juvenil de Marx sugiere un deseo de revolucionar al mundo desde la teoría. Pero para Hegel, la filosofía llega al mundo demasiado tarde como para poder influenciar el presente y demasiado temprano para poder conocer el futuro. Frente a esta situación, la filosofía asume más bien la responsabilidad de unir, de reconciliar, al hombre con su época.

Debemos destacar la importancia que Hegel otorga a lo político en su filosofía de la historia. Este nivel de lo político es el que más información ofrece para explicar dónde ubica Hegel la posibilidad de los cambios sociales. Viendo este aspecto tendremos también la oportunidad de examinar la condición tanto de contenido como de forma para la historia humana.

Hemos visto que Hegel llama a los individuos históricos "prácticos y políticos". Ese vínculo no es de ninguna manera accidental, pues lo histórico no es posible sin una organización ética del pueblo, cuya institución integradora principal es el estado político. Ahora bien, desde el punto de vista del *contenido*, la organización política es la condición de la historia de un pueblo. Lo que Hegel quiere decir con esto es que a la conformación del estado le precede una lucha a muerte entre los individuos y grupos. Hegel mismo describe en el capítulo IV de su *Fenomenología del espíritu* (1807) esta lucha como una a vida o muerte por el reconocimiento (*Annerkennung*). Sin necesidad de entrar en los detalles de dicho pasaje, observamos que lo que está en juego en esa lucha es principalmente la libertad de las autoconciencias individuales que pugnan por obtener de las otras un reconocimiento de su absoluto dominio o libertad. Y esta libertad se instaura al precio inicial de que una autoconciencia se esclavice y acepte así la libertad del otro, el amo. Esta solución de la lucha tiene un doble significado. Primeramente, Hegel parece querer señalar que esa lucha entre individuos ejemplariza una entre grupos y clases y es constitutiva a la historia de la humanidad. Segundo: la solución de la lucha por reconocimiento es una necesidad *provisional*—Hegel dice abstracta o incompleta— y tendrá su solución a lo largo del desarrollo de toda la historia. La historia es, vista desde esta perspectiva como la

evolución o progreso en la conciencia de la libertad. Y si al comienzo de la historia la mayoría son esclavos y pocos son libres, al final se impondrá la libertad como la naturaleza inalienable de todos los individuos. Hegel expresa esta idea diciendo que en un principio sólo uno es libre (mundo oriental) y el resto son esclavos; luego algunos son libres (mundo antiguo) y finalmente todos son libres (mundo moderno).

Pero desde el punto de vista de la *forma* la condición de la historia es el surgimiento, a partir de la naturaleza, de una *conciencia* capaz de vivir en su interior el elemento de un universal que tiene actualidad fuera de la conciencia misma. Esto no se ofrece, según explica Hegel en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en ningún lugar del sistema de la naturaleza, ya que el *organismo individual*, aunque es la naturaleza más desarrollada, contiene lo universal (el género) en su interior pero aquél no puede existir fuera del individuo mismo.<sup>68</sup> El individuo orgánico no sólo muere físicamente y se incapacita así para retener lo universal, sino también sucede lo mismo en su conducta genérica, comportamiento de hábito, que es cuando integra a su interior lo universal, ya que su conducta obedece a leyes o reglas generales, en ese momento entonces se pierde la individualidad a favor de lo universal.<sup>69</sup> En el hábito animal se realiza lo genérico, pero entonces parece lo individual. El resultado es que no podemos hablar de historia al nivel de la naturaleza. O lo que es igual sólo a lo espiritual le es inherente la *historicidad*.

De manera que la condición formal para la historia se ofrece allí donde aparece un individuo que sea capaz de tolerar, de retener o conservar en su interior a lo universal. Y ese individuo es la *conciencia*.<sup>70</sup> Esa conciencia es la que revela el nacimiento del espíritu y el tránsito de una filosofía de la naturaleza a una filosofía del espíritu. Dentro de la filosofía del espíritu, la historia se forma en el momento que lo universal se objetiva mediante el pensamiento que está representado por el individuo, el cual, al abandonar su particularidad, se convierte en voluntad que desea y conoce lo universal. En último término, ese universal reconocido por el individuo singular es la institución del estado con sus leyes y deberes *generales*, esto es, válidos para todos los individuos. Ahora bien, esa constitución del estado político como condición de la historia debe interpretarse —a la luz de la *Fenomenología* y de *Lecciones sobre la filosofía de la historia*— como la instauración igualmente de la razón en la

<sup>68</sup> *Enzyklopädie*, § 63.

<sup>69</sup> *Ibid.*, § 375.

