

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA



LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE HEGEL

TESIS

PRESENTADA AL DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PARA OBTENER EL TITULO DE

LICENCIADO EN FILOSOFIA

POR

MIGUEL ANGEL PAREDES BERMUDEZ



SAN SALVADOR

MAYO 1985

EL SALVADOR

104
P227F
E. 2

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR


INVENTARIO 10103356

RECTOR: DR. MIGUEL ANGEL PARADA

SECRETARIO: DRA. ANA GLORIA CASTANEDA PADILLA

FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

DECANO: LIC. ERNESTO LOPEZ ZEPEDA

SECRETARIO a.1.: LIC. LUIS JORGE WEBB ELIZONDO

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

DIRECTOR: LIC. JORGE ALBERTO BLANCO GALLO

ASESOR:

LIC. OSCAR VALENCIA RENDEROS

A MIS PADRES

A MI ESPOSA, OLGA MARINA

Y A MI HIJO, JOSE MIGUEL

"Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia
-a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a
ser saber real: he ahí lo que yo me propongo".

HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu, F.C.E., México
1973, pág. 9.

I N D I C E

	Página
- INTRODUCCION	i
- CAPITULO I: Definición de conceptos	1
1. Filosofía e historia	
2. Filosofía de la historia	
3. Problemas	
- CAPITULO II: La filosofía de la historia anterior a Hegel	5
1. La concepción griega	
2. Agustín de Hipona	
3. Voltaire	
4. Vico	
5. Kant	
6. Herder	
7. Saint-Simon	
- CAPITULO III: Los antecedentes del hegelianismo y los principios directores del sistema	22
1. Hegel y Kant	
2. Hegel y los poskantianos: Fichte y Schelling	
3. Hegel y Spinoza	
4. Hegel y Montesquieu	
5. Hegel y Herder	
6. Hegel y Lessing	
7. Hegel y Rousseau	

8. La dialéctica hegeliana y sus antecedentes: Heráclito, Platón, Proclo y Boehme.	
9. Hegel y Aristóteles	
10. El panlogismo	
- CAPITULO IV: Los temas esenciales del sistema hegeliano	37
1. El idealismo hegeliano	
2. La idea y el concepto	
3. El pensamiento y lo universal	
4. Divisiones del sistema	
- CAPITULO V: La Filosofía de la historia de Hegel	43
1. Introducción	
2. La visión racional de la historia universal	
3. La idea de la historia y su realización	
4. El curso de la historia universal	
5. La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal.	
6. División de la historia universal	
7. El espíritu de un pueblo	
8. La conciencia desgraciada	
- CAPITULO VI: La filosofía de la historia después de Hegel	103
1. Comte	
2. Marx - Engels	
3. Dilthey y Rickert	

- 4. Croce
- 5. Bradley y Bosanquet
- 6. Spencer
- 7. Spengler
- 8. Toynbee
- 9. Collingwood
- 10. El materialismo histórico

- CONCLUSIONES	116
- NOTAS	119
- BIBLIOGRAFIA	130

INTRODUCCION

El quehacer filosófico sobre la historia podría remontarse hasta el pensador más grande de la antigüedad y el más influyente de todos los tiempos antes que Hegel: Aristóteles. Fue este el primero en preocuparse, en sus reflexiones político-sociales expuestas en su "Ética a Nicomaco" y en su "Política", por explicar de manera filosófica la historia al asemejar el desarrollo de la naturaleza con la actividad humana.

Fue Voltaire en su "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones" (1740-1756) quien en el siglo XVIII acuñó el término que desde entonces se conoce como "Filosofía de la historia". Pero ya poco antes había Vico realizado, en sus "Principios de una nueva ciencia en torno a la naturaleza común de las naciones" (1725-1730), más propiamente el propósito de Voltaire.

Según Voltaire, existe un desarrollo progresivo de la sociedad y este se verifica de manera independiente a la voluntad divina. Según Vico, la historia de la sociedad, producto de la acción de los hombres, observa sujeción a causas y leyes objetivas independientes de la voluntad humana y por ello todos los pueblos pasan por determinadas fases en su desarrollo. Vico se inclina a creer, no obstante, que Dios es la fuerza suprema que dirige la vida social.

En 1784 Herder publicó el primer tomo de sus "Ideas sobre una filosofía de la historia de la humanidad". En el mismo año Kant publicó su "Idea de una historia universal desde un punto de vista cosmopolita". Es importante señalar acá el surgimiento de una polémica al respecto.

Le corresponde a Herder el mérito de haber sido el primero en su época

ca en exponer nuevas ideas sobre el problema en cuestión. La obra de Kant se reduce a dos trabajos breves y a una reseña extensa. El mismo Kant advirtió que se limitaba a esbozar la idea de una filosofía de la historia para que otros la realizarán. Según él, "La historia de la especie humana en general puede considerarse como la realización de un plan secreto de la naturaleza para dar existencia a una constitución política perfecta, tanto desde el punto de vista interno, como por lo que respecta a este propósito también desde el punto de vista externo: esa constitución es la única condición bajo la cual la naturaleza puede desarrollar plenamente todas las capacidades con que dotó a la humanidad". No niega Kant que la argumentación que conduce a lo anterior es en gran parte "a priori".

La primera parte de las "Ideas" de Herder, discípulo de Kant, aparecieron poco después del escrito de Kant antes mencionado. Según Herder, la historia es el resultado de la interacción de dos series de fuerzas: las fuerzas exteriores, que constituyen el medio ambiente humano, y una fuerza interna. Esta última sólo puede describirse como el espíritu del hombre, o, más exactamente, como el espíritu de los diversos pueblos en que se divide la homogénea especie humana. Herder trata así de demostrar que los acontecimientos se producen según leyes, exactamente como los hechos naturales. También trata Herder de descubrir una finalidad general en la historia, algo que dé sentido a todo el proceso histórico. Y tal finalidad no puede considerarse satisfactoriamente como algo externo al hombre: el destino del hombre tiene que estar en sus propias potencialidades. La finalidad de la historia es alcanzar la humanidad, alcanzar un estado de cosas en que los hombres son más verdaderamente hombres.

Hegel (1770-1831) es el Aristóteles de los tiempos modernos. Su doc

trina constituyó el sistema más completo y el más profundo hasta la actualidad. Hay una brecha de cincuenta años entre la publicación de las "Ideas" de Herder y las "Lecciones sobre la filosofía de la historia de la humanidad" de Hegel.

Para Hegel, en la historia universal los acontecimientos están dominados desde un punto de vista universal e intemporal. "La razón gobierna el mundo" y en la historia, y fuera de ella, todo ha transcurrido racionalmente. La historia es el desenvolvimiento de una "lógica inmanente" de la cual los grandes personajes históricos son los instrumentos inconscientes y si aquellos están animados por sus pasiones y realizan sus intereses, "al mismo tiempo queda realizado un fin más lejano, pero del que no tenían conciencia y que no estaba en sus intenciones".

Considero que la reflexión filosófica sobre la historia constituye una necesidad para cualquier pueblo, en especial para el nuestro que se debate en una crisis sin precedentes. En sus Lecciones, aludiendo a Alejandro en la antigua Grecia, escribe Hegel: "No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal; lo que importa aquí es el concepto".(1)

Este trabajo pretende ofrecer una visión de conjunto de la historia de la filosofía de la historia; pero nos limitaremos a estudiar de manera especial la filosofía de la historia de Hegel tal como esta aparece en sus "Lecciones sobre la filosofía de la historia universal."

OBJETIVOS GENERALES:

Exponer las ideas fundamentales de la filosofía de la historia de Hegel.

Exponer las ideas fundamentales de la filosofía de la historia anterior a Hegel y posterior a él.

OBJETIVOS ESPECIFICOS:

Subrayar la importancia en la filosofía de la historia hegeliana del "espíritu de un pueblo".

Determinar el carácter de la libertad en la filosofía de la historia hegeliana y su realización en el Estado.

La Filosofía constituye una concepción general de la realidad. Trata de determinar las leyes más generales que rigen la realidad. Para Hegel: "La filosofía es la flor más elevada, ella es el concepto de la estructura total de aquellos múltiples aspectos, la consciencia y la esencia espiritual de todo el Estado, es el espíritu de la época en cuanto espíritu existente que se piensa. El todo multiconfigurado se refleja en ella como en el foco simple, como en el concepto, del todo que se conoce a sí mismo"(2). El fin de la filosofía es comprender lo real, hacerlo plenamente inteligible.

La filosofía de la historia constituye una concepción filosófica de la historia. Es una reflexión e interpretación filosófica de la historia. Para Hegel, la filosofía de la historia trata la historia filosófica que domina los acontecimientos desde un punto de vista universal e intemporal. Hegel, como ya vimos, piensa que la razón gobierna el mundo. En sus lecciones su objeto de estudio es la filosofía de la historia universal; pretende tratar filosóficamente la historia; y la define como "la consideración pensante de la historia"(3).

Nuestra hipótesis consistirá en demostrar que en la filosofía de la historia de Hegel la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad; mostrar que la historia universal es la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de libertad y que el Estado es la realización temporal de la libertad.

Antes de iniciar nuestro trabajo quisieramos suplicar excusas por el exceso de citas textuales. Nuestra actitud obedece, ojalá sea justificable, a la intención de hacer más fieles al pensamiento de los distintos pensadores. La lectura de las obras de Hegel, en particular, es bastante fatigosa debido a su terminología. Sacrificamos pues, claridad, pero creemos ofrecer lo propio de los pensadores y, con ello, lo esencial.

Quisieramos también, tratar de justificar en algunos puntos el contenido de este trabajo. El primer capítulo pretende hacer ver las dificultades que existen para concebir la filosofía de la historia; el tercero pretende facilitarnos la tarea de comprensión de la filosofía de Hegel por medio de la exposición de la relación de su pensamiento con el pensamiento de sus antecesores más influyentes; el cuarto pretende lo mismo que el tercero ofreciendo para ello la exposición de los temas esenciales de la filosofía de Hegel.

CAPITULO I

DEFINICION DE CONCEPTOS

1. La Filosofía

Según Ferdinand de Saussure, una verdadera ciencia para ser tal, debe preocuparse por "determinar la naturaleza de su objeto de estudio. Y, sin tal operación elemental, una ciencia es incapaz de procurarse un método".

(4). Kopylov afirma que: "El objeto de la ciencia filosófica, es decir, el campo de cuestiones que investiga, ha variado constantemente. Esa variación del objeto de la ciencia no constituye una peculiaridad específica de la filosofía. La historia del desarrollo del conocimiento nos demuestra que el objeto de toda ciencia se halla en constante cambio".(5) Añade que

El cambio del objeto de una ciencia está supeditado a determinadas leyes que dependen del carácter específico del objeto estudiado por dicha ciencia, así como de la relación entre él y la práctica social de la humanidad. Sin embargo, en la variación del objeto de la ciencia hay algo esencial que es común e inherente a todas las ciencias : el objeto de una u otra ciencia, en el proceso de un desarrollo, se restringe y amplía simultáneamente. La restricción del objeto de la ciencia se debe a la ininterrumpida diferenciación de las ciencias, ya que las diversas partes de una ciencia, al progresar en su desarrollo, se hacen independientes, se convierten a su vez en ciencias con un objeto determinado y su propio método de investigación. Mas esa restricción del objeto nos conduce simultáneamente (gracias a la profundización de nuestros conocimientos de la esencia del objeto estudiado), al descubrimiento de facetas, temas y leyes que antes no

se estudiaban. Y en este sentido se amplía el objeto de la ciencia. En el proceso de esa restricción y ampliación simultánea del objeto, la ciencia se va aproximando cada vez más al descubrimiento de su objeto propio, específico (6). Kopnin ilustra esta idea exponiendo los cambios sufridos por el objeto de la filosofía y concluye que, en la actualidad, su objeto es el estudio de las leyes más generales del movimiento." La misión de la filosofía se reduce, en última instancia, a descubrir las leyes generales del movimiento que predominan tanto en la naturaleza, como en la historia de la sociedad humana, y en el pensamiento" (7). La filosofía es la ciencia que estudia las leyes más generales del desarrollo de la realidad.

2. Historia

La palabra historia designa, según Dagoberto Marroquín, dos objetivos distintos, pero estrechamente vinculados: "Por Historia se comprende, en primer término, al proceso objetivo de cambio que tiene lugar en la interminable serie de acontecimientos que constituyen el devenir de los grupos sociales"(8). Añade que cabe definir, entonces, la ciencia de la Historia, "como el conjunto sistemático de conocimientos relativos a la serie de sucesos que tienen lugar en el devenir de los grupos sociales, ciencia que trata de interpretar adecuadamente dichos sucesos, de describir sus conexiones lógicas y relaciones de causalidad para determinar los principios y leyes que gobiernan los cambios en el tiempo y en el espacio"(9). También define Dagoberto Marroquín lo que entiende por Teoría de la Historia: "la disciplina filosófica que tiene por objeto el estudio de la ciencia de la historia, para fijar su contenido y límites, su método y sus fuentes de

conocimiento y, en general, sus principios básicos y su articulación sistemática"(10).

3. Filosofía de la historia

Para nosotros es una de las antiguas disciplinas filosóficas. Se ocupaba, hasta el siglo pasado, de los problemas relativos al sentido y leyes de la historia, de la dirección fundamental del desarrollo de la humanidad. Estos problemas, nos parecen, han de ser tratados por la ciencia histórica; ello implica la innecesaria existencia de una filosofía de la historia en la actualidad.

Dagoberto Marroquín señala que la filosofía de la historia es una disciplina filosófica y, como tal, tiene como objeto interpretar la historia como parte de un sistema filosófico, utilizando un método apriorístico especulativo. Añade que las tareas de la filosofía de la historia consisten en:

- "a) Seleccionar hechos históricos que confirmen el sistema.
- b) Ubicar los hechos seleccionados dentro del sistema (y)
- c) Formular conclusiones de carácter universal". (11)

4. Problemas

Como se ve, existen problemas para distinguir entre ciencia histórica y filosofía de la historia. A ello cabe añadir el uso que al respecto frecuentemente suelen darse también a los términos: historiografía, historiosofía e historiología. Dagoberto Marroquín señala que por Historiogra-

fía debemos entender el arte de escribir la historia - la historia que consta por escrito-; por Historiosofía, filosofía de la historia y, por Historiología, "la ciencia que tiene por objeto el estudio de la filosofía de la historia. Esta última ciencia, al estudiar objetivamente lo que es y lo que ha realizado la filosofía de la historia, viene a ser como una rama especializada de la teoría de la historia".(12)

Para Ortega y Gasset, por "filosofía de la historia se ha entendido hasta ahora una de dos cosas: o el intento de construir el contenido de la historia mediante categorías sensu stricto filosóficas (Hegel), o bien la reflexión sobre la forma intelectual que la historiografía practica (Rickert). Esta es una lógica, aquella una metafísica de la historia"(13) Y para él la historiología "no es ni lo uno ni lo otro". Para él la historiología no es ... una reflexión metodológica sobre la historia rerum gestarum o historiografía, sino un análisis inmediato de la res gesta, de la realidad histórica"(14).

Ya vemos que ni siquiera podemos conciliar en algún aspecto a Dagoberto Marroquín con Ortega y Gasset.

Nosotros insistimos en lo planteado al inicio del numeral tres de este capítulo: la filosofía de la historia debe ceder a la ciencia histórica. Y ahora si vamos a tratar de definir esta con mayor claridad: es la ciencia que investiga las leyes generales del desarrollo de la sociedad humana y las formas de su realización en la actividad histórica de los hombres. Tal nos parece la más acertada conceptualización de la ciencia histórica(15).

. Consideramos, según la definición anterior, que en la actualidad la filosofía de la historia está superada por el materialismo histórico. La concepción filosófica anterior a la fundación del materialismo histórico nos parece una disciplina filosófica que no tenía claramente definido su objeto -sus problemas, sus propósitos, etc. Esta afirmación trataremos de justificarla en el siguiente capítulo y, también veremos, como después del aparecimiento del materialismo histórico, todavía es tratada la historia en base a prejuicios neohegelianos, positivistas, eclecticistas, etc.

)

1. La concepción griega: teogonía, cosmogonía, teodicea de la historia.

En el siglo V a.n.e. vio Grecia el nacimiento de la historia con la labor de dos grandes historiadores: Herodoto y Tucídides. En el siglo II a.n.e. el historiador más importante fue Polibio de megalópolis. En su "Historia universal -historia de las conquistas romanas del período 220-168 (caída de Macedonia) y de la romanización de los países conquistados en el período 168-146 (destrucción de Cartago)- intenta imprimir un carácter universal a la misma. En ella intenta explicar "por qué medios, por que hábil conducción, logró Roma poner al universo entero bajo sus leyes en el lapso de cincuenta y tres años." Polibio formuló una "ley de la sucesión cíclica de las constituciones políticas -Aristóteles había expuesto ya una-, según la cual se origina en una forma de gobierno la degeneración y revolución de la misma (monarquía, tiranía -aristocracia, oligarquía- de mocracia, oclocracia) y su teoría de vida orgánica de los Estados: crecer, florecer y morir. Estas ideas de ^{la} sucesión cíclica y del proceso biológico de grandes fenómenos históricos son motivo principal de la filosofía de la historia moderna"(16).

Contemporáneo de Polibio fue Apolodoro de Atenas, autor de una "Cronología" desde la caída de Troya hasta fines del siglo II y de una extensa "enciclopedia" de la mitología griega. En el siglo I a.n.e. cabe mencionar a Diodoro Sículo y Nicolas de Damasco. En su "Biblioteca histórica" Diodoro describe lo ocurrido a cada país y nación desde los remotos orígenes hasta la conquista de la Galia por César(17).

Vico categoriza como padre de la historia griega a Herodoto y a Tucídides, primer historiador severo y grave de Grecia (18).

Thyssen nos dice: "Pueden considerarse como ideas precursoras... las intuiciones cosmogónicas de dioses, cosmos, tierra y hombres, contenidos por un lado en mitos y cuentos difundidos en todas las partes de la tierra y por otro en la cosmogonía filosófica. Puede nombrarse como fruto de los primeros, para citar un ejemplo, la Teogonía y Cosmogonía de Hesíodo... Una teoría filosófica de la génesis aparece en los antiguos filósofos griegos de la naturaleza: nace la tierra del agua, del fuego, etc., mediante procesos determinados, por ejemplo concentración y disipación, amor y odio, y a menudo en una sucesión cíclica de mundos que nacen y mueren (véase especialmente Heráclito)....

"Hay que mencionar aquí las antiguas ideas extensamente difundidas de un estado primitivo paradisiaco, de una Edad Dorada de la paz y de la justicia, pero sin cultura todavía, o bien, de cuatro edades: de oro, de plata, de bronce y de hierro, como los describen Heródoto y Ovidio. Así mismo en época temprana (siglo V antes de J.C.) fueron concebidos por los filósofos griegos -Demócrito y Protágoras- teorías del estado primitivo y del desarrollo cultural, que se mantuvieron a través de la evolución filosófica hasta la tardía antigüedad. Demócrito enseñaba que la cultura había tenido su origen en la necesidad y la utilidad, y que los inventos se habían logrado imitando a la naturaleza"(19).

2. Agustín de Hipona (354-430): teología de la historia.

En "La ciudad de Dios" (413-426) desarrolla la concepción cristiana de la historia mundial, entendida en un sentido fatalista como resultado de la predestinación divina. A la "ciudad terrena", al mundanal Estado

"pecador", contraponen la "ciudad de Dios", el dominio mundial de la Iglesia.

Canals Vidal señala que, "la filosofía moral de San Agustín centrada en una perspectiva ejemplarista, contempla la ley natural como participación en la mente finita, según iluminación divina, de la eterna ley ejemplar del orden querido eternamente por Dios en el mundo creado.

Desde una perspectiva providencialista sobre la historia de la humanidad la comprensión ética de San Agustín se dirige a la vida colectiva y sucesiva de las generaciones humanas. Puede afirmarse que en este sentido la filosofía moral agustiniana constituye una plena y comprensiva síntesis entre el carácter íntimo y personal de lo ético y la inserción del hombre en la vida universal de la humanidad.

Es imposible exagerar la influencia histórica de sus libros sobre la "Ciudad de Dios". De intención apologética y ocasionados por la necesidad de defender la fe cristiana acusada como responsable de la ruina del mundo antiguo, la teología de la historia que en ella se contiene fue uno de los elementos fundamentales de la constitución del mundo cristiano occidental. Concepto clave del pensamiento de San Agustín sobre la sociedad y la historia, traducción dinámica y colectiva de su metafísica del orden, es la idea de la "paz": "De la paz se puede decir que es el fin de nuestros bienes. Quien conozca las cosas humanas y la naturaleza de las mismas reconocerá conmigo que así como no hay nadie que no quiera gozar así tampoco no hay nadie que no quiera tener paz".

"El bien supremo y soberano, es paz en la vida eterna, o vida eterna en la paz. Pero aún en las cosas humanas nada es más deseado por los hombres. En torno a esta concepción del designio divino sobre el universo y

la historia, San Agustín contempla la tensión dramática del enfrentamiento de "dos ciudades" edificadas sobre contrarios amores: la ciudad terrena y la ciudad celestial"(20).

La dualidad agustiniana de la ciudad terrena y la ciudad celeste se integra plenamente con la metafísica y teología agustiniana del bien y de la salvación.

"La ciudad terrena, que tiene su término en la condenación eterna, la describe ciertamente San Agustín en su despliegue concreto e histórico, y al hacerlo nos presenta la sucesión de los imperios de los gentiles. El contraste con los patriarcas y reyes de Israel podría llevar, parece, a aceptar una contraposición por la que la cultura y la política terrenas se enfrentase de modo insalvable a la presencia del reino de Dios en la tierra"(21).

3. Francois - Marie Arouet Voltaire (1694-1778)

Critica el punto de vista cristiano bíblico sobre el desarrollo social. En su filosofía de la historia plantea la idea del desarrollo progresivo de la sociedad con independencia de la voluntad divina. Voltaire consideraba a la iglesia católica como enemigo fundamental del progreso.

En su "Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones" (1756) continúa los "Discours sur l'histoire universelle" (1681) de Bossuet; de hecho el subtítulo de su obra dice "Y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII".

Observése en el siguiente pasaje el pensamiento anticatólico de Voltaire a propósito de la ejecución de Enrique IV: "Es cosa muy deplorable

que la misma religión que ordena, como tantas otras, el perdón de las injurias, haya hecho cometer siempre tantos homicidios, y ello nada más que en virtud de esta sola máxima: que quien no piense como nosotros es un réprobo, y que los réprobos deben ser aborrecidos"(22).

