

**G.W.F. HEGEL**

**LECCIONES SOBRE  
LA FILOSOFÍA DE  
LA HISTORIA UNIVERSAL**

**Introducción General**

---



**Educació. Materials de Filosofia**

LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA  
DE LA HISTORIA UNIVERSAL.  
INTRODUCCIÓN GENERAL

*G. W. F. Hegel*

Educació.  
Materials de Filosofia 5

*Introducción y Comentarios de Julián Marrades Millet  
Traducción de José Gaos*

# LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL.

INTRODUCCIÓN GENERAL

*G. W. F. Hegel*

UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

*amb la col·laboració de*

 GENERALITAT VALENCIANA  
CONSELLERIA DE CULTURA, EDUCACIÓ I CIÈNCIA  
DIRECCIÓ GENERAL D'ORDENACIÓ I INNOVACIÓ EDUCATIVA

Col·lecció: Educació. Materials de Filosofia  
Director de Col·lecció: Guillermo Quintás Alonso

Agraïm a "Alianza Editorial" i "Revista de Occidente" el permís de reproducció de la traducció del text de Hegel d'acord amb la seua edició: *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*. Madrid 1974.

*Disseny de la portada: Víctor Pompeo Devicienti*

Aquesta publicació no pot ser reproduïda, ni totalment ni parcialment, ni enregistrada en, o transmesa per, un sistema de recuperació d'informació, en cap forma ni per cap mitjà, sia fotomecànic, fotoquímic, electrònic, per fotocòpia o per qualsevol altre, sense el permís previ de l'editorial.

© De la traducció del text de Hegel Alianza Editorial  
Revista de Occidente  
© Edició Castellana Servei de Publicacions  
UNIVERSITAT DE VALÈNCIA

I.S.B.N.: 84-370-0694-5  
Dipòsit Legal: V-3192-1990  
Fotocomposició: Servei de Publicacions de la  
Universitat de València

Printed in Spain

---

# Índice

---

I.- Nota preliminar .....	9
II.- Introducción .....	13
III.- Texto: Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal. Introducción General .....	21
IV.- Informaciones y Actividades .....	128
IV.1.- El problema de una totalización de la historia y la idea hegeliana de la razón .....	128
IV.2.- La explicación racional de la historia: causalidad, teleología y astucia de la razón .....	134
IV.3.- El sentido de la historia .....	139
IV.3.1. El mundo del espíritu .....	140
IV.3.2. La idea de la libertad .....	140
IV.3.3. El fin de la historia .....	144
IV.4.- El sujeto de la historia .....	147
IV.4.1. El espíritu universal y los individuos singulares. El héroe histórico .....	147
IV.4.2. Individuo y pueblo. El espíritu de un pueblo .....	150
IV.4.3. El estado y la realización de la libertad .....	152
IV.5.- La evolución de la historia .....	158
IV.5.1. Historia y progreso .....	158
IV.5.2. El comienzo de la historia .....	161
IV.5.3. Las grandes fases de la historia universal .....	163
V.- Vocabulario .....	165
VI.- Bibliografía .....	170

---

# 1 *Nota preliminar*

---

El programa que proponemos se apoya metódicamente en una doble negación: la del papel ideológico de la asignatura, y la de la continuidad de la historia filosófica como proceso unitario. Comenzaremos considerando la segunda, ya que de hecho subyace a los problemas vigentes.

La mayor parte de los manuales –no importa su volumen– que responden al rótulo "Historia de la Filosofía" incorporan, muchas veces sin conciencia de ello, supuestos teóricos, de raigambre hegeliana, que no siempre estarían en condiciones de justificar. En especial hay dos decisiones que dan por supuestas tácitamente: que su objeto es definido, específico y bien delimitable frente a otras esferas de la producción histórica cultural –las artes, las religiones, las ciencias– y de la historia social y política; suponen también, en segundo lugar, que el objeto "Filosofía" es, en la práctica, un sujeto que despliega su actividad a lo largo del tiempo, sin rupturas, con una notable coherencia interna marcada por el debate de los mismos temas y señalable por la "influencia" de unos autores sobre otros, en un proceso continuo sólo perturbado por el debate entre escuelas –racionalistas, empiristas, etc...– en torno a unas mismas cuestiones. No es extraño que esa imagen culmine en una frustración: la de no poder ofrecer al alumno un sistema verdadero, después de una tradición tan prolongada, del sistema del saber que ya Aristóteles andaba buscando.

Y es que esos supuestos no pueden funcionar, a menos que se asuma, con algún nivel de coherencia, los dos tópicos centrales del hegelianismo que subraya, a saber: que la filosofía es, en cada momento histórico, su tiempo captado en conceptos —y, en ella, aprendemos, por tanto, la quintaesencia del mundo social que la ha producido—; y que la filosofía representa, en su conjunto, un proceso de tendencia al saber que, como tal tendencia, ha de alcanzar su objetivo o renunciar totalmente a tener sentido.

No vamos a discutir aquí la validez de tales premisas que, en su formulación teórica, están avaladas por la obra entera de Hegel desde la *Fenomenología del Espíritu* a las *Lecciones de Historia de la Filosofía*. Lo que sí nos importa subrayar es lo infundamentado de una práctica docente que acepta de hecho las consecuencias sin poder asumir teóricamente las premisas que les dieron sentido. Y la imagen de sucesión caótica de sistemas que deja en un alumno a quien, desde luego, no se ayuda gran cosa a pensar su propio tiempo en conceptos.

De lo que se trata en este programa, por el contrario, es de que el alumno adquiera algún acceso a esa tradición, en algunos de sus elementos, esto es, que su contacto se aproxime al conocimiento por familiaridad. Ello es obviamente imposible —tanto para el alumno como para el especialista— con la totalidad de esa tradición. Pero la experiencia de que alguna obra filosófica es accesible —con las técnicas que ello supone de aprendizaje de términos, descubrimiento de problemas en su formulación conceptual rigurosa, análisis de textos y otras— puede conseguir un doble objetivo. En primer lugar, que el alumno pierda el miedo a la lectura de los clásicos del pensamiento y pase a ver en ellos problemas, ideas y propuestas que hablan con fruto al hombre de hoy. En segundo lugar, no teniendo el propósito de dirigirse al futuro especialista, sino al futuro profesional universitario que va a necesitar, para entender el mundo que vive, que una obra filosófica, en suma, no resulte más ajena al lector universitario medio que un libro histórico o literario. En última instancia, el alumno ha de hacerse consciente de unas ideas que han configurado objetivamente su modo de ser y de pensar, y el de su momento histórico; y, a la vez, de su papel activo como lector actual que plantea nuevas preguntas a un texto que siempre da respuestas nuevas.

Todo parece sugerir que, retornando al ejemplo de Platón, es preciso insistir en que el saber no tiene su vertiente natural en la memoria, sino en la búsqueda que aparece ejemplificada en sus diálogos como un progresar de preguntas y respuestas (*Menón*). Ello conllevará una didáctica de acuerdo con la cual entender equivaldrá a saber preguntar y a saber responder; a saber descubrir las preguntas que en su día se formularon quienes son estudiados.



Intentando plasmar estos objetivos de carácter general, cada cuaderno incorpora los siguientes tipos de materiales: (a) Una introducción que se centra en los temas teóricos de que el texto se ocupa; salvo las referencias contextualizadas que cada introductor ha juzgado imprescindibles, hemos evitado reproducir la información general que el alumno puede encontrar en obras de consulta —manuales de historia de la filosofía, diccionarios de filosofía, etc.— a cuyo manejo se le debe acostumbrar como forma habitual de trabajo intelectual y, en especial, como preparación al trabajo universitario. (b) Una reproducción del texto del autor que debe leer y comentar, en la versión que aparecerá en la prueba de acceso. El texto aparece sin notas nuestras, ni comentarios de glosa, puesto que, en él, debe ejercitar el alumno su capacidad de lectura comprensiva. El texto ha de leerse, al menos una vez, por completo, antes de iniciar la realización de las actividades que lo parcelan. (c) Unas actividades destinadas a llamar la atención sobre términos, problemas, teorías o momentos de la argumentación que no debe pasar por alto una comprensión atenta. A esto se añade algunas propuestas de actividades de síntesis, que invitan a reconstruir un tema amplio en forma de redacción argumentada. (d) Una información textual complementaria, que introduce otros textos del mismo autor, o de otros autores, que ayudan a una visión más completa de cuestiones apuntadas, o parcialmente tratadas, en el texto principal. Cuando estos textos son fácilmente accesibles, se remite a ellos mediante una indicación. En los casos en que no son tan accesibles, o no están traducidos, el autor del cuaderno los reproduce en versión propia. En algún caso, van también acompañados de breves comentarios. (e) Una terminología, lo más sencilla posible, para facilitar la lectura del texto, sin tener que remitir constantemente al alumno a la consulta de un diccionario de filosofía; por ello, hemos procurado no dar más acepciones que las que aparecen en el texto. Este apartado no debe impedir la realización de dos tipos de actividades limítrofes: el análisis del significado de un término en un texto acotado, o su comparación con otras acepciones que el alumno pueda encontrar usando un diccionario técnico. (f) Unas breves referencias bibliográficas sobre el autor de los textos. En ellas nos hemos limitado voluntariamente a indicar obras de carácter general sobre el autor, y de acceso relativamente sencillo. Sobre el autor de cualquiera de los textos es siempre posible encontrar amplísima información adicional en bibliografías de bibliografías, y no es función de estos cuadernos sugerir al alumno ese nivel de profundización.

En esta estructura de materiales que aparece en cada cuaderno, y que les da cierta homogeneidad desde el punto de vista de su posible ubicación, es posible advertir también ciertas diferencias entre unos cuadernos y otros; no responden sólo al posible punto de vista personal de cada autor —en todo caso digno de respeto—, sino también a rasgos peculiares del material a que se refiere en cada caso, a la longitud desigual de los textos o a la dificultad de acceder a informaciones complementarias precisas.

Hemos de acabar expresando nuestro agradecimiento a las distintas instituciones cuyo concurso ha sido necesario para la publicación de estos cuadernos: el rectorado de la Universitat de València y la Conselleria de Cultura, Educació i Ciència; ambas instituciones han realizado más esfuerzos económicos, de trabajo y de apoyo de lo estrictamente exigible para facilitar la coordinación de C.O.U. Por último, quiero expresar mi agradecimiento a la profesora Dña. Juana Serna Masiá, cuyo acicate continuo y esfuerzo de coordinación puede considerarse como causa última de estos cuadernos.

Sergio Sevilla Segura  
*Universitat de València*

---

## 2 *Introducción*

---

### I. Observaciones preliminares

El material que aquí se presenta pretende ser un instrumento para leer y comentar en el aula un texto filosófico: la “Introducción General” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, de G.W.F. Hegel. Como es sabido, este texto no fue dado a la imprenta por su autor, sino que forma parte del acervo de sus cursos de madurez, publicados póstumamente a base de notas redactadas por el propio Hegel y de apuntes de sus oyentes. La traducción castellana de José Gaos que aquí se empleará como material de trabajo, editada por Revista de Occidente en 1928 y reimpresa por Alianza Editorial en 1980, se basa en la edición de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* preparada por Georg Lasson en 1917. En esta edición, bastante más voluminosa que las precedentes de Eduard Gans (1837) y de Karl Hegel (1840), Lasson fijó el texto de la “Introducción General” a partir de un manuscrito de Hegel, integrado por fragmentos y notas marginales, y de apuntes tomados por los oyentes en diversos cursos, los cuales aparecen entre corchetes en la traducción castellana. Con posterioridad a la edición de Lasson, apareció en 1945 la de Johannes Hoffmeister, que enriquece la de Lasson con nuevas adiciones y reordena el material, dándole mayor unidad. Tal reestructuración afecta también a la parte introductoria, que Hoffmeister publicó como el primero de los cuatro volúmenes que integran su edición de las *Vorlesungen*, bajo el título de *Die Vernunft in der Geschichte*.

Estas observaciones ponen de manifiesto que, a las dificultades propias de un texto tan extenso, hay que añadir las derivadas del hecho de que es un material no destinado a la publicación e inarticulado, que carece de una estructura unificada y que adolece de lagunas y repeticiones. Estas características del texto, unidas a la prevención que suele suscitar la proverbial oscuridad del discurso he-

geliano, así como la inexistencia —hasta donde llega mi información— de alguna publicación dedicada al comentario de este texto de Hegel, me han inducido a añadir a la introducción (apartado II) una guía de lectura del texto (apartado IV), que pueda facilitar el análisis del mismo y su traducción en el aula. Como es obvio, ese material no debe tomarse como objeto de explicación, sino únicamente como un posible hilo conductor para la lectura del texto, al destacar una serie de pasajes significativos señalados entre paréntesis, que han sido seleccionados según criterios temáticos, sin sacrificar por ello el orden expositivo en que aparecen.

Los dos primeros apartados de la guía de lectura (IV.1 y IV.2) se centran especialmente en los problemas epistemológicos que plantea a Hegel la constitución de una filosofía especulativa de la historia, los cuales se hallan tratados en el capítulo 1 de la “Introducción General” y en otros lugares dispersos de la misma. Los otros tres apartados desarrollan los grandes tópicos doctrinales de su concepción de la historia, tal como se exponen en los capítulos 2 y 3 del texto hegeliano. Estos temas giran en torno a tres ejes: el sentido de la historia (IV.3), el sujeto de la historia (IV.4) y la evolución de la historia (IV.5), el último de los cuales se ajusta casi exactamente al capítulo 3 de la “Introducción”. Al comienzo de los apartados y subapartados se indican las páginas del texto que constituyen el material de trabajo, y al final se sugieren posibles actividades a desarrollar, ya sea sobre el texto o remitiendo a pasajes de otros autores, cuya confrontación pueda arrojar luz sobre el pensamiento hegeliano. También se indican algunas lecturas complementarias que pueden esclarecer y completar el sentido del texto.

El glosario que figura como apartado V incluye una relación de tecnicismos filosóficos que aparecen reiteradamente en el texto, y que no han sido explicados en la guía de lectura. La definición que de ellos se ofrece sólo persigue facilitar una primer comprensión del término en cuestión, que permita proseguir la lectura del texto. Para una explicación más completa de estos términos se puede recurrir a la bibliografía (apartado VI), en cuya preparación se ha procurado que se tratara de obras de fácil acceso y utilizables en el aula.

## **II. La significación de la filosofía de la historia de Hegel en el contexto del pensamiento moderno**

El pensamiento de Hegel, en general, y su filosofía de la historia, en particular, puede entenderse como un intento de unificar dos corrientes de pensamiento vigentes en Alemania en la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales representaban sendas reacciones frente a la idea del hombre y de la sociedad dominante en la Ilustración.

Una de esas corrientes arranca del movimiento *Sturm und Drang* y halla en Herder su principal exponente. Su oposición al pensamiento ilustrado afecta a la antropología, a la ética y a la filosofía de la sociedad y de la historia.

a) Los pensadores de la Ilustración suelen compartir una imagen analítica del hombre, como un ser compuesto de diferentes facultades y partes (mente y cuerpo, entendimiento y sensibilidad, razón y sentimiento, etc.), pero carente de un principio interno de unidad. Por el contrario, Herder considera al ser humano como una unidad viva y expresiva. En cierta manera, su idea del hombre conecta con la noción aristotélica de forma: la vida humana se desarrolla inmanentemente a partir de un principio interno de organización, que se expresa de diferentes maneras en todos los aspectos de su actividad. En este sentido, la vida humana tiende a concebirse según el modelo de la obra de arte, que por vez primera es considerado como la suprema realización del hombre.

b) En el campo de la ética, el pensamiento ilustrado propone una interpretación utilitarista de las normas morales, consideradas como un conjunto de reglas de conducta orientadas a la satisfacción de las necesidades naturales y sociales del hombre. En cambio, Herder plantea la relación entre el hombre y el mundo en términos de integración vital. La naturaleza ya no se concibe instrumentalmente, como un conjunto de cosas de potencial uso humano, sino como una unidad viva que actúa en nosotros al igual que en el resto del universo. En consecuencia, la actitud de dominio frente a la naturaleza, preconizada por la ciencia y la técnica modernas, cede su lugar a una actitud de contemplación y comunión, y la estética pasa a valorarse como la más elevada expresión de la ética.

c) La filosofía social de la Ilustración presenta una visión atomista de la sociedad, como un agregado de individuos que buscan en ella los medios de su propia realización. Por su parte, la teoría política tiene por objetivo principal investigar el tipo de organización y de administración que mejor permita a los individuos integrarse en el seno de la sociedad, en función de su seguridad y bienestar. Herder también rechaza este atomismo social, así como su concomitante teoría del contrato, y propone una idea de la comunidad social como un todo orgánico y expresivo. El concepto ilustrado de sociedad civil es reemplazado por el de pueblo o nación (*Volk*), entendido como una comunidad étnico-cultural dotada de una identidad propia. En consonancia con esto, se considera que la plenitud humana sólo se alcanza a través de la cultura, siendo ésta una creación de la comunidad. La sociedad no es, pues, un medio que los individuos emplean para alcanzar sus metas individuales, sino el ámbito de su educación o formación en tanto que miembros de un pueblo.

d) Finalmente, Herder se aleja tanto del escepticismo de algunos ilustrados, que veían en el acontecer histórico una maraña de intereses contrapuestos (p.e. Voltaire, Diderot), como de la visión optimista de otra corriente ilustrada que creía que la humanidad había alcanzado en el iluminismo racionalista la cima del progreso (p.e. Iselin). No es que Herder rechazara sin más la idea de progreso, sino que la situaba en el marco de una concepción de la historia como escenario en que la divinidad lleva a cabo un plan universal, cuyos sujetos no son los individuos, sino los pueblos. La vida histórica es análoga a la vida orgánica de la naturaleza, y sigue un curso evolutivo de maduración y crecimiento gradual. Cada pueblo o nación tiene su propia idiosincrasia e incorpora, en cierto modo, una fase vital de la humanidad.

La otra corriente de pensamiento que se abre paso en el siglo XVIII alemán como reacción a la Ilustración francesa y escocesa, parte de Kant. El conflicto, en este caso, se centra en la relación entre naturaleza humana y moralidad. La naturalización de la ética llevada a cabo por el pensamiento ilustrado, conllevaba un tipo de explicación de la acción moral como efecto de factores determinables por la observación externa o por la introspección (hábitos, inclinaciones, prohibiciones, deseos, etc.). Este tipo de explicación causal sólo parece compatible con una noción de la libertad como ausencia de coacción externa. Pero Kant consideraba que este concepto negativo de libertad no podía fundamentar la idea de responsabilidad moral y, en consecuencia, lo reemplazó por una idea de la libertad como autodeterminación de la voluntad. De este modo, sustrajo el fundamento de la moralidad de la esfera fenoménica de la naturaleza y lo situó en la esfera nouménica de la voluntad racional, estableciendo un dualismo irreducible entre ambas. Determinar una acción como el efecto de una inclinación es considerarla como perteneciente al orden natural de los fenómenos; por el contrario, contemplarla bajo el punto de vista moral equivale a considerarla como determinada únicamente por un imperativo categórico, esto es, por un mandato incondicional que vale universalmente para todo ser racional. La libertad se concibe, así, como la autonomía radical de la voluntad moral con respecto a toda instancia natural (inclinaciones) o sobrenatural (autoridad divina).

Frente a la ética utilitarista de la Ilustración, la ética autónoma de Kant tenía el indudable atractivo de acentuar la afirmación del sujeto a través del rasgo que esencialmente le caracteriza: la libertad interior. Pero también presentaba otros aspectos problemáticos, como el formalismo y el antinaturalismo. En el fondo, Kant afirmaba la absoluta libertad del sujeto en la misma medida en que hacía abstracción de la materialidad de las acciones y abría en el interior del hombre un abismo infranqueable entre inclinaciones naturales y deber moral, plenitud vital (felicidad) y plenitud moral (santidad). De ahí que la intelectualidad alemana perteneciente a la generación siguiente se planteara, como tarea principal, buscar la

armonía entre el ideal kantiano de libertad radical y la concepción herderiana del hombre como individualidad expresiva integrada en una comunidad. La revolución espiritual que se propusieran llevar a cabo Fichte y Schelling, Hölderlin y Novalis, Schlegel y Schleiermacher, y por supuesto Hegel, fue lograr la síntesis entre los ideales de subjetividad y sustancialidad, libertad interior y plenitud vital, individualidad y comunidad, autoposición del sujeto y unión con la naturaleza.

Esta tarea fue diversamente abordada por quienes la emprendieron. Baste con mencionar aquí dos tentativas de solución, que tienen en común el haber planteado el problema en el ámbito de la filosofía: la de Schelling y la del propio Hegel. Ambos asumieron, como punto de partida, la identidad fundamental de los términos escindidos que había que conciliar. Si ha de ser posible la unidad del hombre con la naturaleza, sin dejar de ser por ello un sujeto autodeterminante, lo será sobre la base de que todo el orden de la naturaleza –tanto en el mundo exterior como en la conciencia humana– tiene su fundamento en el mundo del espíritu o de la libertad. De acuerdo con el idealismo metafísico de Schelling y de Hegel, en el fondo de la realidad natural subyace un principio espiritual que tiende a realizarse efectivamente en unidad con aquélla. Esto equivale a postular la existencia de un sujeto cósmico o universal.

La primera filosofía de Schelling se basa en el principio de que la vida creadora de la naturaleza y el poder del pensamiento eran una misma cosa. Pero la identidad de espíritu y la naturaleza no se basa en el hecho de que la conciencia exprese o refleje el orden natural –lo que no sería compatible con la idea de libertad–, sino en el hecho de que la conciencia complete y perfeccione la naturaleza. El sujeto cósmico que se desenvuelve en la naturaleza, alcanza su consumación al hacerse autoconsciente en el espíritu del hombre. De este modo, los hombres llegan a entenderse a sí mismos, no como fragmentos individuales del universo, sino como vehículos del espíritu cósmico. Esta conciencia de la identidad de naturaleza y espíritu se alcanza en la conciencia humana mediante un acto de intuición, en una captación inmediata y sintetizadora del todo.

Lo que aleja a Hegel de Schelling y de sus contemporáneos románticos es la idea de que la síntesis de subjetividad y sustancialidad no es algo dado inmediatamente, sino el resultado de un proceso de objetivación del sujeto cósmico; así como también la insistencia en que tal síntesis sólo se logra plenamente mediante el pensamiento, y no por la intuición (Schelling), ni por la fantasía y la ironía (Schlegel), ni por la nostalgia (Hölderlin), ni por la fe (Jacobi). Ambos aspectos están interconectados. Por un lado, la realización procesual del ideal de la síntesis lleva a Hegel a redefinir el concepto del sustrato cósmico en términos de espíritu (Geist), que en Hegel denota el principio de toda realidad, no sólo como sustancia del mundo natural y humano, sino también como sujeto, esto es,

como principio de autorrealización consciente y libre. Por otra parte, el intento de lograr la síntesis de sustancia y sujeto a través del pensamiento implicaba tratar de mediar conceptualmente ambos lados. Para determinar tal mediación hacía falta una nueva teoría de la razón. Precisamente lo que impulsaba a muchos intelectuales románticos a rechazar la razón como vía de acceso a lo absoluto, era la convicción de que el pensamiento parece necesariamente analítico, esto es, abocado a establecer distinciones y mantenerlas fijas. Sin embargo, Hegel se opuso a las tentativas de abandonar la razón, pues veía en el pensamiento la esencia de la libertad absoluta, y creía que la renuncia a la razón implicaba entregarse a formas confusas o nebulosas de síntesis mediante la imaginación, el sentimiento o la fe, que coartaban la autodeterminación interior.

Así pues, la síntesis efectiva entre el principio herderiano de la plenitud vital y el principio kantiano de la libertad radical es abordada por Hegel "more kantiano", o por medio de la razón, y no a través de vías irracionales, como propugnaban los románticos. Sin embargo, la propia razón kantiana era una razón finita, pues su espontaneidad era puramente formal. Lo que hacía falta era, pues, poner a punto una nueva teoría de la razón como pensamiento absoluto, esto es, unificador de las oposiciones fijadas por el pensamiento analítico del entendimiento. Un rasgo característico del planteamiento hegeliano es no haber renunciado al pensamiento finito del entendimiento, sino haberlo convertido en momento de la razón absoluta, que a la vez lo niega y lo conserva. La razón concibe las determinaciones conceptuales del entendimiento, no en su unilateralidad y contraposición estática, sino resolviendo sus oposiciones e integrándolas en un sistema unitario.

Una vez constituido el sistema de los conceptos puros —tal es la primera tarea científica que ha de abordar la filosofía, confiada en el sistema hegeliano a la *Ciencia de la Lógica*—, ya era posible pensar el proceso de autoobjetivación del espíritu universal. Y es precisamente aquí donde entra en escena la historia en el sistema hegeliano. Pues, al postular que el ideal de la síntesis entre sustancialidad y subjetividad se ha realizado como resultado de un proceso efectivo y universal, el marco de esa realización del sujeto cósmico no puede reducirse al ámbito interior de la conciencia, ni al escenario exterior de la naturaleza, sino que ha de extenderse al dominio de la historia. Bajo un punto de vista filosófico, la historia universal es el proceso de formación del sujeto cósmico hasta alcanzar la plena realización de su libertad en el marco de la comunidad política libre. En este sentido, la filosofía de la historia constituye la exposición de la génesis y evolución del estado, como institución que realiza objetivamente el ideal de la síntesis de libertad y naturaleza, moralidad y eticidad, individuo y comunidad, subjetividad y sustancialidad.



*Lecturas complementarias*

Ch. TAYLOR (1979), pp. 13-37.