<sup>70</sup> *Ibid.*, § 376.



historia. Para ver más claramente esto podemos recurrir brevemente a una explicación indirecta más como lo es la que Hegel ofrece sobre la imposibilidad *ontológica de la historia en la naturaleza*.

Para explicar indirectamente la función de ese universal que existe fuera de la conciencia, Hegel describe la naturaleza como un silogismo cuyos extremos son el género, representante de la vida universal, y el individuo universal representando lo singular tanto en lo orgánico como en lo inorgánico. El término medio lo constituye la especie o el "universal determinado" y la singularidad en sentido estricto. Ahora, Hegel aclara que lo que vincula al género, al universal, con sus partes es una serie numérica que da testimonio, por ejemplo, de cuántas especies posee el género. Pero por su parte lo individual no guarda una relación interna y necesaria con el género. La naturaleza anula esa posibilidad dándole libertad al individuo frente al género. Este es otro argumento de Hegel para evidenciar que la naturaleza no es susceptible de un sistema, de una clasificación completa. Para que exista un sistema en la naturaleza, el término medio del silogismo natural debe representar el momento en que lo universal es lo *internamente necesario* frente a lo particular (especie) y lo individual se manifiesta como universal. Y es en vista de esta carencia que la naturaleza no muestra una historia. Hegel señala:

Pero la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que el toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita *para sí* misma solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo para sí.<sup>71</sup>

Hegel explica, pues, en este pasaje indirectamente cuál es la condición formal de la historia. Ateniéndonos a la forma del silogismo, tenemos que la historia está vinculada, por un lado, a una universalidad (todo) que se conserva a sí misma en lo particular. Esto posibilita una unidad interna entre ambos extremos, o sea, si lo universal es interno a lo particular, se garantiza la *continuidad del proceso*, esto es, lo histórico, pues así tenemos una evolución con progreso. Progreso significa la diferenciación, el cambio, de lo mismo. Lo particular, como extremo del silogismo, representa el aspecto de lo nuevo que da a continuidad a lo general. El pensamiento es, en sentido amplio, lo que garantiza la unidad de lo

general y lo particular, pues es la instancia que niega y produce lo nuevo y a la vez conserva lo positivo y garantiza así la continuidad, la tradición. Por ello es que sin pensamiento, sin conciencia no hay historia. Y el pensamiento es más constitutivo para la historia que el propio tiempo. Para Hegel, hablando en sentido estricto, la condición de la historia no es el tiempo empírico y real, sino el tiempo que el pensamiento contiene dentro de sí mismo. Este es el tiempo del concepto como una evolución lógica interna que va desde lo abstracto a lo concreto. Por ello es que Hegel verá que no sólo sucede que el tiempo es el desarrollo del concepto y no viceversa, sino también que, por no ser expresión de una necesidad interna, la naturaleza no puede mostrar historia.

El silogismo propio de la historia es expresado por Hegel en lo siguiente:

Así, pues, la *conciencia* entre el espíritu universal y su singularidad o la conciencia sensible tiene por término medio el sistema de las configuraciones de la conciencia, como una vida del espíritu que se ordena hacia un todo; es el sistema que aquí consideramos y que tiene su ser allí objetivo como historia del mundo.<sup>72</sup>

Desde el punto de vista de la *Fenomenología* ese sistema de configuraciones está constituido por las diferentes figuras a que la conciencia se enfrenta en su evolución hacia la ciencia: arte, religión, ciencia, moral, filosofía, estado, etc. Pero si traducimos esto de acuerdo al texto de la *Filosofía de la historia* los "espíritus de pueblo" pasan a resumir el contenido de estas figuras. Son los espíritus del pueblo los que reúnen en su interior las diferentes esferas tales como el estado, la religión, la filosofía, el arte, etc. De todas maneras, es típico de la posición de Hegel la imprecisión respecto a cuál es el objeto de estudio de la filosofía de la historia. En ocasiones es vista como historia política y a veces como una historia amplia del espíritu de la época, el cual incluye todas sus esferas. Pero aparte de esto, lo crucial aquí es el hecho siguiente: Hegel considera que hay historia porque el elemento de lo universal se conserva a través de los momentos de lo particular. Tal conservación depende de los individuos, pues son estos los que mediante sus conciencias o pensamientos le dan vida a lo universal. Hegel ha expresado este hecho al nivel lógico diciendo que el verdadero pensamiento es aquel que unifica lo general y lo particular. Y en ese sentido es que la contribución de los héroes universales es histórica. Ellos propician esa unidad de lo universal y lo particular.

<sup>71</sup> *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., pp. 219-220.