He aquí la idea de la independenciam de los hombres respecto a la voluntad divina: "Si el Ser eterno, que todo ha previsto, todo ordenado, que gobierna todo por leyes inmutables, se contraría a sí mismo, trastornando todas sus leyes, esto no puede ser sino en beneficio de la naturaleza entera. Pero parece contradictorio suponer un caso en el que el creador y el dueño de todo pueda cambiar el orden del mundo para bien de éste, pues o bien ha previsto la pretendida necesidad que de ello tenía, o no la ha previsto. Si la ha previsto, ha puesto orden desde el comienzo; sino la ha previsto, ya no es Dios"(23). Y "Dios nos ha dado un principio de razón universal, así como ha dado plumas a las aves y pelaje al oso; y este principio es tan constante, que subsiste a pesar de cuantas pasiones lo combaten, a pesar de los tiranos que quieren ahogarlo en sangre, y de los impostores que quieren aniquilarlo en la superstición. Gracias a él, el pueblo más rudo juzga siempre muy bien, a la larga, acerca de las leyes que lo gobiernan, porque le es dado sentir si estas leyes están conformes o se oponen a los principios de commiseración y de justicia que alberga en su corazón"(24).

"Finalmente, lo que debe eliminar todas las dificultades, a los ojos de todos los cristianos, es que ni en los "Actos de los Apóstoles", ni en las "Epístolas de San Pablo", se dice palabra de un viaje de Simón Barjona a Roma. Los términos de sede, de pontificado, de papado, atribuidos a Pedro, son de una sensible ridiculez. Qué otra sede que una asamblea incógnita de unos cuantos pobres del populacho judío!

Sin embargo, sobre esta fábula está fundado el poderío papal, y sobre ella se sostiene todavía, luego de todas sus pérdidas. Que se juzgue después de esto cómo la opinión gobierna al mundo, cómo la mentira subyuga a la ignorancia, cuan útil ha sido esta mentira para esclavizar a los pueblos, encadenarlos y despojarlos"(25).

4. Giambattista Vico (1668-1744): El ciclo histórico

En sus "principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones" (1725-1730) crea la teoría del ciclo histórico. Admite la existencia del principio divino del cual derivan las leyes de la historia; pero al mismo tiempo indica que la sociedad se desarrolla en virtud de causas internas, sujetas a ley. Cada pueblo pasa en su evolución por tres edades: divina, heroica y humana. Estas edades son analogas a las de la vida del hombre: infancia, juventud y madurez. El Estado surge en la época heroica y representa el dominio de la aristocracia. En la época humana adviene, en su sustitución, el Estado democrático, en el que triunfan la libertad y la "justicia natural". Así se llega a la cima del desarrollo de la humanidad, a su madurez, a la que sigue la decadencia. La sociedad vuelve a su estado inicial. De nuevo el movimiento se produce en línea ascendente y comienza un nuevo ciclo. Respecto a la dependencia de los hombres al principio divino, afirma Vico: "Allí donde los pueblos están de tal modo endurecidos por las armas que no hay lugar para las leyes humanas, el único medio capaz de reducirlos es la religión". Y continúa: "en el estado sin ley, la providencia divina facilitó a los fieros y violentos su paso a la humanidad, despertando en ellos una idea confusa de la divinidad,

que ellos, por su ignorancia, atribuyeron a quien no correspondía; y de este modo, por el temor de tal imaginada divinidad empezaron a conducirse con cierto orden"(26).

En relación al ciclo histórico escribe Vico: "Así esta nueva ciencia o Metafísica, meditando, a la luz de la providencia divina, sobre la común naturaleza de las naciones, y habiendo descubierto los orígenes de las cosas divinas y humanas entre las naciones gentiles, establece un sistema del derecho natural de las gentes, que procede en suma igualdad y constancia por las tres edades que los egipcios dijeron haber recorrido a través de todo el tiempo del mundo, o sea: la edad de los dioses, en la que los gentiles creyeron vivir bajo los gobiernos divinos y que todo les era ordenado por los auspicios y oráculos, que constituyen las razas más antiguas de la historia profana; la edad de los héroes, en la que estos reinaron en todas partes mediante repúblicas aristocráticas, por juzgar que había una diferencia entre ellos y los plebeyos; y, por último, la edad de los hombres, en la que todos reconocieron ser iguales en cuanto a su naturaleza humana, naciendo así, primero, las repúblicas populares, y luego, la monarquía, formas ambas de gobiernos humanos, como poco antes hemos dicho"(27).

5. Emmanuel Kant (1724-1804): teodicea de la historia

Kant señala la existencia de antagonismos en el proceso histórico de la vida de la sociedad y formula una teoría sobre la necesidad de la paz perpetua. Según él, el medio para establecer y conservar la paz radica en el desarrollo del comercio y de las relaciones internacionales con los beneficios recíprocos que de ello se derivan para los diferentes estados.

Kant se apresuró a publicar en 1784 la "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" para refutar de antemano las "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" (1784-1791) de su antiguo discípulo Herder.

Según Kant, el destino individual es imposible de ser cumplido: sólo la especie se puede determinar, logrando así ser lo que por esencia, o idealmente, es. Kant diferencia entre el género, lógicamente considerado, que es un universal abstracto, un compositum de unidades discretas, y el género, históricamente concebido, que es una totalidad continua, un totum constituido por la íntegra serie de las generaciones humanas, que se extiende a lo infinito o indeterminado. En el primer caso el género es mero concepto; en el segundo Idea, más aún, "humanidad": un todo que no está su mativamente compuesto por individuos, sino que es el supuesto del ser de las individualidades que lo constituyen. Los individuos no se desvanecen en la abstracción genérica de la humanidad, sino que reciben de ésta el sentido que ellos tienen, porque, en cierto modo -desde el punto de vista de la razón- aquella los precede.

Para Kant, el hombre es un ser que necesita ser gobernado: de otro modo se abandonaría a los abusos de una libertad sin ley y arbitraria. Dicho principio se halla, según Kant, confirmado por la experiencia histórica de todos los pueblos. En efecto, la existencia de un país está condicionada por una justa limitación de las libertades individuales, para lo cual hace falta un Estado que ejercite el poder de acuerdo con el derecho. La condición para que un pueblo sea tal está en el gobierno.

Según Kant, el hombre abandona la condición de su natural salvajismo cuando ingresa en una sociedad civil y se somete, de ese modo, a la volun-

tad general. El Estado constituye el centro de las relaciones humanas: las vinculaciones entre los hombres únicamente llegan a ser tales cuando los nexos naturales se sustituyen por otros legales o jurídicos.

Por otra parte, según Kant, en la discordia y la guerra se halla el motor que impulsa al perfeccionamiento de las capacidades del hombre, demasiado dócil a los halagos de la pereza animal que laten en su seno. Y el ideal a que el curso histórico se va aproximando está dado por una sociedad cosmopolita. En ella el hombre sentiría a lo humano como tal.

El destino es la determinación interna, la realización de una esencia. Lo valioso no se halla en las diferencias individuales sino en el factor racional que los penetra y torna homogéneos: la humanidad no es simplemente el todo de los hombres sino también la totalidad de los mismos en cuanto están reunidos en la tarea común de realizar las posibilidades, infinitas e indeterminadas, que brotan de la razón. Y en ella está el valor más alto que, por ser racional, corresponde a lo universal. Una acción o un hecho o una diferencia individual sólo tienen valor cuando representan lo universal. Los individuos, pues, son simples portadores y depositarios de universalidades valiosas(28).

Podríamos reunir así los temas fundamentales de los problemas esenciales de la filosofía de la historia de Kant:

1. El concepto "cultural" de la historia: un hecho tiene significación histórica cuando se refiere a las tareas de la razón, que son comunes a la humanidad, y que exigen, primordialmente, la realización de valores morales. Los acontecimientos, en cambio, que no ingresan en ese todo de valor, es decir, en los contenidos que derivan de la actividad de la razón, pertenecen al dominio de la naturaleza.

2. Los fines éticos que emanan del ser inteligible del hombre son, por eso mismo, intemporales.

3. Los conceptos de la razón son Ideas, y tienen la particularidad de constituir fines. Mientras que los conceptos del entendimiento se aplican a lo que es, en el dominio de la experiencia, los de la razón proporcionan los fines a que la experiencia tiende, y que no están en ella. Todo fin, por serlo, ejerce cierta atracción o, al menos, un llamado. Las Ideas exigen que aquello que ellas proponen sea realizado en la experiencia. Y la historia -que es empírica- consiste en que ésta se aproxime gradualmente a las Ideas, que son racionales o inteligibles.

4. El destino último de la historia es inalcanzable, porque nunca podrá haber una coincidencia entre el mundo sensible y el inteligible. Si la historia cumpliera la finalidad a que tiende, desaparecería como tal, absorbida por la eternidad de los valores intemporales. El fin final de la historia constituye, al mismo tiempo, el acabamiento de la misma.

5. Entre la Idea y la realidad hay un miembro intermediario, que posibilita el ascenso de ésta hacia aquella: El Estado. Este tiene un origen empírico, fundado en el poder, y una finalidad moral, concretada en el derecho y la justicia. Dentro del devenir histórico, dicha institución desempeña el privilegiado papel de ser mediadora entre la eticidad y las propensiones naturales del hombre. En este punto Hegel es un auténtico heredero de Kant.

6. La filosofía de la historia es práctica: al descubrir los resortes que mueven los intereses humanos propone los medios para acelerar el proceso mediante el cual estos, inexorablemente, caerán bajo el poder de la razón y se pondrán al servicio de la Idea.

La "Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita" constituye el eje en torno al cual gira toda la filosofía de la historia de Kant. Antes de resumirla, advertimos con Kant que: "Cualquiera sea el concepto que se tenga sobre la libertad de la voluntad, desde un punto de vista metafísico, las manifestaciones de la misma, es decir, las acciones humanas, están determinadas por leyes universales de la naturaleza, tanto como cualquier otro acontecimiento natural. Por muy profundamente ocultos que puedan estar las causas de esos fenómenos, la historia -que se ocupa de narrarlos- nos permite esperar que se descubrirá una marcha regular de la voluntad humana, cuando considere en conjunto el juego de la libertad"(29) Parece que no había que esperar mucho: ya veremos que Hegel, en su sistema, incorpora y resuelve, a su manera, la inquietud de Kant. Pero he aquí el resumen ofrecido, y de la forma como el mismo Kant quizá lo haría:

"Primer principio: Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinados a desarrollarse alguna vez de manera completa y conforme a fin."

"Segundo principio: En el hombre... las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón, no se desarrollan completamente en el individuo, sino en la especie. (Es este el principio que tan caro le costó a Kant en su polemica con Herder).

"Tercer principio: La naturaleza ha querido que el hombre saque enteramente de sí mismo todo lo que lo lleva más allá de la ordenación mecánica de la existencia animal, y que no participe de otra felicidad o perfección, fuera de la que él mismo, libre de instinto, se haya procurado mediante la propia razón.

"Cuarto principio": El medio de que se sirve la naturaleza para alcanzar el desarrollo de todas las disposiciones consiste en el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, por cuanto este llega a ser, finalmente, la causa de su orden regular.

"Quinto principio": El magno problema de la especie humana, a cuya solución la naturaleza constriñe al hombre, es el del establecimiento de una sociedad civil que administre el derecho de modo universal.

"Sexto Principio": Este problema es el más difícil, y también el último que la especie humana resolverá.

"Séptimo principio": El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende de la dificultad, de que haya una relación exterior entre los Estados, que sea legal, y no puede ser resuelto sin eso último.

"Octavo principio": Podemos considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política interiormente perfecta, y, con este fin, también perfecto, desde el punto de vista exterior; pues tal es la única condición por la cual la naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad de un modo acabado.

"Noveno principio": El intento filosófico de elaborar la historia universal del mundo según un plan de la naturaleza referido a la perfecta unificación civil de la especie humana, se debe considerar como posible y ventajosa para dicha intención natural".(30)

En su opúsculo "La paz perpetua"(1795) expone Kant y detalla todo un tratado de paz mundial. En relación al tema nos limitaremos a citar lo que señala a título de conclusión en "El conflicto de las facultades" (1798)

en su segunda sección:

"En qué orden exclusivamente se puede esperar el progreso hacia lo me
jor? ✓

He aquí la respuesta: no por el curso de las cosas de abajo hacia arriba, sino de arriba hacia abajo. Esperar que por medio de la formación de la juventud, bajo la dirección familiar y luego en las escuelas, desde los cursos inferiores hasta superiores, con una cultura intelectual y moral reforzada por la enseñanza religiosa, se llegará finalmente no solo a educar buenos ciudadanos, sino a educar para el bien todo lo que siempre puede progresar más y conservarse, es un plan del que difícilmente se puede esperar el éxito deseado. Pues no solo ocurre que el pueblo cree que los gastos de educación de la juventud no le corresponden a él, sino al Estado; y el Estado, por su parte, apenas si tiene algo disponible para pagar maestros capaces que se dediquen con empeño a sus funciones.., porque lo necesita todo para la guerra, sino que además todo el mecanismo de esta educación no tiene unidad, sino es trazado y aplicado de acuerdo a un plan meditado desde arriba, que responda a sus propósitos, y si no se lo mantiene conforme a él; también sería necesario que, de cuando en cuando, el Estado se reformase a sí mismo y ..."(31).

Johann Gottfried Herder (1744-1803): teodicea de la historia.

En sus "Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad" (1784-1791), parte del concepto de progreso en la naturaleza para desarrollar la doctrina acerca del progreso en la historia y acerca del avance de la sociedad hacia el humanismo. Herder, como Hegel, subraya la peculiaridad de

la cultura espiritual de diferentes pueblos. Planteó algunas ideas relativas al papel de la producción y de la ciencia en el desenvolvimiento de la sociedad. Herder se anticipa a Hegel en lo que se refiere a la falta de coincidencia entre los fines subjetivos de las acciones individuales del hombre y el resultado histórico objetivo de las mismas.

Para Herder el destino individual es posible de ser cumplido. Herder descubre, de manera vacilante y poco rigurosa, el valor de lo individual.

Advierte que en Kant no está resuelto el problema de establecer las relaciones entre la individualidad de los hombres y los pueblos, por una parte, y la universalidad del todo de la historia, por la otra. Kant corrió el riesgo de que el individuo quedase absorbido por una entidad abstracta y así fue, pero no es Herder quien resuelve dicho problema. Pero comparten Herder y Kant lo siguiente:

- a) El pensamiento de un necesario enfoque de la totalidad del devenir histórico, la necesidad de considerar la historia desde un ángulo filosófico.
- b) La existencia de un origen único de la especie humana, y con ello, el destino común del hombre.
- c) El destino se realiza gradualmente en la tierra, en virtud de una asistencia de la divinidad, cuyo gobierno se extiende a las acciones humanas: la filosofía de la historia es una teodicea.
- d) El cumplimiento del destino no depende de algún instinto seguro e infalible, sino de la razón, que es falible.
- e) La razón procede, por ensayos y tanteos y el resultado positivo de sus actividades se acumula progresivamente.
- f) Existe un progreso colectivo de la especie humana(32)

En el preámbulo de la primera parte de sus Ideas señala Herder su oposición a Kant respecto a la concepción del individuo y del Estado: "la abstracción de que Estados enteros puedan ser felices siendo desdichados todos los miembros individuales que viven en ellos, es un contrasentido, o mejor dicho: una expresión vacua que se pone de manifiesto como tal al primer vis tazo"(33). Más aún: "Los diversos tipos de legislación y gobierno tuvieron todos por finalidad que cada cual ejercitara sus facultades sin ser molestado por los demás y arribar al goce de una mayor libertad y belleza de la vida. Para esto se garantizó la propiedad privada, y se facilitó el trabajo, las artes, el comercio y tráfico entre los hombres; se estipularon castigos para los delincuentes y premios para los beneméritos y se establecieron mi les de costumbres morales de las diversas clases sociales en la vida públi ca y privada, y hasta en la religión. No fue otro el fin de las guerras que se hicieron, de los tratados que se concertaron y de la paulatina creación de un derecho de gentes y de guerra junto con diversas alianzas concernien tes a la hospitalidad y al tráfico comercial, para que el hombre gozara también fuera de la fronteras de su patria de consideración y respeto. Todo cuanto se hizo de bueno en la historia, se hizo a favor de la humanidad, y cuanto hubo en ella de necio, vicioso y repugnante, fue un crimen de lesa humanidad, de manera que el hombre no es capaz de concebir ningún otro fin de todos sus esfuerzos y su obrar terreno, como no sea él mismo, con todas las debilidades y excelencias, bajezas y razgos de nobleza que Dios infundió en su naturaleza. Si en toda la creación procedemos de manera que con o ce m o s a todo ser únicamente por lo que es y lo que obra, entonces la naturaleza del género humano y su historia nos enseñan con absoluta evidencia cual sea su fin"(34).

8. Saint-Simon (1760-1825): filosofía "positiva" de la historia.

Saint-Simon hizo extensivo el determinismo al desarrollo de la sociedad humana y trató el problema de fundamentar la idea de sujeción histórica a ley. Para él la ciencia histórica había de convertirse en una ciencia tan positiva como la ciencia natural. Cada sistema social, según él, representa un paso adelante en la historia. Las fuerzas motrices, decía, del desarrollo social radican en el progreso de los conocimientos científicos, de la moral y de la religión. Y la historia pasa, según Saint-Simon, por tres fases de desarrollo: teológica, metafísica y positiva. En la primera domina la religión y es propia de las sociedades esclavista y feudal. La segunda es propia del sistema feudal en decadencia. La tercera, propia de los tiempos modernos, deberá basarse en la ciencia. Hay que subrayar que para Saint-Simon el progreso social posee un carácter objetivo; además, fundamentó la necesidad histórica de un nuevo régimen social como resultado, sujeto a ley, de la historia precedente. La sociedad futura, según él, se basará en la gran industria organizada y según su plan. En dicha sociedad el papel dominante pertenecerá a la ciencia y a la industria, a los sabios y a los industriales. Incluye entre los industriales a los obreros y a los fabricantes, a los mercaderes y a los banqueros. La planificación de la industria se realizará en interés de la mayoría de los miembros de la sociedad, sobre todo en interés de su parte más pobre. Todos, dice, han de tener garantizado el derecho al trabajo y cada hombre trabajará según sus aptitudes. Importante es en Saint-Simon la idea de que en la sociedad futura el gobierno de las personas será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de la producción.

CAPITULO III

LOS ANTECEDENTES DEL HEGELIANISMO Y LOS PRINCIPIOS

DIRECTORES DEL SISTEMA

1. Hegel y Kant (1724-1804)

Hegel está siempre situado, y él mismo lo hacía, al lado de Fichte y de Schelling, en el grupo de los postkantianos. Es decir, que su filosofía se desarrolló, como las de Fichte y Schelling, a partir de las enseñanzas de Kant. El criticismo kantiano desemboca en una solución agnóstica: nada puede demostrarse en el terreno del absoluto; solo pueden adoptarse creencias.

Kant distingue en el espíritu:

- 1) La sensibilidad (Sinnlichkeit) que recibe a través de las formas del espacio y del tiempo las sensaciones debidas a la acción que ejercen sobre nosotros realidades independientes de nuestro espíritu; las cosas en sí -o noumenos- que Kant declara incognoscibles.
- 2) El entendimiento (Verstand) que sintetiza los materiales de la intuición sensible mediante el uso de las categorías ligadas a los principios del entendimiento puro.
- 3) La razón (Vernunft), facultad de síntesis suprema que, al apoyarse sobre los principios del entendimiento, construye ideas trascendentes, es decir, sobrepasa el cuadro de la experiencia para alcanzar lo absoluto.

Hegel conserva esta distinción entre el entendimiento y la razón, pero otorgándole un sentido muy diferente. Para Kant, en efecto, si el enten-

dimiento se encierra en el mundo de los fenómenos puede, mediante su actividad sintética, construir una ciencia válida, y es inevitable que la razón fracase en su esfuerzo por construir una metafísica. Para Hegel, por el contrario, el saber del entendimiento no es sino una forma inferior del conocimiento: la del científico que no es filósofo, o aún la de los antiguos metafísicos. Por el contrario, la razón, tal como la concibe, nos permite alcanzar el conocimiento más elevado, nos permite alcanzar verdaderamente el absoluto(35).

2. Hegel y los poskantianos: Fichte y Schelling(1762-1814) y (1775-1854)

Las doctrinas poskantianas edificaron los sistemas metafísicos más osados que el pensamiento humano haya concebido hasta entonces. Representan un dogmatismo más radical todavía que los que Kant había rechazado. No obstante están lejos de señalar un retroceso, pues estas doctrinas suponen al kantismo, al mismo tiempo que lo sobrepasan; conservan, integrándoles en su sistema, las adquisiciones que juzgan válidas y evitan que se caiga nuevamente en los procedimientos rutinarios del "dogmatismo carcomido".

"Al considerar retrospectivamente el admirable movimiento filosófico que constituye el idealismo alemán, Hegel pudo considerarse a sí mismo como el filósofo que superó todas las adquisiciones de dicho idealismo filosófico, que las condujo hasta su término lógico, y que expresa, por así decirlo, el resultado dialéctico del mismo. Fichte representaría el idealismo subjetivo, la eterna oposición del yo y del no-yo, una oposición no resuelta, pero que solo debe negarse, una filosofía de la acción moral. Schelling representaría el idealismo objetivo, la identidad del yo y del

no-yo dentro de lo absoluto, una filosofía de la contemplación estética; y Hegel el idealismo absoluto, conservando en el seno mismo de lo absoluto la dialéctica de la reflexión que es propia de Fichte, una filosofía de la sín tesis concreta. Por lo tanto se puede decir que la visión que Hegel propone de sí mismo es ya una cierta filosofía de la Historia de la Filosofía, y que fue el primero en crear esta representación, no obstante demasiado esquemática, de las tres formas de idealismo: idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto, mediante la cual tantas veces se ha querido definir el hegelianismo"(36).