F. CHÂTELET (1968), pp. 41-56 (“El contexto intelectual”) y 57-88 (“El proyecto metafísico”).

R. GARAUDY (1966), caps. 1 y 2 (pp. 11-39).

M. HORKHEIMER, *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid, Alianza, 1982, pp. 119-136 (“Hegel y el problema de la metafísica”).

Sobre las concepciones negativa y positiva de la libertad, véase:

I. BERLIN, *Libertad y necesidad en la historia*. Madrid, Revista de Occidente, 1974, cap. 2, especialmente pp. 136-144.

## Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal

### INTRODUCCIÓN GENERAL

Señores:

El objeto de estas 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 explicación, o más bien 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; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento. El hombre es un ser *pensante*; en esto se distingue del animal. En todo lo *humano*, sensación, saber, conocimiento, apetito, voluntad –por cuanto es humano y no animal– hay un pensamiento; por consiguiente, también lo hay en toda ocupación con 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 éste 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 determina 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. Pero entonces hay que establecer el enlace de los acontecimientos; hay que descubrir eso que se llama historia *pragmática*, esto es, las causas y fundamentos de lo sucedido, y cabe representarse que el concepto es necesario para ello, sin que por eso el concebir se ponga en relación de oposición a sí mismo. Ahora que, de este modo, los acontecimientos siguen constituyendo la base; y la actividad del concepto queda reducida al contenido formal, universal, de los hechos, a los principios y reglas. Se reconoce, pues, que el pensamiento lógico es necesario para las deducciones, que así se hacen de la historia; pero se cree que lo que las justifica, debe provenir de la experiencia. En cambio, lo que la filosofía entiende por concepto es otra cosa; el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la concurrencia de una *materia* y una *forma* que vienen cada una de su lado. Una alianza como la de la historia pragmática no basta al concepto en la filosofía; éste toma esencialmente de sí mismo su materia y contenido. En este respecto, y a pesar del enlace indicado, subsiste la misma diferencia: lo sucedido y la independencia del concepto se oponen mutuamente.

Sin embargo, la misma relación se nos ofrece ya dentro de la historia (prescindiendo aún enteramente de la filosofía), tan pronto como tomamos en ella un punto de vista más alto. En primer término vemos en la historia ingredientes, condiciones naturales, que se hallan lejos del concepto; vemos diversas formas del arbitrio humano y de la necesidad externa. Por otro lado ponemos frente a todo esto el pensamiento de una necesidad superior, de una eterna justicia y amor, el fin último absoluto, que es verdad en sí y por sí. Este término opuesto descansa sobre los elementos abstractos en la contraposición del ser natural, sobre la libertad y necesidad del concepto. Es una contraposición, que nos interesa en múltiples formas y que también ocupa nuestro interés en la idea de la historia universal. Nuestro propósito es mostrarla resuelta en sí y por sí en la historia universal.]

La historia sólo debe recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene 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; y sobre esta contradicción, sobre el reproche que se hace a la filosofía, de que lleva pensamientos a la historia con arreglo a los cuales trata la historia, quiero explicarme en la Introducción. Se trata de enunciar primeramente la *definición general de la filosofía de la historia universal*, y de hacer notar las consecuencias inmediatas que se derivan de ella. Con esto, la relación entre el pensamiento y lo sucedido se iluminará por sí misma

con recta luz. Y tanto por esta razón, como también para no resultar demasiado prolijo en la Introducción, ya que en la historia universal nos aguarda una materia tan rica, no será menester que me entretenga en refutar y rectificar las infinitas representaciones y reflexiones equivocadas, que están en curso o se inventan continuamente sobre los puntos de vista, los principios, las opiniones acerca del fin y del interés del estudio de la historia, y en particular sobre la relación del concepto y de la filosofía con lo histórico. Las omitiré por entero o sólo incidentalmente recordaré algo sobre ellas.

## CAPÍTULO 1

### La visión racional de la historia universal

Empezaré advirtiéndole, sobre el concepto provisional de la filosofía de la historia universal, que, como he dicho, a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que va con ciertos pensamientos a la historia y de que considera ésta según esos pensamientos. 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 —podemos atenernos aquí a esta expresión, sin entrar a discutir su referencia y relación a Dios— 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 sólo alcance al ideal, a lo que debe ser, y sólo exista fuera de la realidad, quién 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. La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad; se alimenta de sí misma y es ella misma el material que elabora. Y así como ella es su propio supuesto, su fin, el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación y producción desde lo interno en el fenómeno no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal. Pues bien, que esa idea es lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso; que esa idea se manifiesta en el mundo y que nada 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.

[La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo contingente. La contingencia es lo mismo que la necesidad externa, esto es, una necesidad que remonta a causas, las cuales son sólo circunstancias externas. Debemos buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo o del ánimo. Y debemos aprehenderlo por la razón, que no puede poner interés en ningún fin particular y finito, y sí sólo en el fin absoluto. Éste es un contenido que da y lleva en sí mismo el testimonio de sí mismo, y en el cual tiene su apoyo todo aquello en que el hombre puede interesarse. Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor. Se da a sí mismo diversas figuras; en ninguna es más claramente fin que en aquella en que el espíritu se explicita y manifiesta en las figuras multiformes que llamamos pueblos. Es necesario llevar a la historia la fe y el pensamiento de que el mundo de la voluntad no está entregado al acaso. Damos por supuesto, como verdad, que en los acontecimientos de los pueblos domina un fin último, que en la historia universal hay una razón —no la razón de un sujeto particular, sino la razón divina y absoluta—. La demostración de esta verdad es el tratado de la historia universal misma, imagen y acto de la razón. Pero la verdadera demostración se halla más bien en el conocimiento de la razón misma. Ésta se revela en la historia universal. La historia universal es sólo la manifestación de esta única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela; es una copia de ese modelo que se ofrece en un elemento especial, en los pueblos.

La razón descansa y tiene su fin en sí misma; se da la existencia y se explana por sí misma. El pensamiento necesita darse cuenta de este fin de la razón. El modo filosófico puede tener al principio algo de chocante; dadas las malas costumbres de la representación, puede ser tenido por contingente, por una ocurrencia. Aquel para quien el pensamiento no sea lo único verdadero, lo supremo, no puede juzgar en absoluto el modo filosófico.

Podría, pues, pedir a aquellos de ustedes, señores, que todavía no han trabado conocimiento con la filosofía, que se acercasen a esta exposición de la historia universal con fe en la razón, con sed de su conocimiento. Y en efecto, la necesidad subjetiva que lleva al estudio de las ciencias es, en verdad, sin duda, el afán de evidencia racional, de conocimiento, y no meramente de una suma de noticias. Pero, en realidad, no necesito reclamar de antemano semejante fe. 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 consideración 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— espíritu uno, cuya naturaleza es una y siempre la misma,

y que explicita esta su naturaleza en la existencia universal. (El espíritu universal es el espíritu en general). Éste ha de ser, como queda dicho, el resultado de la historia misma. Pero hemos de tomar la historia tal como es; hemos de proceder histórica, empíricamente. Entre otras cosas, no debemos dejarnos seducir por los historiadores de oficio. Pues, por lo menos entre los historiadores alemanes, incluso aquellos que poseen una gran autoridad y se enorgullecen del llamado estudio de las fuentes, los hay que hacen lo que reprochan a los filósofos, esto es, llevar a la historia invenciones *a priori*. Para poner un ejemplo, diremos que es una muy difundida invención la de que ha existido un pueblo primero y más antiguo, el cual, adoctrinado inmediatamente por Dios, ha vivido con perfecta visión y sabiduría, ha tenido penetrante noción de todas las leyes naturales y de toda verdad espiritual, o que ha habido estos y aquellos pueblos sacerdotales, o, para indicar algo más especial, que ha existido una épica romana, de la cual los historiadores romanos han sacado la historia antigua, etc. Dejaremos a los ingeniosos historiadores de oficio estos apriorismos, no insólitos entre los alemanes.

Podríamos formular, por tanto, como la primera condición, la de *recoger fielmente* lo histórico. Pero son ambiguas esas expresiones tan generales como *recoger y fielmente*. El historiógrafo corriente, medio, que cree y pretende conducirse receptivamente, entregándose a los meros datos, no es en realidad pasivo en su pensar. Trae consigo sus categorías y ve a través de ellas lo existente. Lo verdadero no se halla en la superficie visible. Singularmente en lo que debe ser científico, la razón no puede dormir y es menester emplear la reflexión. Quien mira racionalmente el mundo, lo ve racional. Ambas cosas se determinan mutuamente.

[Cuando se dice que la finalidad del mundo debe desprenderse de la percepción, esto no deja de tener exactitud. Mas para conocer lo universal, lo racional, hace falta emplear la razón. Los objetos son estímulos para la reflexión. El mundo se ve según como se le considere. Si nos acercamos al mundo sólo con nuestra subjetividad, lo encontraremos tal como nosotros mismos estamos constituidos; sabremos y veremos cómo ha tenido que hacerse todo y cómo hubiera debido ser. Pero el gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta sustancialidad, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un intelecto finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos. Mas se dice que, procediendo así con la historia, se emplea un procedimiento apriorístico e ilícito en sí y por sí. Pero tal lenguaje le es indiferente a la filosofía. Para conocer lo sustancial hay que acercarse a ello con

la razón. Sin duda, no debemos acudir con reflexiones parciales, pues éstas desfiguran la historia y provienen de falsas opiniones subjetivas. Pero la filosofía no tiene nada que ver con éstas. La filosofía, segura de que la razón rige el mundo, estará convencida de que lo sucedido se somete al concepto y no trastocará la verdad, como es hoy moda, particularmente entre los filólogos, que introducen en la historia puros apriorismos, con su pretendida sagacidad. La filosofía opera también *a priori*, puesto que supone la idea. Pero ésta existe ciertamente; tal es la convicción de la razón.

El punto de vista de la historia universal filosófica no es, por tanto, un punto de vista obtenido por abstracción de otros muchos puntos de vista generales y prescindiendo de los demás. Su principio espiritual es la totalidad de los puntos de vista. Considera el principio concreto y espiritual de los pueblos y su historia, y no se ocupa de las situaciones particulares, sino de un pensamiento universal, que se prolonga por el conjunto. Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal. La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto lo que el objeto concreto es, en su figura concreta, y considera su evolución necesaria. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que lo primero es el espíritu de los acontecimientos, que hace surgir los acontecimientos; éste es Mercurio, el guía de los pueblos. Por tanto, no se puede considerar lo universal, que la historia universal filosófica tiene por objeto, como una parte, por importante que sea, junto a la cual existirán otras partes; sino que lo universal es lo infinitamente concreto, que comprende todas las cosas, que está presente en todas partes (porque el espíritu está eternamente dentro de sí mismo), para el que no hay pasado y que permanece siempre el mismo en su fuerza y poder.

La historia debe considerarse con el intelecto; la causa y el efecto deben hacérsenos concebibles. Vamos a considerar, de este modo, lo esencial en la historia universal, omitiendo lo inesencial. El intelecto hace resaltar lo importante, lo en sí significativo. Determina lo esencial y lo inesencial, según el fin que persigue, al tratar la historia. Estos fines pueden ser de mayor diversidad. En cuanto se señala un fin, manifiéstanse en seguida otras referencias, hay fines capitales y secundarios. Si comparamos lo dado en la historia con los fines del espíritu, habremos de renunciar a todo lo demás, por interesante que pueda ser, y atenemos a lo esencial. De este modo la razón se ofrece a sí misma un contenido, que no está simplemente en la misma línea que los sucesos; se propone fines que interesan esencialmente al espíritu, al ánimo, y que ya en la lectura nos mueven

a la tristeza, la admiración o la alegría]. Pero no es pertinente desarrollar aquí los distintos modos de la reflexión, puntos de vista y juicio sobre la mera importancia e insignificancia (que son las categorías más próximas), sobre aquello a que, en el inmenso material existente, concedemos el mayor peso. [En cambio, debemos indicar brevemente las categorías en que la faz de la historia se presenta, en general, al pensamiento.

La primera categoría surge a la vista del cambio de los individuos, pueblos y Estados, que existen un momento y atraen nuestro interés, y en seguida desaparecen. Es la categoría de la *variación*.

Vemos un ingente cuadro de acontecimientos y actos, de figuras infinitamente diversas de pueblos, Estados e individuos, en incesante sucesión. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos acontecimientos y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. Ora nos atraen la belleza, la libertad y la riqueza; ora nos incita la energía con que hasta el vicio sabe adquirir importancia. Unas veces vemos moverse difícilmente la extensa masa de un interés general y pulverizarse, sacrificada a una infinita complejión de pequeñas circunstancias. Otras veces vemos producirse una cosa pequeña, mediante una enorme leva de fuerzas, o salir una cosa enorme de otra, en apariencia, insignificante. Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.

El aspecto negativo de este pensamiento de la variación provoca nuestro pesar. Lo que nos oprime es que la más rica figura, la vida más bella encuentra su ocaso en la historia. En la historia caminamos entre las ruinas de lo egregio. La historia nos arranca a lo más noble y más hermoso, por que nos interesamos. Las pasiones lo han hecho sucumbir. Es percedero. Todo parece pasar y nada permanecer. Todo viajero ha sentido esa melancolía. ¿Quién habrá estado entre las ruinas de Cartago, Palmira, Persépolis o Roma, sin entregarse a consideraciones sobre la caducidad de los imperios y de los hombres, al duelo por una vida pasada, fuerte y rica? Es un duelo que no deplora pérdidas personales y la caducidad de los propios fines, como sucede junto al sepulcro de las personas queridas, sino un duelo desinteresado, por la desaparición de vidas humanas, brillantes y cultas.

Pero otro aspecto se enlaza en seguida con esta categoría de la variación: que una nueva vida surge de la muerte. Es éste un pensamiento que los orientales ya concibieron, quizá su pensamiento más grande, y desde luego el más alto de



su metafísica. En el mito de la transmigración de las almas está contenido, con respecto a lo individual; pero más universalmente conocida es aún la imagen del fénix, de la vida natural, que se prepara eternamente su propia pira y se consume sobre ella, de tal suerte, que de sus cenizas resurge una nueva vida rejuvenecida y fresca. Pero ésta es sólo una imagen oriental; conviene al cuerpo, no al espíritu. Lo occidental es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Ésta es la segunda categoría del espíritu. El *rejuvenecimiento* del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo. Resolviendo su problema, el espíritu se crea nuevos problemas, con lo que multiplica la materia de su trabajo. Así es como en la historia vemos al espíritu propagarse en inagotable multitud de aspectos, y gozarse y satisfacerse en ellos. Pero su trabajo tiene siempre el mismo resultado: aumentar de nuevo su actividad y consumirse de nuevo. Cada una de las creaciones, en que se ha satisfecho, se le presenta como una nueva materia que exige nueva elaboración. La forma que ésta ha recibido se convierte en material que el trabajo del espíritu eleva a una nueva forma. De este modo el espíritu manifiesta todas sus fuerzas en todas las direcciones. Conocemos las fuerzas que posee, por la diversidad de sus formaciones y producciones. En esta alegría de su actividad, sólo consigo mismo tiene que habérselas. Sin duda está ligado, interior y exteriormente, a condiciones naturales que no sólo pueden poner resistencias y obstáculos en su camino, sino también acarrear el completo fracaso de sus intentos. Pero en este caso cae en su función, como ente espiritual, para quien el fin no es la obra, sino la propia actividad; y de este modo nos ofrece todavía el espectáculo de haberse demostrado como tal actividad.

Ahora bien, el primer resultado de esta consideración introductiva es que nos fatigamos ante la sucesión de las formas y creaciones particulares y preguntamos: ¿cuál es el fin de todas estas formas y creaciones? No podemos verlas agotadas en su fin particular. Todo debe redundar en provecho de *una* obra. Este enorme sacrificio de contenido espiritual ha de tener por fundamento un fin último. Se impone, pues, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido. Vemos cosas antagónicas que son veneradas como santas y que han suscitado el interés de las épocas y los pueblos. Prodúcese el deseo de hallar en la idea la justificación de semejante decadencia. Esta consideración nos conduce a la tercera categoría, a la cuestión de un fin último en sí y por sí. Es esta categoría de la *razón* misma, que existe en la conciencia, como fe en la razón que rige el mundo. Su demostración es el tratado mismo de la historia universal, la cual es la imagen y la obra de la razón.]

Sólo recordaré dos formas, relativas a la convicción general de que la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal. Estas dos formas nos dan a la vez ocasión para tocar más de cerca el punto capital de la dificultad y para aludir a lo que hemos de exponer más ampliamente luego.

La una es el hecho histórico de que el griego Anaxágoras fue el primero en decir que el *nous*, el intelecto en general, o la razón, rige el mundo; no una inteligencia como razón consciente de sí misma, ni un espíritu como tal. Debemos distinguir muy bien ambas cosas. El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el Sol ni los planetas, que giran en torno al Sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. El pensamiento, pues, de que hay una razón en la naturaleza, de que ésta es regida inmutablemente por leyes universales, no nos sorprende; ni tampoco que en Anaxágoras se limite a la naturaleza. Estamos acostumbrados a él y no le hacemos mucho caso. He mencionado, pues, este hecho histórico, para hacer notar que la historia enseña que algunas cosas que pueden parecernos triviales no han estado siempre en el mundo; antes bien, ese pensamiento ha hecho época en la historia del espíritu humano. Aristóteles dice de Anaxágoras, como creador de ese pensamiento, que parecía un hombre sereno entre borrachos.

Sócrates tomó de Anaxágoras este pensamiento y, con excepción de Epicuro, que atribuía todos los sucesos al *acaso*, dicho pensamiento se ha hecho dominante en la filosofía. A su tiempo veremos en qué religiones y pueblos aparece también. Ahora bien, Platón hace decir a Sócrates (v. *Fedón*, ed. Estéfano, pp. 97-98) sobre este descubrimiento de que el pensamiento —esto es, no la razón consciente, sino una razón todavía indeterminada, ni consciente, ni inconsciente— rige el mundo: “Me gozaba en él y esperaba haber encontrado un maestro que me explicara la naturaleza según la razón, mostrándome en lo particular su fin particular y, en el todo, el fin universal, el fin último, el bien. Y no habría renunciado por nada a esta esperanza. Pero ¡cuán decepcionado quedé —prosigue Sócrates— al leer afanosamente los escritos del propio Anaxágoras! Hallé que sólo aducía causas exteriores: el aire, el éter, el agua y otras semejantes, en lugar de la razón”. Como se ve, la insuficiencia que Sócrates encontraba en el principio de Anaxágoras, no se refiere al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que ésta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece *en la abstracción*, o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida como un desarrollo de dicho principio, como una organización producida por él, por la razón, como causa. —Llamo ya desde ahora la atención sobre la diferencia que hay entre sentar una definición, principio o verdad, de un modo meramente abstracto, o llevarlo a una determinación más precisa y a un desarrollo concreto. Esta diferencia es

fundamental, y entre otras cosas, la encontraremos principalmente al término de nuestra historia universal, cuando tratemos de la novísima situación política.

Pero he señalado esta primera aparición del pensamiento de que la razón rige el mundo así como las deficiencias que había en él, sobre todo porque lo dicho tiene su perfecta aplicación a otra forma del mismo pensamiento, forma que nos es bien conocida y bajo la cual este pensamiento constituye una convicción en nosotros. Me refiero a la forma de la verdad religiosa que dice que el mundo no está entregado al acaso, ni a causas exteriores, contingentes, sino que una *Providencia rige el mundo*. Ya dije anteriormente que no quiero apelar a vuestra fe en el principio indicado. Sin embargo, apelaría a la fe en él, bajo esta forma religiosa, si la índole propia de la ciencia filosófica no prohibiese hacer supuestos; o dicho de otra manera: porque la ciencia que nos proponemos tratar, es la que debe proporcionar la prueba, no diré de la *verdad*, pero sí de la *exactitud* de aquel principio, de que ello es así; sólo ella debe mostrarlo en concreto. La *verdad* de que una providencia, la Providencia divina, preside los acontecimientos del mundo, corresponde al principio indicado. La Providencia divina es, en efecto, la sabiduría según una potencia infinita, que realiza sus fines, esto es, el fin último, absoluto y racional del mundo. La razón es el *pensamiento*, el *nous*, que se determina a sí mismo con entera libertad.

Mas, por otra parte, la diferencia y hasta la oposición entre esta fe y nuestro principio, resalta justamente del mismo modo que, en el principio de Anaxágoras, entre éste y la exigencia que Sócrates le pone. Aquella fe es igualmente indeterminada; es una *fe en la Providencia* en general, y no pasa a lo determinado, a la aplicación, al conjunto, al curso íntegro de los acontecimientos en el universo. En lugar de llevar a cabo esta aplicación, complácense los historiadores en explicar naturalmente la historia. Atiéndense a las pasiones de los hombres, a los ejércitos más fuertes, al talento o genio de tal o cual individuo o al hecho de que en un Estado no ha existido justamente ningún individuo semejante, a las llamadas causas naturales y contingentes, como las que Sócrates censuraba en Anaxágoras. Permanecen en la abstracción y se contentan con aplicar la idea de la Providencia de un modo general, sin introducirla en lo concreto y determinado. Esta determinación de la Providencia, el hecho de que la Providencia obre de este o aquel modo, se llama el *plan* de la Providencia (fin y medios para este destino, estos planes). Pero se dice que este plan se halla oculto a nuestros ojos e incluso que sería temeridad querer conocerlo. La ignorancia de Anaxágoras sobre el modo de revelarse el intelecto en la realidad era una simple ignorancia; el pensar, la conciencia del pensamiento no se había desarrollado aún ni en él, ni, en general, en Grecia. Todavía no era capaz de aplicar su principio general a lo concreto, ni de explicar lo concreto por su principio. Sócrates ha dado un paso más, concibiendo una forma de unión entre lo concreto y lo universal, aunque sólo en el aspecto

subjetivo; por eso no adoptó una actitud polémica contra semejante aplicación. Pero aquella fe significa una actitud polémica, por lo menos contra la aplicación en grande, contra el conocimiento del plan providencial. Pues en particular se la deja intervenir acá y allá; y los espíritus piadosos ven en muchos sucesos, que otros consideran como casualidades, no sólo decretos de Dios, en general, sino también de su Providencia, es decir, fines que ésta se propone. Sin embargo, esto suele suceder solamente en casos aislados. Por ejemplo, cuando un individuo, que se halla en gran confusión y necesidad, recibe inesperadamente un auxilio, no debemos negarle la razón, si da gracias por ello a Dios. Pero el fin mismo es de índole limitada; su contenido es tan sólo el fin particular de este individuo. Mas en la historia universal nos referimos a individuos que son pueblos, a conjuntos que son Estados. Por tanto, no podemos contentarnos con aquella fe que administra la Providencia al por menor, digámoslo así; ni tampoco con la fe meramente abstracta e indeterminada que se satisface con la fórmula general de que hay una Providencia que rige el mundo, pero sin querer entrar en lo determinado y concreto, sino que hemos de proceder detenidamente en este punto. Lo concreto, los *camino*s de la Providencia, son los medios, los fenómenos en la historia, los cuales están patentes ante nosotros; y debemos referirlos a aquel principio universal.

Pero la mención del conocimiento del plan de la divina Providencia nos hace recordar una cuestión de máxima importancia en nuestros tiempos, a saber: la cuestión de la posibilidad de conocer a Dios, o más bien (puesto que ha cesado de ser cuestión) la doctrina, convertida en prejuicio, de que es imposible conocer a Dios, contrariamente a lo que la Sagrada Escritura impone como deber supremo, que es no sólo amar, sino conocer a Dios. Hay quienes niegan lo que allí se dice, esto es, que el espíritu es quien nos introduce en la verdad, que él conoce todas las cosas y penetra incluso en las profundidades de la Divinidad.

[La fe ingenua puede renunciar al conocimiento detallado y contentarse con la representación general de un gobierno divino del mundo. Quienes tal hacen no son censurables, mientras su fe no se convierta en polémica. Pero cabe también sostener esa representación con parcialidad; la proposición general puede tener, precisamente a causa de su generalidad, un sentido negativo particular; de suerte que, mantenido el ser divino en la lejanía, quede situado más allá de las cosas humanas y del conocimiento humano. Así se conserva, por otro lado, la libertad de eludir las exigencias de la verdad y de la razón y se gana la comodidad de abandonarse a las propias representaciones. En este sentido, esta representación de Dios se convierte en una palabra vana. Si ponemos a Dios más allá de nuestra conciencia racional, podemos muy bien prescindir de preocuparnos de su naturaleza, como de buscar la razón en la historia universal; las libres hipótesis tienen entonces ancho campo. La piadosa humildad sabe bien lo que gana con su renuncia.]

Podría no haber dicho que nuestra afirmación de que la razón rige y ha regido el mundo, se expresa en forma religiosa, cuando afirmamos que la Providencia rige el mundo. Así no hubiera recordado esta cuestión de la posibilidad de conocer a Dios. Pero no he querido dejar de hacerlo, no sólo para hacer notar los objetos con que se relacionan estas materias, sino también para evitar la sospecha de que la filosofía se atemorice, o deba atemorizarse, de recordar las verdades religiosas y las aparte de su camino como si, acerca de ellas, no tuviese la conciencia tranquila. Antes por el contrario, se ha llegado en los últimos tiempos a tal punto, que la filosofía tiene que hacerse cargo del contenido de la religión, incluso contra algunas formas de teología.