<sup>72</sup> *Ibid.*

Ahora bien, la ubicación de la historia al nivel de la conciencia tiene una doble consecuencia: la *primera* es que los individuos sensibles, los que originalmente poseen conciencia y voluntad, se eleven por encima de su condición natural y le den así vida a ese universal que es el *estado*. Esta es la conciencia colectiva y ahí reside su existencia y objetividad. Este reconocimiento del estado por parte de los individuos implica una solución provisional a la lucha a muerte por el reconocimiento. Sin embargo, esto no significa que la historia sea un movimiento que va únicamente desde las conciencias individuales hasta el estado. Si hay historia universal, y esta sería la otra consecuencia, es porque de alguna manera tanto los *individuos* —en este caso principalmente los *universales*— como los diferentes estados o espíritus de pueblo se vinculan con una universalidad superior que en el tiempo y el espacio los une internamente y saca de las acciones y existencia de aquellas un sentido que muestra una evolución hacia una totalidad o unidad. Por consiguiente, para Hegel, la historia tiene su condición formal no tanto en que lo particular y singular conserven lo universal, sino en que lo universal utilice como medio o instrumento a lo particular para cumplir su propia finalidad. Por ello es que sin teleología no existe historia. Esa teleología que ve lo universal como el fin y lo particular como el medio, le sirve a Hegel para describir el tiempo propio de la historia como el tiempo *interno* del concepto.<sup>73</sup> Ese tiempo no es más que uno lógico, pues es el ponerse de lo general en lo particular. Si fuese el caso opuesto, donde lo particular se pone a sí mismo en lo universal el tiempo de la historia sería el tiempo sensible y real. Aquí se hace claro, dicho de pasada, que la crítica de Feuerbach y Marx a la abstracción de Hegel culmine en una reivindicación múltiple del tiempo de la historia real.

En vista de lo que hemos dicho sobre la vinculación entre la historia, la lucha por el reconocimiento y la conciencia, se debe desprender con bastante claridad que Hegel piensa el cambio histórico a la luz de unas conciencias individuales como lo son los individuos universales que participan directamente de aquella lucha por intereses económicos y sociales que se ofrecen en toda sociedad humana a través de la historia. Es a través de estos conflictos que se va realizando la razón en la historia y sólo quien está cerca de ellos como partícipe y representante puede contribuir a ejercer cambios de significado histórico universal.

<sup>73</sup> *Vorlesungen*, pp. 129-130 (Felix Meiner Verlag).

### Comentario final

La dificultad principal que encontramos en Hegel es que su método especulativo no permite fijar un aspecto de la vida, a partir del cual podamos hablar de un tránsito histórico *real* de un principio a otro. Los tránsitos importantes para Hegel son los del concepto o del principio que avanza de lo indeterminado a lo específico. Y esto se debe a que su principal interés es mostrar que el concepto nunca está fuera de sí mismo. Esto quiere decir que a Hegel se le hace imposible aceptar una realidad externa al principio y que permita hablar de la *génesis* del principio. El tránsito inmanente del concepto significa, por ello, que en todo momento todas y cada una de las esferas están manifestando el principio. Por ello es que para Hegel el concepto, el principio, no tiene un origen real y efectivo fuera de él mismo.

La no-externalidad del principio se refleja en la explicación de los actos de los individuos históricos universales, en el hecho de que el fin es algo dado y supuesto. De esta manera el acto del individuo histórico es de carácter *técnico*, pues se trata de escoger el medio más racional. Y esto significa que el medio racional es el individuo histórico mismo tanto por lo que *hace inmediatamente* (en el mundo político) como por lo que *resulta* o produce *inconscientemente*. Nuestra tesis ha sido que por lo que el individuo histórico hace inmediatamente está vinculado al mundo de la política. (Lo que significa que no lo esté respecto a otras esferas). Y por tanto para explicar cómo el individuo es medio racional necesitamos el mundo de las conexiones causales que surgen de ese mundo amplio que Hegel denomina lo político. El hecho de que Hegel haya ubicado en la política a los individuos históricos debe entenderse como una consideración en torno a la pregunta por los *medios racionales* para la consecución de un fin, esto es, por la pregunta sobre qué circunstancias son importantes si queremos explicar por qué y cómo un fin se ha realizado.

Por otro lado, es evidente que Hegel no ofrece una teoría detallada sobre por qué la política es el fundamento de toda la vida social y ética. Esto se debe, sobre todo, a que creyó que las explicaciones de causas o influencias no son las típicamente filosóficas; no son las más propias para explicar la realidad espiritual. Para Hegel el espíritu o el principio se manifiesta por igual en todas las esferas de la vida social. Pero de esta manera resulta que el interés principal de la explicación es el fin o el principio y las esferas se transforman en simples medios para la realización de aquél.