"Schelling, así como Schiller lo había ya hecho frente a Kant, opone al idealismo fichteano, que es un idealismo moral, un idealismo de carácter estético. Para Fichte, al menos para el primer Fichte, la intuición intelectual es la de la acción moral, mediante la cual el sujeto libre se eleva a la más alta conciencia de sí, y, oponiéndose al mundo, lo niega. Es dentro de esta tensión del Yo que se pone oponiéndose, donde reside la libertad práctica. Para Schelling, al contrario, la intuición intelectual, tal como la presenta al término de su sistema del idealismo trascendental, es una intuición estética. El artista no alcanza la libertad suprema en la lucha sino dentro de una armonía reencontrada, en la coincidencia con el absoluto dentro de la creación estética, es el mundo del arte quien nos ofrece la más alta revelación del absoluto.

Pero en los primeros trabajos hegelianos no encontramos una filosofía del arte, sino que, por el contrario, encontramos una meditación sobre la vida de un pueblo, sobre la relación viviente del individuo, y de la ciudad tal como ella se manifestaba en un griego o un romano. Este objeto, es te espejo donde el sujeto se encuentra a sí mismo porque es su creación,

es para Hegel, desde sus primeras etapas, no la naturaleza o el arte, sino el espíritu, entendido como realidad supra-individual, como espíritu de un pueblo, espíritu de una religión. La experiencia de las totalidades históricas, ésta es sin duda la experiencia fundamental de Hegel, la que intentará integrar al idealismo alemán. La teoría kantiana de la libertad, desarrollada con tanta profundidad por Fichte, era aún una teoría abstracta. El idealismo filosófico tenía necesidad de pensar al hombre en su historia concreta y de encontrar en ella el espíritu. Schiller, Goethe y Schelling habían abierto el camino, pero ellos pensaban en particular (tal como debía hacerlo Goethe) el problema de las relaciones entre el hombre espiritual y la naturaleza, se elevan inclusive hasta pensar el arte, pero hasta un pensamiento de la historia de los pueblos como ya había entrevisto Herder"(37).

Fichte y Schelling reaccionaron contra el dualismo de Kant. Este pretende conciliar empirismo y racionalismo, materia y forma, fenómeno y cosa en sí, razón teórica y razón práctica. Los postulados de la razón práctica -existencia de Dios e inmortalidad del alma- "agravan aún más el dualismo, ya que al justificar una metafísica de la trascendencia, oponen al mundo dado un más allá sobrenatural"- Fichte y Schelling "querían establecer una concepción verdaderamente unificada del mundo. Fichte hace de la cosa en sí un absoluto subjetivo, el yo puro, que se plantea a sí mismo al oponerse un no-yo, es decir, al darse un límite que hace posible las conciencias individuales y abre un campo de acción a la actividad moral. Schelling opone a este idealismo subjetivo un idealismo objetivo y conduce todo a un absoluto neutro que domina la oposición entre el yo y el no-yo, la identidad indiferenciada de lo subjetivo y de lo objetivo que él cree captar inmediatamente por la intuición intelectual"(38).

A esta filosofía de la identidad se adhirió inicialmente Hegel en su "Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling" (1801). Poco a Poco se alejó de ella en sus cursos de Jena y rompió en forma definitiva con el pensamiento de Schelling al completar la "Fenomenología del espíritu" en 1806. En el prefacio de esta obra critica duramente el absoluto de Schelling y precisa Hegel su propio pensamiento: lo absoluto debe ser considerado menos como sustancia que como sujeto, no como una entidad misteriosa de la que no podría deducirse el mundo real, sino como una totalidad viviente que comprende todas sus determinaciones como momentos de su desenvolvimiento. "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto. Hay que hacer notar, al mismo tiempo, que la sustancialidad implica tanto lo universal o la inmediatez del saber mismo como aquello que es para el saber ser o inmediatez". "La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma"(39).

3. Hegel y Spinoza (1632-1677)

"Hegel llamaba a la filosofía de la identidad de Schelling un "spinozismo kantiano". Al adoptarla se había adherido, de hecho, a la doctrina de la inmanencia de Spinoza, a ese uno y todo "que su amigo Holderlin, en el Seminario de Tubinga, le presentaba ya como la verdad suprema. Un fondo de Spinozismo se mantuvo, por cierto, en la filosofía de Hegel; sin

embargo, se aparece una oposición desde el momento en que se separa de Schelling. Rechaza entonces implícitamente el Spinosismo, en tanto que filosofía de la sustancia, en tanto que metafísica del entendimiento y en tanto doctrina fundada sobre el método matemático que solo es adecuado en el dominio de la cantidad pura. Si permanece fiel al principio de la immanencia, no puede admitir -en cambio- que los atributos y los modos estén simplemente en la sustancia; estos deben ser deducidos de ella como sus diferencias necesarias. Lo que falta en el mundo de Spinoza es el desenvolvimiento dialéctico que domina el universo hegeliano, Spinoza afirma que toda determinación es una negación, pero ignora la negación de la negación, que es la fuente de progreso tanto en el ser como en el pensamiento. El absoluto de Spinoza es un receptáculo infinito que contiene simplemente sus determinaciones finitas y tiene, de hecho, los caracteres de una cosa; el absoluto de Hegel, sujeto más bien que sustancia, es un proceso, un progreso, un devenir y se manifiesta como un desenvolvimiento, una evolución... Para Spinoza el absoluto es simultáneamente extensión y pensamiento; para Hegel es sucesivamente materia y espíritu. Aquello que Spinoza explica por un paralelismo que hace del alma la idea de un cuerpo, para Hegel resulta de una evolución: la naturaleza, exteriorización de la Idea absoluta, se eleva en forma gradual del mecanismo a la vida, y el progreso de la vida alcanza su último término en el pensamiento del hombre en el que el Espíritu absoluto acaba por adquirir conciencia de sí mismo. Para Spinoza, todo se encadena necesariamente en el universo según un determinismo mecanicista y la finalidad no es más que una ilusión. Hegel, por el contrario, asocia la finalidad al determinismo; para él, la determinación es, al mismo tiempo, destinación: la naturaleza evoluciona en forma dialéctica para ha-

cer aparecer el espíritu".(40)

4. Hegel y Montesquieu (1689-1755)

Se pregunta de quien tomó Hegel expresiones como espíritu y genio de un pueblo. En Montesquieu la búsqueda de las leyes generales no excluye el estudio de las diferencias y de las especificaciones. Buscando el espíritu de las leyes, Montesquieu quiere descubrir las relaciones que tienen las leyes con el medio geográfico o con "el espíritu general de una nación".

Las leyes deben ser "tan ajustadas a las condiciones del pueblo para el cual se hacen, que sería una rarísima casualidad si las hechas para una nación sirvieran para otra"(41). Pero en él aparece el espíritu de un pueblo como una resultante de diversas fuentes.

5. Hegel y Herder

Es en Herder donde el genio primitivo de los pueblos es considerado por primera vez con una "conciencia histórica". Herder buscaba en todas partes, dentro de la historia, la energía viviente, no la forma invariable si no el devenir, el signo de la fuerza actuante. Su concepción del desarrollo era, tal vez, demasiado naturalista como para inspirar la concepción hegeliana.

6. Hegel y Lessing (1729-1781)

En "La educación del género humano" (1780) plantea una sociedad futu

ra, libre de toda coerción, donde la religión cede por entero su lugar al espíritu ilustrado. Proclamó la idea de la tolerancia religiosa y el derecho al libre pensamiento; señaló la igualdad de los pueblos e instó a las buenas relaciones entre los mismos. Inspiró la teoría del progreso de Hegel.

7. Hegel y Rousseau (1712-1778)

Para Rousseau, en el "Contrato Social", el Estado es resultante de un contrato entre particulares. Pero de hecho no es el contrato, como contrato, lo que impresiona sobre todo a Hegel, sino la idea de voluntad general. Hay una cierta trascendencia de la voluntad general sobre las voluntades individuales, y el hecho de considerar al Estado como voluntad, es para Hegel, el gran descubrimiento de Rousseau: "el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad (Contrato Social). Rousseau también insiste sobre la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. "La voluntad general no mira sino al interés común, la otra solo mira el interés privado y éste solo es una suma de voluntades particulares". Hegel encontró en Rousseau la idea de la voluntad general de un pueblo, a la vez ideal para los individuos y realidad en el soberano. "El soberano, solo por aquello que él es, siempre es todo lo que debe ser". Rousseau además ve en la voluntad general de un pueblo individual una voluntad particular en relación con los otros pueblos. Su concepción debía, por lo tanto, inspirar a Hegel muchos rasgos de su propio pensamiento (42).

8. La dialéctica hegeliana y sus antecedentes: Heráclito, Platón, Proclo y Boehme.

8.1 La dialéctica hegeliana

La dialéctica de Hegel, antes de ser lógica, es primeramente un esfuerzo del pensamiento para aprehender el devenir histórico y reconciliar el tiempo y el concepto.

Como vimos anteriormente, "lo que el entendimiento separa y opone, la razón lo une en una totalidad concreta. Resuelve los contrarios en una síntesis superior, y reconduce las diferencias a la identidad. Pero esta no es una identidad abstracta, que estaría vacía de contenido; es una identidad concreta que contiene, plantea y desenvuelve en sí misma sus diferenciaciones interiores... El objeto de pensamiento que se encara y es considerado primero bajo su aspecto más inmediato, y luego por un brusco cambio (Umschlagen), aparece bajo otro aspecto que contradice al primero; por fin, es aprehendido como la identidad concreta de estos aspectos opuestos. Todo progresa así, tanto en las cosas como en el espíritu, por contradicciones que se resuelven cada vez en síntesis, de las que surgen nuevas contradicciones. Este movimiento dialéctico es un desenvolvimiento (Entwickelung) que hace pasar al ser de un estado relativamente pobre y abstracto a un estado más rico y más concreto. Cada idea tiene en sí misma su propia negación que la hace convertirse en otra idea, que también se niega a sí misma; se revela entonces, que estas dos ideas no son más que los momentos de una tercera idea que contiene a las dos primeras y las eleva a una unidad superior. Se realiza así el progreso dialéctico, cuyo vehículo es lo que Hegel denomina lo negativo. Lo negativo es la antítesis de donde nace la contra-

dicción, la cual se suprime por negación de la negación al ser absorbida en una totalidad más alta. Este es el movimiento dialéctico que se expresa corrientemente con la famosa tríada: tesis, antítesis, síntesis. Estos términos, utilizados por Kant y por Fichte, son empleados muy pocas veces por Hegel, quien usa con más frecuencia verbos como umschlagen (volverse, cambiarse) y, sobre todo, aufheben, que quiere decir, a la vez, suprimir, conservar y elevar"(43).

La doctrina hegeliana es, pues, por excelencia, una filosofía de lo concreto "No se trata de lo concreto en el sentido vulgar, es decir, del dato inmediato del conocimiento sensible. El término concreto debe tomarse en su sentido etimológico: concretum, de concrecere, que designa lo que se acrecienta por el desarrollo del conjunto de sus partes... es la totalidad construída dialécticamente a partir de sus momentos, momentos que deben ser, primero, abstraídos, o sea, separados, extraídos de los datos inmediatos confusos. Este es el papel previo del entendimiento que, aunque subalterno, sigue siendo esencial, y cuando el falta, todo permanece indeterminado, esto es, confundido en la nebulosidad de la intuición o del sentimiento. . . .

El trabajo del pensamiento lógico comprende así, según Hegel, tres momentos: 1) el momento abstracto, el del entendimiento que aísla las determinaciones; 2) el momento propiamente dialéctico, el de la razón negativa en la que surge la contradicción; 3) el momento especulativo, el de la razón positiva por la que se eleva a la síntesis... Este momento de la unidad se llama especulativo porque el concepto se reconoce en los objetos como en su espejo..."(44).

En la Enciclopedia escribe Hegel: "El hecho lógico presenta, considera

do en su forma, tres conceptos: a) el abstracto racional; b) el dialéctico o negativo racional; c) el especulativo o positivo racional. Estos tres aspectos, no es que formen por sí mismos tres partes de la lógica, sino que son momentos de todo hecho lógico, real; esto es, de todo concepto o de toda verdad en general. Pueden ser puestos todos juntos bajo el primer momento, el intelectual, y por este medio tenerlos separados entre sí; pero entonces no son considerados en su verdad. La exposición que se hace de las determinaciones del hecho lógico, como también de su división, es dada, igualmente, solo en forma anticipada e histórica"(45).

8.2 Los antecedentes de la dialéctica hegeliana

"Si la concepción de la inmanencia en Hegel, es muy diferente de la de Spinoza y quizá más aún de la que se encuentra en Plotino y en la Escuela de Alejandría, la dialéctica, en cambio, reviste en él todos los aspectos con los cuales se había presentado hasta entonces"(46).

8.2.1 Platón de Atenas (428-427-347, a.n.e.)

"Se trata, ante todo, de la dialéctica como procedimiento de pensar. En este sentido, común a Platón y a Kant, es el arte de descubrir las contradicciones en un objeto de pensamiento y de intentar resolverlas o mostrar que son insolubles. Este método ya había sido utilizado por Zenón de Elea y, sobre todo, por los sofistas griegos, a quienes Hegel considera como filósofos muy grandes, porque con ella comienza la edad de la reflexión subjetiva, en la cual el absoluto se pone como sujeto".(47)

8.2.2 Heráclito de Efeso (544-483, a.n.c.)

"La dialéctica no sólo es la ley del pensamiento, sino también, y en especial, la ley del ser. Su más lejano precursor es, en este punto, Heráclito, quien fue el primero en enseñar que el ser y la nada se identifican en el devenir, que todo está en movimiento, todo cambia, todo fluye... El mundo y la sociedad humana solo progresan por oposiciones, por conflictos; la guerra es incesante, está en todas partes y engendra todo. La filosofía hegeliana también es una filosofía del devenir que hace de la contradicción la fuente de todo movimiento y de toda vida. Pero el devenir, para Hegel, no es solo una evolución en el tiempo, sino también y principalmente un desenvolvimiento intemporal".(48)

8.2.3. Proclo (410-485) y J. Boehme (1575-1624)

"La dialéctica puede, por fin, tener un sentido místico. Un ejemplo de ella se encuentra ya en la antigüedad en Proclo, el último gran representante de la escuela neoplatónica; éste parte de la Unidad absoluta e inefable, desenvuelve todo en tríadas, cada una de las cuales revela uno de los aspectos de la causa primera y superinteligible. Pero es sobre todo el famoso teósofo Jakob Boehme, el philosophus teutonicos quien parece haber influido en Hegel. Ya en Boehme se encuentran temas hegelianos; por ejemplo la idea de un ser perfecto que pone y se opone, en el interior de sí mismo, su propio contrario para desarrollarse, superando sus contradicciones, en una clara conciencia de sí y para absorber todas las desarmonías en una síntesis armónica. Hegel se inscribió en su escuela y se aplicó a la tarea

de conferir un sentido dialéctico a dogmas cristianos, entre ellos, el de la Trinidad."(49)

9. Hegel y Aristóteles de Estagira (384-322,a.n.c.)

"De todos los grandes pensadores antiguos quien quizá se emparenta mejor con Hegel es Aristóteles... "la lógica de Aristóteles, como la de Hegel, es en primer término una lógica ontológica ya que para él las leyes del pensamiento son las leyes del ser....

Lo que más aproxima Hegel a Aristóteles es, ante todo, su concepción de lo universal realizado en lo individual: lo particular (das Besondere) es la esencia que, al determinarse, se particulariza... Esta es, sobre todo, su concepción del desenvolvimiento del ser: a la relación aristotélica entre la potencia y el acto corresponde en Hegel la relación entre el en sí (Ansich) y el para sí (für sich). El ser en sí es la virtualidad que todavía no salió de su unidad interior..., mientras que el ser para sí es realizado como existencia particular distinta... Ahora bien, como el para sí es, al completarse el en sí desarrollado, es en fin de cuenta en sí y para sí, con lo que se cumple la tríada dialéctica. Esta unidad del en sí y del para sí constituye lo concreto. El desenvolvimiento del ser es así una concreción, un progreso de lo abstracto (en sí) a lo concreto (para sí) Al mismo tiempo es una mediación, o sea, un paso por momentos sucesivos que se contradicen, se niegan, se refutan unos a otros...

"Otro importante punto de contacto con Aristóteles es el acuerdo que Hegel quiere establecer entre la experiencia y la razón. Hegel reconoce que la filosofía debe su desarrollo a las ciencias experimentales, y que

una y otras tienen su punto de partida en la experiencia. Su misión consiste en otorgar a este contenido empírico (sufrido al principio pasivamente), la garantía de la necesidad (es decir, del encadenamiento lógico), la forma del a priori que representa la libertad del pensamiento"(50). Hegel escribe: "La génesis de la filosofía de la necesidad... tiene por punto de partida la experiencia, la conciencia inmediata y razonadora"(51). La filosofía especulativa puede, entonces, aceptar la famosa fórmula: no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos; pero puede rectificarla y completarla mejor que lo hacía Leibniz con su "excepto el intelecto mismo"; puede cambiarla por entero diciendo: no hay nada en los sentidos que no haya estado antes en el intelecto. Lo que significa que la causa primera del mundo es el Nous, la Razon, y que toda experiencia, así como todo sentimiento, no tiene contenido válido que no emane del pensamiento.(52)

10. El panlogismo

"Hegel no solo representa, entonces, el pensamiento racionalista, sino que lo encarna en su forma más radical: el panlogismo, al hacer de la Razón la substancia misma del Universo: Al no contentarse con una idea "que se lleva a sí misma", es decir, que por sí misma implica su objeto, su fundamento sustancial, el panlogismo busca una idea que se mueva por sí misma, o sea que produzca todas las otras ideas por la necesidad del desarrollo dialéctico que le es inmanente... El mundo de los fenómenos, para Hegel, no es más que el desenvolvimiento del ser en toda la plenitud de su contenido concreto. El panlogismo concluye de tal manera en una doctrina

que, aun cuando sea apriorista por su método, es empirista por su contenido efectivo".(53)

CAPITULO IV

LOS TEMAS ESENCIALES DEL IDEALISMO HEGELIANO

1. El idealismo hegeliano

El sentido que Hegel otorga a la palabra idealismo es el que hace de la Idea lo absoluto, el principio supremo. En su "Ludwig Feuerbach"(1886) Engels lo explica así: "El concepto absoluto no sólo existe desde toda una eternidad -sin que sepamos donde-, sino que es, además, la verdadera alma viva de todo el mundo existente. El concepto absoluto se desarrolla hasta llegar a ser lo que es, a través de toda las etapas preliminares que se es tudian por extenso en la lógica y que se contienen todas en dicho concepto; luego, se "enajena" al convertirse en la naturaleza, donde, sin la conciencia de sí, disfrazado de necesidad natural, atraviesa por un nuevo desarrollo, hasta que, por último, recobra en el hombre la conciencia de sí mismo; en la historia, esta conciencia vuelve a elaborarse a partir de su estado tosco y primitivo, hasta que por fin el concepto absoluto recobra de nuevo su completa personalidad en la filosofía hegeliana. Como vemos en Hegel, el desarrollo dialéctico que se revela en la naturaleza y en la historia, es decir, la concatenación causal del progreso que va de lo inferior a lo superior, y que se impone a través de todos los zig-zags y retrocesos momentáneos, no es más que un cliché del automovimiento del concepto; movimiento que existe y se desarrolla desde toda una eternidad, no se sabe donde, pero desde luego con independencia de todo cerebro humano pensante".(54)

2. La idea y el concepto

"El hegelianismo es ... una filosofía de la inmanencia: el absoluto es el sujeto universal que comprende todo, del que todas las cosas no son más que su desenvolvimiento dialéctico. Este sujeto universal es lo que Hegel denomina Idea o Concepto (Begriff). La palabra concepto es la más expresiva por su misma etimología. Concepto, de concipere (como Begriff de begreifen), quiere decir lo que comprende, o sea que toma conjuntamente. El concepto es la compreensión, lo universal que comprende sus determinaciones en un desenvolvimiento dialéctico, y, en este sentido, es absolutamente concreto..."(55). El concepto es lo que es en todo y por todo concreto, porque la unidad negativa consigo mismo, como ser determinado en sí y por sí (lo que es la individualidad) constituye, ella misma, su relación consigo, la universalidad".(56). En cuanto a la idea, en su sentido estricto, es para Hegel la realización adecuada del concepto. "La idea es lo verdadero en sí y para sí, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad".(57)

La idea es, ante todo, la vida, el alma; luego, la idea de lo verdadero y del bien en el conocimiento y la acción; por último, el saber absoluto que alcanza en el pensamiento del filósofo, donde "es la idea que se piensa a sí misma, la verdad que sabe".(58)

"La idea, como unidad de la idea subjetiva y de la objetiva, es el concepto de la idea, del cual es objeto la idea como tal, y con respecto al cual está como objeto, objeto en el cual se reúnen todas las determinaciones. Esta unidad es, por tanto, la verdad absoluta y entera; la idea que se piensa a sí misma y que aquí es idea pensante, idea lógica".(59)

Desde el punto de vista de la Idea, el concepto aparece como un momento subordinado; permanece como principio de la idea: "Sólo sería formalmente abstracta cuando el concepto, que es su principio, fuese tomado como unidad abstracta: no como esencia o negativo de sí mismo en sí mismo y subjetividad".(60)

3. El pensamiento y lo universal

En términos más generales puede decirse que para Hegel lo primero es el pensamiento, no el pensamiento subjetivo, o sea la simple opinión, sino el pensamiento objetivo que se identifica con lo universal. Primero es lo universal, tal como lo concibe el entendimiento, es decir, considerado abstractamente como una forma vacía separada de su contenido. Lo universal verdadero, el de la razón, es el concepto, es decir, el pensamiento que se termina, se concreta, se da un contenido, es el universal que se particulariza. La idea es el concepto en tanto que se realiza, el concepto que se llena de sí mismo. El alma, por ejemplo, es el concepto, ella se da su realidad en el cuerpo; de allí surge la vida. Si el concepto y la realidad se separan, esto es la muerte.

Para Hegel, el pensamiento es a la vez:

1) La substancia de las cosas exteriores: en la naturaleza se manifiesta por las leyes de los fenómenos, los géneros y las especies de seres vivos.

2) La substancia universal de las cosas del espíritu: "En toda intuición humana hay pensamiento; de la misma manera el pensamiento es el elemento universal en toda representación, en todo recuerdo y, en general, en to

da actividad mental, en toda volición, todo deseo, etc." El pensamiento entonces, debe ser considerado "como el verdadero principio universal de toda existencia tanto natural como espiritual; domina y abraza todas estas cosas y se encuentra en la base de todo".(61)

4. Divisiones del sistema

Hegel escribe en la "Enciclopedia": "Del mismo modo que no puede darse una representación general preliminar de la filosofía, porque el todo de la ciencia resulta de la exposición del desarrollo sucesivo de la idea, del mismo modo su división debe resultar de este mismo desarrollo. La división es, por consiguiente, en este caso, una anticipación.