[Óyese con frecuencia, como hemos dicho, que es una temeridad querer conocer el plan de la Providencia. Hay que ver en esto un resultado de la representación, convertida hoy en axioma casi universal, de que no se puede conocer a Dios. Y cuando la teología misma es quien ha llegado a esta desesperada actitud, hay que refugiarse en la filosofía si se quiere conocer a Dios. Se acusa de orgullo a la razón, por querer saber algo sobre Dios. Pero más bien debe decirse que la verdadera humildad consiste justamente en reconocer a Dios en todas las cosas, tributándole honor en todo y principalmente en el teatro de la historia universal. Arrastramos, como una tradición, la convicción de que la sabiduría de Dios se reconoce en la naturaleza. Así fue moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales y las plantas. Se demuestra conocer a Dios asombrándose ante los destinos humanos o ante los productos de la naturaleza. Si se concede, pues, que la Providencia se revela en estos objetos y materias, ¿por qué no en la historia universal? ¿Parecerá esta materia acaso demasiado amplia? Habitualmente, en efecto, nos representamos la Providencia como obrando en pequeño; nos la figuramos semejante a un hombre rico que distribuye sus limosnas a los hombres y los dirige. Pero yerra quien piense que la materia de la historia universal es demasiado grande para la Providencia. Pues la divina sabiduría es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. En la planta y en el insecto es la misma que en los destinos de pueblos e imperios enteros. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para emplear su sabiduría en las cosas grandes. Si no se cree que la sabiduría de Dios actúe en todas partes, debiera esta humildad referirse más bien a la materia que a la divina sabiduría. Por otra parte, la naturaleza es un escenario de orden inferior al de la historia universal. La naturaleza es el campo donde la idea divina existe en el elemento de lo que carece de concepto. En lo espiritual está en cambio en su propio terreno, y aquí justamente es donde ha de ser cognoscible. Armados con el concepto de la razón, no debemos atemorizarnos ante ninguna materia.

La afirmación de que no debemos pretender conocer a Dios, necesita sin duda un desarrollo más amplio que el que puede hacerse aquí. Pero como esta

materia se halla muy emparentada con nuestro fin, es necesario indicar los puntos de vista generales más importantes. Si Dios no pudiera ser conocido, únicamente lo no divino, lo limitado, lo finito, quedaría al espíritu, como algo capaz de interesarle. Sin duda el hombre ha de ocuparse necesariamente de lo finito; pero hay una necesidad superior, que es la de que el hombre tenga un domingo en la vida, para elevarse sobre los quehaceres de los días ordinarios, ocuparse de la verdad y traerla a la conciencia.

Si el nombre de Dios no ha de ser vano, debemos reconocer que Dios es bondadoso, o sea, que se comunica. En las antiguas representaciones de los griegos, Dios es pensado como envidioso y se habla de la envidia de los dioses y de que la divinidad es hostil a lo grande y de que las sentencias de los dioses rebajan las cosas grandes. Aristóteles dice que los poetas mienten mucho; que no se puede atribuir envidia a Dios. Si afirmásemos, pues, que Dios no se comunica, esto sería atribuir a Dios envidia. Dios no puede perder por comunicación, como una luz no pierde porque se encienda otra en ella.

Ahora bien, se dice que Dios se comunica, pero sólo en la naturaleza, en el corazón, en el sentimiento de los hombres. Lo principal en esto es que en nuestro tiempo se afirma la necesidad de permanecer quieto; se dice que Dios existe para nosotros en la conciencia inmediata, en la intuición. La intuición y el sentimiento coinciden en ser conciencia irreflexiva. Contra esto debe hacerse resaltar que el hombre es un ser pensante; que se diferencia del animal por el pensamiento. El hombre piensa, aun cuando no tenga conciencia de ello. Si pues Dios se revela al hombre, se le revela esencialmente como a un ser pensante; si se revelara al hombre esencialmente en el sentimiento, lo consideraría idéntico al animal, a quien no ha sido dada la facultad de la reflexión. Pero a los animales no les atribuimos religión. En realidad, el hombre tiene religión porque no es un animal, sino un ser pensante. Es la mayor de las trivialidades decir que el hombre se diferencia del animal por el pensamiento y, sin embargo, esta trivialidad ha sido olvidada.

Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento. Todo lo espiritual, todo contenido de la conciencia, el producto y objeto del pensamiento y, ante todo, la religión y la moralidad, deben, sin duda, estar en el hombre también en la forma del sentimiento, y así empiezan estando en él. Pero el sentimiento no es la fuente de que este contenido mana para el hombre, sino sólo el modo y manera de encontrarse en él; y es la forma peor, una forma que el hombre tiene en común con el animal. Lo sustancial debe existir en la forma del sentimiento; pero existe también en otra forma superior y más digna. Mas si se quisiera reducir la moralidad, la verdad, los contenidos más espirituales, necesariamente al sentimiento y mantenerlo generalmen-

te en él, esto sería atribuirlo esencialmente a la forma animal; la cual, empero, es absolutamente incapaz de contenido espiritual. El sentimiento es la forma inferior que un contenido puede tener; en ella existe lo menos posible. Mientras permanece tan solo en el sentimiento, hállese todavía encubierto y enteramente indeterminado. Lo que se tiene en el sentimiento es completamente subjetivo, y sólo existe de un modo subjetivo. El que dice: “yo siento así”, se ha encerrado en sí mismo. Cualquier otro tiene el mismo derecho a decir: “yo no lo siento así”; y ya no hay terreno común. En las cosas totalmente particulares el sentimiento está en su derecho. Pero querer asegurar de algún contenido que todos los hombres lo tienen en su sentimiento, es contradecir el punto de vista del sentimiento, en el que nos hemos colocado; es contradecir el punto de vista de la particular subjetividad de cada uno. Cuando un contenido se da en el sentimiento, cada cual queda atenido a su punto de vista subjetivo. Si alguien quisiera calificar de este o aquel modo a una persona que sólo obra según su sentimiento, esta persona tendría el derecho de devolverle aquel calificativo, y ambos tendrían razón, desde sus puntos de vista, para injuriarse. Si alguien dice que la religión es para él cosa del sentimiento, y otro replica que no halla a Dios en su sentimiento, ambos tienen razón. Así, pues, reducir de este modo al mero sentimiento el contenido divino —la revelación de Dios, la relación del hombre con Dios, la existencia de Dios para el hombre— es limitarse al punto de vista de la subjetividad particular, del albedrío, del capricho. En realidad, es hacer caso omiso de lo verdadero en sí y por sí. Si sólo existe el modo indeterminado del sentimiento, sin ningún saber de Dios, ni de su contenido, no queda nada más que mi capricho. Lo finito es lo único que prevalece y domina. Si nada sé de Dios, nada serio puede haber que limite y constriña la relación.

Lo verdadero es algo en sí universal, esencial, sustancial; y lo que es así, sólo existe en y para el pensamiento. Pero lo espiritual, lo que llamamos Dios, es precisamente la verdad verdaderamente sustancial y en sí esencialmente individual, subjetiva. Es el ser pensante; y el ser pensante es en sí creador; como tal lo encontramos en la historia universal. Todo lo demás, que llamamos verdadero, es sólo una forma particular de esta eterna verdad, tiene su base en ella, es un rayo de ella. Si no se sabe nada de ella, nada se sabe verdadero, recto, nada moral.

¿Cuál es, pues, el plan de la Providencia en la historia universal? ¿Ha llegado el tiempo de conocerlo? Sólo quiero indicar aquí esta cuestión general.

En la religión cristiana, Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo, y la evolución del espíritu pensante, que ha partido de esta base, de la revelación de la esencia divina, debe, por fin, llegar a un buen término, aprehendiendo con el pensamiento lo que se presentó primero al sentimiento y a la representación. ¿Ha

llegado el tiempo de conocerlo? Ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya aparecido en la realidad de un modo consciente y universalmente válido. [Ahora bien, lo característico de la religión cristiana es que con ella ha llegado este tiempo. Éste constituye la época absoluta en la historia universal. Ha sido revelada la naturaleza de Dios. Si se dice: no sabemos nada de Dios, entonces la religión cristiana es algo superfluo, algo que ha llegado demasiado tarde y malamente. En la religión cristiana se sabe lo que es Dios. Sin duda, el contenido existe también para nuestro sentimiento; pero, como es un sentimiento espiritual, existe también por lo menos para la representación; y no meramente para la representación sensible, sino para la pensante, para el órgano peculiar en que Dios existe propiamente para el hombre. La religión cristiana es la que ha manifestado a los hombres la naturaleza y la esencia de Dios. Como cristianos sabemos lo que es Dios. Dios ya no es ahora un desconocido. Si afirmamos que Dios es desconocido, no somos ya cristianos. La religión cristiana exige de nosotros que practiquemos la humildad —de que ya hemos hablado— de conocer a Dios, no por nosotros mismos, sino por el saber y el conocimiento divino.

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a éste. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados: por ejemplo, el de la conservación del pueblo judío. Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.

Se debe decir, por tanto, que ha llegado absolutamente el tiempo en que esta convicción o certidumbre no puede ya permanecer tan sólo en la modalidad de la representación, sino que debe además ser pensada, desarrollada, conocida y convertirse en un saber determinado. La fe no es apta para desarrollar el contenido. La intuición de la necesidad está dada sólo por el conocimiento. El motivo por el cual este tiempo ha de llegar es que el espíritu no reposa; el ápice supremo del espíritu, el pensamiento, el concepto, demanda su derecho; su universalísima y esencial esencia es la naturaleza propia del espíritu.

La distinción entre la fe y el saber se ha convertido en una antítesis corriente. Considérase como cosa decidida que son distintos la fe y el saber y que, por tanto, no sabemos nada de Dios. Para asustar a los hombres, basta decirles que



se quiere conocer a Dios y exponer este conocimiento. Pero esta distinción es, en su determinación esencial, vana; pues aquello que creó, lo sé, estoy cierto de ello. El hombre religioso cree en Dios y en las doctrinas que explican su naturaleza; pero *sabe* también esto, y está cierto de ello. Saber significa tener algo como objeto ante la conciencia y estar cierto de ello; y creer significa exactamente lo mismo. El conocer, en cambio, penetra además en los fundamentos, en la necesidad del contenido sabido, incluso del contenido de la fe, prescindiendo de la autoridad de la Iglesia y del sentimiento, que es algo inmediato; y desarrolla, por otro lado, el contenido en sus determinaciones precisas. Estas determinaciones precisas deben primero ser pensadas, para poder ser conocidas exactamente y recibidas, en su unidad concreta, dentro del concepto. Por tanto, cuando se habla de la temeridad del conocimiento, podría replicarse que el conocimiento no puede anularse, porque éste sólo contempla la necesidad y ante él se verifica el desenvolvimiento del contenido en sí mismo. También cabría decir que este conocimiento no puede considerarse como temerario, porque la única diferencia entre él y lo que llamamos fe consiste en el saber de lo particular. Pero esta explicación sería equivocada y falsa en sí misma. Pues la naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, subjetivo, que se determina y encierra en sí mismo. Por la cual la naturaleza de Dios es verdaderamente conocida, cuando se conocen sus determinaciones. El cristianismo habla de Dios, lo conoce como espíritu, y éste no es lo abstracto, sino el proceso en sí mismo, que establece las diferencias absolutas que precisamente la religión cristiana ha dado a conocer a los hombres.

Dios no quiere espíritus estrechos, ni cabezas vacías en sus hijos, sino que exige que se le conozca; quiere tener hijos cuyo espíritu sea pobre en sí, pero rico en el conocimiento de Él, y que pongan todo valor en el conocimiento de Dios. Siendo la historia el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado, no puede satisfacer ni haber en ella más que un conocimiento determinado.] Tiene que haber llegado, en fin, necesariamente el tiempo de concebir también esta rica producción de la raza creadora, que se llama la historia universal. Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Vamos a detenernos sobre esto un momento.)

Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo —en el cual lo negativo desaparece como algo subordinado y superado—, mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo; y también de que este fin está realizado en el mundo y de que el mal moral no ha prevalecido en la misma medida que ese fin último. [La justificación se propone hacer concebible el mal, frente al poder absoluto de la razón. Se trata de la categoría de lo negativo, de que se habló anteriormente, y que nos hace ver cómo en la historia universal lo más noble y más hermoso es sacrificado en su altar. Lo negativo es rechazado por la razón, que quiere más bien en su lugar un fin afirmativo. La razón no puede contentarse con que algunos individuos hayan sido menoscabados; los fines particulares se pierden en lo universal. La razón ve, en lo que nace y perece, la obra que ha brotado del trabajo universal del género humano, una obra que existe realmente en el mundo a que nosotros pertenecemos. El mundo fenoménico ha tomado la forma de una realidad, sin nuestra cooperación; sólo la conciencia, la conciencia pensante, es necesaria para comprenderlo. Pues lo afirmativo no existe meramente en el goce del sentimiento, de la fantasía, sino que es algo que pertenece a la realidad, y que nos pertenece, o a que nosotros pertenecemos.]

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 contenido; cuál sea el criterio según el cual podemos juzgar si algo es racional o irracional. La razón, apprehendida en su *determinación*, es la *cosa*. Lo demás —si permanecemos en la razón en general— son meras palabras. Con estas indicaciones pasamos al segundo punto de vista, que queremos considerar en esta Introducción, como ya hemos indicado.

## CAPÍTULO 2

### La idea de la historia y su realización

#### 1. *La idea*

a) *El mundo espiritual*.— ¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cuál sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse. Hay que considerar aquí dos cosas, el contenido de este fin último, la determinación misma como tal y su realización.

En primer término 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. [El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios; siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia.

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 espíritu 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 naturaleza humana debe convenir a todos los hombres, a los tiempos pasados 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. La reflexión pensante es la que prescinde de la diferencia y fija lo universal, que debe obrar de igual modo en todas las circunstancias y revelarse en el mismo interés. El tipo universal puede también revelarse en lo que parece más alejado de él; en el rostro más desfigurado cabe aún rastrear lo humano. Puede haber una especie de consuelo y compensación en el hecho de que quede en él un rasgo de humanidad. Con este interés, la consideración de la historia universal pone el acento en el hecho de que los hombres han permanecido iguales, de que los vicios y las virtudes han sido los mismos en todas las circunstancias. Y podríamos, por tanto, decir con Salomón: nada hay nuevo bajo el sol.

Cuando, por ejemplo, vemos a un hombre arrodillarse y orar frente a un ídolo, aunque este acto sea recusable ante la razón, podemos, sin embargo, aprobar el sentimiento que palpita en él y decir que este sentimiento tiene el mismo valor que el del cristiano, que adora el reflejo de la verdad, y que el del filósofo, que se abisma con la razón pensante en la verdad eterna. Sólo los objetos son distintos; el sentimiento subjetivo es uno y el mismo. Si nos representamos la historia de los *asesinos*, según la narración que se hace de sus relaciones con

su señor, el viejo de la Montaña, vemos cómo se sacrificaban al Señor para sus infamias. En sentido subjetivo es el mismo sacrificio que el de Curcio, cuando saltó al abismo, para salvar a su patria. Si nos atenemos a esto, en general, podemos decir que no es necesario ir a fijarse en el gran teatro de la historia universal. Hay una conocida anécdota de César, que refiere que en un pequeño municipio halló las mismas aspiraciones y actividades que en el gran escenario de Roma. Los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo.

Vemos, pues, que en esta manera de considerar las cosas, se hace abstracción del contenido y de los fines de la actividad humana. Esta elegante indiferencia por la objetividad puede hallarse especialmente entre los franceses y los ingleses, que la llaman historiografía filosófica. Pero el espíritu humano educado no puede por menos de hacer diferencias entre las inclinaciones e instintos que se manifiestan en un círculo pequeño y los que se presentan en la lucha de intereses de la historia universal. Este interés objetivo, que actúa sobre nosotros, tanto por virtud del fin universal como del individuo que lo representa, es lo que hace atractiva la historia. Deploramos la pérdida y decadencia de estos fines e individuos. Cuando tenemos ante la vista la lucha de los griegos contra los persas o el duro dominio de Alejandro, nos damos muy bien cuenta de lo que nos interesa, que es ver a los griegos libres de la barbarie. Nos interesamos por la conservación del Estado ateniense, por el soberano que a la cabeza de los griegos ha sometido Asia. Figurémonos que Alejandro fracasase en su empresa. No habríamos perdido ciertamente nada, si se tratara aquí tan sólo de las pasiones humanas. No habríamos dejado de ver en ello un juego de las pasiones. Pero no nos sentiríamos satisfechos. Tenemos en ello un interés material, objetivo.

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. En la actualidad todo individuo se encuentra ligado a un interés esencial de esa clase; se encuentra incorporado a una determinada patria, a una determinada religión, a un determinado círculo de saber y de representaciones sobre lo que es recto y moral. Sólo le queda libertad de elegir dentro de ellas los círculos particulares a los cuales quiere adherir. Pues bien, la historia universal, cuyo contenido justamente indagamos, es eso mismo; hallamos a los pueblos ocupados en tal contenido, llenos de tales intereses. Pero no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de cómo llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros, o los individuos, o los pueblos. El contenido debemos comprenderlo por los conceptos específicos y no por otra cosa. Lo dicho hasta aquí se encuentra en nuestra conciencia ordinaria. Distinto,

empero, es el concepto que vamos a indicar ahora (no es este el momento de analizarlo científicamente). La filosofía conoce la representación corriente; pero tiene sus motivos para apartarse de ella.

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 sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí. Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y ésta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana. 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, en la historia universal, está en su más concreta realidad. Pero a pesar de ello, o mejor, para recoger también lo universal en este modo de su concreta realidad, debemos anteponer algunas consideraciones abstractas sobre la naturaleza del espíritu. Y hemos de hacerlo más bien en la forma de unas cuantas afirmaciones; porque no es aquí el lugar de exponer especulativamente la idea del espíritu. Diremos lo necesario para que sea comprendido por los oyentes que tengan cierto grado de formación intelectual. Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico, como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia.

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, sino 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 sólo tiene conciencia por cuanto es conciencia de sí mismo, esto es: sólo sé de un objeto por cuanto en él sé también de mí 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. Sólo puede tener un contenido espiritual; y lo espiritual es justamente su contenido, su interés. Así es cómo 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.

La naturaleza del espíritu puede conocerse en su perfecto contrario. Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así —debemos decir— es la libertad la sustancia del espíritu. Inmediatamente claro para todos es que el espíritu posee la libertad, entre otras propiedades. Pero la filosofía nos enseña que todas las propiedades del espíritu existen sólo mediante la libertad, que todas son simples medios para la libertad, que todas buscan y producen la libertad. Es éste un conocimiento de la filosofía especulativa, que la libertad es la única cosa que tiene verdad en el espíritu. La materia es pesada por cuanto hay en ella el impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro; no hay, por tanto, unidad en la materia, sino que habría sucumbido como tal. Aspira a la idealidad; pues en la unidad sería ideal. El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene la unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo. La materia tiene su sustancia fuera de sí. El espíritu, por el contrario, reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad. Pues si soy dependiente, me refiero a otra cosa, que no soy yo, y no puedo existir sin esa cosa externa. Soy libre cuando estoy en mí mismo.

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 ésta 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.

Lo primero que el espíritu sabe de sí, en su forma de individuo humano, es que *siente*. Aquí todavía no hay ninguna objetividad. Nos encontramos determinados de este y de aquel modo. Ahora bien, yo trato de separar de mí esa determinación y acabo contraponiéndome a mí mismo. Así mis sentimientos se convierten en un mundo exterior y otro interior. A la vez surge una peculiar

manera de mi determinación, a saber, que me siento defectuoso, negativo, y encuentro en mí una contradicción, que amenaza deshacerme. Pero yo existo. Esto lo sé, y lo opongo a la negación, al defecto. Me conservo, y trato de anular el defecto; y así soy un *impulso*. El objeto a que el impulso se dirige es entonces el objeto que me satisface, que restablece mi unidad. Todo viviente tiene impulsos. Así somos seres naturales; y el impulso es algo sensible. Los objetos, por cuanto mi actitud para con ellos es la de sentirme impulsado hacia ellos, son medios de integración; esto constituye, en general, la base de la técnica y la práctica. Pero en estas intuiciones de los objetos a que el impulso se dirige, estamos situados inmediatamente en lo externo y nosotros mismos somos externos. Las intuiciones son algo singular, sensible; y lo mismo es el impulso, cualquiera que sea su contenido. Según esta determinación el hombre sería idéntico al animal; pues en el impulso no hay autoconciencia. Pero el hombre sabe de sí mismo; y esto lo diferencia del animal. Es un ser *pensante*; pero pensar es saber de lo universal. El pensamiento pone el contenido en lo simple, y de este modo el hombre es simplificado esto es, convertido en algo interno, ideal. O mejor dicho: yo soy lo interno, simple; y sólo por cuanto pongo el contenido en lo simple, hácese universal e ideal.

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. La prueba de que sabe esto es que reprime sus impulsos. Coloca lo ideal, el pensamiento, entre la violencia del impulso y su satisfacción. Ambas cosas están unidas en el animal, el cual no rompe por sí mismo esta unión (que sólo por el dolor o el temor puede romperse). En el hombre el impulso existe antes de que (o sin que) lo satisfaga. Pudiendo reprimir o dejar correr sus impulsos, obra el hombre según *fin*es 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. El animal no tiene sus representaciones como algo ideal, real; por eso le falta esta independencia íntima. También el animal tiene, como ser vivo, la fuente de sus movimientos en sí mismo, pero no es estimulado por lo exterior, si el estímulo no está ya en él; lo que no corresponde a su interior, no existe para el animal. El animal entra en dualidad consigo mismo, por sí mismo y dentro de sí mismo. No puede intercalar nada entre su impulso y la satisfacción de éste; no tiene voluntad, no puede llevar a cabo la inhibición. El estímulo comienza en su interior y supone un desarrollo inmanente. Pero el hombre no es independiente, porque el movimiento comience en él, sino porque puede inhibir el movimiento. Rompe, pues, su propia espontaneidad y naturalidad.

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 ésta y, por consiguiente, en volver sobre sí mismo. Es, por tanto, el hombre aquello que él se hace, mediante su actividad. Sólo lo que vuelve sobre sí mismo es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es como su resultado. La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma; producto de un individuo y comienzo de otro. Ambos aspectos se hallan tan separados aquí, como la forma de la simplicidad en el grano y el curso del desarrollo en la planta.

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 sólo la posibilidad de serlo, esto es, de ser racional, libre; es sólo la determinación, el deber. El animal acaba pronto su educación; pero esto no debe considerarse como un beneficio de la naturaleza para con el animal. Su crecimiento es sólo un robustecimiento cuantitativo. El hombre, por el contrario, 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.

La naturaleza de Dios nos da el ejemplo más sublime. Propiamente no es un ejemplo, sino lo universal, la verdad misma, de que todo lo demás es un ejemplo. Las antiguas religiones han llamado a Dios espíritu; pero esto era un mero nombre y no se entendía de modo que resultase explicada la naturaleza del espíritu. La religión judía es la primera en que el espíritu es concebido de un modo universal. Pero en el cristianismo Dios se ha revelado como espíritu; es, en primer término, Padre, poder, lo general abstracto, que está encubierto aún; en segundo término, es para sí como un objeto, un ser distinto de sí mismo, un ser en dualidad consigo mismo, el Hijo. Pero este ser otro que sí mismo es a la vez inmediatamente él mismo; se sabe en él y se contempla a sí mismo en él y justamente este saberse y contemplarse es, en tercer término, el Espíritu mismo. Esto significa que el Espíritu es el conjunto; ni el uno ni el otro por sí solos. Expresado en el lenguaje de la sensación, Dios es el amor eterno, esto es: tener al otro como propio. Por esta trinidad es la religión cristiana superior a las demás religiones. Si careciera de ella, podría ser que el pensamiento se encontrara en otras religiones. Ella es lo especulativo del cristianismo y aquello por lo cual la filosofía encuentra en la religión cristiana la idea de la razón.



Pasemos ahora 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 universal 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, aun cuando los individuos no lo saben, sino que constituye para éstos 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 importante 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. Éstos 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. En la consideración filosófica de la historia hay que prescindir de expresiones como: “Este Estado no habría sucumbido, si hubiese existido un hombre que... etcétera”. Los individuos desaparecen ante la sustancia universal, la cual forma los individuos que necesita para su fin. Pero los individuos no impiden que suceda lo que tiene que suceder.

El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste 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 éste 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. En la vida ordinaria decimos: este pueblo ha tenido esta idea de Dios, esta religión, este derecho, se ha forjado tales representaciones sobre la moralidad. Consideramos todo esto a modo de objetos exteriores que un pueblo ha tenido. Pero ya una consideración superficial nos permite advertir que estas cosas son de índole espiritual y no pueden tener una realidad de otra especie que el espíritu mismo, la conciencia que del espíritu tiene el espíritu.

Pero ésta es, a la vez, como ya se ha dicho, conciencia de sí mismo. Aquí puedo caer en el error de tomar la representación de mí mismo, en la conciencia de mí mismo, como representación del individuo temporal. Constituye una dificultad para la filosofía el hecho de que la mayoría piense que la autoconciencia no contiene más que la existencia particular empírica del individuo. 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 sólo 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 sólo tiende a conocerse a 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. Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera.]

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. Sólo saben que hay *uno* que es libre. Pero precisamente por esto, esa libertad es sólo capricho, barbarie y hosquedad de la pasión, o también dulzura y mansedumbre, como accidente casual o capricho de la naturaleza. Este *uno* es, por tanto, un déspota, no un hombre libre, un humano. La conciencia de la libertad sólo ha surgido entre los *griegos*; y por eso han sido los griegos libres. Pero lo mismo ellos que los romanos sólo supieron que *algunos* son libres, mas no que lo es el hombre como tal. Platón y Aristóteles no supieron esto. Por eso los griegos no sólo tuvieron esclavos y estuvo su vida y su hermosa libertad vinculada a la esclavitud, sino que también esa su libertad fue, en parte, sólo un producto accidental, imperfecto, efímero y limitado, a la vez que una dura servidumbre de lo humano. Sólo las naciones *germánicas* han llegado, en el cristianismo, a la conciencia de que el hombre es libre como hombre, de que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza. 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 triunfo 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.

Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad —esto es, que los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y *nosotros* que *todos* los hombres son en sí libres, que el *hombre* es libre como *hombre*— suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos. Pero ésta es una observación de pasada. Antes hemos de explicar todavía algunos conceptos.

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. Pero nunca se ha sabido ni experimentado mejor que en la época actual hasta qué punto esta libertad, tal como ha sido formulada, es indeterminada todavía, hasta qué punto es una palabra infinitamente ambigua, y, siendo lo más alto, trae consigo infinitos equívocos, confusiones y errores y comprende todos los desórdenes posibles. Mas por ahora nos contentaremos con aquella definición general. Hemos llamado la atención, además, sobre la importancia de la diferencia infinita entre el principio, o lo que es sólo en sí, y lo que es en la realidad. Al mismo tiempo la libertad en sí misma encierra la necesidad infinita de llegar por sí a la conciencia —puesto que ésta es, según su concepto, un saber de sí— y con ello a la realidad. La libertad es el fin que ella misma realiza, y el único fin del espíritu.

[La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que éste tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.

Los espíritus de los pueblos son los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo. Pero los pueblos son existencias por sí —no estamos aquí tratando del espíritu en sí— y como tales tienen una existencia natural. Son naciones, y, por tanto, su principio es un principio natural. Y como los principios son distintos, también los pueblos son naturalmente distintos. Cada uno tiene su propio principio, al cual tiende como a su fin. Alcanzado este fin, ya no tiene nada que hacer en el mundo.

Hay que considerar, por tanto, el espíritu de un pueblo como el desarrollo del principio, que está encubierto en la forma de un oscuro impulso, que se expansiona y tiende a hacerse objeto. Este espíritu del pueblo es un espíritu determinado, un todo concreto, que debe ser conocido en su determinación. Siendo espíritu, sólo puede ser aprehendido espiritualmente, mediante el pensamiento; y nosotros somos quienes concebimos el pensamiento. Pero además el espíritu del pueblo se aprehende a sí mismo con el pensamiento. Hemos de considerar, por tanto, el concepto determinado, el principio de este espíritu. Este principio es en sí muy rico y se despliega diversamente; pues el espíritu es vivo y activo y su actividad se refiere al producto de sí mismo. Él sólo es quien se manifiesta en todos los hechos y direcciones del pueblo, quien se realiza y goza y comprende a sí mismo. La religión, la ciencia, las artes, los destinos y acontecimientos constituyen su desenvolvimiento. Todo esto, y no la naturaleza física del pueblo (como la derivación de la palabra *natio* de *nasci* podría sugerir), da al pueblo su carácter. En su actuación, el espíritu del pueblo sólo conoce, al principio, los fines de su determinada realidad; todavía no se conoce a sí mismo.

Pero tiene la tendencia a aprehender sus pensamientos. Su actividad suprema es el pensamiento; y así en su actuación suprema trata de comprenderse a sí mismo. Lo supremo para el espíritu es saberse, llegar no sólo a la intuición, sino al pensamiento de sí mismo. El espíritu tiene por fuerza que realizar esto y lo realizará. Pero esta realización es a la vez su decadencia, y ésta la aparición de un nuevo estadio, de un nuevo espíritu. El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica.

El modo abstracto en la progresión del espíritu de un pueblo es el curso sensible del tiempo, primera actividad. El movimiento más concreto es la actividad espiritual. Un pueblo hace progresos en sí mismo, experimenta adelanto y decadencia. Aquí viene la categoría de la *educación*, que puede ser educación ascendente o deformación. Esta última es para el pueblo producto o fuente de su ruina. Con la palabra educación no se ha precisado todavía nada sobre el contenido sustancial del espíritu del pueblo. Es un término formal y se construye en general mediante la forma de la universalidad. El hombre educado es aquel que sabe imprimir a toda su conducta el sello de la universalidad, el que ha abolido su particularismo, el que obra según principios universales. La educación es una forma del pensamiento. Más concretamente: la educación consiste en que el hombre sepa reprimirse y no obre meramente según sus inclinaciones y apetitos, sino que se recoja. Gracias a esto da al objeto una posición libre y se habitúa a conducirse teóricamente. Con esto va unido el hábito de aprehender los distintos aspectos en su singularidad y de analizar las circunstancias, de aislar las partes, de abstraer, dando inmediatamente a cada uno de estos aspectos la forma de la universalidad. El hombre educado conoce en los objetos los distintos aspectos; éstos existen para él; su reflexión educada les ha dado la forma de la universalidad. Sabe también dejar que en su conducta se manifieste cada aspecto particular. El ineducado, por el contrario, al aprehender lo principal, puede echar a perder, con la mejor intención, media docena de otras cosas. Por cuanto el hombre educado fija los distintos aspectos, obra concretamente; está habituado a obrar según puntos de vista y fines universales. La educación expresa, pues, esta sencilla determinación: imprimir a un contenido el carácter de lo universal.

Sin embargo, el desarrollo del espíritu, como movimiento del que ha surgido la educación, debe ser considerado de un modo todavía más concreto. El carácter general del espíritu consiste en la *posición* de las determinaciones que tiene *en sí*. Esto puede entenderse también en sentido subjetivo; y entonces se llaman disposiciones a lo que el espíritu es en sí y, por cuanto el espíritu existe en la realidad, se las llama propiedades y aptitudes. El producto mismo sólo se considera entonces en forma subjetiva. En la historia, por el contrario, el producto

existe en la forma en que ha sido producido por el espíritu, como objeto, hecho, obra del espíritu. El espíritu del pueblo es un saber; y la actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu del pueblo consiste en que éste conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo. Nos figuramos muchas veces que la intención, el propósito puede ser excelente, aunque los actos no valgan nada. En el individuo puede suceder, desde luego, que el hombre se disfrace; pero esto es algo muy parcial. La verdad es que lo externo no es distinto de lo interno. Semejantes refinamientos de distinciones momentáneas no se dan en la historia. Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin.

El espíritu obra esencialmente: se hace lo que es en sí, su acto, su obra; de este modo se convierte en su propio objeto y se ofrece a sí mismo como una existencia. Y lo mismo el espíritu de un pueblo. Su actividad consiste en hacerse un mundo real, que existe también en el espacio. Su religión, su culto, sus costumbres, sus usos, su arte, su constitución, sus leyes políticas, el orbe entero de sus instituciones, sus acontecimientos y actos, todo esto es su obra, todo esto es ese pueblo. Todo pueblo tiene esta sensación. El individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo, al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes, para ser él mismo algo. La obra preexiste y los individuos han de educarse en ella, han de hacerse conforme a ella. Si consideramos el período de esta producción, encontramos que el pueblo trabaja aquí para el fin de su espíritu, y lo llamamos moral, virtuoso, fuerte, porque produce lo que constituye la íntima voluntad de su espíritu y defiende su obra, en la labor de su objetivación, contra todo poder externo. La separación de los individuos con respecto al todo no tiene lugar todavía; ésta sólo aparece posteriormente, en el período de la reflexión. Cuando el pueblo ha hecho de sí mismo su propia obra, desaparece la dualidad entre lo que es en sí, en su esencia, y lo que es en la realidad. El pueblo se ha satisfecho; ha desenvuelto como su mundo propio lo que en sí mismo es. Y el espíritu se goza en esta su obra, en este su mundo.

Ahora bien, ¿qué sucede cuando el espíritu tiene lo que quiere? Su actividad ya no es excitada; su alma sustancial ya no entra en actividad. Su actividad sólo está ya en una lejana relación con sus intereses supremos. Sólo tengo interés por algo, mientras este algo permanece oculto para mí, o es necesario para un fin mío, que no se halla cumplido todavía. Cuando el pueblo se ha formado por completo y ha alcanzado su fin, desaparece su más profundo interés. El espíritu del pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por

tanto, es esencialmente actividad. Ocúpase en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado enteramente el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el período en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto, comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo. Cuando el espíritu del pueblo ha llevado a cabo toda su actividad, cesan la agitación y el interés; el pueblo vive en el tránsito de la virilidad a la vejez, en el goce de lo adquirido. La necesidad que había surgido ha sido ya satisfecha mediante una institución; y ya no existe. Luego también la institución debe suprimirse. Y se inicia un presente sin necesidades. Quizá también el pueblo, renunciando a diversos aspectos de su fin, se ha contentado con un ámbito menor. Aunque acaso su imaginación haya rebasado este ámbito, hubo de renunciar a aquellos fines, al ver que no se presta la realidad a ellos, y limitar su fin a esta realidad. Vive, pues, ahora en la satisfacción del fin alcanzado, cae en la costumbre, donde ya no hay vida alguna, y camina así hacia su muerte natural. Todavía puede hacer mucho en la guerra y en la paz, en el interior y en el exterior. Todavía puede seguir vegetando largo tiempo. Se agita, sí. Pero esta agitación es meramente la de los intereses particulares de los individuos, no el interés del pueblo mismo. La vida ha perdido su máximo y supremo interés; pues el interés sólo existe donde hay oposición, antítesis.

La muerte natural del espíritu del pueblo puede presentarse como anulación política. Es lo que llamamos la costumbre. El reloj tiene cuerda y sigue marchando por sí mismo. La costumbre es una actividad sin oposición, a la que sólo le queda la duración formal y en la que la plenitud y la profundidad del fin ya no necesitan expresarse; es, por decirlo así, una existencia posible y externa, que ya no profundiza en la cosa. Así mueren los individuos, así mueren los pueblos de muerte natural. Aunque los últimos continúen existiendo, es la suya una existencia sin interés y sin vida, que no siente la necesidad de sus intuiciones, precisamente porque la necesidad está satisfecha; es una nulidad y hastío político. Lo negativo no aparece entonces como oposición, ni lucha. Así, por ejemplo, las antiguas ciudades imperiales, que han sucumbido, inocentes, sin saber cómo. Un pueblo puede encontrarse muy a gusto en semejante muerte, aunque haya quedado fuera de la vida de la idea. Entonces sirve de material a un principio superior. Pero el principio al que ha llegado un pueblo es algo real. Aunque éste halle en la costumbre su muerte, es lo cierto que, como ente espiritual, no puede

morir, sino que se abre paso hacia algo superior. La caducidad puede conmovernos; pero se nos muestra, si miramos más profundamente, como algo necesario en la idea superior del espíritu. El espíritu está puesto de manera que realiza de esa suerte su absoluto fin último. Y así debemos reconciliarnos con su caducidad.

El espíritu de un pueblo particular está sujeto, pues, a la caducidad; declina, pierde su significación para la historia universal, cesa de ser el portador del concepto supremo, que el espíritu ha concebido de sí mismo. Pues siempre vive en su tiempo, siempre rige aquel pueblo que ha concebido el concepto supremo del espíritu. Puede suceder que subsistan pueblos de no tan altos conceptos. Pero quedan a un lado en la historia universal.

*d) El proceso del espíritu universal.*— Pero como el pueblo es un universal, un género, ofrécesenos una determinación más. El espíritu del pueblo, por cuanto es género, existe por sí. En esto 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. La manifestación de la muerte tiene distintas formas; la ruina arranca de dentro, los apetitos se desatan, lo particular busca su satisfacción y el espíritu sustancial no medra y por tanto perece. Los intereses particulares se apropian las fuerzas y facultades que antes estaban consagradas al conjunto. Así lo negativo, como descomposición interior, parece particularizarse. Suele unirse a esto un poder externo, que quita al pueblo la posesión de la soberanía y es causa de que cese de ser pueblo. Mas este poder externo pertenece sólo al fenómeno; ninguna fuerza puede prevalecer contra el espíritu del pueblo ni destruirlo, si no está ya exánime y muerto por sí mismo.

Pero otro momento sigue al de la caducidad. La vida sucede a la muerte. Se podría recordar aquí la vida en la naturaleza, y cómo los capullos caen y brotan otros. Pero en la vida espiritual sucede de distinto modo. El árbol es vivaz, echa brotes, hojas, flores, produce frutos una y otra vez. La planta anual no sobrevive a su fruto. El árbol puede durar decenios, pero muere al fin. La resurrección en la naturaleza es repetición de una y la misma cosa; es la aburrida historia siempre sujeta al mismo ciclo. Bajo el sol no hay nada nuevo. Pero con el sol del espíritu, la cosa varía. Su curso y movimiento no es una repetición de sí mismo. 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. La forma determinada del espíritu no pasa naturalmente en el tiempo, sino que se anula en la actividad espontánea de la autoconciencia. Como esta anulación es una actividad del pensamiento, es a la vez conservación y transfiguración. Y así, el espíritu, aboliendo por un lado la realidad, la consistencia de lo que el espíritu es, gana a la vez la esencia, el pensamiento, lo universal *de lo que fue*. Su principio ya no es este inmediato contenido y fin, tal como fue, sino la esencia de ello.

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, destácase el pensamiento como una realidad especial y surgen las ciencias. Así las ciencias y la ruina, la decadencia de un pueblo, van siempre emparejadas.

Pero aquí está el origen de un principio superior. La dualidad implica, trae consigo la necesidad de una 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. Los griegos, durante su período de florecimiento, en su serena moralidad, no tenían el concepto de la libertad universal. Tenían, sí, lo κατῆκον, lo decente; pero no una moralidad o conciencia moral. Una moralidad, que es la vuelta del espíritu sobre sí, la reflexión, la fuga del espíritu dentro de sí, no existía; esto sólo comenzó en Sócrates. Mas tan pronto como nació la reflexión y el individuo se retrajo en sí y se separó de la conducta general, para vivir en sí y según sus propias determinaciones, surgió la ruina, la contradicción. Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está 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 sólo 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 principio superior.

Lo más importante, el alma, lo principal en la concepción y comprensión filosófica de la historia, es tener y conocer el pensamiento de este tránsito. Un individuo recorre distintas fases en la educación y permanece el mismo individuo; e igualmente un pueblo, hasta la fase que sea la fase universal de su espíritu. En este punto se halla la necesidad interna, la necesidad conceptual de la variación. Pero la impotencia de la vida se revela —a lo cual ya hemos aludido— en que el comienzo y el resultado son distintos. Así también, en la vida de los individuos y pueblos. El espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento —y a la vez, empero— el oriente de un nuevo principio. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.

El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad rebasa lo inmediato, es la negación de lo inmediato y la vuelta en sí.

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu 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 superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea.

*e) El fin último.*— Hay que tratar aquí, por tanto, del fin último que tiene la humanidad y que el espíritu se propone alcanzar en el mundo, y a realizar el cual viene impulsado con infinito y absoluto empuje. Las consideraciones referentes a este fin último se enlazan con lo que se ha dicho antes respecto al espíritu del pueblo. 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. Éste 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. En la visión empírica contemplamos fines e intereses particulares, que han ocupado durante siglos a los pueblos; piénsese, por ejemplo, en la lucha

entre Cartago y Roma. Y hay que franquear un hondo abismo para llegar a descubrir en los fenómenos de la historia el pensamiento del cual hemos dicho que constituye el interés esencial. La antítesis entre los intereses que aparecen en primer término y el interés absoluto del espíritu, que hemos indicado, será discutida posteriormente. Pero fácilmente se comprende, por lo menos, el pensamiento general del concepto, según el cual, el espíritu libre se refiere necesariamente a sí mismo, ya que es un espíritu libre; de otro modo, sería dependiente y no libre. 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 objetiva 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. Podemos añadir en seguida que, hablando de nuestra conciencia habitual, concedemos también que la conciencia ha de recorrer fases de educación, para conocer su esencia.

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. El espíritu no es una cosa natural, como el animal. Éste es como es, inmediatamente. Pero el espíritu se produce, se hace lo que es. Por eso, su primera formación, para ser real, es autoactividad. Su ser consiste en actuosidad; no es una existencia inmóvil, sino producirse, ser advenido para sí, hacerse por sí. 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 distintos momentos, encierra movimientos y variaciones, está determinado tan pronto de ésta, 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 formas determinadas, 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.

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto 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 articulación, así como su realización, es su concepto. La historia universal muestra tan sólo cómo el espíritu llega paulatinamente a la conciencia y a la voluntad de la verdad. El espíritu alborea, encuentra luego puntos capitales, y llegar 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 universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.

A esta concepción de un proceso mediante el cual el espíritu realiza su fin en la historia, opónese una representación muy difundida sobre lo que es el ideal y sobre la relación que éste tiene con la realidad. Nada más frecuente ni corriente que el lamento de que los ideales no pueden realizarse en la efectividad—ya se trate de ideales de la fantasía o de la razón—; y, en particular, de que los ideales de la juventud quedan reducidos a ensueños por la fría realidad. Estos ideales que así se depeñan por la derrota de la vida en los escollos de la dura realidad, no pueden ser, en primer término, sino ideales subjetivos y pertenecen a la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y el colmo de la sagacidad. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su aislamiento, puede no ser ley para la realidad universal; así como la ley universal no es sólo para los individuos, los cuales pueden resultar menoscabados por ella. Puede suceder, sin duda, que tales ideales no se realicen. El individuo se forja con frecuencia representaciones de sí mismo, de los altos propósitos y magníficos hechos que quiere ejecutar, de la importancia que tiene y que con justicia puede reclamar y que sirve a la salud del mundo. Por lo que toca a tales representaciones digo que deben quedar en su puesto. Cabe soñar de sí mismo muchas cosas que no son sino representaciones exageradas del propio valor. Cabe también que el individuo sea injustamente tratado. Pero esto no afecta para nada a la historia universal, a la que los individuos sirven como medios en su progresión.

Pero por ideales entiéndense también los ideales de la razón, las ideas del bien, de la verdad, de lo mejor en el mundo; ideas que exigen verdaderamente su satisfacción. Considérase como injusticia objetiva el que esta satisfacción no tenga lugar. Poetas como Schiller han expresado con sensibilidad conmovedora su dolor por ello. Si pues afirmamos, frente a esto, que la razón universal se realiza, quiere decir que no nos referimos al individuo empírico, el cual puede ser

mejor y peor, porque aquí el acaso, la particularidad, obtiene del concepto el poder de ejercitar su enorme derecho. Cabe, sin duda, representarse, respecto de las cosas particulares, que muchas son injustas en el mundo. Habría, pues, mucho que censurar en los detalles de los fenómenos. Pero no se trata aquí de lo particular empírico, que está entregado al acaso y ahora no nos importa. Nada tampoco es más fácil que censurar, sentando plaza de sabio. Esta censura subjetiva, que sólo se refiere al individuo y a sus defectos, sin conocer en él la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse grandemente, ya que acredita de buena intención hacia el bien de la comunidad y da la apariencia de buen corazón. Más fácil es descubrir en los individuos, en los Estados y en la marcha del mundo los defectos, que el verdadero contenido; pues la censura negativa nos coloca en posición elegante y permite un gesto de superioridad sobre las cosas, sin haber penetrado en ellas, esto es, sin haberlas comprendido, sin haber comprendido lo que tienen de positivo. La censura puede estar fundada, ciertamente; pero es mucho más fácil descubrir lo defectuoso que lo sustancial (por ejemplo, en las obras de arte). Los hombres creen con frecuencia que ya lo han hecho todo, cuando han descubierto lo con razón censurable. Tienen, sin duda, razón en censurarlo; pero, por otra parte, no tienen razón en desconocer el aspecto afirmativo de las cosas. Es señal de máxima superficialidad el hallar por doquiera lo malo, sin ver nada de lo afirmativo y auténtico. La edad nos hace más moderados, en general. La juventud está siempre descontenta. La causa de esta moderación en la vejez es la madurez del juicio, que no sólo tolera lo malo, por desinterés, sino que, adoctrinada más profundamente por la seriedad de la vida, penetra en lo sustancial y meritorio de las cosas; lo cual no es benevolencia, sino justicia.

Pero en lo tocante al verdadero ideal, 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 concreta, es Dios. Lo que llamamos Dios es el bien, no meramente como una idea en general, sino como una eficiencia. La evidencia filosófica es que sobre el poder del bien de Dios no hay ningún poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón* siempre; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal, que se basa en el supuesto de que el ideal se realiza y de que sólo aquello que es conforme a la idea tiene realidad. 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.

Lo que generalmente se llama realidad es considerado por la filosofía como cosa corrupta, que puede aparecer como real, pero que no es real en sí y por sí. Este modo de ser puede decirse que nos consuela, frente a la representación de que la cadena de los sucesos es absoluta infelicidad y locura. Pero este consuelo sólo es, sin embargo, el sustitutivo de un mal, que no hubiera debido suceder; su centro es lo finito. La filosofía no es, por tanto, un consuelo; es algo más, es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional, presentándolo como fundado en la idea misma y apto para satisfacer la razón. Pues en la razón está lo divino.

El contenido, que forma el fondo de la razón, es la idea divina y esencialmente el plan de Dios. Considerada como historia universal, la razón no es en la voluntad del sujeto, igual a la idea; sólo la eficiencia de Dios es igual a la idea. Pero, en la representación, la razón es la percepción de la idea; etimológicamente es la percepción de lo que ha sido expresado (Logos), de lo verdadero. La verdad de lo verdadero —es el mundo creado—. Dios habla; se expresa a sí mismo, es la potencia de expresarse, de hacerse oír. Y la verdad de Dios, la copia de Dios, es la que se percibe en la razón. La filosofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal; que sólo lo real es un ideal; que la idea se hace perceptible.]

## 2. Los medios de la realización

a) *La individualidad.* — La cuestión inmediata no puede ser más que ésta: ¿qué *medios* usa la idea? Esto es lo segundo que ha de considerarse aquí.

Esta cuestión de los *medios* por los cuales la libertad se produce en un mundo, 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. Ahora bien, *la primera visión* que de la historia tenemos nos presenta las acciones de los hombres como naciendo de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan, según aquéllos; pero también naciendo de sus caracteres y talentos. Nos presenta esas acciones de tal modo, que en este espectáculo de la actividad, esas necesidades, pasiones, intereses, etc., aparecen como los únicos *motores*. Los individuos quieren, sin duda, en parte, fines universales; quieren un *bien*. Pero lo quieren de tal modo que este bien es de naturaleza limitada; por ejemplo, sienten el noble amor a la patria, pero acaso a una comarca que está en una relación insignificante con el mundo y con el fin universal del mundo; o sienten el amor a la familia, a los amigos —la bondad en general. En suma, aquí tienen todas las *virtudes* su lugar.

En ellas podemos ver realizada la determinación de la razón en estos sujetos mismos y en los círculos de su acción. Mas éstos son individuos particulares, que están en escasa proporción con la masa del género humano—por cuanto debemos compararlos, como individuos, con la masa de los restantes individuos— y asimismo el radio de acción que tiene sus virtudes, es relativamente poco extenso. Pero las pasiones, los fines del interés particular, la satisfacción del egoísmo, son, en parte, lo más poderoso; fúndase su poder en que no respetan ninguna de las limitaciones que el derecho y la moralidad quieren ponerles, y en que la violencia natural de las pasiones es mucho más próxima al hombre que la disciplina artificial y larga del orden, de la moderación, del derecho y de la moralidad.

Si consideramos este espectáculo de las pasiones y fijamos nuestros ojos en las consecuencias históricas de su violencia, de la irreflexión que acompaña, no sólo a ellas, sino también, y aun preferentemente, a los buenos propósitos y rectos fines; si consideramos el mal, la perversidad y la decadencia de los más florecientes imperios que el espíritu humano ha producido; si miramos a los individuos con la más honda piedad por su indecible miseria, hemos de acabar lamentando con dolor esta caducidad y—ya que esta decadencia no es sólo obra de la naturaleza, sino de la voluntad humana— con dolor también moral, con la indignación del buen espíritu, si tal existe en nosotros. Sin exageración retórica, recopilando simplemente con exactitud las desgracias que han sufrido las creaciones nacionales y políticas y las virtudes privadas más excelsas o, por lo menos, la inocencia, podríamos pintar el cuadro más pavoroso y exaltar el sentimiento hasta el duelo más profundo e inconsolable, que ningún resultado compensador sería capaz de contrapesar. Para fortificarnos contra ese duelo o escapar de él, cabría pensar: así ha sido, es un sino, no se pueden cambiar las cosas. Y para olvidar el disgusto que esta dolorosa reflexión pudiera causarnos, nos refugiaríamos acaso en nuestro sentimiento vital, en el presente de nuestros fines e intereses, que exigen de nosotros no el duelo por lo pasado, sino la mayor actividad. También podríamos recluirnos en el egoísmo, que permanece en la playa tranquila, y contemplar seguros el lejano espectáculo de las confusas ruinas. Pero aun cuando consideremos la historia como el ara ante la cual han sido sacrificadas la dicha de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos, siempre surge al pensamiento necesariamente la pregunta: *¿a quién, a qué fin último* ha sido ofrecido este enorme sacrificio? Aquí es donde habitualmente se plantea el problema de aquello que ha constituido el comienzo general de nuestras consideraciones. Partiendo de este comienzo, nos hemos referido a los acontecimientos que ofrecen ese cuadro a nuestra melancólica visión y a nuestra reflexión, y los hemos determinado como el campo en que queremos ver los *medios*, para lo que afirmamos ser la determinación sustancial, el fin último absoluto o, lo que es lo mismo, el verdadero *resultado* de la historia universal. Desde un principio hemos desdeñado emprender el camino de la

reflexión que, sobre aquel cuadro de lo particular, nos elevase a lo general. Por otra parte, el interés de aquella reflexión sentimental no consiste propiamente tampoco en cernerse sobre aquellas visiones y los sentimientos correspondientes, y en resolver de hecho los enigmas de la providencia, que aquellas consideraciones nos han propuesto, sino más bien en complacerse melancólicamente sobre las vanas e infecundas sublimidades de aquel resultado negativo. Volvamos, pues, a la posición que habíamos adoptado. Los aspectos que indiquemos contendrán las determinaciones esenciales para responder a las preguntas que puedan plantear aquellos cuadros.