La idea se manifiesta primeramente como pensamiento idéntico a sí mismo, y, al mismo tiempo, como actividad que se opone a sí misma, a fin de ser para sí, y que aún oponiéndose a sí misma, no sale de sí misma. Por lo que se dividirá la ciencia en tres partes:

1a. Lógica o ciencia de la idea en sí y para sí.

2a. Filosofía de la naturaleza o ciencia de la idea en su existencia exterior a sí misma (in ihrem Anderssein)

3a. Filosofía del espíritu como ciencia de la idea que después de haberse exteriorizado vuelve a recogerse en sí misma."

Inmediatamente continúa: "Ya se ha notado que las diferentes ciencias filosóficas son otras tantas determinaciones de la idea y que ésta es la que se desarrolla desenvolviéndose en sus diferentes elementos. En la naturaleza, tanto como en el espíritu, lo que encontramos es la idea; pero en la naturaleza la idea reviste la forma de una existencia exterior, mien-

tras que en el espíritu es la idea que existe en sí y para sí.

Cada una de estas determinaciones, en las cuales la idea se manifiesta, son momentos que recorre sin detenerse; por consiguiente una ciencia particular consiste tanto en conocer su contenido, como objeto que es, cuanto también en conocer inmediatamente en éste, su paso a una esfera superior."

Inmediatamente Hegel advierte que: "El modo de representar las cosas en la división, tiene el inconveniente, por tanto, de que pone las partes de la ciencia unas al lado de otras, como si fueran inmóviles, y entre ellas no hubiese conexión interior, separadas por una diferencia sustancial cual es la diferencia de las especies".(62)

Ya se ve que lo que aquí nos interesa es la filosofía del espíritu. "El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. Conocete a ti mismo; este precepto absoluto, no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la ciencia misma en cuanto espíritu".(63)

Mas nos interesa la división del espíritu. "El desarrollo del espíritu supone que este:

- I. Es en la forma de relación con sí mismo: dentro de él la totalidad ideal de la Idea deviene para sí, es decir, lo que es su concepto llega a ser para él, y su ser está precisamente en el estar en posesión de sí; esto es: en ser libre. Tal es el espíritu subjetivo.

II. Es en la forma de la realidad como de un mundo a producir y producido de él, en el cual la libertad está como necesidad existente. Tal es el espíritu objetivo.

III. Es en la unidad de la objetividad del espíritu y de su idealidad, o de su concepto, unidad que es en sí y por sí, y se produce eternamente: el espíritu en su verdad absoluta. Tal es el espíritu absoluto".

Inmediatamente explica Hegel: "Las dos primeras partes de la doctrina del espíritu tratan del espíritu finito. El espíritu es la idea finita, y la finidad tiene aquí su significado propio de la inadecuación entre concepto y realidad, con la determinación, que es el aparecer dentro del espíritu una apariencia que el espíritu se pone a sí mismo como una barrera, para poder, mediante la superación de esta barrera, poseer y saber por sí la libertad como su esencia; esto es, ser, sin más, manifestado. Los diversos grados de esta actividad, sobre los cuales, como sobre la apariencia, el espíritu finito está destinado a afirmarse, y por los cuales debe pasar, son grados de su liberación, en cuya verdad absoluta el encontrar un mundo como supuesto, el engendrarlo como puesto por él, y la liberación de aquel mundo y en aquel mundo, son una y la misma cosa. Son grados de una verdad cuya forma infinita la apariencia se purifica llegando al saber de esa forma".(64)

Hegel consagró al estudio del Espíritu objetivo sus "Lecciones sobre la filosofía de la historia" y sus "Principios de la filosofía del Derecho". Aquí nos detenemos para tratar con lo que sigue nuestro propósito fundamental: la filosofía de la historia.

CAPITULO V

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DE HEGEL: TEODICEA DE LA HISTORIA

I. INTRODUCCION

Hay tres maneras, dice Hegel, de considerar la historia: historia inmediata, historia reflexiva e historia filosófica. Por supuesto, que es esta última la que nos preocupa. La historia inmediata es la historia de los primeros narradores de acontecimientos: Herodoto, Tucídides y otros historiografos, según Hegel, semejantes. La historia reflexiva quiere explicar los hechos y extraer lecciones prácticas del pasado; su carácter consiste en trascender el presente; su exposición no está planeada con referencia al tiempo particular, sino al espíritu, allende al tiempo particular. La historia reflexiva puede ser historia general, historia pragmática, historia crítica e historia especial. La historia general es el caso de las sinopsis que comprenden la historia toda de un pueblo o de un país o del mundo; se conexas íntimamente con la historia inmediata cuando no se propone otro fin que exponer al conjunto total de la historia de un país. La historia pragmática es el caso cuando tenemos que ocuparnos del pasado y de un mundo lejano, abrese para el espíritu, dice Hegel, un presente, que el espíritu tiene, por su propia actividad, como recompensa de sus esfuerzos. La necesidad de un presente se manifiesta siempre al espíritu; y este presente, señala Hegel, tiene el espíritu en el intelecto. La historia crítica no ofrece la historia misma sino la historia de la historia, un juicio acerca de las narraciones históricas y una investigación de su veracidad y del crédito que merecen. Según Hegel es la forma de la historia de su tiempo. Hegel cita acá el caso de Niebuhr. La historia especial es la de un punto de vista general, que se destaca en la vida de un pueblo, en el nexo total de la universalidad. Se presenta como algo parcial, particular. Lleva a cabo o realiza frecuentemente abs-

tracciones; pero, puesto que adopta puntos de vista universales, constituye, al mismo tiempo, el tránsito a la historia universal filosófica. La tercera, la historia universal filosófica, "entronca con esta última especie de historia, por cuanto su punto de vista es universal, no particular, no destacado en sentido abstracto prescindiendo de los demás puntos de vista. Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo. Aquí vamos a conocer su curso. El punto de vista universal de la historia universal filosófica no es de una universalidad abstracta, sino concreta y absolutamente presente. Es el espíritu, eternamente en sí, y para quien no existe ningún pasado"(65). La historia filosófica domina los acontecimientos desde un punto de vista universal e intemporal. La Razón es la substancia de la historia. La razón gobierna el mundo y en la historia y fuera de ella todo ha transcurrido racionalmente. La historia es el desenvolvimiento de una lógica in-manente de la cual los grandes personajes históricos son los instrumentos inconscientes y si aquellos están animados por sus pasiones y realizan sus intereses, "al mismo tiempo queda realizado un fin más lejano, pero del que no tenían conciencia y que no estaba en sus intenciones". La fuerza de ellos radica en que "sus propios fines particulares encierran el contenido substancial que es la voluntad del espíritu universal". Dicho contenido "Está en el instinto universal, inconsciente de los hombres, que son empujados por una fuerza interna". "En algunas épocas, la estructura del "espíritu de un pueblo" se quiebra porque está usada, vaciada de su substancia. Pero la historia universal prosigue su marcha hacia adelante. Entonces se producen las grandes colisiones entre las instituciones establecidas hasta

el momento y las posibilidades opuestas al sistema, que lo quebrantan, pero que tienen un contenido que parece bueno y aún necesario. Cuando esto ocurre, las posibilidades devienen históricas. Implican un fondo universal diferente del que servía de base hasta entonces a la estructura existente de un pueblo o de un Estado. De este universal se apoderan los grandes hombres de la historia y lo hacen su propio fin, de modo que, al realizar sus ambiciones, realizan al mismo tiempo el fin que corresponde al concepto más elevado del espíritu. Así es como se manifiesta la dialéctica de la historia: los progresos de la humanidad se realizan por contradicciones, colisiones, (guerras, golpes de Estado o revoluciones) que alcanzan un estado de cosas más verdadero. Los períodos de felicidad, es decir, de armonía, de ausencia de contradicciones, no son períodos históricos" (66).

La idea directriz que domina la filosofía de la historia de Hegel es la siguiente: la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad. Dicho proceso se "revela, ante todo, en el paso del antiguo despotismo oriental, en el que un solo hombre es libre, a las repúblicas aristocráticas de Grecia y Roma, donde algunos individuos son libres. "Solo las naciones germanicas, en el cristianismo, fueron las primeras en adquirir conciencia de la verdad de que el hombre en tanto tal es libre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza". Pero las instituciones temporales sólo se han modelado, poco a poco, según la imagen de este principio que primero es puramente religioso. En este sentido, la Reforma (que fue como la Revolución alemana) y la Revolución francesa, fueron los períodos más decisivos. Entonces se vió al hombre "tomar su cabeza por base, es decir, el pensamiento, y construir la realidad según la imagen de éste"- Fue "una magnífica aurora... En ese momento reinó una su-

blime emoción, un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si solo entonces se llegase a la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo".(67)

"El objeto de estas lecciones -dice Hegel en sus lecciones- es la filosofía de la historia universal. No necesito decir lo que es historia, ni lo que es historia universal. La representación general es suficiente y sobre poco más o menos concordamos con ella. Pero lo que puede sorprender, ya en el título de estas lecciones, y lo que ha de parecer necesitado... de justificación, es que el objeto de nuestro estudio sea una filosofía de la historia universal y que pretendamos tratar filosóficamente la historia.

Sin embargo, la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia... Pero este apelar a la universal participación del pensamiento en todo lo humano y en la historia, puede parecer insuficiente, porque estimamos que el pensamiento está subordinado al ser, a lo dado, haciendo de este su base y su guía. A la filosofía, empero, le son atribuidos pensamientos propios, que la especulación produce por sí misma, sin consideración a lo que existe: y con esos pensamientos se dirige a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento y construyendo a priori una historia.

La historia se refiere a lo que ha acontecido. El concepto, que se de termina esencialmente por sí mismo, parece, pues, contrario, a su consideración. Cabe, sin duda, reunir los acontecimientos de tal modo que nos representemos que lo sucedido está inmediatamente ante nosotros".(68) Y es que lo que la "filosofía entiende por concepto es... la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una materia y una forma que vienen ca

da una de su lado"(69).

"La historia solo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiende a lo dado -y puesto que esto no se ofrece de un modo inmediato, sino que exige varias investigaciones, enlazadas también con el pensamiento- cuanto más exclusivamente se propone como fin lo sucedido. La labor de la filosofía parece hallarse en contradicción con este fin..."(70). A continuación tratará Hegel de resolver esta aparente contradicción.

2. La visión racional de la historia universal

A la filosofía, dice Hegel, se le reprocha llevar pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia. Pero el único pensamiento que aporta es el simple pensamiento de la razón, de que la razón rige el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente. Esta convicción y evidencia es un supuesto, con respecto a la historia como tal. En la filosofía, empero, no es un supuesto. En ella está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón... es la sustancia; es, como potencia infinita, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido: sustancia, como aquello por lo cual y en lo cual toda realidad tiene su ser y consistencia; potencia infinita, porque la razón no es tan impotente que solo alcance al ideal, a lo que debe ser, y solo exista fuera de la realidad, quien sabe dónde, quizá como algo particular en las cabezas de algunos hombres; contenido infinito, por ser toda esencia y verdad y materia para sí misma, la materia que ella da a elaborar

a su propia actividad. "Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que na da se manifiesta en el mundo sino ella misma, su magnificencia y dignidad; todo esto está, como queda dicho, demostrado en la filosofía y, por tanto, se presupone aquí como demostrado"(71).

"Lo que he dicho hasta ahora, y diré todavía, no debe tomarse como un supuesto -ni siquiera por lo que se refiere a nuestra ciencia-, sino como una sinopsis del conjunto, como el resultado de la consideración que hemos de hacer -resultado que me es conocido, porque conozco el conjunto. La con sideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia- espíri tu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma, y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíri tu en general). Este ha de ser, como queda dicho, el resultado de la histo ria misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente"(72).

Más adelante continúa Hegel diciendo que: "Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cum plido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que e el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios..."(73).

Y concluye Hegel así: "La razón, de la cual se ha dicho que rige el mundo, es una palabra tan indeterminada como la de Providencia. Se habla siempre de la razón, sin saber indicar cuál sea su determinación, su conte nido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racio-

nal o irracional. La razón, aprehendida en su determinación, es la cosa. Lo demás, -si permanecemos en la razón en general- son meras palabras"(74).

3. La idea de la historia y su realización

3.1 La idea

a) El mundo espiritual

En primer término, dice Hegel, "hemos de observar que nuestro objeto, la historia universal, se desenvuelve en el terreno del espíritu. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal y habremos de prestar atención, desde el primer momento, a esta relación fundamental de la determinación natural. Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como constituyendo también por sí misma un sistema de la razón, realizado en un elemento particular, característico, sino relativamente al espíritu"(75). "El terreno del espíritu lo abarca todo; encierra todo cuanto ha interesado e interesa todavía al hombre. El hombre actúa en él; y haga lo que quiera, siempre es el hombre un ser en quien el es píritu es activo. Puede, por tanto, ser interesante conocer, en el curso de la historia, la naturaleza espiritual en su existencia, esto es, la unión del espíritu con la naturaleza, o sea, la naturaleza humana. Al hablar de naturaleza humana, se ha pensado sobre todo en algo permanente. Nuestra exposición de la naturale za humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasa-

dos y a los presentes. Esta representación universal puede sufrir infinitas modificaciones; pero de hecho lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones".(76)

"Ahora bien, de qué clase es el fin sustancial en que el espíritu llega a semejante contenido esencial? El interés es de índole sustancial y determinada; es una determinada religión, ciencia o arte. Cómo llega el espíritu a tal contenido? De dónde procede este contenido? La respuesta empírica es fácil".(77)

"Hemos de contemplar la historia universal según su fin último. Este fin último es aquello que es querido en el mundo. Sabemos de Dios que es lo más perfecto. Por tanto, Dios solo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos Idea. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. La más pura forma en que la idea se revela es el pensamiento mismo: así es la idea considerada en la lógica. Otra forma es la de la naturaleza física. La tercera, por último, la del espíritu en general. Ahora bien, el espíritu, en el teatro sobre el cual nosotros lo consideramos, es la historia universal, está en su más concreta realidad".(78.)

b) El concepto del espíritu

"Lo primero que hemos de exponer, por tanto, es la definición abstracta del espíritu. Y decimos que el espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, si

no algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto. La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto. El espíritu es, pues, pensante; y es el pensamiento de algo que es, y el pensamiento de qué es y de cómo es. El espíritu sabe; pero saber es tener conciencia de un objeto racional. Además el espíritu solo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: sólo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mi mismo, sé que mi determinación consiste en que lo que yo soy es también objeto para mí, en que yo no soy meramente esto o aquello, sino que soy aquello de que sé. Yo sé de mi objeto y sé de mí; ambas cosas son inseparables. El espíritu se hace, pues, una determinada representación de sí, de lo que es esencialmente, de lo que es su naturaleza. Solo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es como el espíritu llega a un contenido. No es que encuentre su contenido, sino que se hace su propio objeto, el contenido de sí mismo. El saber es su forma y su actitud; pero el contenido es justamente lo espiritual. Así el espíritu, según su naturaleza, está en sí mismo; es decir, es libre". (79)

La libertad es la sustancia del espíritu. La "filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen solo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Es este un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu". "El espíritu...reside en sí

mismo, y esto justamente es la libertad".(80)

"Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia, es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio. Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su esclavitud, sin saber que esta no es justa. La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre en sí y por sí".(81)

"Lo que el hombre es realmente, tiene que serlo idealmente. Conociendo lo real como ideal, cesa de ser algo natural, cesa de estar entregado meramente a sus intuiciones e impulsos inmediatos, a la satisfacción y producción de estos impulsos".(82) "Pu diendo reprimir o dejar correr su impulsos, obra el hombre se-
gún fines y se determina según lo universal. El hombre ha de determinar qué fin debe ser el suyo, pudiendo proponerse como fin

incluso lo totalmente universal. Lo que le determina en esto son las representaciones de lo que es y de lo que quiere. La independencia del hombre consiste en esto: en que sabe lo que le determina. Puede, pues, proponerse por fin el simple concepto, por ejemplo, su libertad positiva."(83)

"El pensamiento que se es un yo constituye la raíz de la naturaleza del hombre. El hombre, como espíritu, no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un rasgo esencial del espíritu. Su actividad consiste en superar la inmediatez, en negar esta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Solo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu solo es como su resultado".(84)

"Todo individuo tiene en sí mismo un ejemplo más próximo. El hombre es lo que debe ser, mediante la educación, mediante la disciplina. Inmediatamente el hombre es solo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es solo la determinación, el deber." "El hombre... tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí solo, justamente porque es espíritu; tiene que sacudir lo natural. El espíritu es, por tanto, su propio resultado."(85)

Pasemos ahora, dice Hegel, "a considerar el espíritu (que concebimos esencialmente como conciencia de sí mismo) más detenidamente en su forma, no como individuo humano. El espíritu es esencialmente individuo; pero en el elemento de la historia uni-

versal no tenemos que habérmolas con el individuo particular, ni con la limitación y referencia a la individualidad particular. El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo. Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre. La conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo. El material de esta realización, su terreno, no es otro que la conciencia universal, la conciencia de un pueblo. Esta conciencia contiene -y por ella se rigen- todos los fines e intereses del pueblo; esta conciencia constituye el derecho, la moral y la religión del pueblo. Es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aún cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para estos como un supuesto. Es como una necesidad. El individuo se educa en esta atmósfera y no sabe de otra cosa. Pero no es mera educación, ni consecuencia de la educación, sino que esta conciencia es desarrollada por el individuo mismo; no le es enseñada. El individuo existe en esta sustancia. Esta

sustancia universal no es lo terrenal; lo terrenal pugna impotente contra ella. Ningún individuo puede trascender de esta sustancia; puede, sí, distinguirse de otros individuos, pero no del espíritu del pueblo. Puede tener un ingenio más rico que muchos otros hombres; pero no puede superar el espíritu del pueblo. Los hombres de más talento son aquellos que conocen el espíritu del pueblo y saben dirigirse por él. Estos son los grandes hombres de un pueblo, que guían al pueblo, conforme al espíritu universal. Las individualidades, por tanto, desaparecen para nosotros y son para nosotros las que vierten en la realidad lo que el espíritu del pueblo quiere". "Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin".(86)

"El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es uno solo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno, y este es el espíritu universal. El espíritu particular de un pueblo particular puede perecer; pero es un miembro en la cadena que constituye el curso del espíritu universal, y este espíritu universal no puede perecer. El espíritu del pueblo es, por tanto, el espíritu universal vertido en una forma particular, a la cual

es superior en sí; pero la tiene, por cuanto existe. Con la existencia surge la particularidad. La particularidad del espíritu del pueblo consiste en el modo y manera de la conciencia que tiene el pueblo del espíritu.["](87)

"Pero el espíritu, en la conciencia del espíritu, es libre; ha abolido la existencia temporal y limitada, y entra en relación con la esencia pura, que es a la vez su esencia. Si la esencia divina no fuese la esencia del hombre y de la naturaleza, sería una esencia que no sería nada. La conciencia de sí mismo es pues un concepto filosófico que solo en una exposición filosófica puede alcanzar completa determinación. Esto sentado, lo segundo que debemos tener en cuenta es que la conciencia de un pueblo determinado es la conciencia de su esencia. El espíritu es ante todo su propio objeto, mientras lo es para nosotros, pero sin todavía conocerse a sí mismo, no es aún su objeto según su verdadero modo. Pero el fin es saber que solo tiende a conocerse a sí mismo, tal como es en sí y para sí mismo, que se manifiesta para sí mismo en su verdad -el fin es que produzca un mundo espiritual conforme al concepto de sí mismo, que cumpla y realice su verdad, que produzca la religión y el Estado de tal modo, que sean conformes a su concepto, que sean suyos en la verdad o en la idea de sí mismo-, la idea es la realidad como espejo y expresión del concepto. Tal es el fin universal del espíritu y de la historia".

(88)

c) El contenido de la historia universal

"Según esta determinación abstracta, puede decirse que la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a saber lo que es en sí. Los orientales no saben que el espíritu, o el hombre como tal, es libre en sí. Y como no lo saben, no lo son. Solo saben que hay uno que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es solo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este uno es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad solo ha surgido entre los griegos; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos solo supieron que algunos son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no solo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, solo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Solo las naciones germánicas han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. Esta conciencia ha surgido por primera vez en la religión, en la más íntima región del espíritu. Pero infundir este principio en el mundo temporal era otra tarea, cuya solución y desarrollo exige un difícil y largo trabajo de educación. Con el

triumfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. Ya he llamado la atención sobre esta diferencia entre el principio como tal y su aplicación, o sea, su introducción y desenvolvimiento en la realidad del espíritu y de la vida, volveremos en seguida sobre esto, pues es una determinación fundamental de nuestra ciencia y hay que fijarla esencialmente en el pensamiento. Esta diferencia que acabamos de hacer resaltar con respecto al principio cristiano, a la autoconciencia de la libertad, existe también esencialmente con respecto al principio de la libertad en general. La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad -un progreso que debemos conocer en su necesidad."(89)

"Hemos indicado ya que lo que constituye la razón del espíritu en su determinación, lo que constituye la determinación del mundo espiritual y -puesto que el mundo sustancial y físico está subordinado o, dicho con una expresión especulativa, no tiene verdad frente al primero- el fin último del mundo, es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice".(90)

d) El proceso del espíritu universal

"Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrecemos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En este consiste la posibilidad de que lo universal, que hay en él, aparezca como lo contrario de él. Su negación se hace manifiesta en él mismo. El pensamiento se eleva sobre la actuación inmediata; y de este modo su muerte natural aparece como un suicidio. Observamos así, de una parte, la decadencia que el espíritu del pueblo se prepara".(91)

"Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. El cambiante aspecto en que el espíritu se ofrece, con sus creaciones siempre distintas, es esencialmente un progreso. Esto es lo que sucede en esa disolución del espíritu del pueblo por la negatividad de su pensamiento, de tal modo, que el conocimiento, la concepción pensante del ser, es fuente y cuna de una nueva forma, de una forma superior, en un principio, en parte conservador y en parte transfigurador. Pues el pensamiento es lo universal, el género, que no muere, que permanece igual a sí mismo".(92)

"Puesto que hemos de exponer el tránsito de un espíritu de un pueblo al de otro, es preciso advertir que el espíritu universal no muere; pero como es espíritu de un pueblo, perteneciente a la historia universal, necesita llegar a saber lo que es su obra, y para ello necesita pensarse. Este pensamiento, esta reflexión, no tiene ya ningún respeto a lo inmediato, que conoce como un

principio particular, y entonces el espíritu subjetivo se separa del universal. Los individuos se retraen en sí mismos y aspiran a sus propios fines. Ya hemos hecho observar que esto es la ruina del pueblo; cada cual se propone sus propios fines, según sus pasiones. Pero con este retraimiento del espíritu, destaca-se el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre, emparejadas"(93) .