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 sólo en nuestro pensamiento, en nuestra intención interna o también en los libros; pero aún no en la realidad. Lo que sólo 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. Sólo mediante esta actividad se realizan aquellos conceptos y aquellas determinaciones existentes entre sí.

Las leyes y los principios no viven ni prevalecen inmediatamente por sí mismos. La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones. Para que yo haga y realice algo, es preciso que ello me importe; necesito estar en ello, encontrar satisfacción en realizarlo; es preciso que *ello sea mi interés*. Interés significa ser en ello, estar en ello. Un fin, por el que debo trabajar, tiene que ser de algún modo también *mi fin*. He de satisfacer a la vez *mi fin*, en el fin por el cual trabajo, aunque éste tenga muchos otros aspectos, en los cuales no me importe. Éste es el derecho infinito del sujeto, el segundo momento esencial de la libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo. Y si los hombres han de interesarse por algo, necesitan poder actuar en ello, esto es, exigen que el interés sea su propio interés y quieren tenerse a sí mismos en él y encontrar en él el sentimiento de su propio yo. Hay que evitar en esto un malentendido. Se censura, se critica en mal sentido (con razón) a todo individuo, que es interesado —interesado en general—, esto es, que sólo busca su provecho privado, es decir, este provecho privado aisladamente, que sólo busca *su* medro, sin consideración al fin universal, con ocasión del cual busca su fin particular, en parte aun contra aquél, y con perjuicio, menoscabo y sacrificio de aquel fin universal. Pero quien trabaja por una cosa, no está solo interesado en general, sino que está interesado *en ella*. El lenguaje expresa esta distinción exactamente. Nada



sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan por sí mismos. Son individuos particulares, es decir, tienen necesidades, apetitos, intereses particulares, peculiares, aunque comunes con otros, esto es, los mismos que otros, no diferentes, por el contenido, de los de los otros. Entre estos intereses está no sólo el de las propias necesidades y voluntad, sino también el de la propia manera de ver y convicción, o, por lo menos, el de la creencia y opinión propias, si en efecto la necesidad del razonamiento, de la inteligencia, de la razón ha despertado ya. Entonces los hombres exigen que, si han de laborar por una causa, ésta les agrade; quieren estar en ella con su opinión y convicción de la bondad de la cosa, de su legitimidad, de su utilidad, de la ventaja que representa para ellos, etcétera. Éste es particularmente un rasgo esencial de nuestro tiempo, en que los hombres son poco atraídos hacia las cosas por el asentimiento y la autoridad, y prefieren consagrar su actividad a una cosa, por propia razón, por convicción y creencia independientes.

[En la historia universal es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana. Ambos forman la trama y la urdimbre en el tapiz de la historia universal. La idea, como tal, es la realidad; las pasiones son el brazo con que se extiende. Éstos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral. Objetivamente consideradas, la idea y la individualidad particular están en la gran oposición de la necesidad y la libertad. Es la lucha del hombre contra el sino. Pero no tomamos la necesidad en el sentido de la necesidad externa del destino, sino en el de la idea divina, y preguntamos: ¿cómo cabe conciliar esta alta idea con la libertad humana? La voluntad del individuo es libre, cuando puede establecer abstracta, absolutamente, en sí y por sí, lo que quiere. ¿Cómo entonces lo universal, lo racional, puede determinar la historia? Esta contradicción no puede aclararse aquí con todo detalle. Pero piénsese en lo siguiente:

La llama consume el aire y es alimentada por la leña. El aire es la única condición para el crecimiento de los árboles. La leña, cooperando a consumir el aire, mediante el fuego, lucha contra sí misma y contra su propia fuente; y, sin embargo, el oxígeno del aire subsiste y los árboles no cesan de reverdecer. Asimismo, si uno quiere hacer una casa, ello sólo depende de su albedrío; pero los elementos deben todos ayudarle. Y, sin embargo, la casa existe para proteger a los hombres contra los elementos. Éstos son, por tanto, usados contra ellos mismos; pero la ley universal de la naturaleza no es menoscabada por ello. Un edificio es, ante todo, un fin y propósito interno. Frente a él están, como medios, los distintos elementos; como material, el hierro, la madera y la piedra. Los

elementos son empleados para trabajar estos materiales: el fuego, para fundir el hierro; el aire, para atizar el fuego; el agua, para poner en movimiento las ruedas, cortar la madera, etc. El resultado es que el aire, que cooperó, es contenido por la casa, y lo mismo el agua de la lluvia y el estrago del fuego, en la parte en que la casa es incombustible. Las piedras y las vigas obedecen a la gravedad, propenden a caer y hundirse, pero mediante ellas se alzan altas paredes. Los elementos son, pues, usados conforme a su naturaleza y cooperan a un resultado, por el cual son limitados. De igual modo satisfácense las pasiones. Desarrollándose a sí mismas y desarrollando sus fines, conforme a su determinación natural, levantan el edificio de la sociedad humana, en el cual han proporcionado al derecho y al orden poder *contra* ellas. En la vida diaria vemos que existe un derecho, que nos protege; y este derecho se da por sí mismo, es una manera sustancial de obrar los hombres, modo de obrar que, frecuentemente, va dirigido contra los intereses y fines particulares de los hombres. En cada caso particular, los hombres persiguen sus fines particulares contra el derecho universal; obran libremente. Pero ese elemento sustancial universal, el derecho, no por eso es menoscabado. Así sucede también en el orden universal. Aquí las pasiones son un ingrediente y lo racional el otro. Las pasiones son el elemento activo. En modo alguno son siempre opuestas a la moralidad; antes bien, realizan lo universal. Por lo que toca a lo moral, en las pasiones, es cierto que éstas tienden al propio interés y así aparecen por una parte malas y egoístas. Sin embargo, lo activo es siempre individual: yo soy lo que soy en la acción; es mi fin el que trato de cumplir. Pero este fin puede ser un fin bueno, un fin universal. El interés puede, sin duda, ser un interés enteramente particular; pero de esto no se sigue que sea contrario al universal. Lo universal debe realizarse mediante lo particular.

La pasión se considera como algo que no es bueno, que es más o menos malo; el hombre —se dice— no debe tener pasiones. La palabra pasión no es, empero, justa para lo que quiero expresar aquí. Me refiero aquí, en general, a la actividad del hombre, impulsada por intereses particulares, por fines especiales, o, si se quiere, por propósitos egoístas, de tal suerte que éstos ponen toda la energía de su voluntad y carácter en dichos fines, sacrificándoles los demás fines posibles o, mejor dicho, todo lo demás. Este contenido particular está tan unido a la voluntad del hombre, que la determina totalmente y resulta inseparable de ella; de este modo es lo que es. El individuo es, como tal, algo que existe; no es el hombre en general (pues éste no existe), sino un hombre determinado. El carácter expresa igualmente esta determinación de la voluntad y de la inteligencia. Pero el carácter comprende, en general, todas las particularidades y maneras de conducirse en las relaciones privadas, etc.; no es una determinación particular puesta en la realidad y la actividad. Por tanto, cuando diga: pasión, entenderé la determinación particular del carácter, por cuanto estas determinaciones de la voluntad no tienen solamente un contenido privado, sino que son el elemento

impulsor y activo de los actos universales. No se hablará aquí de los propósitos en el sentido de interioridades impotentes, con las cuales los caracteres débiles se desorientan y paren ratones.]

Decimos, pues, que nada se ha producido sin el interés de aquellos cuya actividad ha cooperado. Y si llamamos pasión al interés en el cual la individualidad entera se entrega —con olvido de todos los demás intereses múltiples que tenga y pueda tener— y se fija en el objeto con todas las fuerzas de su voluntad, y concentra en este fin todos sus apetitos y energías, debemos decir que *nada grande* se ha realizado en el mundo *sin pasión*. La pasión es el lado subjetivo, y por tanto formal, de la energía de la voluntad y de la actividad —cuyo contenido o fin queda todavía indeterminado—; lo mismo que en la propia convicción, en la propia evidencia y certeza. Lo que importa entonces es el contenido que tenga mi convicción, e igualmente el fin que persiga la pasión, y si el uno o el otro es de naturaleza verdadera. Pero a la inversa, si lo es, entonces, para que entre en la existencia, para que sea real, hace falta el factor de la voluntad subjetiva, que comprende todo eso: la necesidad, el impulso, la pasión, lo mismo que la propia evidencia, la opinión y la convicción.

De esta explicación sobre el segundo momento esencial de la realidad histórica de un fin en general, resulta que —si de pasada nos fijamos en el Estado— un Estado estará bien constituido y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización. Esta proposición es sumamente importante por sí. Pero en el Estado hacen falta muchas organizaciones y el descubrimiento de instituciones adecuadas, con largas luchas del intelecto, para que el Estado llegue a la conciencia de lo que está conforme con el fin; y también son necesarias luchas con los intereses particulares y con las pasiones y una difícil y larga educación, para que se produzca aquella unificación de los fines. El momento de esta unificación constituye en la historia de un Estado el período de su florecimiento, de su virtud, de su fuerza y de su dicha. *Pero la historia universal no comienza con ningún fin consciente* —como sucede en los *grupos humanos particulares*, donde el impulso sencillo de la conciencia tiene el fin consciente de asegurar su vida y propiedad, y más tarde, una vez llevada a cabo la convivencia, el fin se determina más precisamente en el de conservar la ciudad de Atenas o la de Roma, etc., y la labor sigue determinándose más precisamente aún en cada una de las dificultades o necesidades que surgen—. La historia universal comienza con su fin general: que el *concepto* del espíritu sea satisfecho sólo *en sí*, esto es, como *naturaleza*. Tal es el impulso interno, más 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, o 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 sólo en hallarse, en realizarse a sí mismo y contemplarse como realidad. Ahora bien, esto de que las vidas de los individuos y de los pueblos, al buscar y satisfacer sus propios fines, sean a la vez el *medio* y el *instrumento de algo superior* y más amplio, de algo que ellas no saben y que realizan inconscientes, esto es lo que podría ser puesto en cuestión y ha sido puesto en cuestión y ha sido negado también muchas veces y difamado y despreciado como fantasía, como filosofía. Pero ya he explicado esto desde el principio y he expresado nuestro supuesto o creencia de que *la razón rige el mundo* y, por tanto, ha regido y rige también la historia universal —creencia que, como se ha dicho también, será sólo el resultado y no tiene aquí mayores pretensiones—. Todo lo demás está subordinado y sirve de medio a esto, que es lo más general y sustancial en sí y por sí. Pero, además, esta razón es inmanente en la existencia histórica y se realiza en ella y mediante ella. La *unión* de lo universal, que es en sí y por sí, y de lo particular, de lo subjetivo, y la afirmación de que ella sola es la verdad, son tesis de naturaleza *especulativa* y están tratadas en la lógica, en esta forma general. Pero en el *curso* mismo de la historia universal, como curso aún en movimiento, el lado subjetivo, la conciencia, no sabe todavía cuál es el puro y último fin de la historia, el concepto del espíritu; en efecto, este no es todavía el contenido de su necesidad e interés. Pero, aunque sin conciencia de ello, el fin universal reside en los fines particulares y se cumple mediante éstos. Como el lado especulativo de este nexo pertenece a la lógica, según queda dicho, no puedo dar ni desarrollar aquí su concepto, esto es, hacerlo *concebible*, como suele decirse. Pero trataré de hacerlo imaginable y más claro mediante ejemplos.

Dicho nexo implica que, en la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la vida está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y ésta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquél contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni

en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general. En la intención del autor sólo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y éste implica su castigo. Esto no habrá estado en la conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquél que la ejecutó, se convierte en un contragolpe que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner sólo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa esencialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de éste. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en un principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo sólo su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Éstos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal. Este contenido es su verdadero poder y reside en el instinto universal inconsciente del hombre. Los grandes hombres se sienten interiormente impulsados, y este instinto es el apoyo que tienen contra aquéllos que emprenden el cumplimiento de tal fin en su interés. Los pueblos se reúnen en torno a la bandera de esos hombres que muestran y realizan lo que es su propio impulso inmanente.

[Lo que un pueblo es, los elementos que se distinguen en un pueblo, es cosa que pertenece al fenómeno general. El otro principio de este fenómeno general

es la individualidad. Y ambos principios pertenecen juntos a la realidad de la idea. En el pueblo, en el Estado, importa la esencia de ambos aspectos, la modalidad de su separación y unión. Este es el proceso vivo mediante el cual vive la idea. La idea es primeramente algo interno e inactivo, algo irreal, pensado, representado; es lo interno en el pueblo. Y aquello mediante lo cual este algo general se exterioriza para realizarse en la actividad del individuo, que traslada lo interno a la realidad y que hace que eso que se llama falsamente realidad, la mera exterioridad, sea conforme a la idea.

La individualidad misma, mientras no es espiritual o no está educada, puede incluirse en esa mera exterioridad. El individuo lo es tanto más verdaderamente cuanto más fuertemente está adherido, por su totalidad, a lo sustancial y cuanto más enérgicamente está la idea impresa en él. Esta relación de lo universal con la subjetividad es lo importante. Lo importante es que lo interno de la conciencia del pueblo se manifieste fuera y que el pueblo tenga conciencia de lo verdadero, como ser eterno en sí y por sí, como esencial. Este desarrollo de la conciencia viva, mediante el cual se conoce el ser en sí y por sí, no existe en su recto modo, en la forma de la universalidad. Cuando la voluntad es meramente interna y está adormecida, es mera voluntad natural; todavía no ha encontrado lo racional. Lo justo, el sentido de lo justo como tal, no existe aún para ella. Sólo cuando los individuos conocen sus fines existe la verdadera moralidad. Debe ser conocido lo inmóvil, el motor inmóvil, como dice Aristóteles, que es lo que mueve a los individuos. Para que sea este el motor, es menester que el sujeto se haya desarrollado por sí, hasta convertirse en libre peculiaridad. Es menester, pues, que este eterno inmóvil llegue a la conciencia y, además, que los sujetos individuales sean libres, independientes por sí. Consideramos aquí a los individuos en su pueblo, como hemos de considerar en la historia universal a los pueblos que se han desarrollado por sí mismos.

La idea tiene en sí misma el destino de saberse a sí misma, de la actividad. Es la vida eterna de Dios en sí mismo, por decirlo así, antes de la creación del mundo; es el nexo lógico. Le falta todavía la forma del ser en la inmediatez. Es primeramente lo universal, interno y representado. Pero lo segundo es: que la idea debe dar un paso más y hacer justicia a la antítesis, que al principio existe en ella idealmente; esto es, debe poner, afirmar la diferencia. Así se distingue la idea en su modo libre, universal, en el cual permanece en sí misma, y la idea como reflexión en sí, puramente abstracta. Por cuanto la idea universal aparece así por un lado, determina el otro lado como su ser formal para sí, como libertad formal, como unidad abstracta de la conciencia de sí mismo, como infinita reflexión en sí, como infinita negatividad; un yo, que se opone a toda realización como átomo, el extremo de la contraposición, lo contrario de la entera plenitud de la idea. La idea universal es, por tanto, plenitud sustancial por un lado y abstracción del libre

albedrío por otro. Dios y el todo se han escindido y cada uno se ha afirmado como otro; pero el ser cognoscente, el yo, está de modo tal que para él también existe lo otro. Si se desarrolla esto encuéntrase contenida en ello la creación de espíritus libres, del mundo, etc. Ese otro, el átomo, que es a la vez multiplicidad, es lo finito en general. Es por sí solamente la exclusión de lo otro, que, por consiguiente, tiene en él sus límites, sus barreras y, por tanto, también es algo finito. Esta reflexión en sí, la conciencia individual de sí mismo, es lo otro frente a la idea general y, por tanto, en absoluta finitud.

Esta finitud, ápice de la libertad, este saber formal, es –en relación con la dignidad de Dios como idea absoluta que conoce lo que debe ser– el terreno en que nace el elemento espiritual del saber, como tal, y, por tanto, también el lado de lo absoluto, el lado de su realidad, aunque sólo formal. El problema profundo de la metafísica es comprender el nexo absoluto de esta antítesis. Para el yo, lo otro es lo divino, y así existe la religión; pero además, en la forma de lo otro, como mundo en general, es el ámbito universal de lo finito. El yo es, en este ámbito, su propia finitud; por éste lado se concibe como finito y, de este modo, es el punto de vista de los fines finitos, del fenómeno. La reflexión en sí, esa libertad, es abstractamente el momento formal de la actividad de la idea absoluta. El que se conoce a sí mismo, primeramente se quiere a sí mismo y se quiere en todo; esta su subjetividad, que se conoce a sí misma, debe existir en toda objetividad. Tal es la certeza de sí mismo; y puesto que la subjetividad no tiene otro contenido, esta certeza debe llamarse el impulso de la razón –del mismo modo que en la piedad sólo se trata de que el sujeto se salve. El yo no se quiere primeramente a sí mismo como ser que conoce, sino como ser finito, en su inmediatez; y ésta es la esfera de su fenómeno. Se quiere en su particularidad. Tal es el punto en el cual las pasiones residen, y en que la individualidad realiza su particularidad. Una vez que se halla en estado de realizar su finitud, hase duplicado; y reconciliándose de este modo el átomo con su opuesto, los individuos tienen eso que se llama *felicidad*. Pues feliz se dice a aquél que se halla en armonía consigo mismo. Se puede tomar también la felicidad como punto de vista en la consideración de la historia; pero la historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías. En la historia universal hay, sin duda, también satisfacción; pero esta no es la que se llama felicidad, pues es la satisfacción de aquellos fines que están sobre los intereses particulares. Los fines que tienen importancia, en la historia universal, tienen que ser fijados con energía, mediante la voluntad abstracta. Los individuos de importancia en la historia universal que han perseguido tales fines se han satisfecho, sin duda, pero no han querido ser felices.

b) *Los individuos, como conservadores.* – Hay que considerar este momento de la actividad abstracta como el lazo, como el término medio entre la idea

universal (que reside en la recámara del espíritu) y lo externo, que saca a la idea de su interioridad y la traslada a la exterioridad. Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza. Lo interno por sí sería algo muerto, abstracto; mediante la actividad se convierte en algo existente. A la inversa, la actividad eleva la objetividad vacía y hace de ella la manifestación de la esencia que existe en sí y por sí. Hasta aquí hemos considerado un aspecto en la escisión de la idea; su división en la idea y el átomo (pero átomo que se piensa). Éste existe para otro y el otro existe para él. Hay que concebirlo, por tanto, en sí como actividad, como infinita inquietud. En cuanto lo consideramos como un *esto*, tiene un aspecto unilateral y recibe una expresión extrema. Siendo algo a que puede aplicarse el pronombre *esto*, hállese colocado, por una parte, en primera fila; pero es a la vez también lo inmediato, a quien corresponde introducirlo todo en la materia, en lo universal, y extraerlo de ella, para que la voluntad absoluta sea conocida y realizada. Este infinito impulso hacia la unidad, esta tendencia a reducir el dualismo, es el otro aspecto de la escisión. El punto de vista de la finitud consiste en la actividad individual que da existencia a lo universal, realizando sus determinaciones. Un lado consiste aquí en la actividad como tal, por cuanto los individuos tienden a cumplir su voluntad real finita y a procurarse el goce de su particularidad. Pero el otro lado es que aquí se transparentan en seguida fines universales: el bien, el derecho, el deber. Donde esto no ocurre tenemos el punto de vista de la rudeza, del capricho; el cual hemos de pasar aquí por alto. En la universalización de lo particular consiste la esencia de la educación del sujeto para la moralidad y el medio de dar validez a la moralidad. Lo universal en las cosas particulares es el bien particular, lo que existe como moral. Su producción es una conservación, por cuanto que conservar es siempre producir; no es simple duración. Esta conservación, la moral, el derecho vigente, es algo determinado; no es el bien en general, lo abstracto. El deber reclama la defensa de esta determinada patria; no de una cualquiera. Aquí está la regla para la actividad moral de los individuos; aquí están los *deberes* y las leyes bien conocidos de todo individuo; esto es lo objetivo en la posición de cada cual. Pues una cosa tan vacía como el bien por el bien no tiene lugar en la realidad viva. Cuando se quiere obrar, no sólo hay que querer el bien, sino que se necesita saber si el bien es esto o aquello. Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo.

El valor de los individuos descansa, pues, 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, y que no sea una división en castas la que determine a qué menester ha de consagrarse cada cual. La *moralidad* del individuo consiste, además, en cumplir los deberes de su clase. Y esto es cosa fácil



de saber; los deberes están determinados por la clase. Y esto es cosa fácil de saber; los deberes están determinados por la clase. Lo sustancial de semejante relación, lo racional, es conocido; está expreso en aquello que se llama precisamente el deber. Es inútil trabajo investigar lo que sea el deber. La inclinación a considerar la moral como algo dificultoso puede considerarse más bien como el deseo de dar de lado a los propios deberes. Todo individuo tiene su *clase* y sabe lo que es una conducta justa y honrada. Considerar difícil el discernir lo justo y bueno en las circunstancias ordinarias de la vida privada; creer que es signo de moralidad superior el descubrir muchas dificultades y escrúpulos en ella, es cosa que debe atribuirse a la mala o perversa voluntad, que busca rodeos para eludir sus deberes, los cuales no son difíciles de conocer. Debe tenerse al menos por una ociosidad del espíritu reflexivo, a quien una voluntad raquítica no da mucho que hacer y que, por tanto, se entretiene consigo mismo perdiéndose en la complacencia moral. La naturaleza de una relación, en la que lo moral es determinante, consiste en lo que es sustancial y en lo que indica el deber. La naturaleza de la relación entre padres e hijos indica sencillamente el deber de portarse conforme a ella. O en la relación jurídica: si yo debo dinero a alguien, con arreglo al derecho he de obrar conforme a la naturaleza de la cosa y devolver el dinero. No hay en esto la menor dificultad. La vida civil constituye el terreno del deber. Los individuos tienen su función asignada y, por tanto, su deber señalado, y su moralidad consiste en portarse conforme a este deber.

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encubramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar, ante todo, bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc. Los simples apetitos, la barbarie y crudeza de la voluntad caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal. Estas determinaciones universales, que son a la vez directivas para los fines y las acciones, tienen un contenido determinado. Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo. Nadie puede saltar por encima del espíritu de su pueblo, como no puede saltar por encima de la tierra. La tierra es el centro de la gravedad. Cuando nos representamos un cuerpo abandonando este su centro, nos lo representamos flotando en el aire. Igual sucede con los individuos. Pero el individuo es conforme a su sustancia por sí mismo. Ha de traer en sí a la conciencia y ha de expresar la voluntad de este pueblo. El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial.

c) *Los individuos históricos.*— Pero 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. Anteriormente se ha indicado, al hablar de la progresión de la idea, de dónde surge este contenido universal. No puede caer dentro de la comunidad moral; en ésta puede acontecer algo que sea contrario a su contenido universal: un vicio, un engaño, etc., y es reprimido. Pero, en cambio, un conjunto moral, por cuanto es algo limitado, tiene otra universalidad superior, sobre sí. Este algo superior es el que quebranta al inferior. 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 quebranta la realidad existente.

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal. No aludimos aquí a la posición de los individuos, dentro del conjunto moral, ni a su conducta moral, ni a sus deberes, sino que tratamos sólo de la continuación, prosecución, autoelevación del espíritu a un concepto superior de sí mismo. Pero ésta se halla enlazada con una decadencia, con una disolución, destrucción de la realidad precedente, que su concepto se había formado. Esta destrucción acontece, por una parte, en el desarrollo interno de la idea; pero, por otra parte, esta idea es, a su vez, una idea hecha, y los individuos son sus autores y llevan a cabo su realización. Aquí es justamente donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado. Este contenido universal es un momento de la idea productora, un momento de la verdad que tiende y aspira a sí misma.

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 llamarlos *héroes*. No hallan su fin y su misión en el sistema tranquilo y ordenado, en el curso

consagrado de las cosas. Su justificación no está en el estado existente, sino que otra es la fuente de donde la toman. Tómanla del espíritu, del espíritu oculto, que llama a la puerta del presente, del espíritu todavía subterráneo, que no ha llegado aún a la existencia actual y quiere surgir, del espíritu para quien el mundo presente es una cáscara, que encierra distinto meollo del que le corresponde. Ahora bien, todo cuanto discrepa de lo existente: propósitos, fines, opiniones, los llamados ideales, todo esto es por igual distinto de lo existente. Los aventureros de toda índole tienen ideales semejantes y su actividad se endereza hacia representaciones contrarias a las circunstancias existentes. Pero el hecho de que esas representaciones, esos buenos motivos, esos principios universales sean distintos de los existentes, no basta a justificarlos. El fin verdadero es exclusivamente aquel contenido al cual el espíritu interno se ha elevado mediante su absoluto poder; y los individuos que cuentan en la historia universal son justamente aquéllos que no han querido ni realizado una mera figuración u opinión, sino lo justo y necesario, y que saben que lo que estaba en el tiempo, lo que era necesario, se ha revelado en su interior.

Se puede distinguir aquí entre los fines del individuo histórico y la concepción de que tales fines son sólo momentos en la idea universal. Esta concepción es peculiar de la filosofía. Los hombres históricos no deben tenerla; pues son hombres prácticos. Pero saben y quieren su obra, porque está en el tiempo y es lo que ya existe en el interior. Su misión ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado; pero éste no ha sido inventado por ellos, sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos. Parecen haberlo sacado simplemente de sí mismos, porque lo sacan del interior, de una fuente que antes no existía; las nuevas circunstancias del mundo, los hechos que llevan a cabo, aparecen como productos suyos, como interés y obra suya. Pero tienen el derecho de su parte, porque son los clarividentes; saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que viene; y los demás, como se ha dicho, se congregan en torno a su bandera, porque ellos expresan lo que está en el tiempo. Son los más clarividentes de su mundo y los que mejor saben lo que debe hacerse; lo que hacen es lo justo. Los demás les obedecen necesariamente, porque sienten esto. Sus discursos y sus acciones son lo mejor que podía decirse y hacerse. Por eso los grandes individuos históricos son sólo comprensibles en su lugar; y lo único digno de admiración en ellos es que se hayan convertido en órganos de este espíritu sustancial. Esta es la verdadera relación del individuo con su sustancia universal. De aquí sale todo; esta sustancia es el único fin y poder, lo único querido por tales individuos, lo que en ellos busca su satisfacción y se realiza en ellos. Precisamente por esto tienen esos héroes poder en el mundo. Por cuanto su fin se ajusta al fin del espíritu existente en sí y por sí, el derecho absoluto está de su parte. Pero es un derecho de una naturaleza enteramente peculiar.

El estado del mundo no es todavía reconocido; el fin es producirlo. Este es el fin de los hombres históricos, y en ello encuentran su satisfacción. Se dan cuenta de la impotencia que hay en lo que todavía es actual, en lo que aún brilla y que sólo aparentemente es aún la realidad. El espíritu, que se ha ido transformando en el interior, que ha surgido, que está en trance de aparecer, y cuya conciencia ya no se encuentra satisfecha en el mundo presente, no ha encontrado todavía, mediante esta insatisfacción, lo que quiere; lo que quiere no existe aún afirmativamente, y el espíritu está, por tanto, en la fase negativa. Los individuos históricos son los que les han dicho a los hombres lo que éstos quieren. Es difícil saber lo que se quiere. Se puede, en efecto, querer algo y estar, sin embargo, en el punto de vista negativo; y no estar satisfecho. Puede faltar muy bien la conciencia de lo afirmativo. Pero aquellos individuos lo sabían de tal suerte, que lo que ellos querían era lo afirmativo. Por de pronto estos individuos se satisfacen a sí mismos, no obran en modo alguno para satisfacer a los demás. Si quisieran hacer esto, tendrían hartazgo que hacer; pues los demás no saben lo que el tiempo quiere, ni lo que quieren ellos mismos. Pero es empresa imposible resistir a aquellos individuos históricos, que son irremediamente impulsados a realizar su obra. Esta es entonces lo justo; y los demás, aunque no opinen que esto es lo que ellos querían, adhieren a ello, y lo admiten; sienten un poder sobre ellos mismos, aunque les aparezca como exterior y extraño y vaya contra la conciencia de su supuesta voluntad. Pues el espíritu progresivo constituye el alma interior de todos los individuos; y es también esa inconsciente interioridad que los grandes hombres les traen a la conciencia. Es lo que ellos quieren verdaderamente. Por esto 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.]

*d) El destino de los individuos.*— Si arrojamus 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 su sustancia, [no han sido lo que se dice comúnmente dichosos. Tampoco quisieron serlo, sino sólo 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 máscaras vacías, que caen al suelo. Quizá les ha resultado amargo el llevar a cabo su fin; y en el momento en que lo han

conseguido, o han muerto jóvenes, como Alejandro, o han sido asesinados, como César, o deportados, como Napoleón. Cabe preguntar: ¿Qué han logrado para sí? Lo que han logrado es su concepto, su fin, eso mismo que han realizado. Ni ganancia alguna, ni tranquilo goce. Los que estén necesitados de consuelo pueden sacar de la historia este consuelo horrible: que los hombres históricos no han sido lo que se llama felices; de felicidad sólo es susceptible la vida privada, que puede encontrarse en muy distintas circunstancias externas. Necesitada de consuelo está empero la envidia, a quien lo grande y elevado enoja y que se esfuerza por empequeñecerlo y encontrar defecto en ello, y sólo encuentra soportable la existencia de semejante superioridad, cuando sabe que el hombre grande no ha sido feliz. Gracias a esto cree el envidioso establecer un equilibrio entre él y el héroe. De este modo se ha demostrado suficientemente, en los tiempos modernos, que los príncipes no son felices en sus tronos; por eso los toleramos en ellos y encontramos soportable que no nosotros, sino ellos, sean reyes. El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia.

Pero los grandes hombres llevan tras de sí todo un séquito de envidias, que les reprochan como faltas sus pasiones. De hecho cabe aplicar a su vida externa la forma de la pasión y hacer resaltar especialmente el lado moral del juicio, diciendo que sus pasiones los han impulsado. Sin duda, fueron hombres de pasiones, esto es, tuvieron la pasión de su fin y pusieron todo su carácter, todo su genio y naturaleza en este fin. Lo en sí y por sí necesario aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión. Aquellos grandes hombres parecen seguir sólo su pasión, sólo su albedrío; pero lo que quieren es lo universal. Este es su pathos. La pasión ha sido justamente la energía de su yo. Sin ella no hubiesen podido hacer absolutamente nada.

El fin de la pasión y de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter con lo universal. El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal.

El hombre que realiza algo grande, pone toda su energía en ello. No tiene la mezquindad de querer ésto o aquéllo; no se disipa en tantos y cuantos fines, sino que está entregado totalmente a su verdadero gran fin. La pasión es la energía de este fin y la determinante de esta voluntad. Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa. Esta pasión es lo que llamamos también entusiasmo. Sin embargo, usamos la expresión entusiasmo sólo cuando los fines son de naturaleza más ideal y universal. El hombre político no es entusiasta; necesita tener esa clara perspicacia, que no suele ser atributo de los entusiastas. La pasión es la condición para que algo grande

nazca del hombre; no es pues inmoral. Cuando este entusiasmo es de naturaleza verdadera, es a la vez frío. La teoría abraza de una ojeada aquello por lo cual son realizados estos fines verdaderos.

Es de advertir además que los hombres históricos, por el hecho de haber alcanzado su gran fin, que es necesario para el espíritu universal, no sólo se han satisfecho a sí mismos, sino que han adquirido otras cosas exteriores. Han realizado su fin personal al mismo tiempo que el universal. Éstos son inseparables. El fin universal y el héroe, ambos se satisfacen. Se puede separar este lado de la propia satisfacción del lado del fin alcanzado; se puede demostrar que los grandes hombres han buscado su fin propio y aun afirmar que *sólo* han buscado este fin propio. Estos hombres han obtenido, en efecto, gloria y honores; han sido reconocidos por sus contemporáneos y la posteridad, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia. Pero es absurdo creer que se pueda hacer algo, sin querer recibir satisfacción en ello. Lo subjetivo, como algo meramente particular y que tiene meros fines finitos y particulares, ha de someterse, sin duda, a lo universal. Pero en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial.

La vulgaridad psicológica es la que hace esta separación. Dando a la pasión el nombre de ambición y haciendo con ello sospechosa la moral de aquellos hombres, presenta las *consecuencias* de lo que han hecho como sus *fines*, y rebaja los hechos mismos al nivel de *medios*. Aquellos hombres —dice— han obrado sólo por afán de gloria o afán de conquista. Así, por ejemplo, las aspiraciones de Alejandro son consideradas como afán de conquista, como algo subjetivo; no son pues el bien. Esta consideración, llamada psicológica, sabe explicar así todas las acciones, hasta dentro del corazón, dándoles la forma subjetiva según la cual sus autores lo han hecho todo por alguna pasión, grande o pequeña, por una *ambición* y no han sido por tanto hombres morales. Alejandro de Macedonia conquistó parte de Grecia y luego Asia; por tanto, tuvo *ambición* de conquista, obró con afán de gloria, por afán de conquista; y la prueba de que estas pasiones le impulsaron es que hizo cosas que dan gloria. ¿Qué maestro de escuela no ha demostrado muchas veces ampliamente que Alejandro Magno y Julio César fueron impulsados por tales pasiones, siendo por tanto hombres inmorales? De lo cual se sigue en seguida que él, el maestro de escuela, es un hombre excelente, mejor que Alejandro y César, puesto que no posee tales pasiones; y lo prueba no conquistando el Asia, ni veciendo a Darío ni a Poro, sino viviendo tranquilo y dejando vivir a los demás. Estos psicólogos se entregan también principalmente a la consideración de las particularidades que atañen a las grandes figuras históricas en sus vidas privadas. El hombre necesita comer y beber; está en relación con amigos y conocidos; tiene sentimientos y arrebatos momentáneos. Aquellos grandes hombres han tenido también estas particularidades; han comido, han

bebido, han preferido este manjar o este vino a aquel otro o al agua. No hay grande hombre para su ayuda de cámara, dice un conocido refrán. Y yo he añadido —y Goethe lo ha repetido dos años después—: no porque el grande hombre no sea un héroe, sino porque el ayuda de cámara es el ayuda de cámara. El ayuda de cámara le quita las botas al héroe, le ayuda a acostarse, sabe que le gusta el champagne, etc. Para el ayuda de cámara no hay héroes; sólo los hay para el mundo, para la realidad, para la historia. Las personalidades históricas, si son servidas en la historiografía por tales ayudas de cámara psicológicos, salen malparadas. Quedan niveladas y en la misma línea, o más bien un par de peldaños por debajo, de la moralidad que anima a esos finos concedores de hombres. El Tersites homérico, que critica a los reyes, es una figura de todos los tiempos. Sin duda, no recibe en todos los tiempos los garrotazos que recibió en los tiempos homéricos. Pero la envidia, la obstinación es el dardo que lleva clavado en el cuerpo; y el gusano indestructible que le corroe es el tormento de ver que sus excelentes avisos y admoniciones resultan infructuosos en el mundo. Cabe ver con alegría maligna el sino del tersitismo.

En esta cicatería psicológica hay, por lo demás, una contradicción. Repróchase al hombre histórico el honor y la fama, como si ésta hubiese sido su fin. Por otro lado se afirma que lo que tales hombres quieren hacer necesita la aprobación de los demás, esto es: se afirma que la voluntad subjetiva de esos hombres debe ser respetada por los demás. Ahora bien, el honor y la fama contienen precisamente esa aprobación que se exige, ese reconocimiento de que lo querido por aquellos hombre era lo justo. Los individuos históricos se han fijado un fin que era, de hecho, la voluntad interna de los hombres. Y sin embargo, justamente esa aprobación que se ha exigido, es objeto de censura después que ha tenido lugar, y se acusa a esos hombres de haber querido el honor y la gloria. Puede replicarse a esto, que el honor y la gloria no importaban nada a aquellos hombres, pues habían despreciado lo ordinario, lo hasta entonces considerado, lo que flota en la superficie. Sólo por esto han realizado su obra; de lo contrario habrían permanecido como el común de los hombres y otros habrían hecho lo que el espíritu quería.

Pero entonces se les inculpa de *no* haber buscado el reconocimiento de los hombres, de haber despreciado su opinión. Sin duda su gloria ha procedido del desprecio por lo admitido. Por cuanto lo nuevo que traen al mundo es su propio fin, han sacado de sí mismos su representación de él y lo que realizan es su fin. De este modo están satisfechos. Lo han querido contra la oposición de los demás; y en ello encuentran su satisfacción. Los grandes hombres han querido su fin, para satisfacerse a sí mismos, no para satisfacer las buenas intenciones de los demás. De éstas no han sabido nada. Si hubiesen trabajado al dictado de los demás, habrían cometido una limitación y una equivocación. Mejor que nadie lo sabían ellos. César tenía la representación justa de lo que la república romana significa-

ba, a saber: que las leyes estaban ahogadas por la *auctoritas* y la *dignitas*, y que era necesario poner término a esto, que es el albedrío particular. Y pudo llevarlo a cabo, porque era lo justo. Si hubiese seguido a Cicerón, no habría sido nada. César sabía que la república era una mentira, que los discursos de Cicerón eran vanos, que había que crear otra forma en vez de esta forma huera, y que la forma que él trajo era la necesaria. Estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración. Su conducta está expuesta por ello a la censura moral. Pero hay que entender de otro modo la posición de estos hombres. Una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso.

El interés particular de la pasión es, por tanto, inseparable de la realización de lo universal; pues lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación. Lo particular tiene su interés propio en la historia universal; es algo finito y como tal debe sucumbir. Los fines particulares se combaten uno a otro y una parte de ellos sucumbe. Pero precisamente con la lucha, con la ruina de lo particular se produce lo universal. Éste no perece. 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. César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos.]

*e) El valor del individuo.*— Si consentimos en ver sacrificadas las individualidades, sus fines 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; si nos avenimos a considerar los individuos bajo la categoría de los medios, hay sin embargo en ellos un aspecto que vacilamos en contemplar sólo 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 lo representamos primeramente como algo exterior al fin, algo que no tiene parte alguna en el fin. Pero en realidad, aun ya las cosas naturales, incluyendo los seres inanimados más comunes que son usados como medios, han de ser de tal índole que sirvan al fin, han de tener algo que les sea común con el fin. Los hombres no se comportan nunca, en ese sentido completamente exterior, como medios para el fin de la razón. A la vez que éste, y con ocasión de éste, satisfacen también los fines de su particularidad, fines que son distintos, por el contenido, del fin de la razón. Pero no sólo esto, sino que además *participan* en aquel fin de la razón y, precisamente por esto, sin fines en sí. No son, pues, fines sólo formalmente, como los seres vivos en general, cuya vida individual, por su contenido, es algo subordinado a la vida humana y usado legítimamente como medio, sino que son también *fines en sí*, de acuerdo con el contenido de lo que es el fin. En esta determinación está comprendido todo aquello que no podemos menos de considerar ajeno a la categoría de medio: la moralidad y la religiosidad. El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto ésta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad. Y decimos, sin poder entrar en mayores desarrollos, que la religiosidad y la moralidad tienen precisamente aquí su terreno y su fuente, y, por consiguiente, son superiores por sí a la necesidad y a la casualidad externa. Pero no ha de olvidarse que sólo hablamos aquí de moralidad y religiosidad, por cuanto existen en los individuos, y por consiguiente, por cuanto están entregadas a la libertad individual. En este sentido, la debilidad, la ruina y perdición moral y religiosa, es debido a la *culpa* de los individuos mismos.

El sello del alto destino absoluto del hombre es que *sabe* lo que es bueno y malo, que es suya la *voluntad* del bien o del mal; en una palabra: que pueda tener culpa no sólo del mal, sino también del bien, culpa no por esto, ni tampoco por aquello, ni por todo lo que él es y es en él, sino culpa por el bien y el mal inherente a su libertad individual. Sólo el animal es verdaderamente, en absoluto, inocente. Pero para evitar o rechazar todas las confusiones que suelen ocurrir acerca de esto (por ejemplo, que con esto se rebaja y menosprecia eso que se llama inocencia, o sea, la ignorancia misma del mal) se necesitaría una exposición extensa, tan extensa, que sería por fuerza un tratado completo sobre la libertad.

Mas para considerar el destino que la virtud, la moralidad y la religiosidad tienen en la historia, no necesitamos caer en la letanía de las quejas de que a los buenos y piadosos les va frecuentemente o casi siempre mal en el mundo y en cambio a los malos y perversos les va bien. Por ir bien suelen entenderse muchas cosas, entre ellas la riqueza, el honor externo y otras semejantes. Pero cuando se habla de lo que es un fin existente en sí y por sí, no puede hacerse de semejante bienandanza o malandanza de estos o aquellos individuos, un factor del orden

racional universal. Con más razón que la mera dicha y circunstancias dichosas de los individuos exíjese del fin universal que los fines buenos, morales y justos hallen bajo él y en él su cumplimiento y seguridad. Lo que hace a los hombres moralmente *descontentos* —descontento de que se envanecen— es que se refieren a fines más generales por su contenido, y los tienen por lo justo y lo bueno, especialmente hoy en día los ideales de instituciones políticas; y el gusto de inventar ideales, dándose con ello alta satisfacción, no encuentra que el presente corresponda a sus pensamientos, principios y axiomas. Los hombres oponen a la existencia la noción de lo que debe ser, de lo que es justo en la cosa. Lo que demanda aquí satisfacción no es el interés particular, ni la pasión, sino la razón, el derecho, la libertad. Y, armada de este título, esta exigencia alza la cabeza y no sólo se siente fácilmente descontenta del estado y los acontecimientos del mundo, sino que se subleva contra ellos. Para apreciar este sentimiento y estas concepciones, habría que entrar en la investigación de dichas exigencias, de esas evidencias y opiniones asertóricas. Nunca como hoy se han establecido tantos principios ni pensamientos tan generales ni tan llenos de pretensión sobre estos puntos. Si la historia suele presentarse principalmente como una lucha de pasiones, cabe decir que, en nuestro tiempo, aunque las pasiones no faltan, la historia revela por una parte, preponderantemente, una lucha de pensamientos autorizados, y por otra, una lucha de pasiones e intereses subjetivos, acogidos bajo el título de esas altas autoridades. Estas exigencias, hechas en nombre de lo señalado como determinación de la razón, fin absoluto, libertad consciente de sí, valen pues por ello como fines absolutos, lo mismo que la religión y la moralidad.

Llegaremos en seguida al Estado, que es el objeto a que se refieren esas exigencias. En lo tocante a la degeneración, al menoscabo y decadencia de los fines y estados religiosos y morales en general, bastará con decir —volveremos posteriormente a un examen más detallado de esto— que aquellos poderes espirituales están sin duda justificados absolutamente, pero que sus formas, su contenido y su desarrollo, hasta llegar a la realidad, pueden ser de naturaleza limitada, siendo lo interno y universal de ellos infinito, y que, por consiguiente, pueden estar en una relación natural externa y sometida a la contingencia. Por esto son, bajo este aspecto, también perecederos y están expuestos a la decadencia y al menoscabo. La religión y la moralidad, justamente por ser esencias universales, tienen la propiedad de existir en el alma individual con arreglo a su concepto, o sea, verdaderamente; aunque no hayan sido en ella empleadas por la educación y aplicación a formas más desarrolladas. La religiosidad, la moralidad de una vida limitada —la de un pastor o un labrador— en su concentrada intimidad, en su limitación a pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la

voluntad, de la resolución y de la acción, ese contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no sólo de los cambios exteriores y temporales, sino también de aquéllos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo. 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 éstas, pero sólo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Estos 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. Pero el tema se hace más confuso y difícil cuando tomamos los individuos, no solamente como activos, no solamente con sus fines particulares, limitados a tal o cual individuo, sino más concretamente con el contenido determinado de su religión y moralidad, determinaciones que tienen parte en la razón y, por tanto, también en su absoluta justificación. La relación de un mero medio para un fin desaparece entonces. Los puntos de vista capitales sobre la relación del fin absoluto del espíritu, han sido examinados brevemente.

### 3. *El material de la realización*

a) *El Estado*.— El tercer punto es: ¿cuál es el fin que ha de ser realizado con estos medios? O sea: ¿cuál es la configuración del fin en la realidad? Se ha hablado 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. La cuestión es, por tanto: ¿cuál es el material en que se verifica el fin último de la razón?

[Los cambios de la vida histórica suponen 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 cuanto es una gran pasión histórica. Como voluntad subjetiva en pasiones limitadas, es

dependiente, y sólo 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*. Éste 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. Pero esto 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 ésta un medio para aquélla. 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, sólo 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.

Sólo en el Estado tiene el hombre existencia racional. Toda educación se endereza a que el individuo no siga siendo algo subjetivo, sino que se haga objetivo en el Estado. Un individuo puede, sin duda, hacer del Estado su medio, para alcanzar esto o aquello; pero lo verdadero es que cada uno quiera la cosa misma, abandonando lo inesencial. El hombre debe cuanto es al Estado. Sólo en éste 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, tenga para él la razón una existencia objetiva e inmediata. Sólo así es el hombre una conciencia; sólo 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 "moralidad". El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que sólo consiste en esta sustancialidad. Antígona dice en la obra de Sófocles: los mandatos divinos no son de ayer ni de hoy, no; viven sin término y nadie sabría decir de cuándo son. 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 este 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 sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que éstos 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.

La esencia del Estado es la vida moral. Ésta consiste en la unificación de la voluntad general y de la voluntad subjetiva. La voluntad es actividad; y ésta, en la voluntad subjetiva, tiene su contrario en el mundo exterior. El principio de la voluntad es el ser por sí; pero esto implica exclusión y finitud. La afirmación de que el hombre no tiene límites en la voluntad, pero sí los tiene en el pensamiento, es falsa. Justamente es verdad lo contrario. Si se concibe, en cambio, la voluntad en la forma en que existe esencialmente y en sí y por sí, deberá considerársela como libre de la oposición al mundo exterior, y como algo completamente universal en este aspecto. La voluntad es entonces un poder en sí misma, la esencia del poder universal, de la naturaleza y del espíritu. Esta esencia puede considerarse como “el Señor” —el Señor de la naturaleza y del espíritu—. Pero este sujeto, el Señor, es asimismo algo que existe frente a otra cosa. El poder, como poder absoluto, no es, en cambio, señor sobre otra cosa, sino señor sobre sí mismo, reflexión en sí mismo, personalidad. Esta reflexión sobre sí es simple referencia a sí; es un ser. El poder, reflejado de ese modo sobre sí mismo, es inmediata realidad. Ésta, empero, es saber, y más concretamente, es el que sabe; y éste es el individuo humano. El espíritu universal existe esencialmente como conciencia humana. El hombre es esta existencia, este “ser por sí” del conocimiento. El espíritu que se sabe a sí mismo, que existe para sí como sujeto, consiste en realizarse como algo inmediato, como algo que es; y entonces es la conciencia humana.

El hábito de obrar según una voluntad universal y proponerse por fin un fin universal, es lo que prevalece en el Estado. Aun en el Estado rudimentario hay sumisión de una voluntad a otra. Pero esto no significa que el individuo no tenga por sí una voluntad, sino que no es válida su voluntad particular. Los caprichos y los gustos no tienen validez. Ya en dicho estado político grosero se renuncia a la voluntad particular; y la voluntad universal es lo esencial. Ahora bien, la voluntad particular, al ser así reprimida, se vuelve hacia sí misma. Este es el primer momento necesario para la existencia de lo universal, el elemento del saber, del pensamiento, que aparece aquí en el Estado. El arte y la religión sólo pueden existir en este terreno, es decir, en el Estado. Los pueblos que nosotros consideramos son los que se han organizado racionalmente. En la historia universal sólo puede hablarse de los pueblos que forman un Estado. No debemos figurarnos que

un Estado pueda surgir en una isla desierta, en la soledad. Todos los grandes hombres se han formado, sin duda, en el aislamiento; pero sólo por cuanto elaboraban para sí lo que el Estado había creado ya. Lo universal no debe ser simplemente el término a que el individuo se refiere; debe ser una realidad, y como tal existe en el Estado. Es lo que tiene validez. La interioridad es aquí a la vez realidad. Sin duda la realidad es multiplicidad externa; pero aquí está comprendida en universalidad.

La idea universal se manifiesta en el Estado. Respecto al término de fenómeno o *manifestación*, es de advertir que no tiene aquí el mismo significado que en su representación habitual. En ésta separamos la fuerza y la manifestación, como si aquélla fuese lo esencial y ésta lo inesencial y externo. Pero en la categoría de la fuerza no hay aún una determinación concreta. En cambio, donde está el espíritu, el concepto concreto, la manifestación misma es lo esencial. El distintivo del espíritu es su acto, su actuosidad. El hombre es su acto, es la serie de sus actos, es aquello para lo cual se ha hecho. El espíritu es, por tanto, esencialmente energía, y en él no se puede hacer abstracción de la manifestación. La manifestación del espíritu es su determinación; y éste es el elemento de su naturaleza concreta. El espíritu que no se determina es una abstracción del intelecto. La manifestación del espíritu es su autodeterminación; y esta manifestación hemos de considerarla bajo la forma de Estados e individuos.

Llamamos Estado al individuo espiritual, al pueblo, por cuanto está en sí articulado, por cuanto es un todo orgánico. Esta denominación se halla expuesta a la ambigüedad, porque con las palabras Estado y derecho del Estado, designamos habitualmente sólo el sector político, a diferencia de la religión, la ciencia y el arte. Pero aquí se toma el Estado en un sentido más amplio, tal como usamos también la expresión de reino, cuando designamos la manifestación de lo espiritual. Concebimos, pues, un pueblo como un individuo espiritual y no subrayamos en él principalmente el aspecto exterior, sino que destacamos eso que hemos llamado espíritu del pueblo, esto es, la autoconciencia de su verdad y de su esencia y lo que para él mismo es la verdad en general, las potencias espirituales que viven en ese pueblo y lo gobiernan. Lo universal que se destaca y se hace consciente en el Estado, la *forma* bajo la cual se produce cuanto existe, eso es lo que constituye la *cultura* de una nación. Pero el *contenido* determinado que recibe esta forma de universalidad y que está encerrado en la realidad concreta del Estado, es el *espíritu mismo del pueblo*. El Estado real se halla animado por ese espíritu, en todos sus asuntos particulares: guerras, instituciones, etc. Este contenido espiritual es fijo y sólido; está enteramente sustraído al arbitrio, a las particularidades, a los caprichos, a la individualidad, a la contingencia. Lo entregado a estas fuerzas no constituye en nada la naturaleza del pueblo; es como el polvo que flota y se cierne sobre una ciudad o un campo, pero sin afectarle

esencialmente. Ese contenido espiritual constituye la esencia del individuo, como constituye el espíritu del pueblo. Es el lazo sagrado que une los hombres, los espíritus. Toda dicha privada y todo arbitrio privado depende de una y la misma vida, de un mismo gran objeto, de un mismo gran fin, de un mismo gran contenido.