"Pero aquí está el origen de un principio superior. La dualidad implica, trae consigo la necesidad de la unión; porque el espíritu es uno. Y es vivo y bastante fuerte para producir la unidad. La oposición en que el espíritu entra con el principio inferior, la contradicción, conduce al principio superior." "Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión esta el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia. La disensión encierra, pues, lo superior de la conciencia; pero este algo superior tiene un aspecto que no entra en la conciencia. La oposición solo puede ser recogida en la conciencia, cuando ya existe el principio de la libertad personal". El resultado de este proceso es, por tanto, que el espíritu, al objetivizarse y pensar su ser, destruye por un lado la determinación de su ser, pero aprehende por otro lado lo universal del mismo, y de este modo da a su principio una nueva determinación. La realidad sustancial de este espíritu del pueblo ha variado; esto es, su principio se ha transfundido en otro princi-

pio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y com
presión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensa
miento de este tránsito".(94) "El espíritu de un pueblo determi
nado es solo un individuo en el curso de la historia universal".
"El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su ac-
tividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la
vuelta en sí!"

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar es-
ta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la his-
toria universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una haza-
ña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nue-
vo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíri-
tu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad. La
muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no
como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia
a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las
determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos supe-
riores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su
idea".(95)

c) El fin último

"Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la hu-
manidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a
realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empu-

je." "Se ha dicho que lo importante para el espíritu no puede ser otra cosa que él mismo. No hay nada superior al espíritu, nada más digno de ser su objeto. El espíritu no puede descansar ni ocuparse en otra cosa, hasta saber lo que es. Este es, sin embargo, un pensamiento general y abstracto, y hay un hondo abismo entre este pensamiento del cual decimos que es el supremo y único interés del espíritu -y lo que vemos que constituye los intereses de los pueblos y de los individuos en la historia."

"Si definimos, pues, el fin diciendo que consiste en que el espíritu llegue a la conciencia de sí mismo o haga al mundo conforme a sí mismo -ambas cosas son idénticas-, puede decirse que el espíritu se apropia la objetividad, o a la inversa, que el espíritu saca de sí su concepto, lo objetivo^A y se convierte de este modo en su propio ser. En la objetividad se hace consciente de sí, para ser bienaventurado; pues donde la objetividad corresponde a la exigencia interior, allí hay libertad. Si, pues, determina así el fin, queda definida la progresión exactamente, en el sentido de que no es considerada como un mero aumento."(96)

"El fin de la historia universal es, por tanto, que el espíritu llegue a saber lo que es verdaderamente y haga objetivo este saber, lo realice en un mundo presente, se produzca a sí mismo objetivamente. Lo esencial es que este fin es un producto". "Para que el espíritu sea verdaderamente, es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto. Este proceso, que es una conciliación del espíritu consigo mismo, mediante sí mismo, no mediante otro, implica que el espíritu tiene distin-

tos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de esta, tan pronto de esta otra manera. Este proceso, por tanto, comprende esencialmente fases, y la historia universal es la manifestación del proceso divino, de la serie de fases en que el espíritu se sabe y se realiza a sí mismo y realiza su verdad. Todas son fases del conocimiento de sí mismo. El mandamiento supremo, la esencia del espíritu, es conocerse a sí mismo, saberse y producirse como lo que es. Esto lo lleva a cabo en la historia universal produciéndose en forma de terminadas, que son los pueblos de la historia universal. Los pueblos son productos que expresan cada uno una fase especial, y así caracterizan una época de la historia universal. Concebido más profundamente diríamos que son los principios que el espíritu ha encontrado en sí mismo y que está obligado a realizar. Hay, por tanto, en ellos una conexión esencial, que expresa la naturaleza del espíritu".(97)

"La historia universal es la exposición del proceso divino y ab soluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso, pues esta arti culación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan solo cómo el espíritu llega paulatinamenu

te a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu al
borea, encuentra luego puntos capitales, y llega por último a
la plena conciencia. Hemos explicado antes el fin último de este
proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una
serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu univer-
sal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así
se integra) a una totalidad que se comprende a sí misma." (98)

A propósito de lo que es el ideal y sobre la relación que este
tiene con la realidad dice Hegel: "por ideales entiéndense tam-
bién los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad,
de lo mejor en el mundo; ideas que exigen verdaderamente su sa-
tisfacción". (99). Y añade que: "en lo tocante al verdadero i-
deal, a la idea de la razón misma, la filosofía debe llevarnos
al conocimiento de que el mundo real es tal como debe ser y de
que la voluntad racional, el bien concreto, es de hecho lo más
poderoso, el poder absoluto, realizándose. El verdadero bien,
la divina razón universal, es también el poder de realizarse a
sí mismo. Este bien, esta razón, en su representación más con-
creta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente
como una idea en general, sino como una eficiencia. La eviden-
cia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay
ningún poder que le impida imponerse; es que Dios tiene razón
siempre; es que la historia universal representa el plan de la
Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobier-
no, la realización de su plan, es la historia universal. Com-
prender esta es la tarea de la filosofía de la historia univer

sal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que solo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea una loca e insensata cadena de sucesos. La filosofía quiere conocer el contenido, la realidad de la idea divina y justificar la despreciada realidad, pues la razón es la percepción de la obra divina".

(100)

3.2 Los medios de la realización

a) La individualidad

Qué medios por los cuales la libertad se produce en un mundo usa la idea? Esta cuestión, dice Hegel, nos conduce al fenómeno de la historia misma.

"Si la libertad, como tal, es ante todo el concepto interno, los medios son, en cambio, algo externo; son lo aparente, que se expone en la historia tal como se ofrece inmediatamente a nuestros ojos".(101)

"Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es en sí, su naturaleza, su concepto -es solamente algo universal y abstracto. El principio; la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real. Los fines, los principios, etc, existen solo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los li

bros; pero aún no en la realidad. Lo que solo es en sí, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia. Es necesario un segundo momento para su realidad; y este momento es la actuación, la realización, cuyo principio es la voluntad, la actividad de los hombres en el mundo. Solo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes en sí. Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les dá existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones." (102)

"La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho solo en sí, como naturaleza. Tal es el impulso interno, mas íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste, como ya se advirtió, en la labor de traerlo a la conciencia. Presentándose así en la forma de ser natural, de voluntad natural, eso que se ha llamado el lado subjetivo, sea, las necesidades, el impulso, la pasión, el interés particular, como también la opinión y la representación subjetiva, existen por sí mismos. Esta inmensa masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y realizarlo. Y este fin consiste solo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien... las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, (son) a la vez el medio y

el instrumento de algo superior y más amplio, de algo que ellos no saben y que realizan inconscientes..."(103). Y es que para Hegel, "la razón rige el mundo y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal..."(104). Añade Hegel que "en la historia universal y mediante las acciones de los hombre, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres sa tisfacen su inerés; pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención". (105)

b) Los individuos como conservadores

"El valor de los individuos descansa... en que sean conformes al espíritu del pueblo, en que sean representantes de este espíritu, pertenezcan a una clase, en los negocios del conjunto. Y para que haya libertad en el Estado es preciso que esto dependa del albedrío del individuo..."(106)

c) Los individuos históricos

Advierte Hegel que "frente a este contenido universal, que cada uno ha de actualizar con una actividad, mediante la cual se conserva el conjunto de la moralidad, existe un segundo contenido universal, que se expresa en la historia grande y que plantea la dificultad de conducirse conforme a la moralidad".(107)

Añade que: "El tránsito de una forma espiritual a la otra consiste precisamente en que la forma universal antecedente queda anulada, como algo particular, por el pensamiento. La forma superior, posterior, es el género próximo de la anterior especie, por decirlo así, y existe interiormente, pero todavía no se ha hecho válida; esto es lo que hace vacilar y quebrantar la realidad existente."(108) "Los grandes individuos en la historia universal son, pues, los que aprehenden este contenido universal superior y hacen de él su fin; son los que realizan el fin conforme al concepto superior del espíritu. En este sentido hay que llamar los héroes. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso consagrado de las cosas."(109) Agrega Hegel que "el gran hombre ejerce un poder al que se entregan los demás, incluso contradiciendo su voluntad consciente. Los demás siguen a este conductor de almas, porque sienten que en él está el irresistible poder de su propio espíritu interno."(110)

d) El destino de los individuos

"Si arrojamos una mirada al destino de estos individuos históricos, vemos que han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye una fase en la marcha progresiva del espíritu universal. Pero como sujetos, distintos de esa sustancia, no han sido lo que se dice comúnmente dichos. Tampoco quisieron serlo, sino solo cumplir su fin; y la

consecución de su fin se ha realizado mediante su penoso trabajo. Han sabido satisfacerse y realizar su fin, el fin universal. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres. No es, por tanto, la dicha lo que eligen, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo por su fin. Cuando llegan a alcanzar su fin, no pasan al tranquilo goce, no son dichosos. Lo que son, ha sido su obra. Esta su pasión ha constituido el ámbito de su naturaleza, todo su carácter. Alcanzado el fin, semejan cáscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin..."(111). "La idea universal no se entrega a la oposición y a la lucha, no se expone al peligro; permanece intangible e ilesa, en el fondo, y envía lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. Se puede llamar a esto el ardid de la razón; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual la razón llega a la existencia, se pierda y sufra daño. Pues el fenómeno tiene una parte nula y otra parte afirmativa. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino, frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos."(112)

c) El valor del individuo

"Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus

finés y su satisfacción; si admitimos que la felicidad de los individuos sea entregada al imperio del poder natural, y por lo tanto, de la casualidad, a que pertenece; ni nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar solo desde este punto de vista (incluso frente al punto de vista supremo), porque no es en absoluto un aspecto subordinado, sino algo en sí mismo eterno y divino. Es la moralidad y la religiosidad. Ya cuando se habló de que los individuos realizan el fin de la razón, hube de indicar que el aspecto subjetivo de ellos, su interés, el interés de sus necesidades e impulsos, de sus opiniones y evidencias, aunque es el lado formal, tiene, sin embargo, un derecho infinito a ser satisfecho. Cuando hablamos de un medio, nos los representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en realidad, aún ya las cosas naturales... han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin".

(113)

"Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero solo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo. Esto puede bastar por lo que se refiere a los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su

concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos".(114)

3.3 El material de la realización

a) El Estado

Hegel pregunta cuál es la configuración del fin en la realidad. Hemos hablado, dice, del medio; pero la realización de un fin subjetivo y finito implica además el factor de un material que tiene que existir o ser producido. Cuál es, entonces, el material en que se verifica el fin último de la razón?

Los cambios de la vida histórica suponen, dice Hegel, algo en que se producen. "Ya hemos visto que se hacen mediante la voluntad subjetiva. El primer elemento vuelve a ser aquí, por tanto, el sujeto mismo, las necesidades del hombre, la subjetividad en general. Lo racional adviene a la existencia en el material del saber y querer humanos. Hemos considerado ya la voluntad subjetiva; hemos visto que tiene un fin, que es la verdad de una realidad, precisamente por cuando es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es dependiente, y solo puede satisfacer sus fines particulares dentro de esta dependencia. Pero, como hemos demostrado, tiene

también una vida sustancial, una realidad, con la que se mueve en lo esencial y que toma por fin de su existencia. Ahora bien, eso esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, el Estado. Este es la realidad, en la cual el individuo tiene y goza su libertad; pero por cuanto sabe, cree y quiere lo universal. El Estado es, por tanto, el centro de los restantes aspectos concretos: derecho, arte, costumbres, comodidades de la vida. En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente."

(115) Pero esto, añade Hegel, "no debe entenderse en el sentido de que la voluntad subjetiva del individuo se realice y goce de sí misma mediante la voluntad general, siendo esta un medio para aquella. Ni tampoco es el Estado una reunión de hombres, en la que la libertad de los individuos tiene que estar limitada. Es concebir la libertad de un modo puramente negativo el imaginarla como si los sujetos que viven juntos limitaran su libertad de tal forma que esa común limitación, esa recíproca molestia de todos, solo dejara a cada uno un pequeño espacio en que poder moverse. Al contrario, el derecho, la moralidad, y el Estado son la única positiva realidad y satisfacción de la libertad. El capricho del individuo no es libertad. La libertad que se limita es el albedrío referido a las necesidades particulares."(116)

"Solo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se enciende a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado." "El hombre de

be cuanto es al Estado. Solo en este tiene su esencia. Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado. La realidad espiritual del hombre consiste en que, como se sabe, sea para él objetiva su esencia, esto es, lo racional, tengo para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Solo así es el hombre una conciencia, solo así participa en la costumbre, en la vida jurídica y moral del Estado. La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales. La voluntad subjetiva, la pasión, es el factor activo, el principio realizador; la idea es lo interno; el Estado es la vida moral realizada. Pues el Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva, y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad". Las leyes de la moralidad no son contingentes; son lo racional mismo. El fin del Estado consiste en que lo sustancial tenga validez, exista y se conserve en las acciones reales de los hombres y en sus intenciones. La existencia de esta orbe moral es el interés absoluto de la razón; y en este interés de la razón se funda el derecho y el mérito de los héroes fundadores de los Estados, por imperfectos que hayan sido. El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son los instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abs-

tracción que se oponga a los ciudadanos, sino que estos son elementos, en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio. Lo divino del Estado es la idea, tal como existe sobre la tierra.(117)

La esencia del Estado es la vida moral. Esta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y esta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior".(118)

"El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado"(119)

"La idea universal se manifiesta en el Estado". (120)

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico".(121)

"El Estado es, por tanto, el objeto inmediato de la historia universal. En el Estado alcanza la libertad su objetividad y vive en el goce de esta objetividad. Pues la ley es la objetividad del espíritu y la voluntad en su verdad; y solo la voluntad que obedece a la ley es libre, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por tanto, libre. Por cuanto el Estado, la patria, es una comunidad de existencia; por cuanto la voluntad subjetiva del hombre se somete a las leyes, desaparece la oposición entre la libertad y la necesidad. Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así constituyen uno y el mismo todo imperturbable".(122)

b) El estado de derecho

El "Estado es la realización de la libertad". El "hombre es libre por naturaleza, pero se ve obligado a limitar esta libertad natural en la sociedad y en el Estado, en que entra a la vez necesariamente".(123)

"El Estado considera lo universal como un mundo natural. Las costumbres aparecen como un modo inmediato de la existencia moral. Pero un Estado implica leyes y esto significa que la costumbre no existen meramente en la forma de lo universal. Lo espiritual del Estado consiste en que en él es conocido lo universal. El individuo obedece a las leyes y sabe que tiene su libertad en esta obediencia; obedece, en efecto, en ellas a su propia voluntad. De este modo existe aquí una unidad querida y conocida. En el Estado, por tanto, los individuos son independientes, pues son sujetos que saben, esto es, contraponen su yo a lo universal. En la familia esta independencia no existe; es un impulso natural el que liga a sus miembros. Solo en el Estado existen con reflexión sobre sí mismos. En el Estado surge esta separación: que lo objetivo para los individuos queda contrapuesto a ellos y ellos obtienen en cambio su independencia. El momento de la racionalidad consiste en que el Estado es algo concreto en sí.(124)

c) El Estado y la religión

Aquí vuelve Hegel a subrayar la importancia del espíritu de un pueblo. "Al hablar de un pueblo, hemos de exponer las potencias en que su espíritu se particulariza. Estas potencias particulares son la religión, la constitución, el sistema jurídico con el derecho civil, la industria, el arte y la ciencia, el aspecto militar, el lado de la valentía, mediante todo lo cual cada pueblo se distingue de los demás. El carácter general de nuestras consideraciones se interesa principalmente por la relación de estos distintos factores. Todos los aspectos que aparecen en la historia de un pueblo están en la más estrecha relación. La historia de un pueblo no es otra cosa que la expresión del concepto que el espíritu tiene de sí en las distintas esferas en las cuales el espíritu se vierte". "Los productos del espíritu del pueblo comprenden, como queda dicho, su religión, etc.; pero comprenden, además, sus destinos mismos y sus hechos, los cuales no son otra cosa que la expresión de este su concepto. La religión de un pueblo, sus leyes, su moralidad, el estado de la ciencia, de las artes, de las relaciones jurídicas, sus restantes aptitudes, su industria, la satisfacción de sus necesidades físicas, todos sus destinos y sus relaciones de paz y guerra con sus vecinos, todo esto se halla en la más íntima relación".(125)

Añade Hegel que "esas esferas se basan en un principio, están determinadas por un espíritu que las llena todos. Este principio de un pueblo es su conciencia de sí mismo; es la fuerza que actúa en los destinos de los pueblos. Los aspectos de la cultura de un pue-

blo son la relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y solo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como... guía y conductor de todos los individuos del pueblo".(126)

"La vida del Estado en los individuos se ha llamado la moralidad. El Estado, las leyes y las instituciones son suyas; suyos son los derechos, la propiedad exterior sobre la naturaleza, el suelo, las montañas, el aire y las aguas, esto es, la comarca, la patria. La historia de este Estado, sus hechos y los hechos de sus antepasados son suyos, viven en su memoria, han producido lo que actualmente existe, le pertenecen. Todo es su posesión, lo mismo que todo es poseído por él, pues constituye su sustancia, su ser. Su representación está ocupada por todo ello, y su voluntad es la voluntad de estas leyes y de esta patria."(127)

"Este espíritu de un pueblo es un espíritu determinado y ... determinado también por la fase histórica de su evolución. Este espíritu constituye la base y el contenido de las otras formas de la conciencia, ya indicadas. Pues el espíritu, en su conciencia de sí mismo, es necesariamente objetivo para sí; y la objetividad implica inmediatamente la aparición de diferencias, que constituyen la totalidad de las distintas esferas del espíritu objetivo, tal como el alma solo existen en cuanto sistema de sus miembros, que la producen reuniéndose en su unidad simple. El espíritu es una individualidad que es representada,

venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la religión; que es expuesta como imagen e intuición, en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la filosofía. La originaria identidad de su sustancia y de su contenido y objeto hace que sus formaciones estén en inseparable unidad con el espíritu del Estado. Esta forma del Estado solo puede coexistir con esta religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado".(128)

"Esta observación es sobremanera importante, vista la locura de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión".(129)

"El contenido del Estado existe en sí y por sí; es el espíritu del pueblo. El Estado real está animado por este espíritu. Pero en el Estado real hay determinados intereses, distintos negocios, guerras, instituciones, etc. Sin embargo, el hombre no ha de saber meramente de estos intereses, sino de sí mismo en ellos, y ha de alcanzar la conciencia expresa de la unidad con el espíritu universal, que existe originariamente. El espíritu real de esta conciencia, el centro de este saber, es la reli-gión. Este es el primer modo de la autoconciencia; es la conciencia espiritual del espíritu nacional mismo, del espíritu universal, existente en sí y por sí, pero determinado en el espíritu de un pueblo; es la conciencia de lo verdadero, en su forma más pura e íntegra."(130)

"La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia univer-

sal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo".(131)

Donde "el espíritu de un pueblo se expresa del modo más simple, es en la religión. La existencia entera del pueblo descansa en la religión.

En este sentido, la religión está en la más íntima relación con el principio del Estado. Es una representación del espíritu del Estado, en universalidad incondicionada, pero de tal modo que el espíritu real, el espíritu que tiene dicha representación, se ha despojado en ella de todas las contingencias externas. La libertad consciente solo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma." "En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión".(132)

d) Las esferas de la vida del pueblo

"La religión debe, pues, considerarse como algo que se convierte necesariamente en constitución, gobierno y vida temporal. El principio universal existe en el mundo y, por tanto, debe realizarse en el mundo; pues conoce el mundo. Cuanto más hondamente se abisma en sí mismo el principio espiritual; cuanto más pura es, por tanto, la religión, tanto menos se preocupa del mundo; así sucede, por ejemplo, en la religión cristiana".
"El principio universal de la verdad se introduce aquí en las

distintas esferas de la vida, de tal modo que esta, como conciencia religiosa práctica, queda penetrada por la verdad. La manifestación de la verdad en las distintas esferas se presenta, pues, como constitución política, como relación jurídica, como moralidad, como arte y ciencia".(133)

"El Estado es un conjunto orgánico y estas diferencias son en él tan necesarias como en el organismo. El Estado es, por tanto, un conjunto orgánico de naturaleza moral. La libertad no es envidiosa; permite a sus momentos que se construyan. Y lo universal conserva la virtud de mantener en su unidad todas estas determinaciones."(134)

e) La constitución

"Los puntos expuesto hasta aquí se referían a los elementos abstractos, que se encuentran en el concepto del Estado. Desarrollar este concepto y fijar las instituciones adecuadas para que cuanto suceda dentro del Estado sea conforme al concepto del mismo, es obra de la constitución."(135)

"El Estado mismo es una abstracción, cuya realidad, puramente universal, reside en los ciudadanos. Pero es real; y la existencia puramente universal debe particularizarse en voluntad y actividad individuales. Surge la necesidad de un gobierno y una administración pública. Es preciso aislar y separar a aquellos que dirigen los negocios del Estado, resuelven sobre ellos, determinan la forma de ejecutarlos y mandan a los individuos que deben llevar a cabo esta ejecución. " El ente abstracto del Estado

solo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con esta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados".(136.)

"Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta".(137)

"La primera determinación de todas es pues la distinción entre gobernantes y gobernados; y con razón se han dividido las constituciones en monarquía, aristocracia y democracia, respecto a lo cual solo he de advertir, primero: que la monarquía debe dividirse a su vez en despotismo y monarquía propiamente dicha; segundo: que todas las clasificaciones tomadas del concepto hacen resaltar solamente el rasgo fundamental y, por consiguiente, no esta dicho que este rasgo quede agotado por una forma, género o especie, en su desarrollo concreto, y tercero y principal: que el concepto admite una serie no solo de modificaciones en aquellos ordenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizaciones informes, insostenibles e inconsecuentes. La primera determinación es, por tanto, la distribución entre gobernantes y gobernados, y la manera de llevarla a cabo y el sentido y fin con que debe hacerse. El problema en esta colisión es, pues, el de cuál sea la mejor constitución, esto es, el de qué institución, organización o mecanismo del poder público alcanza con más seguridad el fin del Estado". Hegel se pronuncia a favor de la constitución monar-

quica ya que "dada la índole de los hombres, es preferible menos libertad, de suerte que constitución resulta más útil en estas circunstancias y estado moral del pueblo".(138) La monarquía señala Hegel más adelante, es "una constitución en la que estan contenidas, comprendidas, las otras formas".(139)

"En una constitución importa, ante todo, el desarrollo del Estado racional, esto es, político en sí; importa que los momentos del concepto se desprendan unos de otros, de manera que los distintos poderes se diferencien y perfeccionen por sí, pero a la vez colaboren, dentro de su libertad, a un mismo fin que los une formando un conjunto orgánico. Así es el Estado la libertad racional, que se conoce objetivamente y existe por sí. Su objetividad consiste precisamente en que sus momentos no existen de un modo ideal, sino en una peculiar realidad y, actuando sobre sí mismos, se convierten en la actividad mediante la cual se produce y resulta el conjunto, el alma, la unidad individual. Hay que añadir -concluye Hegel- que el Estado tiene también una relación con otros Estados. El Estado es independiente y sustantivo. El honor de un pueblo consiste en ser independiente".(140)

4. El curso de la historia universal

4.1 El concepto de la evolución

El hombre, dice Hegel, "tiene una facultad real de variación y ade

más... esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de perfectabilidad".(141)

Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso.(142) "El espíritu es en su actividad tal que sus producciones y transformaciones tienen que ser representadas y conocidas como variaciones cualitativas. El principio de la evolución implica... que en el fondo hay una determinación interna, un supuesto, que está presente en sí y se da a sí mismo a la existencia. Esta determinación formal es esencial; el espíritu que en la historia universal tiene su escenario, su propiedad y el campo de su realización, no fluctúa en el juego exterior de las contingencias, sino que es en sí lo absolutamente determinante; su peculiar determinación es absolutamente firme frente a la contingencia que el espíritu domina y emplea en su provecho".(143) La determinación del espíritu, añade Hegel, "pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; estas, conciencia y voluntad, se hallan primero sumidas en una vida inmediata y natural; su objeto y fin es al principio la determinación natural, como tal que, por ser el espíritu quien la anima, tiene infinitas pretensiones, infinita fuerza y riqueza. Así es como el espíritu se opone a sí mismo; ha de vencerse a sí mismo, como verdadero enemigo de su fin. La evolución, que es en sí un sosegado producirse -puesto que consiste en permanecer a la vez en sí e igual a sí en la exteriorización- es, en el espíritu, una dura e infinita lucha contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es alcanzar su propio concepto; pero el espíritu mismo se lo encubre, orgulloso y rebosante de satisfacción, en este alejamiento de sí mismo"(144).

La evolución es para el espíritu "un duro y enojoso trabajo contra sí mismo".(145)

"Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la his toria acontezca en el tiempo. El tiempo contiene la determinación de lo negativo. Un acontecimiento es algo positivo para nosotros; pero la posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo. No solo pensamos el tiempo, sino que también lo intu í mos. El tiempo en esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la co sa du ra. Si comparamos la transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en esta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran".(146)

"El progreso se define en general como la serie de fases porque atra viesa la con ciencia".(147)

"La historia universal representa el conjunto de las fases porque pa sa la evolu ción del prin ci pio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad. Esta evolución tiene fases, porque el espíritu no es aquí inmediato a sí mismo, sino que requiere mediación, bien que una mediación consigo mismo; pero esta evolución está diferenciada, porque es división y diferenciación del espíritu." (148)

La primera fase, dice Hegel, la fase inmediata, cae dentro de la "su mersión del espíritu en el elemento de la naturaleza; en el cual el espíritu existe con una individualidad sin libertad (es libre uno solo). La segunda fase es la expansión del espíritu en la conciencia de su libertad; pero esta primera liberación es imperfecta y parcial (son libres algunos), puesto que procede inmediatamente del estado

natural y, por consiguiente, se ve enlazada con este y cargada todavía con lo natural como uno de sus elementos. La tercera fase es la ascensión desde esta libertad, todavía parcial, a la pura universalidad de la libertad (es libre el hombre como tal hombre), en la conciencia y sentimiento que la esencia del espíritu tiene de sí misma".(149) Dichas fases, dice Hegel, son los principios fundamentales del proceso universal; cada una de ellas son, dentro de sí mismas, un proceso de formación.

Advierte Hegel que "el espíritu comienza por su infinita posibilidad; la cual es una mera posibilidad que contiene su absoluto contenido como algo en sí, como el fin que el espíritu solo alcanza en su resultado, resultado que solo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzado de lo imperfecto a lo más perfecto; pero lo imperfecto no debe concebirse en la abstracción, como meramente imperfecto, sino como algo que lleva en sí, en forma de germen, de impulso, su contrario, o sea eso que llamamos lo perfecto. Asimismo la posibilidad alude, por lo menos, de modo reflejo a algo que debe llegar a realidad, la dynamis aristotélica es también potentia, fuerza y poder. Lo imperfecto, pues, es lo contrario de sí, en sí mismo; es la contradicción, que existe, pero que debe ser abolida y resuelta; es el impulso de la vida espiritual en sí misma que aspira a romper el lazo, la cubierta de la naturaleza, de la sensibilidad, de la enajenación, y llegar a la luz de la conciencia, esto es, a sí mismo."(150)

4.2 El comienzo de la historia: prehistoria e historia universal.

Ya nos hemos referido, dice Hegel, a la teoría de un estado de na tural ez za, en el que la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto. Dicha teoría era la pura suposición de una existencia histórica, suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética.

Al respecto dice Hegel: "Lo único propio y digno de la consideración filosófica es recoger la historia allí donde la racionalidad empieza a aparecer en la existencia terrestre; no donde solo es todavía una posibilidad en sí, sino donde existe un Estado, en el que la razón surge a la conciencia, a la voluntad, y a la acción".

(15) Añade que la "conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios -o cualquier cosa en general- puede revelarse. Nada puede re vel ar se en su verdad, en su universalidad, en sí y por sí, sino a la conciencia reflexiva. La libertad consiste exclusivamente en conocer y querer los objetos sustanciales y universales, como la ley y el derecho; y en producir una realidad que sea conforme a ellos- el Estado.

Los pueblos pueden llevar una larga vida sin Estado, antes de alcanzar esta determinación. Y pueden lograr sin Estado un importan te desarrollo, en ciertas direcciones."(152)

Interesante es en Hegel lo siguiente: "La palabra historia reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto historiam rerum gestarum como las res gestas misma, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos

considerar esta unión de ambas acepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece si-multáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históri-cos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas".(153)

"El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no solo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engen-dra".(154) "Solo en el Estado existen, con la conciencia de las, leyes, hechos claros y, con estos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos." (155)

4.3 La marcha de la evolución

Nos interesa aquí, dice Hegel, indicar "la manera como transcurre la historia, si bien solo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia."(156) Como hemos visto, la historia universal representa "la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que esta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una serie de fases, una serie de de-terminaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí".(157) Y "cada fase, como distinta de las demás, tiene su principio peculiar determinado. Este principio es, en la historia, el carácter del espíritu de un pueblo. En este caracter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y vo-

luntad, de toda su realidad; este carácter es el sello común de su religión, de su constitución política, de su moralidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres y también de su ciencia, su arte y su técnica, de la dirección de su actividad industrial. Estas peculiaridades especiales han de comprenderse mediante aquella otra peculiaridad general, mediante aquel carácter o principio propio de un pueblo; así como, a la inversa, esa particularidad general debe inferirse de los hechos singulares que nos presenta la historia. Lo que hay que tomar empíricamente y demostrar de un modo histórico es que una particularidad determinada constituye, en efecto, el principio peculiar de tal o cual pueblo."(158) Y hacer esto, añade Hegel, "no solo supone una facultad de abstracción bien desarrollada, sino también un trato familiar con las ideas; es menester estar familiarizado a priori con el círculo, por decirlo así, dentro del cual caen los principios..."(159)

"Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo, lo que la Providencia hace, está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad. Las personas que, por razones morales y, por tanto, con una noble intención se han opuesto a lo que el progreso de la idea del espíritu hacía necesario, sobrepujan, sin duda, en valor moral a aquellos cuyos crímenes se hayan convertido en medios para poner por obra la voluntad de un orden superior".(160)

"Un pueblo pertenece a la historia universal cuando en su elemento y fin fundamental hay un principio universal, cuando la obra que en él produce el espíritu es una organización moral y política. Cuando

solo el apetito es quien impulsa a los pueblos, este impulso pasa sin dejar huellas; por ejemplo, el fanatismo. No existe una obra. Sus únicas huellas son la ruina y la destrucción."(161) "Lo objetivo de la obra consiste solo en la conciencia que se tiene de ella. El elemento de una obra contiene la determinación de la universalidad, del pensamiento. No hay objetividad sin pensamiento; este es la base. El pueblo tiene que saber lo universal, base de su moralidad, medio por el cual lo particular desaparece. El pueblo tiene, pues, que conocer las determinaciones de su derecho y su religión. El espíritu no puede contentarse con que exista un orden y un culto; lo que él quiere es este conocimiento de sus determinaciones. Solo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con la universalidad de su objetividad".(162) "El punto supremo de la cultura de un pueblo consiste en comprender el pensamiento de su vida y de su estado, la ciencia de sus leyes, de su derecho y de su moralidad; pues esta unidad es la más íntima unidad a que el espíritu puede llegar consigo mismo. Lo que le importa en su obra es tenerse como objeto. Ahora bien, el espíritu se tiene como objeto, en su ausencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real."(163)

Concluye Hegel diciendo que "el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora solo una conciencia más rica, un concepto más hondamente elaborado, de sí mismo. El espíritu sigue teniendo en sí todas las fases del pasado y la vida del espíritu en la historia es un curso cíclico, de distintas fases, en parte actuales, en parte

surgidas ya en una forma pasada. Por cuanto tratamos de la vida del espíritu y consideramos todo en la historia universal como su manifestación, siempre nos ocupamos del presente cuando recorremos el pasado, por grande que sea. La filosofía trata de lo presente, de lo real. El espíritu sigue teniendo, en su fondo actual, los momentos que parece tener detrás de sí. Tales como los ha recorrido en la historia, así ha de recorrerlos al presente, en el concepto de sí mismo".(164)

5. La conexión de la naturaleza o los fundamentos geográficos de la historia universal.

Podemos explicar esta conexión de una manera resumida así: "la historia universal representa la idea del espíritu, tal como se revela en la realidad como serie de formas exteriores. El grado del espíritu en que este tiene conciencia de sí mismo, aparece en la historia universal como el espíritu existente de un pueblo, como un pueblo actual. Por eso este grado queda situado en el tiempo y en el espacio, adquiere las características de la existencia natural. Los espíritus particulares, que hemos de considerar simultánea y sucesivamente, son particulares gracias a su principio deter-
y a todo pueblo de la historia universal le está adscrito un principio. Tiene que recorrer, sin duda, varios principios para que su principio propio llegue a la madurez. Pero en la historia universal no presenta nunca más que una figura. Puede muy bien ocupar varias posiciones en relación histórica; pero no puede con varias posiciones figurar a la cabeza de la historia universal. Quizá se forme dentro de otro principio, pero este

no será originariamente acomodado a él. Más aquel principio particular del pueblo existe al propio tiempo como una determinación de la naturaleza, como un principio natural. Los distintos espíritus de los pueblos se separan en el espacio y en el tiempo; y en este respecto actúa el influjo de la conexión natural, de la conexión entre lo espiritual y lo natural, el temperamento, etc. Esta conexión es exterior si se compara con la universalidad conjunto moral y de su individualidad activa singular; pero considerado como el suelo sobre el cual se mueve el espíritu, es una base esencial y necesaria."(165)

En efecto, las determinaciones naturales que Hegel considera y que revelan la dependencia esencial en que la vida de los pueblos se encuentra respecto de la naturaleza, son de naturaleza geográfica: el clima y la relativa a la relación entre el mar y la tierra. La tierra comprende altiplanicies sin agua, valles surcados por ríos y valles surcados con litorales.

"Los caracteres más acusados son el del principio de la tierra firme y el del litoral marino. El Estado de más alta formación une las diferencias de ambos principios: la firmeza de la tierra y el carácter errabundo de la contingencia en la vida marina."(166)

6. División de la historia universal

La división general de la historia universal, dice Hegel, "nos ofrece una visión de conjunto que al mismo tiempo tiene la finalidad de hacer resaltar la conexión también según la idea, según la necesidad interna".(167)

"La historia universal va de Oriente a Occidente. Europa es absolutamente el término de la historia universal. Asia es el principio. Para la

historia universal existe un Oriente..., aunque el Oriente es por sí mismo algo relativo; pues si bien la tierra es una esfera, la historia no describe un círculo alrededor de ella, sino que más bien tiene un orto, un oriente determinado, que es Asia. En Asia nace el sol exterior, el sol físico, y se pone en Occidente; pero en cambio aquí es donde se levanta el sol interior de la conciencia, que expande por doquiera un brillo más intenso. La historia universal es la doma de la violencia desenfrenada con que se manifiesta la voluntad natural; es la educación de la voluntad para lo universal y en la libertad subjetiva.

Nuestro objeto -señala Hegel- propiamente se manifiesta en la forma del Estado".(168) Y es que el Estado "es la idea universal, la vida universal, espiritual, en la cual los individuos por nacimiento se sumergen con la confianza y la costumbre, tienen su esencia y su realidad, su conocimiento y su voluntad, se dan valor a sí mismos y se conservan a sí mismos".(169)

"La primera forma del espíritu -dice Hegel- es la oriental. La base del mundo oriental es la conciencia inmediata, la espiritualidad sustancial, no ya el conocimiento del arbitrio particular, sino el orto del sol, el conocimiento de una voluntad esencial, que es por sí independiente, y con respecto a la cual el arbitrio subjetivo empieza conduciéndose como fe, confianza y obediencia. En comprensión más concreta: la relación patriarcal".(170)

Lo primero que existe es el Estado; "en el cual el sujeto no ha llegado todavía a su derecho. En este Estado domina una moralidad más bien inmediata, sin ley. Es la infancia de la historia."(171)

"La soberanía en el mundo oriental puede llamarse teocracia. Dios es el regente profano, y el regente profano es Dios; ambos gobiernan en uno

solo; el soberano es un Dios-hombre. Podemos distinguir tres formas en este principio"(172). Dichas formas son:

- a) El imperio chino y mongol: imperio del despotismo teocrático. Aquí, dice Hegel, se encuentra el estado patriarcal.
- b) La India: aristocracia teocrática.
- c) Persia: monarquía teocrática.

Vamos a detenernos un poco en esta última forma. En Persia, dice Hegel, "la unidad sustancial encumbrase a la mayor pureza. Su manifestación natural es la luz. Lo espiritual es el bien". "Lo que el monarca tiene que hacer -afirma Hegel- es el bien. Los persas han tenido bajo su dominio una multitud de pueblos; a todos, empero, les han dejado que mantengan su peculiaridad. El imperio persa puede, pues, compararse a un imperio cesáreo. La China y la India permanecen fijas en sus principios. Los persas constituyen propiamente -y esto nos parece a nosotros muy importante -el tránsito entre el Oriente y el Occidente. Y si los persas son este tránsito -añade Hegel- en lo externo, los egipcios constituyen el tránsito interno a la libre vida griega. En Egipto se manifiesta la contradicción de los principios. Resolverla -dice Hegel- es la misión de Occidente."(173)

La segunda forma del espíritu es la del mundo griego. Si la primera puede compararse con la niñez, la segunda puede compararse con la mocedad. Aquí lo característico, dice Hegel, es que aparecen una multitud de Estados. "Este es el reino de la hermosa libertad. Aquí la individualidad se desarrolla en la moralidad inmediata. El principio de la individualidad, la libertad subjetiva, aparece aquí, pero encauzada en la unidad sustancial. La moral es principio, como en Asia; pero la moralidad se imprime en la individualidad y, por tanto, significa el querer de los individuos.

Aquí están reunidos los dos extremos del mundo oriental, la libertad subjetiva y la sustancialidad. El reino de la libertad existe, no de la libertad desvinculada, natural, sino de la libertad moral, que tiene un fin universal y que se propone no la arbitrariedad, no lo particular, sino el fin universal del pueblo, y lo quiere y lo conoce. Pero el reino de la hermosa libertad está aquí en unidad natural, ingenua, con el fin sustancial."(174)

En el mundo griego ^{la} interioridad incipiente, la reflexión en general, existe como un momento. El momento siguiente es dado por la forma del espíritu que sigue.

La tercera forma del espíritu corresponde al imperio romano. Aquí, según Hegel, la reflexión interior, el pensamiento, la eficacia del pensamiento, se abre camino y crea un reino de un fin universal. Este es el principio de esta forma: "la universalidad, un fin que como tal existe, pero en universalidad abstracta".(175) "Un Estado como tal es el fin a que sirven los individuos, para el cual los individuos lo hacen todo. Esta época puede llamarse la edad viril de la historia. El varón no vive en la arbitrariedad del señor ni en su propia arbitrariedad, arbitrariedad de la belleza. Ha de hacerse a la labor penosa de servir, y no en la alegre libertad de su fin. El fin es para él algo universal, sí; pero es también, al mismo tiempo, algo rígido a que ha de consagrarse. Un Estado, leyes, constituciones, para fines; a ellos sirve el individuo, en ellos; en el logro de ellos, sucumbe y alcanza su fin propio cuando ha alcanzado el fin universal."(176)

El tránsito al principio siguiente ha de considerarse, dice Hegel, como la lucha de la universalidad abstracta con la individualidad.

La cuarta forma del espíritu corresponde al mundo mahometano. Constituye "el imperio de la subjetividad que se conoce a sí misma (y) es el or-

to del espíritu real". Visto como aspecto natural, constituye la senectud del espíritu.

La senectud del espíritu, dice Hegel, "es su perfecta madurez, en la cual el espíritu retorna a la unidad, pero como espíritu. El espíritu, como fuerza infinita, conserva en sí los momentos de la evolución anterior y alcanza de esta manera su totalidad.

Han nacido, pues, la espiritualidad y la conciliación espiritual, y esta conciliación espiritual es el principio de la cuarta forma. El espíritu ha llegado a la conciencia de que el espíritu es lo verdadero. El espíritu está aquí para el pensamiento. Esta cuarta forma es necesariamente do ble: el espíritu como conciencia de un mundo interior, el espíritu, que es conocido como la esencia, como la conciencia de lo supremo por el pensamiento; la voluntad del espíritu, es, por una parte, abstracta una vez más y anclada a la abstracción del espíritu. Por cuanto la conciencia se atiene a lo abstracto, queda lo profano una vez más entregado a sí mismo, a la fi re z a y salvajismo, junto a los cuales camina la perfecta indiferencia para con lo profano; lo profano queda pues destinado a no verterse en lo espi ri t u al, a no conseguir una organización racional en la conciencia"(177). El mundo mahometano, dice Hegel, es "suma transfiguración del principio orien tal, máxima intuición de lo uno." Sin duda el mundo mahometano es por su o ri g en e n o posterior al cristiano; pero para que este llegase a ser la forma de un mundo, fue precisa la labor de muchos siglos y esta labor no quedó rema tada hasta Carlomagno. El mundo mahometano, en cambio, se constituyó rápidamente, a causa de la abstracción del principio y llegó a ser imperio mun dial antes que el cristiano.

También a la cuarta forma del espíritu corresponde el mundo germánico.

Esta "segunda forma del mundo espiritual existe cuando el principio del es píritu se transforma concretamente en un mundo. La conciencia, la voluntad de la subjetividad, como personalidad divina, aparece primero en el mundo en un sujeto individual. Pero luego se transforma en un imperio del verdadero espíritu".(178) Esta forma se extiende a "las naciones a las cuales el espíritu universal ha insuflado ese su principio verdadero".(179) "El imperio del espíritu verdadero tiene por principio la conciliación absoluta de la subjetividad, existente por sí, con la divinidad, existente en sí y por sí, con lo verdadero y sustancial; tiene por principio que el sujeto es libre por sí y solo es libre por cuanto es conforme a lo universal y es tá sujeto a lo esencial: al reino de la libertad concreta."(180)

A partir de este momento, dice Hegel, han de contraponerse al imperio profano y el imperio espiritual. La historia, señala más adelante, progresa en el sentido de que las dos partes abandonen su parcialidad, su forma mendaz. Pero es necesaria una conciliación entre Iglesia y Estado. "El curso de esta superación constituye el interés de la historia. El punto en que la conciliación se verifica por sí misma es ... el saber; aquí es donde la realidad es rehecha y reconstruída. Tal es el fin de la historia universal; que el espíritu dé de sí una naturaleza, un mundo, que le sea adecuado, de supro, que el sujeto encuentre su concepto del espíritu en esa segunda na-turaleza, en esa realidad creada por el concepto del espíritu y tenga en esa objetividad la conciencia de su libertad y de su racionalidad subjetivas. Este es el progreso de la idea en general; y este punto de vista ha de ser para nosotros lo último en la historia. El detalle, el hecho mismo de haber sido realizado, eso es la historia. El trabajo que aún queda por hacer es la parte empírica. Al considerar la historia universal, hemos de reconocer

el largo camino, que resulta ahora visible en conjunto. Por ese camino realiza la historia su fin. Pero la longitud del tiempo es algo completamente relativo; y el espíritu pertenece a la eternidad, sin que para él exista longitud propiamente. La labor que queda por hacer es precisamente esa: que ese principio se desenvuelva, se elabore, que el espíritu llegue a su realidad, llegue a la conciencia de sí mismo en la realidad."(181)

)

)

7. El espíritu de un pueblo (Volkgeist)

Para Hegel el individuo -reducido a sí mismo- sólo es una abstracción. Esta es la razón por la cual la verdadera unidad orgánica, lo universal concreto, es para él el pueblo. Al escribir en Jena el *System der Sittlichkeit* señala, como expresión del absoluto, el organismo concreto de la vida de un pueblo. Su primer filosofía del espíritu es la descripción de la organización social desde sus bases en las necesidades concretas de los hombres hasta su culminación en el Estado y la religión del pueblo, grandeza espiritual original y, a la vez, subjetiva y objetiva.