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 sólo 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 y constituyen uno y el mismo todo imperturbable. Pues la moralidad del Estado no es la intelectual, la refleja, en que domina la propia convicción; ésta es más asequible al mundo moderno, mientras la verdadera y antigua radica en que cada cual se atenga a su deber. Un ciudadano ateniense hacía por instinto, digámoslo así, lo que le correspondía. Pero si reflexiono sobre el objeto de mi acto, he de tener conciencia de que mi voluntad debe cooperar. La moralidad es, empero, el deber, el derecho sustancial, la segunda naturaleza, como se la ha llamado con razón, pues la primera naturaleza del hombre es su ser inmediato y animal.]

*b) El estado de derecho.*—Queda indicada la naturaleza del Estado. A la vez hemos recordado que en las teorías de nuestro tiempo hay sobre esto diversos errores en curso, que pasan por verdades fehacientes y se han convertido en prejuicios. Sólo algunos indicaremos; aquéllos principalmente que están en relación con el fin de nuestra historia.

El primero que encontramos es la negación directa de nuestro concepto, según el cual el Estado es la realización de la libertad; o sea, la tesis de que 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. Es totalmente exacto que el hombre es libre por naturaleza, en el sentido de que lo es con arreglo a su concepto, y, precisamente por ello, con arreglo a su naturaleza propia, esto es, *en sí*; la naturaleza de un objeto significa, sin duda, tanto como su concepto. Pero también se entiende por naturaleza (y se sobreentiende en aquella tesis) el modo de ser el hombre en su existencia puramente natural e inmediata. En este sentido se admite un estado de naturaleza, en el cual se representa al hombre como poseedor de sus derechos naturales, en el ilimitado ejercicio y goce de su libertad.

Esta hipótesis no pretende precisamente tener valor histórico; si se quisiera tomar en serio, fuera difícil probar que semejante estado existe en los tiempos presentes o ha existido en alguna parte en el pasado. Se puede probar, sin duda, que existen estados de salvajismo; pero se presentan unidos a las pasiones de la crueldad y la violencia, y ligados además, por primitivos que sean, con instituciones sociales de las que se dice que limitan la libertad. Esta hipótesis es uno de esos productos nebulosos que la teoría engendra, una representación que fluye necesariamente de la teoría y a la cual se presta existencia, sin poder justificarla históricamente.

[Se suele comenzar la historia con un estado de naturaleza, el estado de la inocencia. Según nuestro concepto del espíritu, este primer estado del espíritu es un estado sin libertad, en que el espíritu como tal no es real. La otra tesis tiene por base un equívoco. Si la palabra naturaleza designa la esencia, el concepto de una cosa, entonces el estado de naturaleza, el derecho natural es el estado y el derecho que corresponden al hombre con arreglo a su concepto, con arreglo al concepto del espíritu. Pero no es lícito confundir esto con lo que es el espíritu en su estado natural. Este es el estado donde falta la libertad e impera la intuición sensible: *exeundum est statu naturae* (Spinoza). Por eso no empezaremos con las tradiciones que se refieren al estado primitivo de la humanidad, como, por ejemplo, las mosaicas, sino que las tomaremos en el momento en que se cumple la profecía contenida en ellas. Sólo entonces tienen existencia histórica; antes no estaban recogidas todavía en la cultura de los pueblos.]

El estado de naturaleza es, en su concepto, igual al que encontramos empíricamente en la existencia. La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos. Hay, sin duda, una limitación, debida a la sociedad y al Estado; pero es una limitación de esos obtusos sentimientos y rudos impulsos, como también del capricho reflexivo y de las necesidades que proceden de la educación, del capricho y de la pasión. Esta limitación desaparece cuando surge la conciencia y la voluntad de la libertad, tal como ésta es verdaderamente, o sea, racionalmente y según su concepto. Con arreglo a este concepto, pertenecen a la libertad el derecho y la moralidad, y éstos son en sí y por sí esencias, objetos y fines universales, que deben ser hallados por la actividad del pensamiento, el cual se distingue de la sensibilidad y se desarrolla frente a la sensibilidad. Y el pensamiento los incorpora ante todo a la voluntad sensible, en contra de esta misma voluntad. Este es el eterno equívoco: conocemos la libertad sólo en el sentido formal y subjetivo, haciendo abstracción de esos sus objetos y fines esenciales; así el impulso, el apetito y la pasión —que sólo constituyen un contenido propio del individuo particular, como tal—, así el arbitrio



y el capricho se confunden con la libertad, y su limitación con una limitación de la libertad. Pero semejantes limitaciones son más bien, sin embargo, las condiciones de donde surge la liberación; y la sociedad y el Estado son más bien situaciones en que la libertad se realiza.

En segundo término hay que mencionar otra representación que se opone a que el derecho se desarrolle en forma legal. El estado *patriarcal* es considerado, en conjunto, o, por lo menos en algunos de sus aspectos, como la relación en que el elemento moral y afectivo encuentra su satisfacción al mismo tiempo que el jurídico, y en que la justicia misma se ejerce verdaderamente en unión de aquel elemento moral, y con arreglo a su contenido. El estado patriarcal tiene por base la relación familiar, que expresa la primitiva moralidad. La del Estado es la segunda, conscientemente desarrollada. La relación patriarcal es una situación de tránsito, en que la familia ha prosperado, hasta convertirse en tribu o pueblo y el vínculo ha cesado de ser de amor y de confianza para convertirse en una relación de *servicio*. Hay que referirse ante todo a la moralidad *familiar*. La familia es una persona; sus miembros, o han enajenado recíprocamente su personalidad y por tanto también la relación jurídica y demás intereses particulares y egoísmos (los padres), o todavía no la han adquirido (los hijos, que se hallan aún en el estado de naturaleza indicado antes). Constituyen, por tanto, una unidad de sentimiento, de amor, de confianza y de fe recíprocas. En el amor el individuo tiene la conciencia de sí en la conciencia del otro; hase enajenado y con esta recíproca enajenación ha adquirido al otro como se ha adquirido a sí mismo, formando uno con el otro. Los demás intereses, las necesidades, los negocios externos de la vida, así como la perfección interior de ellos mismos, en atención a los hijos, constituyen un fin común. El espíritu de la familia, los penates, son *un* ente tan sustancial como el espíritu de un pueblo en el Estado; y la moralidad no consiste, en ninguno de los casos, en el sentimiento, la conciencia y la voluntad de la personalidad y los intereses individuales. Pero esta unidad es en la familia esencialmente una unidad sentimental, que permanece dentro de la naturaleza. El Estado debe respetar sumamente el amor a la familia; gracias a la familia tiene por miembros individuos que son morales por sí (pues como personas no lo son) y que aportan al Estado el sólido fundamento de sentirse unos con un todo. Pero la ampliación de la familia hasta formar una comunidad patriarcal rebasa el lazo de la consanguinidad, el aspecto natural del fundamento; y más allá de éste los individuos entran necesariamente en el estado de la personalidad.

Considerar el estado patriarcal en toda su amplitud nos llevaría, entre otras cosas, a examinar la forma de la teocracia. El cabeza de la tribu patriarcal es también su sacerdote. Cuando la familia no está separada todavía de la sociedad y del Estado, la separación de la religión y la familia no se ha verificado todavía, tanto menos cuanto que la propia piedad familiar es una intimidad del sentimien-

to. [Sin duda hay en el mundo semejantes situaciones; y también hay Estados que surgen en parte de la unión de familias. La familia es también un todo moral. Pero aquí el espíritu existe en el modo del amor. También cada miembro de la familia se sabe miembro del todo y no trabaja egoístamente para sí, sino para la familia entera. Pero el espíritu del Estado es distinto de esta moralidad, es distinto del espíritu de los penates. No es el espíritu en la forma del amor, del sentimiento, sino de la conciencia del querer y del saber. 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 las costumbres no existen meramente en la forma inmediata, sino como algo conocido, 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. Sólo 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.

c) *El Estado y la religión.*— Hay que considerar más detalladamente las ulteriores determinaciones del espíritu del pueblo; cómo se diferencia en sí y la manifestación, esencialmente necesaria, en que el espíritu precisamente se actualiza y se determina a sí mismo y mediante la cual es espíritu en general. 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 que se realiza el concepto que el espíritu tiene de sí mismo; son las esferas en que el espíritu llega a verse, a conocerse como un mundo presente, a tenerse ante sí, como el artista obedece al impulso de poner su esencia ante sí y de gozarse a sí mismo en su obra. 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 las ciencias, 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. Este es un punto de vista que Montesquieu singularmente ha afirmado y tratado de desarrollar y exponer con gran talento. Es muy importante en muchos sentidos. Así, por ejemplo, la religión india es incompatible con la libertad espiritual de los europeos; y constituciones políticas que están con frecuencia muy alejadas unas de otras, resultan incompatibles con otra religión. Pero, por otra parte, es este un principio muy trillado. Habitualmente úsanse gran cantidad de expresiones de este modo, llenando con ellas páginas y libros enteros, sin un contenido real. Hay pueblos en los cuales muchas artes se encuentran en un alto grado de perfección, como los chinos y los indios. Aquéllos inventaron la pólvora, pero no supieron usarla. Entre éstos la poesía ha producido flores magníficas, sin que hayan progresado el arte, la libertad, ni el derecho. Mas si se juzgara superficialmente, por dichas producciones, que su cultura debió ser igual en todos sus aspectos, se vería cuán mal entendido puede ser aquel principio. Lo que importa es determinar qué relación existe realmente. Pero no se ha atendido, sin embargo, a esto, como si las distintas esferas se limitaran a estar en general relación entre sí. Ahora bien, esas esferas se basan en un principio, están determinadas por *un* espíritu que las llena todas. 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 pueblo son las relaciones del espíritu consigo mismo. El espíritu da forma a los pueblos; y sólo conociéndolo podemos conocer estas relaciones. Lo sustancial del espíritu de un pueblo debe considerarse como Hermes, que guía las almas a los infiernos; es el guía y conductor de todos los individuos del pueblo. Este es el contenido de la representación según la cual es importante tener ante sí a los individuos.]

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. Si se le pregunta a un inglés [dirá de sí y de sus conciudadanos que son hoy dueños de las Indias orientales y del océano, que poseen el comercio mundial, que tienen un Parlamento y tribunales jurados, etc. Estos hechos constituyen el sentimiento que el pueblo tiene de sí.] Este conjunto espiritual en *un* ente, es el *espíritu* de un pueblo. Siendo espiritual y comprendiendo todas esas determinaciones en una esencia simple, ha de fijarse ésta necesariamente como *una* potencia, como *un* ente. Atenas, por ejemplo, tiene la doble significación de ser la ciudad misma, en su totalidad, y la diosa como el espíritu de esta totalidad. Los individuos le pertenecen. Cada

individuo es hijo de su pueblo y a la vez —por cuanto el Estado se halla en evolución— hijo de su tiempo. Nada queda tras él, ni salta por encima de él. Esta esencia espiritual es la suya; él es un representante de ella, procede de ella y en ella reside. [Ella constituye la objetividad en cada individuo; todo lo demás es formal.]

Este espíritu de un pueblo es un espíritu *determinado* y, como acabamos de decir, 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 sólo existe 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 sólo puede coexistir con *esta* religión; y lo mismo esta filosofía y este arte, en este Estado.

Esta observación es sobremanera importante, vista la locura de nuestros tiempos, que quieren inventar y desarrollar constituciones políticas independientemente de la religión. La religión católica, aunque unida dentro del cristianismo con la protestante, no admite la justicia y moralidad internas del Estado, que residen en la intimidad del principio protestante. Aquella separación respecto del derecho político, de la constitución, es necesaria en la peculiaridad de la religión católica, que no reconoce la existencia en sí, la sustancialidad del derecho y de la moralidad. Separados así de la intimidad, del último santuario de la conciencia, del tranquilo lugar donde la religión tiene su sede, los principios e instituciones juridicopolíticos no llegan a un centro real y permanecen en la abstracción y la imprecisión.

[Hemos expuesto los dos momentos: el primero, la idea de la libertad como absoluto fin último; el segundo, el medio de que se vale, el lado subjetivo del saber y del querer, con su vida, su movimiento y su actividad. Hemos visto que el Estado es el orbe moral y la realidad de la libertad y, por tanto, la unidad objetiva de estos dos momentos. Aunque consideramos separadamente ambos factores, es de advertir que se relacionan estrechamente y que este nexo reside en cada uno de los dos, cuando los estudiamos aisladamente. Hemos conocido la idea, por un lado, en su determinación como la libertad que se conoce y se quiere a sí misma, que se tiene a sí sola por fin: esto es a la vez el simple concepto de la razón y también eso que hemos llamado sujeto, la conciencia de sí mismo, el espíritu

existente en el mundo. Si consideramos ahora, por otro lado, la subjetividad, encontramos que el saber y querer subjetivo es el pensamiento. Pero por cuanto mi saber y mi querer son actos de pensamiento, tienen por objeto el objeto universal, lo sustancial de lo en sí y por sí racional. Vemos, por tanto, una unión en sí, entre el factor objetivo, el concepto y el factor subjetivo. La existencia objetiva de esta unión es el Estado; el cual es, por consiguiente, la base y el centro de los demás factores concretos de la vida del pueblo: derecho, costumbres, religión, ciencia. Toda actividad espiritual tiene por único fin el hacerse consciente de esta unión, esto es, de su libertad. Entre las formas de esta unión consciente hállase la *religión* a la cabeza. En ella el espíritu existente, el espíritu terrestre, llega a la conciencia del espíritu absoluto; y en esta conciencia del ser existente en sí y por sí, renuncia la voluntad del hombre a su interés particular, poniéndolo a un lado, en la piedad, en la cual ya no puede tratarse de nada particular. El hombre expresa, mediante el sacrificio, que se despoja de su propiedad, de su voluntad, de sus sentimientos particulares. La concentración religiosa del alma aparece como un sentimiento; pero, sin embargo, pasa a la reflexión. El culto es una exteriorización de la reflexión. La segunda forma de la unión de lo objetivo con lo subjetivo es el *arte*; el cual entra más en la realidad y la sensibilidad que la religión. En su actitud más digna, el arte debe representar, no sin duda el espíritu de Dios, pero sí la forma de Dios, lo divino y lo espiritual en general. Lo divino debe hacerse intuitivo mediante el arte, que lo presenta a la fantasía y a la intuición. Pero lo verdadero no llega sólo a la representación y al sentimiento, como en la religión; ni tampoco sólo a la intuición, como en el arte, sino también al espíritu pensante, mediante lo cual obtenemos la tercera forma de la unión, la *filosofía*. Esta es, por tanto, la forma suprema, la más libre y la más sabia.

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 *religión*. 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. Lo demás, que se considera como verdadero, vale para mí, por cuanto es conforme a su principio en la religión. La religión, la representación de Dios, constituye por tanto el límite universal, el fundamento del pueblo. La religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero. La definición de un objeto, de una ley, contiene todo lo que pertenece en sí al objeto, según su esencia; es la totalidad del objeto, su naturaleza, reducida a una simple determinación intelectual, con la cual se puede —dícese—

explicar lo particular, de suerte que ella constituye el alma de todo lo particular. Así de las leyes del movimiento de los cuerpos celestes inferimos todas sus posiciones particulares.

La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. 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. Un pueblo que considera como su Dios la naturaleza, no puede ser un pueblo libre; sólo cuando considera a Dios como un espíritu que está sobre la naturaleza, tórnase él mismo espíritu y libre. Al considerar la religión espiritual, importa saber si se conoce la verdad, la idea, sólo en su separación, o en su verdadera unidad. En su separación, esto es: Dios como supremo Ser abstracto, Señor del cielo y de la tierra, que reside allá arriba, más allá de todo, y del cual la realidad humana está excluida. En su unidad, esto es: Dios como unidad de lo universal y lo particular, por cuanto en él es intuido positivamente también lo particular, en la idea de la humanización. La idea divina implica el ser de la unidad, de la universalidad del espíritu y de la conciencia real; dícese en ella que lo finito está unido con lo infinito. La infinitud del entendimiento reina cuando ambos están separados. En la religión cristiana, la idea divina se ha revelado como la unidad de las naturalezas divina y humana. Esta es la verdadera idea de la religión. A ella pertenece el culto, que no consiste en otra cosa sino en que la conciencia individual se procura su unidad con lo divino. La inteligencia moderna ha hecho de Dios una abstracción, algo más allá de la conciencia humana, un muro desnudo y férreo sobre el cual el hombre se rompe la cabeza. Pero las ideas de la razón son enteramente distintas de las abstracciones de la inteligencia.

El objeto de la religión es lo verdadero, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En la religión positiva, lo absoluto vuelve empero frecuentemente a separarse de lo finito, incluso allí donde ya es acaso llamado espíritu; pero entonces resulta un nombre vacío. Así sucede entre los judíos, entre los mahometanos y en la actual religión de la inteligencia, que se ha convertido, en este respecto, a la representación turca. Este universal abstracto puede sin duda representarse de un modo elemental, como mera obra de la naturaleza, por ejemplo, como fuego. Pero puede representarse también como un universal espiritual; así los judíos. Si el hombre se representa lo universal como la naturaleza, tenemos el panteísmo. Pero en éste no hay contenido. Dios, el sujeto, desaparece, porque ya no se distingue. El otro modo es la unidad de Dios y del mundo. A éste pertenecen la encarnación entre los indios, el arte griego y, en un sentido mucho más puro, la religión cristiana, donde la unidad de las naturalezas divina y humana se manifiesta en Cristo. Esta es una encarnación que no está expuesta de un modo antropomórfico, e indigno de la Divinidad, sino de tal suerte que conduce a la verdadera idea de Dios.

En la filosofía de la religión debe señalarse además el desarrollo de la conciencia religiosa sobre lo que es la esencia del espíritu. A esto hemos de limitarnos aquí. Pues para nosotros es igualmente esencial tratar de los otros aspectos, de las otras formas en que el espíritu de un pueblo se diferencia. El espíritu real de esta conciencia es la religión; el arte y la ciencia pueden considerarse como aspectos y formas de dicha conciencia. El arte tiene el mismo contenido que la religión; sólo que su elemento es la intuición sensible. La ciencia *κατ' ἐξοχήν*, la filosofía, trata también el mismo objeto, pero en el elemento del pensamiento. Las otras ciencias no tienen un contenido absoluto, y para el Estado hállanse bajo el contenido finito que se refiere a las necesidades. Por tanto, 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 sólo existe cuando cada individualidad es conocida positivamente en la esencia divina misma. Esta libertad consciente existe entre los griegos y, más desarrollada aún, en el mundo cristiano. En este sentido se dice con razón que el Estado tiene su base en la religión. El nexo consiste en que el ser mundano es un ser temporal, un ser que se mueve en intereses particulares; por tanto, un ser relativo e injustificado, que sólo alcanza justificación cuando su alma universal, su principio, está absolutamente justificado; y ésto sólo se verifica haciéndose consciente como determinación y existencia de la esencia de Dios. Esta es la causa de que el Estado se base en la religión. El principio del Estado tiene que ser lo inmediatamente justificado; los intereses finitos son, en cambio, algo relativo. La justificación absoluta del principio universal consiste en que sea conocido como momento, como determinación de la esencia divina misma. Oímos repetir con frecuencia, en nuestro tiempo, que el Estado se basa en la religión; pero la mayoría de las veces no se quiere decir con ello otra cosa sino que los individuos, cuando son temerosos de Dios, tanto más inclinados y dispuestos están a hacer su deber, porque la obediencia al príncipe y a la ley puede enlazarse fácilmente con el temor de Dios. Sin duda el temor de Dios, puesto que eleva lo universal sobre lo particular, puede también resolverse contra este último, hacerse fanático y atacar al Estado inflamando y destruyendo sus organismos e instituciones. Por eso el temor de Dios debe, según se dice, ser reflexivo y mantenerse en cierta frialdad, a fin de no sublevarse contra lo que debe proteger y no hacer zozobrar lo que debe conservar. Por lo menos lleva en sí la posibilidad de hacerlo.

Habiendo logrado, pues, la justa convicción de que el Estado se basa en la religión, suele darse a la religión una situación que consiste en creer que el Estado

existe, pero no la religión, de manera que, para sostener el Estado, se estima necesario introducir en él la religión, a paletadas, para inculcarla en los ánimos. Es muy exacto que los hombres deben ser educados en la religión; pero no como en algo que todavía no existe. El hombre es educado en lo que es y no en lo que no es. Pues si decimos que el Estado se basa en la religión, tiene sus raíces en la religión, esto significa esencialmente que ha salido de ella y sale de ella ahora y siempre. El Estado determinado sale de la religión determinada. Los principios del Estado deben considerarse, según se ha dicho, como válidos en sí y por sí; y sólo lo son cuando son conocidos como determinaciones de la naturaleza divina misma. Según, pues, sea la religión, así será el Estado y su constitución. El Estado ha nacido realmente de la religión; de tal modo, que el Estado ateniense y el romano sólo eran posibles en el paganismo específico de estos pueblos, lo mismo que un Estado católico tiene un espíritu distinto y una constitución distinta que un Estado protestante.

Si ese llamamiento, si esa tendencia y aspiración a implantar la religión fuera un grito de angustia y de necesidad—como lo parece con frecuencia—un grito en que se expresa el peligro de que la religión haya desaparecido del Estado o esté en trance de desaparecer por completo, ello sería un síntoma bien malo, todavía peor de lo que se figura ese grito de angustia, ya que éste cree todavía que la implantación e inculcación de la religiosidad es un remedio contra el mal. Pero la religión no es cosa que se pueda implantar; sus raíces están mucho más hondas.

El Estado tiene con la religión un mismo principio común. Ésta no sobreviene desde fuera, para regular el edificio del Estado, la conducta de los individuos, su relación con el Estado, sino que es la primera interioridad que en él se define y realiza. Los hombres deben ser educados en la religión; la religión ha de conservarse siempre, exactamente como la ciencia y el arte deben ser enseñados. Pero no debemos representarnos esta relación como si la religión debiera sobrevenir posteriormente; sino que el sentido es, como se ha dicho, que el Estado ha salido de una religión determinada, que tiene con la religión un mismo principio común y que, si posee una vida política, artística y científica, es porque tiene una religión.

Es fácil hacer a esto objeciones superficiales. Pero no debemos tomar un grupo humano cualquiera, al que se dé el nombre de pueblo, para ver si se puede encontrar en él esta relación. Es menester tomar Estados que hayan llegado a la madurez y pueblos que hayan prosperado hasta su completo desarrollo; no, por ejemplo, pueblos de pastores, cuya constitución es la misma en las religiones más diversas. En tan imperfectos estados no existe ese desarrollo en el cual el principio del espíritu de un pueblo se realiza y se da a conocer de un modo determinado. Un pueblo así desarrollado ha reunido en sí todas las esferas y modalidades de



existencia; las cuales pueden existir también aisladamente, por cuanto un pueblo se encuentra todavía en un estado más simple, y muchos pueblos no tienen independencia o por lo menos no deben a ésta su constitución y poder. Tales pueblos, en parte, no han progresado en la rica perfección de sí mismos; en parte, no tienen independencia por sí. Atenas tenía una constitución democrática; pero Hamburgo, por ejemplo, también la tiene. La religión es en ambos Estados sumamente distinta; la constitución es la misma. Esto parece ser una instancia contra lo que hemos llamado relación esencial de una religión determinada con una constitución determinada. Pero el fenómeno se explica considerando que el comercio prepondera en Hamburgo; la ciudad es independiente gracias a ello, pero no como un gran Estado europeo. Tampoco debemos considerar pueblos que tienen facultades externas, pero que todavía no han llegado a un libre desarrollo. Los Estados norteamericanos han comenzado por el mar, por el comercio; van extendiéndose hacia dentro; pero todavía no han alcanzado el desarrollo, la madurez que sólo corresponde a los viejos Estados europeos.

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. La religión se distingue de la *filosofía* en que aquélla ordena la indiferencia hacia los honores, hacia el valor y la propiedad, mientras que ésta participa más del mundo y aspira a los honores y enaltece el denuedo y la valentía; en esto consiste la mundanidad. La religión puede ser muy infecunda; esto es bien conocido. Por eso se dice que la religión no debe existir solamente en la cabeza del hombre, sino también en su corazón; que toda la vida real del hombre debe expresar la religión; que el hombre debe poseer esencialmente moralidad y religiosidad. Sin embargo, mientras que respecto de los individuos tenemos la opinión de que es posible que el principio de la verdad no se imprima en la realidad, en cambio, respecto de los pueblos tenemos la de que ello no es posible. El principio universal de la verdad se introduce aquí en las distintas esferas de la vida, de tal modo que ésta, 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. El espíritu —ya lo hemos dicho muchas veces— tiene que realizar la conciencia de sí mismo, tiene que hacerse objetivo. Sólo es espíritu, por cuanto sabe de sí, por cuanto es objetivo. Pero la objetividad implica la limitación y, por consiguiente, la aparición de diferencias, que vienen a ser como los distintos miembros de la organización. El espíritu se relaciona con su objeto y en esto ha surgido la diferencia.

Y como se relaciona también consigo mismo, como se explicita y es el alma viva en los miembros, resulta que es en sí consciente de sí mismo, como expresión de sus distintas partes en su esfera particular. El espíritu no puede aprehenderse simplemente como un comienzo, sino que se produce a sí mismo, es su propio fin y su propio resultado; de suerte que lo que resulta no es otra cosa que lo que comienza. Pero, por intermedio de la objetivación, se da realidad. La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga consciente de sí, para que sea un espíritu real.