En la familia, la más alta unidad en la cual se eleva la naturaleza librada de sí misma, "el hombre ve la carne de su carne en la mujer", pero esta contemplación de sí misma en otro, a la vez idéntico y diferente, está aún afectada por una diferencia natural. La familia solo es una anticipación del espíritu de un pueblo y por esta causa Hegel agrega: "Si de acuerdo a la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según el orden ético solamente descubre el espíritu de su espíritu en la realidad ética y a través de ella". Es dentro de un pueblo y solo en él que la moral es realizada y deja de ser sólo un deber-ser, un ideal inaccesible. Si se considera el espíritu de un pueblo como realidad espiritual, puede decirse que "la razón se realiza en él realmente", ella es "la presencia del espíritu viviente". En este espíritu el individuo no sólo tiene su destino, incluso puede decirse que lo ha realizado, el destino no está más allá del individuo puesto que se encuentra presente en las costumbres y en la vida total de un pueblo.

El espíritu de un pueblo es lo que reconcilia el deber-ser (sollen) y

el ser. Es una realidad histórica que sobrepasa infinitamente al individuo pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva. Es, es trictamente el mundo del espíritu -el individuo que es un mundo, dice Hegel en la Fenomenología- y no en el estado de ideal. Hegel descubre, más a llá de la moralidad (Moralität), la realidad viviente de las costumbres y de las instituciones (Sittlichkeit). La virtud, en el sentido actual del término, tiene una significación netamente individualista; corresponde, más bien, al momento de la oposición del individuo y de su pueblo. No ocurría lo mismo con la virtud antigua, la cual era una virtud sustancial (Cf. Fenomenología, pp. 223-31, La virtud y el curso del mundo). "La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su fundamento pleno de contenido en la sustancia del pueblo", p. 229). Sobre la oposición de Moralität (moralidad) y de Sittlichkeit (mundo ético) cf. Fenomenología, p. 209. En su filosofía del Derecho, Hegel distingue el derecho abstracto (objetivo), la moralidad subjetiva (Moralität), su unidad dentro del Estado (Sittlichkeit).

Hegel piensa la vida espiritual como vida de un pueblo. Los términos que emplea son característicos en este sentido, habla del espíritu de un pueblo (Volksgeist), del alma de un pueblo (Seele des Volks), del genio de un pueblo (genius des Volks). Entre el individualismo, y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad solo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal.

La religión es uno de los momentos esenciales del genio y del espíritu de un pueblo. Es una de las manifestaciones más importantes del espíritu

de un pueblo. "La religión es una de las cosas más importantes dentro de la vida humana, ella encuadra la vida de un pueblo". "El espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de ese pueblo, no se dejan considerar aisladamente, ellos están unidos de una manera indisoluble".

Hegel se esfuerza por comprender una religión como una de las manifestaciones primordiales del genio de un pueblo particular. Por esta razón la formación del espíritu de un pueblo está ligada, para él, a su religión, a ceremonia y mitos que el entendimiento abstracto no podría comprender aislándose de su ambiente y privándolos, así, de un sentido originario.

La religión es un fenómeno supra-individual, pues pertenece a esta totalidad única y singular que es el espíritu de un pueblo. El espíritu de un pueblo es más lo que expresa una comunidad espiritual que es el resultado de un contrato hecho de acuerdo al modelo de los contratos civiles. Este espíritu de un pueblo es por sí mismo una realidad espiritual original que tiene un carácter único y, por así decirlo, indivisible. Es ya una Idea. Un pueblo es una organización que preexiste a sus miembros. El espíritu de un pueblo no se opone a los espíritus individuales. Hay, por el contrario, una armonía necesariamente preestablecida entre ellos. El individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo libera a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Sólo así es libre.

Hegel define el espíritu de un pueblo principalmente por sus factores espirituales. En su filosofía de la historia, la cual contiene observaciones muy interesantes sobre la distribución geográfica de las civilizaciones, las fuerzas naturales solo desempeñan un papel subordinado; sólo se-

rán las condiciones para la manifestación de un cierto espíritu.

Hegel busca captar la originalidad irreductible de un espíritu individual (182).

8. La conciencia desgraciada

En el mundo antiguo la libertad es considerada por Hegel como una relación armoniosa del individuo y de la ciudad, participación activa del hombre en su ciudad terrestre. La desaparición de esta libertad y el nacimiento de una cierta separación en dos mundos, ligada al cristianismo, son características de la conciencia desgraciada.

Bajo una forma abstracta la conciencia desgraciada es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito. "Esta conciencia desventurada, desdoblada en sí misma, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí una sola conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada de un modo inmediato de cada una, cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad. Pero su verdadero retorno a sí misma o su reconciliación consigo misma se presentará como el concepto del espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya en ella es, como una conciencia indivisa, una conciencia doble, ella misma es la contemplación de una autoconciencia en otra, y ella misma es ambas, y la unidad de ambas es también para ella la esencia; pero, para sí no es todavía esta esencia misma, no es todavía la unidad de ambos." (183)

La conciencia desgraciada que en la Fenomenología encuentra su encarnación histórica en el judaísmo y en una parte de la edad media cristiana

es, en efecto, tanto la conciencia de la vida como de la desgracia de la vida. "La conciencia de la vida, de su ser allí y de su acción es solamente el dolor en relación con este ser allí y esta acción, ya que solo encuentra aquí la conciencia de su contrario como la conciencia de la esencia y de la propia nulidad".(184) El hombre se ha elevado por sobre su condición terrestre y mortal; no es sino el conflicto de lo infinito y lo finito, de lo absoluto que ha situado fuera de la vida, y de su vida reducida a la finitud. Este conflicto es la expresión del romanticismo y de la filosofía, inclusive de Fichte, de la tragedia del Yo. Es uno de los momentos esenciales de la filosofía hegeliana, el que responde al desgarramiento y a la escisión y el que precede a toda unificación y a toda reconciliación.

Hegel trata de comprender el sentido profundo del acontecimiento histórico y de descubrir una evolución de valores bajo un cambio de instituciones.(185)

CAPITULO VI

LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA DESPUES DE HEGEL

1. Augusto Comte (1798-1857): filosofía "positiva" de la historia

La ciencia histórica, según Comte, es la "historia racional y positiva, tomada como ciencia real y que dispone el conjunto de los acontecimientos humanos en series coordinadas donde se muestra con evidencia su encadenamiento gradual."(186)

En su opúsculo "Plan de los trabajos científicos necesarios para reorganizar la sociedad"(1827) plantea la ley histórica de los tres estados. Divide en tres estadios la historia del conocimiento de la naturaleza, cada uno de ellos correspondiente a determinado tipo de concepción del mundo: teológico, metafísico y positivo. En el primer estadio el hombre intentaba explicar los fenómenos por la acción de fuerzas sobrenaturales, por la acción de Dios. El segundo estadio es una variación del primero; esta vez la base de todos los fenómenos está constituida por esencias metafísicas abstractas. Ambos períodos son sustituidos por el tercero. Este exige la renuncia del "saber absoluto". Importante es señalar que, para Comte, en el capitalismo culmina la evolución de la historia humana. Consideraba, además, que el medio para establecer la armonía social es la propaganda de una nueva religión en la que el culto a un Dios personal se sustituye por el culto a un ser superior abstracto: el género humano en general.

He aquí lo que al respecto nos dice el fundador del positivismo: "Por la naturaleza misma del espíritu humano, cada rama de nuestros conociemien-

tos está obligada en su marcha a pasar sucesivamente por tres estados teóricos distintos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto; por último, el estado científico o positivo.

En el primero, las ideas sobrenaturales sirven para ligar el pequeño número de observaciones aisladas de que entonces se compone la ciencia. En otros términos, los hechos observados son explicados, es decir, vistos a priori, según hechos inventados. Este estado es necesariamente el de toda ciencia en mantillas. Por imperfecto que sea, es el único modo de unión posible en esta época. Por consiguiente, proporciona el único instrumento por medio del cual se puede razonar sobre los hechos, sosteniendo la actividad del espíritu que tiene necesidad, por encima de todo, de un punto de reunión cualquiera. En una palabra, nos es indispensable para poder ir más lejos.

El segundo estado tiene por único destino el servir de medio de transmisión del primero al tercero. Su carácter es híbrido: liga los hechos según ideas que no son ya en absoluto sobrenaturales por entero. En una palabra, estas ideas son abstracciones personificadas, en las que el espíritu puede ver a su voluntad el nombre místico de una causa sobrenatural, o la enunciación abstracta de una simple serie de fenómenos, según esté más cerca del estado teológico o del estado científico. Este estado metafísico supone que los hechos, cada vez más numerosos, han sido aproximados al mismo tiempo de acuerdo con las analogías más extendidas.

El tercer estado es el modo definitivo de una ciencia cualquiera. Los dos primeros no estaban destinados más que a prepararlo gradualmente. Los hechos están ligados de acuerdo con ideas o leyes generales de un orden enteramente positivo, sugeridos o confirmados por los hechos mismos, y que con

frecuencia no son sino simples hechos lo bastante generales como para convertirse en principios. Se procura reducirlos siempre al menor número posible, pero sin instituir ninguna hipótesis que no sea de una naturaleza comprobable algún día por la observación, y no considerándolas en todos los casos más que como un medio de expresión general de los fenómenos".(187)

Respecto a la idea relativa al progreso Señala Comte que "parcial o total, pertenece necesaria y exclusivamente a la filosofía positiva, a la que ninguna otra podría suplantar en tal sentido. Solo esta filosofía podrá descubrir la verdadera naturaleza del progreso social, es decir, caracterizar el término final, jamás realizable, hacia el que tiende a dirigir a la humanidad, y hacer conocer a la vez la marcha general de este desarrollo gradual. Tal atribución es ya claramente verificada por el origen totalmente moderno de las únicas ideas de progreso continuo que tienen hoy un carácter verdaderamente racional y que se refiere sobre todo al desarrollo efectivo de las ciencias positivas, de donde aquellas se derivan."(188)

2. Karl Marx (1818-83) y Federico Engels (1820-95)

Estos "hegelianos" heredan de Hegel, al menos, según Althusser, la concepción de la historia como proceso(189). Parece que la conceptualización de la ciencia histórica marxista pudiera definirse así: es la ciencia que investiga las leyes generales del desarrollo de la sociedad humana y las formas de su realización en la actividad histórica de los hombres. Dicho concepto parece definir no solo la ciencia histórica sino también la sociología marxista.

La ciencia histórica, según Engels, debe "descubrir las leyes genera

les del movimiento que se imponen como dominantes en la historia de la sociedad humana"(190) Engels compara la historia del desarrollo de la sociedad con la historia del desarrollo de la naturaleza: "la historia del desarrollo de la sociedad difiere sustancialmente, en un punto, de la historia del desarrollo de la naturaleza. En ésta —si prescindimos de la acción inversa ejercida a su vez por los hombres sobre la naturaleza—, los factores que actúan los unos sobre los otros y en cuyo juego mutuo se impone la ley general, son todos agentes inconscientes y ciegos. De cuanto acontece en la naturaleza —lo mismo los innumerables fenómenos aparentemente fortuitos que afloran a la superficie, que los resultados finales por los cuales se comprueba que esas aparentes casualidades se rigen por su lógica interna—, a nada se llega como a un fin propuesto de antemano y consciente. En cambio en la historia de la sociedad, los agentes son todos hombres dotados de conciencia, que actúan movidos por la reflexión o la pasión, persiguiendo determinados fines; aquí, nada acaece sin una intención consciente, sin un fin propuesto. Pero esta distinción, por muy importante que ella sea para la investigación histórica, sobre todo la de épocas y acontecimientos aislados, no altera para nada el hecho de que el curso de la historia se rige por leyes generales de carácter interno. También aquí reina, en la superficie y en conjunto, pese a los fines conscientemente deseados de los individuos, un aparente azar; rara vez acaece lo que se desea, y en la mayoría de los casos los muchos fines propuestos se entrecruzan unos con otros y se contradicen, cuando no son de suyo irrealizables o insuficientes los medios de que se dispone para llevarlos a cabo. Las colisiones entre las innumerables voluntades y actos individuales crean en el campo de la historia un estado de cosas muy análogo al que impera en la naturaleza inconsciente.

Los fines de los actos son obra de la voluntad, pero los resultados que en la realidad se derivan de ellos no lo son, y aun cuando parezcan ajustarse de momento al fin propuesto, a la postre encierran consecuencias muy distintos a las propuestas. Por eso, en conjunto, los acontecimientos históricos también parecen estar presididos por el azar. Pero allí donde en la superficie de las cosas parece reinar la casualidad, ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas, y de lo que se trata es de descubrir estas leyes" (191).

Pero la concepción marxista de la historia implica toda una explicación de la sociedad y de su desenvolvimiento en la historia. Permitásenos completar este numeral más adelante.

3. Wilhelm Dilthey y Heinrich Rickert. (1833-1911) y (1863-1936)

3.1 Dilthey

Todo su pensamiento gira alrededor del "espíritu vivo" que se desarrolla en formas históricas. Rechaza el conocimiento de las leyes del proceso histórico.

En su "Introducción a las ciencias del espíritu" (1883) adopta la posición de que la historia maneja individuales concretos y las ciencias naturales generalizaciones abstractas. Concebía a los individuales como hechos pasados aislados que no se integraban en un genuino proceso de desarrollo histórico.

Los datos históricos, dice Dilthey, "sólo le ofrecen -al historiador- la ocasión de vivir en su propia mente la actividad espiritual que originalmente los produjo. Es en virtud de su propia vida espi

ritual, y en proporción a la riqueza intrínseca de esa vida, como puede in fundir vida en los materiales muertos con que se ve confrontado. De esta suerte, el verdadero conocimiento histórico es una experiencia interna (Er-lebnis) de su propio objeto, mientras que el conocimiento científico es el intento por comprender (begreifen) fenómenos que se le presentan como espec-táculos externos" (192)

La vida significa experiencia inmediata, distinta de la reflexión o co nocimiento: "el historiador que vive el pasado en su propia mente tiene que comprender el pasado que esta viviendo." Con solo vivirlo desarrolla y en-sancha su propia personalidad, incorporando en su experiencia la experien-cia de otros en el pasado; pero todo lo que quede así incorporado se con-vierte en parte de la estructura de su personalidad, y todavía se mantiene la regla de que sólo puede comprenderse esta estructura en términos de psi-cología".(193)

3.2 Rickert

Se dedicó al estudio de la metodología de las ciencias históricas y determinó el método de la abstracción individualizadora en las ciencias históricas. Dicho método permite establecer los nexos de los acontecimientos y fenómenos singulares con los "valores" morales, con las esencias ideales de tipo platónico, libremente elegibles por el hombre.

Considera a la historia como un conjunto de hechos individuales que difieren supuestamente de los hechos de la naturaleza sólo en que son vehículos de valor. La esencia de la historia no está en su consistir en he-chos individuales, por valiosos que puedan ser, sino en el proceso o desa-rrollo que conduce de uno a otro.

La historia propiamente dicha es valorizadora e individualizadora.(194)

4. Benedetto Croce (1866-1952)

Es representante del neohegelianismo en Italia. Su idealismo absoluto plantea cuatro grados de "ascensión del espíritu universal": estético, lógico, económico y ético. El primero constituye la encarnación del espíritu en lo individual; el segundo, la esfera de lo universal; el tercero, la esfera de los intereses particulares; el cuarto, la esfera del interés universal. Formuló el principio ético sobre la subordinación del individuo a lo "universal", esto es, al orden de cosas imperante.

En su obra "La historia como hazaña de la libertad" (1938) señala Croce algo bastante interesante: "Como es sabido "filosofía de la historia" quería decir en su sentido primitivo, que fue el que tuvo en el siglo XVIII, "consideraciones sobre la historia", o también una historiografía pensada en relación con el concepto de humanidad y civilización y, por lo tanto, más filosóficamente de lo que se acostumbró por los historiógrafos que estaban bajo el imperio de las viejas creencias religiosas o de los simples eruditos y cronistas y diplomaticos y narradores de cosas militares. Usábase aquella denominación sin ceremonias y con toda inocencia.

Mas -continúa-, tomada en el rigor de los términos en que se enuncia, contiene una redundancia y una incongruencia estridente, pero no evidente para todos, porque pensar la historia es ya, en sí, filosofar, y no se puede filosofar sin referirse a los hechos, es decir, a la historia. Precisamente en este exceso y, por lo tanto, en este defecto de la filosofía, en este tirar más allá del blanco, en su vacío teórico consiguiente, estriba la "filosofía de la historia", en el sentido científico en que la fórmula va pasando por las discusiones metodológicas; y, en este sentido, no es

más que un caso particular de falsa posición teórica, es decir, que pertenece a la fenomenología del error".(195)

Para Croce el valor del hegelianismo radica, ante todo, en el método dialéctico. Considera que el gran descubrimiento de Hegel es de la unidad de los contrarios. Le reprocha "el haber abusado de la forma triádica de la dialéctica, al no distinguir los verdaderos contrarios de los conceptos simplemente distintos y al concebir la conexión de los grados según la forma de la dialéctica de los contrarios." También denuncia lo que tiene de equívoco la Idea hegeliana, ese logos que "si se lo separa de la naturaleza y del espíritu... se revela como no siendo otra cosa que el fondo oscuro de la metafísica antigua". Piensa además que el dualismo fue definitivamente superado por el idealismo hegeliano.(196)

5. Bradley y Bosanquet (1846-1924) y (1848-1923)

5.1 Bradley

El hegeliano Bradley admite que la concepción del absoluto de Hegel ciertamente responde a todas las exigencias de la razón, aunque, lamentablemente, es imposible justificar en detalle. Considera todos los elementos de lo real como los momentos de una totalidad concreta que ellos mismos enriquecen a condición de que no sean considerados en forma aislada.

5.2 Bosanquet: tendencia panteísta

El hegeliano Bosanquet admite que todo lo real es racional. Compar

te con Hegel la idea de que la verdad es la totalidad. "El pensamiento humano parte del dato inmediato, de lo concreto sensible, pasa por la reflexión abstracta del entendimiento y desemboca en la totalidad concreta, al "universal concreto" del que nuestro espíritu adquiere una experiencia cada vez más rica. La realidad se revela a los espíritus finitos en diferentes niveles, y para revelar todas sus riquezas el absoluto se dispersa en una multitud de espíritus individuales. Estos no valen más que por su integración en el Todo, y su fin no está en tiempo, en un progreso indefinido, sino en lo intemporal, en la eternidad". (197)

6. Herbert Spencer (1820-1903)

Plantea una teoría de la evolución mecanicista consistente en la redistribución de la sustancia y del movimiento en el mundo. Así borró Spencer todo límite entre las distintas esferas del mundo material. Fundó sobre dicha teoría su teoría orgánica de la sociedad con la intención de analizar la vida social en términos biológicos.

7. Oswald Spengler (1880-1936)

Es considerado Spengler como un ideólogo de la nobleza prusiana y uno de los precursores ideológicos del fascismo. Su obra "La decadencia de occidente" (1918-22) apareció poco después del final de la primera guerra mundial. En ella exalta "el viejo espíritu prusiano", la monarquía, el estamento aristocrático y el militarismo. Considera que la guerra es la for

ma eterna de la existencia superior humana". Pronúnciase a favor del fatalismo en oposición al concepto de progreso histórico. Partidario del relativismo histórico, divide la historia en varias "culturas" independientes, sin repetición posible, a modo de supraorganismos especiales que poseen su destino individual y recorren los períodos de nacimiento, prósperidad y muerte. Spengler, además, reduce el objetivo de la filosofía de la historia al de llegar a conocer la "estructura morfológica" ^{de} cada "cultura", cuya "alma" figura en la base de dicha estructura.

En "la decadencia de occidente" dice: "Las culturas son organismos. La historia universal es su biografía. La gran historia de la cultura china o de la cultura antigua es, morfológicamente, el correlato exacto de la pequeña historia de un individuo, de un animal, de un árbol o de una flor. Esto, para la visión fáustica, no es una exigencia, sino una experiencia. Si queremos conocer la forma interna que por doquiera se repite, podemos valernos del método que ha elaborado hace tiempo la morfología comparada de las plantas y los animales. El contenido de toda historia humana se agota en el sino de las culturas particulares, que se suceden unas a otras, que crecen unas junto a otras, que se tocan se dan sobre y se oprimen unas a otras. Y si hacemos desfilas ante el espíritu las formas de esas culturas, que hasta ahora han permanecido escondidas bajo el manto de una "historia de la humanidad", concebida como trivial sucesión de hechos, conseguiremos, sin duda, descubrir en su pureza y esencia la protoforma de toda cultura, que, como ideal, sirve de fundamento a todas las culturas particulares"(198). Más adelante agrega: "Toda cultura pasa por los mismos estadios que el individuo. Tiene su niñez, su juventud, su virilidad, su vejez".(199)

Spengler señala las fuentes de su pensamiento diciendo: "no puedo por

menos citar... dos espíritus a quienes debo casi todo: Goethe y Nietzsche.

De Goethe es el método; de Nietzsche; los problemas". Agrega: "yo he convertido en visión panorámica lo que era en ellos una perspectiva fugaz".(200)

8. Arnold Joseph Toynbee (1889-19)

Su filosofía de la historia figura fuertemente influida por la de Spengler. Toynbee sustituye el concepto de progreso social por su "teoría de los cielos". Considera la historia universal como una suma de "civilizaciones" que recorren fases iguales: nacimiento, crecimiento, decadencia, descomposición y hundimiento. En lo que se refiere al problema de las fuerzas motrices de la historia combina, en calidad de sentido de la historia, el reconocimiento de la "revelación divina" y las esperanzas de comulgar con ella, con el culto a la personalidad, a los individuos o a la minorías creadoras. Rechaza, por último, el fatalismo de Spengler e intenta demostrar que es posible salvar la "civilización occidental" inculcando el clericalismo.

9. R. G. Collingwood (1891-1943)

Su "Idea de la historia" (1946) es, dice Collingwood, un ensayo sobre la filosofía de la historia. Voltaire quiso significar "con ella la historia crítica o científica, un tipo de pensar histórico en que el historiador decidía por su cuenta en lugar de repetir los relatos que encontraba en los libros viejos. Hegel y otros escritores de las postrimerías del siglo XVIII emplearon esa misma designación; pero le dieron un sentido diferente usándola para referirse pura y simplemente a la historia universal o

mundial. Un tercer sentido de la designación se encuentra en varios positivistas del siglo XIX para quienes la filosofía de la historia consistía en el descubrimiento de las leyes generales que gobiernan el curso de aquellos acontecimientos cuyo relato corresponde a la historia.

La tarea postulada por la "filosofía de la historia", según la entendía Voltaire y Hegel, solamente podía cumplirse por la historia misma, mientras que para los positivistas se trataba del intento de convertir la historia, no en una filosofía, sino en una ciencia empírica...,(201)'. En cada uno de los casos, dice Collingwood, es el concepto de filosofía lo determinante.

La filosofía de la historia constituye para Collingwood, un estudio de "los problemas filosóficos creados por la existencia de la actividad de la investigación histórica organizada y sistemática"(202).

10. El materialismo histórico

Constituye la sociología y la historia marxista. En términos generales investiga las leyes generales del desarrollo de la sociedad humana y las formas de su realización en la actividad histórica de los hombres. El materialismo histórico permite descubrir la base de la vida social y las leyes que determinan su desarrollo y, además, el desarrollo de todas las demás facetas de la vida social determinada por la base material. De las distintas esferas de la vida social, la económica es la más importante: de todas las relaciones sociales, las relaciones sociales de producción son fundamentales y determinantes de todas las demás relaciones. El hecho fundamental de toda sociedad humana radica en su modo de obtener los medios

de vida. Las relaciones de producción constituyen la base real de cada sociedad determinada.

Cada sistema de relaciones de producción, surgido en un determinado estadio del desarrollo de las fuerzas productivas, está subordinado a las leyes que rigen la aparición, el funcionamiento y el paso a la forma superior, tanto a leyes que son generales para todas las formaciones, como a las que son propias de una formación dada.

Las acciones humanas en los límites de cada formación económico-social son generalizadas y reducidas a las acciones de las grandes masas, a las acciones de las clases sociales en la sociedad dividida en clases; masas y clases que, con sus actos, realizan las necesidades que han madurado del desarrollo social.

Los rasgos fundamentales de esta "ciencia social" fueron expuestos por vez primera por Marx y Engels en "La ideología alemana" (1845-46). Valioso es el aporte de Lenin (1870-1924) a favor del desarrollo de esta ciencia. Desde entonces han habido, sin duda, otros aportes; pero creemos que no es necesario plantear acá otros pensadores e ideas, ello implica la elucidación de una problemática que no nos parece muy bien definida por ahora.

CONCLUSIONES.

La concepción de la historia nació en la antigua Grecia como teogonía, cosmogonía y teodicea de la historia. Más tarde apareció como historiografía, como relato de acontecimientos. Pero no encontramos en la antigua Grecia una concepción estrictamente filosófica de la historia. Tampoco la encontramos en el siglo V con Agustín de Hipona: encontramos allí una teologización de la historia.

Es hasta el siglo XVIII que encontramos la actitud de "pensar", de "considerar" la historia. El propósito fue planteado por Voltaire aunque ya antes había realizado mejor Vico dicho propósito.

Con Kant y Herder la filosofía de la historia logra una mayor madurez: son tratados nuevos problemas y, a la vez, es relegada a un segundo plano la injerencia divina en la historia de la humanidad - Voltaire había dado el primer paso al respecto.

Es con Hegel, como vimos, que la filosofía de la historia alcanza su mayor grado de madurez -amplitud y profundidad- en el tratamiento o consideración de la historia. Pero no pudo Hegel, aún con su afán de objetividad basado en su método, superar el idealismo anterior, en particular el de Kant, fundamentado en el carácter a priori de su gnoseología.

Es con los fundadores del materialismo histórico que la concepción filosófica de la historia logra constituirse como ciencia. La forma idealista de la concepción de la historia hegeliana es superada y se salva, con ello, según Engels en su "Ludwing Feuerbach", el contenido logrado por ella. Afirmamos con esto la superación de la filosofía de la historia de Hegel por el materialismo histórico y, a la vez, la idea de que la filosofía de

la historia posterior debe ceder a la actual ciencia histórica sus problemas, sus propósitos, etc. Ello implica la innecesaria existencia actual de la filosofía de la historia. La filosofía de la historia del siglo XX no conoce fronteras, límites y ofrece una amplia gama de variedad de conclusiones incongruentes, fatalistas, biologicistas, etc.

Creemos por otra parte, haber probado felizmente en nuestro estudio de la filosofía de la historia de Hegel, nuestra hipótesis: la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad: la realización del espíritu y por ende la evolución del concepto de la libertad que se realiza de manera temporal en el Estado.

Aparte de la bien conocida herencia de Hegel a los fundadores del materialismo histórico, el proceso dialéctico, no podemos dejar de subrayar la importancia que en su filosofía de la historia poseen los conceptos de "espíritu de un pueblo" y "conciencia desgraciada". Nos parece que son temas que invitan a la reflexión sobre la naturaleza de la vida social y de la naturaleza humana. (las ciencias sociales todas tienen la palabra. La filosofía espera).

Permitamos invocar acá el derecho de duda. Nos preguntamos si acaso la ciencia histórica no ha delimitado definitivamente todavía claramente su objeto. El caso es que el concepto de materialismo histórico se nos aparece ambiguo: parece incluir a la vez los conceptos de ciencia histórica y sociología científica. (Tal vez se deba ello a nuestras limitaciones...)

Terminaremos haciendo nuestras las siguientes palabras de Jacques D' Hondt:

"Sin embargo, Hegel no abruma más que provisionalmente a los grandes vencidos de la historia. A la postre, serán salvados y transfigurados. En

ellos, la humanidad recordará siempre con ternura su propia juventud. La memoria actual es el auténtico Panteón de esas figuras: allí sobreviven, habitándolo y sosteniendo secretamente toda la actividad actual de los hombres" (203).

NOTAS

- (1) HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal, 4a. Edic. Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974, pág. 491.
- (2) HEGEL, G. W. F. Introducción a la historia de la filosofía, 6a. edic. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1972, pág. 255.
- (3) HEGEL, G. W. F. Lecciones, pág. 41
- (4) SAUSSURE, FERDINAND DE. Curso de lingüística general, 14a. edic. Edit. Losada, Buenos Aires, 1975, pág. 42.
- (5) KOPNIN, P.V. Lógica Dialéctica, Edit. Grijalbo, México, 1966, pág. 13
- (6) Ob. cit., Cf. pág. 13-14
- (7) Ob. cit., págs. 22-23
- (8) MARROQUIN, ALEJANDRO DAGOBERTO. Teoría de la historia, Edit. Universitaria, San Salvador, 1962, pág. 28.
- (9) Ob. cit. pág. 29
- (10) Ob. cit., pág. 36
- (11) Ob. cit., pág. 49
- (12) Ob. cit., pág. 29
- (13) HEGEL, G. W. F. Lecciones, , pág. 29
- (14) Ob. cit. pág. 30
- (15) Si al lector le parece que este concepto es equivalente con materialismo histórico y sociología marxista, ello, creemos nosotros, se debe a la falta de madurez que esta filosofía adolece hasta ahora en el conocimiento de la realidad socio-histórica.
- (16) THYSSEN, JOHANNES: Historia de la filosofía de la historia, Editora Espasa Calpe Argentina, Buenos Aires, 1954, pág. 19.

- (17) Cf. Babini, JOSE. La Ciencia helenística, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968, pág. 11-15.
- (18) Cf. VICO. Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones, 2a. edic. Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1960, Vol. I, págs. 28-29.
- (19) THYSSEN. Ob. cit. págs. 15-16. Permitasenos aclarar lo siguiente: nos es imposible señalar acá el papel de los pensadores romanos al respecto. Podemos, al menos, mencionar algunos de sus representantes: Séneca, Posidonio, Lucrecio Caro, Tácito, florinus y Varro. Florinus ve en la historia de Roma "períodos según las edades de la vida": infancia, adolescencia, edad adulta y senectud. Por medio de Agustín de Hipona dicha idea llegó a ser más tarde objeto de inspiración.
- (20) CANALS VIDAL, F. Historia de la filosofía medieval, 2a. edic. Edit. Herder, Barcelona, 1980, pág. 71.
- (21) Ob. cit. pág. 72
- (22) VOLTAIRE. Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones, Librería Hachette, Buenos Aires, 19 , pág. 978.
- (23) Ob. cit. pág. 112
- (24) Ob. cit. pág. 50
- (25) Ob. cit. pág. 228
- (26) VICO. Ob. cit. pág. 148
- (27) Ob. cit. pág. 54
- (28) Cf. KANT, INMANUEL. Filosofía de la historia, Edit. Nova, Buenos Ai-

- res, 1958, págs. 15-17.
- (29) Ob. cit. pág. 39
- (30) Ob. cit. cf. págs. 41-46
- (31) KANT, INMANUEL. El Conflicto de las facultades, Edit. Losada, Buenos Aires, 1963, pág. 118-119.
- (32) KANT, INMANUEL. Filosofía de la historia, cf. pág. 18
- (33) HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad, Edit. Losada, Buenos Aires, 1959, pág. 10.
- (34) Ob. cit. pág. 491.
- (35) Cf. SERREAU, RENE. Hegel y el hegelianismo, 5a. edic. EUDEBA, Buenos Aires, 1978, pág. 11-13.
- (36) HIPPOLITE, JEAN. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel, Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970, pág. 9
- (37) Ob. cit. p'g. 13-14.
- (38) SERREAU. Ob. cit. págs. 16-17.
- (39) HEGEL, G. W. F. Fenomenología del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, pág. 15-16.
- (40) SERREAU, RENE. Ob. cit. pág. 17-18.
- (41) MONTESQUIEU. Del espíritu de las leyes, Edit. Claridad, Buenos Aires, 1971, pág. 54.
- (42) Para completar este estudio sería necesario mencionar a todos los escritores filósofos del siglo XVIII, sobre todo a Diderot.
- (43) SERREAU, RENE. Ob. cit. págs. 14-15.
- (44) Ob. cit. págs. 15-16
- (45) HEGEL, G. W. F. Enciclopedia de la ciencia filosófica, 4a. Edic. Edit. Porrúa, México, 1980, pág. 51.

- (46) SERREAU. Ob. cit. pág. 19
- (47) Ibid.
- (48) Ibid.
- (49) Ob. cit. págs. 19-20
- (50) Ob. cit. págs. 20-21
- (51) HEGEL, G. W. F. Enciclopedia. pág. 9
- (52) SERREAU. Ob. cit., cf. págs. 21-22
- (53) Ob. cit. págs. 22-23
- (54) ENGELS, F. Ludwing Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, (S.D.), pág. 387.
- (55) SERREAU. Ob. cit. pág. 27
- (56) HEGEL, G. W. F. Enciclopedia, pág. 87
- (57) Ob. cit. pág. 107
- (58) Ob. cit. pág. 304
- (59) Ob. cit. pág. 114
- (60) Ob. cit. pág. 108
- (61) SERREAU, Ob. cit. cf. págs. 27-28.
- (62) HEGEL, G. W. F. Enciclopedia, págs. 13-14.
- (63) Ob. cit. pág. 201
- (64) Ob. cit. págs. 203-204.
- (65) HEGEL, G. W. F. Lecciones, Cf. pág. 153-160

- (66) SERREAU, Ob. cit. pág. 42
- (67) Ob. cit. pág. 43
- (68) HEGEL, G. W. F. Lecciones, pág. 41
- (69) Ob. cit. pág. 42
- (70) Ibid.
- (71) Ob. cit. pág. 43
- (72) Ob. cit. págs. 44-45
- (73) Ob. cit. pág. 56
- (74) Ob. cit. pág. 57
- (75) Ob. cit. pág. 59
- (76) Ob. cit. págs. 59-60
- (77) Ob. cit. pág. 61
- (78) Ibid.
- (79) Ob. cit. pág. 62
- (80) Ibid.
- (81) Ob. cit. págs. 62-63
- (82) Ob. cit. pág. 63
- (83) Ob. cit. págs. 64
- (84) Ibid.
- (85) Ob. cit. págs. 64-65
- (86) Ob. cit. págs. 65-66
- (87) Ob. cit. pág. 66
- (88) Ob. cit. págs. 66-67
- (89) Ob. cit. págs. 67-68
- (90) Ob. cit. pág. 68
- (91) Ob. cit. págs. 72-73

- (92) Ob. cit. pág. 73
- (93) Ob. cit. pág. 73-74
- (94) Ob. cit. pág. 74
- (95) Ob. cit. pág. 75
- (96) Ibid.
- (97) Ob. cit. pág. 76
- (98) Ibid.
- (99) Ob. cit. pág. 77
- (100) Ob. cit. pág. 78
- (101) Ob. cit. pág. 79
- (102) Ob. cit. págs. 8-81
- (103) Ob. cit. pág. 84
- (104) Ibid.
- (105) Ob. cit. pág. 85
- (106) Ob. cit. pág. 89
- (107) Ob. cit. pág. 90
- (108) Ob. cit. págs. 90-91
- (109) Ob. cit. pág. 91
- (110) Ob. cit. pág. 93
- (111) Ibid.
- (112) Ob. cit. pág. 97
- (113) Ibid.
- (114) Ob. cit. págs. 99-100
- (115) Ob. cit. pág. 100
- (116) Ob. cit. pág. 101
- (117) Ob. cit. pág. 101

- (118) Ob. cit. págs. 101-102
- (119) Ob. cit. pág. 102
- (120) Ibid.
- (121) Ob. cit. pág. 103
- (122) Ob. cit. págs. 103-104
- (123) Ob. cit. pág. 104
- (124) Ob. cit. pág. 107
- (125) Ibid.
- (126) Ob. cit. pág. 108
- (127) Ibid.
- (128) Ob. cit. pág. 109
- (129) Ibid.
- (130) Ob. cit. pág. 110
- (131) Ob. cit. pág. 111
- (132) Ob. cit. pág. 112
- (133) Ob. cit. pág. 114
- (134) Ob. cit. pág. 119
- (135) Ibid.
- (136) Ob. cit. pág. 120
- (137) Ob. cit. pág. 125
- (138) Ob. cit. págs. 121-122
- (139) Ob. cit. pág. 122
- (140) Ob. cit. pág. 126
- (141) Ob. cit. pág. 127
- (142) Ibid.
- (143) Ob. cit. pág. 128

- (144) Ob. cit. pág. 129
- (145) Ibid.
- (146) Ob. cit. págs. 129-130
- (147) Ob. cit. pág. 131
- (148) Ibid.
- (149) Ibid.
- (150) Ob. cit. págs. 132-133
- (151) Ob. cit. pág. 136
- (152) Ibid.
- (153) Ob. cit. pág. 137
- (154) Ibid.
- (155) Ob. cit. págs. 137-138
- (156) Ob. cit. pág. 139
- (157) Ibid.
- (158) Ibid.
- (159) Ob. cit. págs. 139-40
- (160) Ob. cit. pág. 142
- (161) Ob. cit. pág. 145
- (162) Ob. cit. págs. 145-146
- (163) Ob. cit. pág. 146
- (164) Ob. cit. pág. 150
- (165) Ob. cit. pág. 161
- (166) Ob. cit. pág. 169 Cf. pp. 161-199
- (167) Ob. cit. pág. 201
- (168) Ob. cit. págs. 201-202
- (169) Ob. cit. pág. 202

- (170) Ob. cit. pags. 202-203
- (171) Ob. cit. pág. 203
- (172) Ob. cit. pág. 204
- (173) Ob. cit. pág. 205
- (174) Ob. cit. pág. 206
- (175) Ob. cit. pág. 207
- (176) Ibid.
- (177) Ob. cit. pág. 209
- (178) Ob. cit. págs. 209-210
- (179) Ob. cit. pág. 210
- (180) Ibid.
- (181) Ob. cit. págs. 211-212
- (182) HIPPOLITE. Ob. cit. cf. pp. 17-28
- (183) HEGEL, Fenomenología, pág. 128
- (184) Ob. cit. pág. 129
- (185) HIPPOLITE. Ob. cit. cf. pp. 29-38
- (186) COMTE. La Filosofía positiva, 2a. Edic. Edit. Porrúa, México, 1982, pág. 56
- (187) Ob. cit. págs. 22-23
- (188) Ob. cit. pág. 57
- (189) D'HONDT, JACQUES; y otros. Hegel y el pensamiento moderno, 3a. Edic. Siglo Veintiuno Editores, México, 1977, pág. 114.
- (190) ENGELS, F. Ob. cit. pág. 391
- (191) Ob. cit. págs. 391-392
- (192) COLLINGWOOD, R.G. Idea de la historia, F.C.E. México, 1972, pág. 171.
- (193) Ibid.

(194) La "Crítica histórica" de Alemania tiene lugar a fines del siglo XIX.

Dilthey y Rickert no son sus únicos representantes; añadiremos a Win-
delband, Simmel, Meyer y Spengler -a quien estudiaremos más adelante.
Ya en el siglo XVIII se había destacado en el tema también Gibbon
(1737-1794). No podemos, tampoco, ignorar al historiador clásico por
excelencia del siglo XIX: Leopoldo Ranke (1795-1886); su más podero-
so rasgo original es el de ser un historiador erudito.

Queremos recordar también acá el aporte de Francia a fines del si-
glo XIX, Sainte-Beuve, Taine y Renan. Además, en el siglo XVIII, Tur-
got (1721-1781), y Condorcet (- - -); a principios del siglo XIX,
Guizot (1787-), Mignet (1796-1884); a mediados del siglo XIX,
Thiers (1797-1877), Barante y Agustín Thierry, Michelet (1798-1874),
Quinet (1803-1875), Blanc, Tocqueville (1805-1859) y Fustel de Coulan-
ges (1830-1889).

(195) CROCE, BENEDETTO. La historia como hazaña de la libertad, 2a. Edic.
F.C.E. México, 1960, pág. 129

(196) SERREAU, Ob. cit. pág. 87. La influencia del hegelianismo
se manifiesta en Italia desde mediados del siglo
XIX con Spaventa (1817-1883) y Vera (1813-1885).
A fines del mismo siglo y en la primera mitad del
XX estuvo además representado por Gentile.

(197) Ob. cit. pág. 86

(198) SPENGLER, OSWALD. La decadencia de occidente. Bosquejo de una mor-
fología de la historia universal. 10a. edic. Edit.
Espasa-Calpe, Madrid, 1958, Tomo I, pág. 151.

(199) Ob. cit. pág. 154

- (200) Ob. cit. pág. 19
- (201) COLLINGWOOD. Ob. cit. pág. 11
- (202) Ob. cit. pág. 15-16
- (203) D'HONDT, JACQUES. Hegel, filósofo de la historia viviente, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971, pág. 364.

)

BIBLIOGRAFIA

OBRAS DE HEGEL

a) OBRA FUNDAMENTAL

HEGEL, G.W.F. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.
4a. Edic.
Ediciones de la Revista de Occidente, Madrid, 1974.

b) OTRAS

HEGEL, G.W.F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas. 4a. Edic.
Edit. Porrúa, México, 1980
Fenomenología del espíritu
F.C.E. México, 1973
Filosofía del espíritu
Edit. Claridad, Buenos Aires, 1969.
Introducción a la historia de la filosofía.
6a. Edic.
Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1972.
Principios de la filosofía del derecho.
Edit. Sudamericana, Buenos Aires, 1975.

- OBRAS SOBRE HEGEL

BOURGEOIS, B. El pensamiento político de Hegel.
Ammortu Editores, Buenos Aires, 1972.

- D'HONDT, JACQUES. Hegel, filósofo de la historia viviente.
Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.
Hegel y el pensamiento moderno. 3a. Edic.
Siglo XXI Editores, México, 1977.
- DUSSEL, ENRIQUE D. La dialéctica hegeliana.
Edit. Ser y Tiempo, Mendoza, 1972.
-)
HYPPOLITE, JEAN. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel.
Ediciones Calden, Buenos Aires, 1970.
- SERREAU, RENE. Hegel y el hegelianismo. 5a. Edic. EUDEBA, Buenos
Aires, 1978.

- OBRAS DE OTROS AUTORES

- COLLINGWOOD, R.G. Idea de la historia.
F.C.E. México, 1972.
- COMTE La filosofía positiva, 2a. edic.
Edit. Porrúa, México, 1982.
- CROCE, BENEDETTO. La historia como hazaña de la libertad. 2a. edic.
F.C.E. México, 1960.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica
Alemana. (S.D.)

- HERDER. Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad. Edit. Losada, Buenos Aires, 1959 .
- KANT, INMANUEL. Filosofía de la historia. Edit. Nova, Buenos Aires, 1958
Fundamentación de la metafísica de la costumbres. Crítica de la razón práctica; La paz perpetua, 2a. edic. Edit. Porrúa, México, 1975.
El conflicto de las facultades, Edit. Losada, Buenos Aires, 1963.
- MONTESQUIEU Del espíritu de las leyes. Edit. Claridad, Buenos Aires, 1971.
- SPENGLER, OSWALD La decadencia de occidente. 10a. edic. edit. Espasa-Calpe, Madrid, 1958 .
- TURGOT. El progreso en la historia universal. Ediciones Pegaso, Madrid, 1941.
- VOLTAIRE Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones. Librería Hachette, Buenos Aires, (S.F.)
- VICO Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones. 2a. edic., Edit. Aguilar, Buenos Aires, 1960.

- OBRAS DE CONSULTA

- BABINI, JOSE. La Ciencia helenística. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1968.
- CANALS, VIDAL. Historia de la filosofía medieval. 2a. edic. Edit. Herder, Barcelona, 1980.
-) KOPNIN, P.V. Lógica dialéctica. Edit. Grijalbo, México, 1966.
- LEFEBVRE GEORGES. El nacimiento de la historiografía moderna. Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1974.
- MARROQUIN, ALEJANDRO DAGOBERTO. Teoría de la historia. Edit. Universitaria, San Salvador, 1962.
-) PARAIN, CHARLES; Y OTROS. Hacia una nueva historia. Akal Editor, Madrid, 1976.
- SAUSSURE, FERDINAND DE. Curso de lingüística general. 14a. Edic. Edit. Losada, Buenos Aires, 1975.
- SIMMEL, GEORG. Problemas de la filosofía de la historia. Edit. Nova, Buenos Aires, 1950. -

THYSSEN, JOHANNES. Historia de la filosofía de la historia.
Editora Espasa Calpe Argentina, Buenos
Aires, '1954.

WALSH, W.H. Introducción a la filosofía de la historia.
7a. edic. Siglo Veintiuno Editores, México,
1977.

)