Lo que importa esencialmente en la religión es hasta qué punto está contenida en ella la conciencia que el espíritu tiene de lo que el espíritu es en realidad. Si en la conciencia de lo que es el espíritu está contenida la conciencia de lo que es la verdad, de lo que según su concepto es el espíritu, entonces todos los aspectos de su existencia están establecidos en verdad y han alcanzado, por consiguiente, la determinación de lo verdadero. Pero esto sólo puede acontecer en la verdadera religión. Los otros aspectos deben tener por base el aspecto religioso, porque si no, resultan infructuosos, no estando determinados por la verdad. Pero hay también aspectos que están abandonados al albedrío y caen en la barbarie, que todavía no ha sido reducida a la verdad. Nuestras consideraciones han de tener por fin el explicar cómo la religión es el sello fundamental de las distintas esferas.

Se ha dicho que la religión, como tal, se muestra con frecuencia infructuosa en el individuo, debiendo, por el contrario, el sistema de la vida del pueblo estar formado conforme a la religión. Las religiones se distinguen esencialmente según que su principio sea de tal suerte que todo cuanto pertenece al concepto del espíritu se halle armonizado en el principio religioso y haya alcanzado un principio propio determinado. Si el espíritu no es comprendido en su verdadera profundidad, hay, como queda dicho, aspectos de la vida de un pueblo, en los cuales el espíritu es irracional, está entregado a su albedrío, o se conduce sin libertad. Así es un defecto de la religión griega—o del principio del espíritu griego, o del concepto que el espíritu se ha hecho de sí mismo como espíritu griego—que los griegos acudieran a los oráculos en los asuntos públicos—conclusión de tratados—y en los asuntos privados. Hay que explicar esto diciendo que obedece a un aspecto esencial del espíritu, pero que este aspecto se ha satisfecho de un modo falso y sin libertad, antes de obtener su puesto en el principio sustancial de la religión. Así también sucede en la religión mahometana. Su fanatismo ha impulsado a sus prosélitos a conquistar el mundo; pero es incapaz de hacer que se forme un Estado con una vida pública articulada, organizada, con un orden legal para la libertad. Cuando, pues, una religión como el cristianismo tiene por principio el concepto absoluto del espíritu, es necesario que su mundo sea formado por este concepto. La elaboración de la realidad con arreglo a aquel

principio es un trabajo largo y no ha podido suceder inmediatamente. Ya al comienzo de la era cristiana encontraremos la enorme contradicción entre su principio y la rudeza y barbarie que existía al empezar los pueblos cristianos.

El *arte*, lo mismo cuando se esfuerza por elaborar la materia para satisfacer las necesidades, que cuando aspira a producir obras bellas, está estrechamente enlazado con la religión. La inteligencia no puede tener ningún arte, o ha de contentarse, a lo sumo, con el arte de lo sublime, cuando la forma se halla en tal fermentación que el individuo se ve anulado. Allí donde el espíritu es concebido como lo informe, por oposición al hombre —por ejemplo, entre los judíos y los mahometanos—, no queda lugar para las artes plásticas; lo que los hombres estiman como verdadero, no admite forma alguna; el modo en que se fija y determina no debe ser una figura externa; la fantasía no es aquí el órgano encargado de recoger lo que tiene verdadera validez para el espíritu. Pero el arte es esencialmente arte bello; ha debido, pues, existir necesariamente allí donde la fantasía, la facultad de dar forma, constituye el órgano supremo, allí donde Dios no es conocido como espíritu universal; por tanto, entre los griegos, donde la universalidad divina era intuita en la forma de la subjetividad natural. Un pueblo semejante, por necesidad, ha de aprehender y representar lo universal, lo divino, en la intuición sensible. Asimismo la religión cristiana tiene esencialmente arte, porque para ella lo divino no es lo abstracto del intelecto. Sin embargo, el arte no puede ser entre nosotros, como era entre los griegos, el modo supremo de aprehender y representar lo verdadero; sólo puede ocupar un puesto subordinado. La forma, que da el arte, no tiene para nosotros una verdad incondicionada, no es la forma en que aparece lo absoluto. La forma artística es algo finito, inadecuado al contenido infinito, que debe ser representado en ella.

Las *ciencias* son las que más se acercan a la religión. Ciertamente es que tienen el más diverso contenido, el cual constituye con frecuencia una simple colección de noticias; mas para las ciencias, en general, rige por lo menos el principio del pensar, del conocer. Son útiles para todos los aspectos de la realidad. También la religión, el Estado y el derecho son útiles. Lo verdadero sirve asimismo a otros fines. Hasta se puede decir que Dios es útil, aunque esta es una expresión profana, inconveniente. Su utilidad es su bondad, por la cual deja libres las demás cosas y se entrega a ellas. Pero es esencial no considerar las ciencias bajo este aspecto subordinado de la utilidad. Las ciencias, como la religión, son un fin en sí y por sí, un fin último por sí mismas. Pero por cuanto las ciencias —y en particular la del pensamiento libre, la filosofía— pertenecen al pensamiento, encuéntrase en el elemento y terreno peculiar del espíritu. Cada pueblo aprehende el concepto que tiene de sí y de la verdad, mediante el pensamiento, en forma científica, esto es, en la forma que corresponde al concepto mismo del espíritu. Pensar es aprehender abstractamente lo más hondo del espíritu. Lo objetivo es, por tanto, aquí,

adecuado a la naturaleza del espíritu. Las ciencias constituyen, por consiguiente, el supremo punto en que culmina un pueblo. El supremo impulso de un pueblo es comprenderse y realizar por doquiera su concepto. El elemento más importante en que puede hacerlo, no es la necesidad física, sea cual fuere, ni tampoco el derecho formal, sino el pensamiento, la inteligencia como tal. La flor del pueblo es la conciencia libre, desinteresada, sin apetitos. Así es en el arte. Pero el contenido de esta conciencia no reside en un elemento sensible, como en el arte. El material en que esta conciencia expresa su concepto es el pensamiento. Un pueblo se honra cultivando las ciencias. La ciencia de la filosofía es en especial la que piensa y comprende el contenido que existe en la religión bajo la forma de la representación sensible y espiritual. En el cristianismo esto se expresa diciendo que Dios ha engendrado a su Hijo. Con lo cual no se enuncia una relación de pensamiento, sino una relación natural. Ahora bien, eso que en la religión se ha representado como relación de vida, es tomado en la ciencia de un modo conceptual; de suerte que el contenido es el mismo, pero está expuesto en su forma suprema, más viva y más digna. La ciencia es el modo supremo como llega un pueblo a la conciencia de la verdad; es la plenitud de la modalidad absoluta del espíritu. Por eso sucede con la filosofía, dentro de la historia universal, lo mismo que con las artes plásticas. Sólo entre los griegos y los cristianos pudo haber una filosofía concreta; entre los orientales hubo filosofía abstracta, que no llegó a la unidad de lo finito y lo divino.

Frente a estas formas ideales, hay también otro aspecto en la existencia del Estado, el que se refiere al contenido de su apariencia exterior. También este contenido, cualquiera que sea su índole particular, trasluce en su interior lo universal.

La primera materia de esta clase es eso que llamamos costumbres y usos de los pueblos. La *moralidad natural* y la *relación familiar* pertenecen a este aspecto. Ambas están determinadas por la naturaleza del Estado. Así, por ejemplo, el matrimonio puede ser poligámico, poliándrico, monogámico. Pero en los Estados cristianos sólo puede existir el matrimonio de un solo varón con una sola mujer, porque sólo en este matrimonio recibe cada parte su pleno derecho. La relación de los hijos con los padres, según que sean esclavos o puedan tener libre propiedad, pertenece también a este aspecto. La otra forma moral concierne más bien a la conducta recíproca de los individuos, incluso en lo que se refiere a la cortesía. Considérese tan sólo la diferencia en las demostraciones de cortesía que el europeo y el asiático hacen, por ejemplo, a sus superiores. Estos usos arraigan en las relaciones sustanciales y expresan los pensamientos que los hombres tienen de sí mismos. Son símbolos. No obstante, encierran bastante accidentalidad. No todo tiene en ellos un sentido.

Otro punto que se refiere a la parte de la apariencia exterior es la conducta práctica del hombre, con relación a la naturaleza y a la satisfacción de sus necesidades finitas. La *industria* pertenece a este aspecto. La industria nos da a conocer cómo los hombres se conducen en su dependencia y relación con la naturaleza; cómo satisfacen sus necesidades en este sentido, para procurarse los goces correspondientes. El impulso natural de que se trata aquí concierne a lo particular en el hombre; el lado esencial, la religión, la constitución política, está, por tanto, en relación lejana con esta esfera. Pero el principio universal del espíritu interviene también esencialmente en la manera como el espíritu del pueblo se conduce en la industria y el comercio. Estas actividades tienen por fin que el individuo se ocupe de sí mismo, aplicando su esfuerzo, su inteligencia, su trabajo y su arte a la adquisición de lo que ha de menester para satisfacer sus necesidades, que puede, por lo demás, multiplicar y refinar hasta el infinito. En este orden de cosas, la agricultura implica la necesaria dependencia de la naturaleza. Lo que llamamos en sentido propio industria, recoge el material bruto para elaborarlo y encuentra su subsistencia en los productos de la inteligencia, de la reflexión, de la destreza. Esta rama se refiere a lo particular; pero precisamente en lo particular no hay ningún límite inmanente. La acumulación de riquezas y el refinamiento pueden llegar hasta lo infinito. Ahora bien, hay una gran diferencia entre que la industria esté limitada, adscrita a ciertas castas, sin poder experimentar ninguna ampliación, o que el individuo no tropiece con ningún límite y pueda ensanchar su acción sin medida. Este modo de ser la industria supone en el pueblo un espíritu enteramente distinto y, por tanto, una religión y constitución también enteramente distintas de las de un Estado en que el trabajo, aunque necesario, ve el campo de su actuación limitado de una vez para siempre. Las armas de los hombres para valerse contra los animales y para el mutuo ataque, e igualmente los barcos, pertenecen a esta misma esfera. Según una antigua leyenda, el hierro fue descubierto por los asiáticos. El descubrimiento de la pólvora no puede considerarse como casual; la pólvora no ha podido ser descubierta y usada más que en cierta época y bajo cierta cultura. Una gran cantidad de objetos semejantes es, sin embargo, independiente de la índole particular del espíritu del pueblo; por ejemplo, los objetos de lujo pueden surgir aproximadamente del mismo modo en todas las épocas y con todas las culturas.

El tercer punto es el *derecho privado*, el derecho relativo a estas necesidades finitas. El desenvolvimiento de la libertad personal se manifiesta aquí, por ejemplo, no admitiendo la esclavitud o estableciendo el régimen de la propiedad libre. Una plena libertad personal, una propiedad plenamente libre, sólo pueden existir en Estados que se funden en un principio determinado. El principio jurídico está, empero, en relación inmediata con el principio universal. En la religión cristiana, por ejemplo, es principio universal, primero: que existe *un* espíritu que es la verdad, y segundo: que los individuos tienen un valor infinito y deben ser

recibidos en la gracia de la espiritualidad absoluta. Consecuencia de esto es que el individuo es reconocido como infinito en su personalidad y como gozando de la conciencia de sí mismo, de la libertad. Este principio de que el hombre tiene un valor infinito como hombre, no existe en las religiones orientales. Por eso sólo en el cristianismo son personalmente libres los hombres, esto es, aptos para poseer una propiedad libre.

Por último, hay que mencionar también la *ciencia de lo finito*. La matemática, la historia natural, la física, exigen que la cultura haya llegado a cierto punto de vista. Sólo cuando el individuo ha conseguido para sí la libertad interior, sólo entonces deja estar el objeto y no se conduce ya respecto de él según sus apetitos, sino que adopta ante él una actitud teórica. También en esto se diferencian el mundo antiguo y el moderno; aquél no sentía este interés por la naturaleza y sus leyes. Es menester cierta seguridad superior y más concreta, cierta fortaleza del espíritu, para estudiar los objetos en su finitud. Para que el espíritu llegue a esta abstracción es necesario una superior intensidad de la conciencia de sí mismo.

Estas son las esferas capitales en que se diferencia el espíritu, al realizarse en un Estado. Si el Estado está desarrollado y estos aspectos están en él diferenciados, entonces cada uno recibe su derecho, y todos se distribuyen necesariamente entre distintas clases sociales. Por una parte, el individuo puede participar en todos esos aspectos; por otra parte, participa necesariamente en la religión, en el derecho, en la constitución, en la ciencia, al menos indirectamente. Estas esferas se dividen, además, entre las distintas clases sociales, en las cuales están repartidos los individuos; estas clases constituyen la profesión del individuo; pues las diferencias que se dan en estos aspectos, deben manifestarse en distintas esferas y negocios peculiares. Tal es el fundamento de la diferencia de clases que se encuentra en los Estados organizados. 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.]

e) *La constitución*.— Los puntos expuestos 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*. Hay quien cree superfluo que un pueblo tenga una constitución y quien juzga que su forma política se comprende por sí misma. Esto, empero, equivale a considerar la falta de constitución como una constitución; lo mismo que se considera una esfera como una figura.

Cuando el principio de la voluntad *individual* es el único fundamento de la libertad política, de suerte que todos los individuos deben prestar su asentimiento a cuanto es hecho por y para el Estado, no existe propiamente constitución. La única institución necesaria en este caso sería un centro sin voluntad, que observase las que le pareciesen ser necesidades del Estado y diese a conocer su opinión; luego habría también un mecanismo destinado a convocar a los individuos, recibir su voto y hacer la operación aritmética del recuento y comparación de los votos favorables a las distintas proposiciones; con lo cual la resolución quedaría determinada.

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 ciudadanos que deben llevar a cabo esta ejecución. En las democracias, por ejemplo, el pueblo decide sobre la guerra; pero es necesario poner a la cabeza del pueblo un general que la dirija. El ente abstracto del Estado sólo adquiere vida y realidad mediante la constitución; pero con ésta surge también la distinción entre los que mandan y los que obedecen, los gobernantes y los gobernados. Ahora bien, la obediencia no parece conforme a la libertad y los que mandan parecen incluso hacer lo contrario de lo que exige el fundamento del Estado, el concepto de la libertad. Si, no obstante, la distinción entre mandar y obedecer es necesaria, porque el Estado no podría marchar de otro modo —y en verdad parece tratarse aquí tan sólo de una necesidad exterior y contraria a la libertad, si se toma ésta en un sentido abstracto— habrán de ser las instituciones (piénsese) al menos tales que los ciudadanos obedezcan lo menos posible, quedando a los que mandan el menor albedrío posible y siendo el contenido de aquéllo para lo cual el mando es necesario, determinado y resuelto en lo capital por el pueblo, por la voluntad de muchos o de todos los individuos, sin que, sin embargo, el Estado pierda fuerza y robustez como realidad y unidad individual.

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 sólo 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 está 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 sólo de modificaciones en aquellos órdenes generales mismos, sino también de combinaciones entre varios de estos órdenes esenciales, combinaciones empero que son organizacio-

nes 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.

Este fin puede entenderse de distinto modo; puede ser, por ejemplo, el tranquilo goce de la vida civil o felicidad general. Tales fines han ocasionado los llamados *ideales* políticos, principalmente los ideales de educación de los príncipes (Fenelón) o de los gobernantes en general, de los aristócratas (Platón). En estos ideales se ha puesto el centro de gravedad en la índole o carácter de los sujetos que están al frente del gobierno, sin pensar para nada en instituciones políticas orgánicas. El problema de la constitución mejor se plantea con frecuencia en el sentido de suponer que la teoría acerca de este punto es tema de libre reflexión subjetiva, y no sólo esto sino también que el establecimiento real de la constitución considerada como la mejor de todas o la mejor de las conocidas puede ser consecuencia de una decisión tomada teóricamente, por ser la especie de la constitución asunto de una *elección* totalmente libre y sólo determinada por la reflexión. En este sentido ingenuo deliberaron, no, sin duda, el pueblo persa, pero sí los magnates persas que se habían conjurado para derrocar al falso Esmérdis y a los magos. Lograda su empresa y no quedando ya ningún vástago de la familia de Ciro, discutieron sobre la constitución que introducirían en Persia; y Herodoto narra con la misma ingenuidad esta discusión.

En el día de hoy no se concibe que la constitución de un país y de un pueblo esté entregada tan absolutamente a la libre elección. Si se toma por base el concepto de la libertad, pero manteniéndolo en la abstracción, resulta que la *república* vale comúnmente en teoría como la única constitución justa y verdadera; e incluso algunos hombres que ocupan altos puestos en la administración pública de las constituciones *monárquicas*, por ejemplo, Lafayette, no han contradicho esta opinión y hasta se han inclinado a ella, pero pensando que la constitución republicana, aunque sea la mejor, no puede ser introducida en todas partes y, *dada la índole de los hombres*, es preferible menos libertad, de suerte que la constitución monárquica resulta *más útil* en estas circunstancias y estado moral del pueblo. También en esta opinión la necesidad de una constitución política determinada se hace depender del estado real del pueblo, es decir, de una contingencia puramente externa. Esta representación se funda en la diferencia que la reflexión intelectual establece entre el concepto y su realidad, ateniéndose a un concepto abstracto y por consiguiente falso y no comprendiendo la idea o —lo que es lo mismo por el sentido, ya que no por la forma— no teniendo una intuición concreta de un pueblo y un Estado. Ya se ha indicado anteriormente que la constitución de un pueblo constituye *una* sola sustancia, *un* solo espíritu con su religión, su arte, su filosofía, o por lo menos con las representaciones e ideas de



su cultura en general, para no mencionar los otros poderes exteriores del clima, de los países vecinos, y de la situación en el mundo. Un Estado es una totalidad individual, de la que no se puede separar un aspecto particular, aunque sea sumamente importante, como la constitución política, para elegirlo o discutirlo aislada y exclusivamente. No sólo la constitución es un elemento conexasionado con aquellos otros poderes espirituales y dependientes de ellos de un modo íntimo, sino que el carácter de toda la individualidad espiritual con inclusión de todas sus potencias es sólo *un* momento en la historia del conjunto y viene predeterminado por el curso de esta historia. Ésta es la suprema sanción de la constitución y su necesidad suprema.

[Debo advertir en este respecto que cuando hablamos de la constitución no nos detenemos en distinciones abstractas, como son las ya conocidas y citadas de democracia, aristocracia y monarquía. Concedemos, desde luego, que no es fácil que exista una democracia pura, sin mezcla de principio aristocrático. La monarquía es, por su parte, una constitución en la que están contenidas, comprendidas, las otras formas. Son muy otras las determinaciones que importan cuando se consideran las constituciones, el estado político esencial de un pueblo.

La determinación esencial de la constitución política, dada la diversidad de aspectos de la vida pública, se expresa diciendo, que el mejor Estado es aquel en que reina la mayor *libertad*. Pero aquí surge la cuestión siguiente: ¿dónde está la realidad de la libertad? La libertad consiste para muchos en que la voluntad subjetiva de todos los individuos tome parte en los más importantes negocios del Estado. La voluntad subjetiva es considerada aquí como lo último y decisivo. Pero la naturaleza del Estado consiste en la unidad de la voluntad subjetiva y la voluntad universal; la voluntad subjetiva se ha elevado hasta renunciar a su particularismo. Cuando nos representamos un Estado, solemos poner a un lado el gobierno y a otro lado el pueblo; aquél es la actividad concentrada de lo universal, éste es el total de las muchas y distintas voluntades subjetivas individuales. Separamos, pues, el pueblo y el gobierno. Creemos ver una buena constitución política allí donde ambas partes están aseguradas recíprocamente; por un lado el gobierno como actividad de lo universal y por otro lado el pueblo, con su voluntad subjetiva, debiendo ambos limitarse mutuamente. Tal forma tiene su lugar en la historia. Pero esta oposición desaparece ya en el concepto del Estado. Hay cierta perversidad en el antagonismo entre pueblo y gobierno; hay como un ardid de la voluntad mala; como si el pueblo, separado del gobierno, constituyese el todo. Mientras así sea, no puede decirse que exista el Estado, esto es, la unidad de la voluntad universal y la particular. Entonces se trata aun de crear la existencia del Estado. El concepto racional del Estado ha superado esta oposición abstracta; quienes hablan de ella como de una antítesis necesaria, no saben absolutamente nada de la naturaleza del Estado. El Estado tiene por base aquella unidad; la cual es su ser, su sustancia.

Mas con esto el Estado no es todavía la sustancia desarrollada en sí misma. Como tal, es el Estado un sistema de órganos, de círculos, de universalidades particularistas, independientes en sí, pero cuya actividad produce el conjunto, anulando su propia independencia. En la vida orgánica no puede hablarse de oposición entre elementos particulares independientes; en los animales, por ejemplo, lo universal de la vida existe en cada partícula, y cuando esta universalidad vital se separa, sólo queda un resto inorgánico. Las diferencias entre las constituciones políticas se refieren a la forma de esta totalidad. El Estado es la razón en la tierra; las distintas constituciones se suceden en la diversidad de sus principios y siempre las anteriores son anuladas por las siguientes.

El Estado es la idea espiritual en lo extremo de la voluntad humana y de su libertad. Las transformaciones de la historia acaecen esencialmente en el Estado y los momentos de la idea existen en el Estado como distintos principios. Las constituciones en que los pueblos históricos han alcanzado su florecimiento, les son peculiares; no son pues una base universal, como si la diversidad sólo consistiera en el modo especial de desarrollo y desenvolvimiento, y no en la diversidad de los principios mismos. La historia no sirve de enseñanza para la conformación actual de las constituciones políticas. El último principio de la constitución, el principio de nuestros tiempos, no se halla contenido en las constituciones de los pueblos históricos anteriores. Muy distinto es lo que sucede en la ciencia y el arte. Los principios anteriores son aquí la base absoluta del principio siguiente. Por ejemplo, la filosofía de los antiguos es la base de la filosofía moderna; de tal modo que está contenida absolutamente en ésta y constituye su terreno básico. La relación aparece aquí como un ininterrumpido desarrollo del mismo edificio; cuyos cimientos, muros y tejado siguen siendo los mismos. En el arte, el arte griego es incluso el modelo supremo. Pero respecto de la constitución, la cosa varía; lo antiguo y lo moderno no tienen de común ningún principio esencial. Las concepciones y teorías abstractas sobre el gobierno justo, en el cual el conocimiento y la virtud deben predominar, son sin duda frecuentes. Pero nada hay más inepto que querer tomar ejemplo de los griegos, los romanos o los orientales, para las instituciones constitucionales de nuestro tiempo. De Oriente pueden sacarse hermosos cuadros de vida patriarcal, de gobierno paternal, de abnegación de los pueblos. Los griegos y los romanos nos ofrecen descripciones de la libertad pública. Entre éstos encontramos el concepto de una constitución libre, entendido de tal suerte, que todos los ciudadanos pueden tomar parte en las deliberaciones y resoluciones sobre los negocios y leyes generales. Esta es también en nuestros tiempos la opinión general; con la única modificación de que, como nuestros Estados son tan grandes y los individuos tantos, éstos no pueden expresar directamente su voluntad, en la resolución de los negocios públicos, sino sólo indirectamente, por medio de representantes; esto es, el pueblo debe estar representado por diputados en la confección de las leyes. La llamada

constitución representativa es la forma a que asociamos la representación de una constitución libre; de tal modo que esto se ha convertido ya en un prejuicio. Lo importante es que la libertad, tal como es determinada por el concepto, no tiene por principio la voluntad y el albedrío subjetivo, sino el conocimiento de la voluntad universal. El sistema de la libertad es el libre desarrollo de sus momentos. La voluntad subjetiva es una determinación totalmente formal, que no contiene lo que la voluntad quiere. Sólo la voluntad racional contiene ese elemento universal que se determina y desenvuelve por sí mismo y despliega sus momentos en miembros orgánicos. Pero esto es lo último, la libertad racional, edificio gótico, cuya materia es lo universal. Los antiguos no han conocido esta catedral gótica, que es una conquista de la época cristiana. Lo importante es haber llegado a una diferencia infinita, que desaparece cuando los individuos saben poseer su libertad, independencia y esencialidad en la unidad con lo sustancial, de suerte que consideran que la forma de obrar es ese principio sustancial. Lo importante es esta expansión de lo sustancial. En esto consiste la superior diferencia entre los pueblos y sus constituciones.

Del principio superior se desprende una distinción subalterna, indiferente, que es considerada de ordinario como esencial en la constitución; es, a saber, si los individuos le han dado o no su aprobación subjetiva. Lo primero que se ha de ver es si los individuos son concebidos como personas; si la sustancialidad existe como espíritu, como esencia conocida por ellos. Entre los chinos, por ejemplo, no existe ninguna forma de semejante aprobación; encontrarían tan insensato que se les pidiera su asentimiento como que los niños de cualquier edad fueran llamados a un consejo de familia. Los chinos todavía no se conocen como sujetos libres; para ellos la libre subjetividad no contiene todavía la esencia de lo moral y jurídico; no es aún para ellos su fin, obra y objeto. Por otro lado, vemos en el turco la voluntad subjetiva en estado completamente indómito. Los genzaros, por ejemplo, tienen voluntad y la ejercen. Pero es una voluntad salvaje, determinada en parte por la religión y también indómita en sus apetitos. Aquí la voluntad personal es libre, según una representación inexacta; pero no está incorporada a la voluntad nacional concreta. El turco no sabe nada de esta voluntad, no la tiene por objeto, ni se interesa por ella, ni la toma por móvil; y cuando entra en contacto con lo universal, es éste para él algo abstracto, no orgánico, es puro fanatismo que destruye todo lo orgánico, toda moralidad y todo derecho. En los Estados europeos la cosa varía; aquí el conocimiento es algo universal. La cultura científica, la persecución de fines universales y la obediencia a principios universales es un bien común, que los ciudadanos comparten con el gobierno y el gobierno con los ciudadanos, por cuanto todas las esferas, que pertenecen a la administración, están comprendidas en el concepto. En semejante situación, la aprobación de los individuos es más o menos indiferente; porque no podrían aportar ningún conocimiento particular, antes al contrario sabrían menos que los que expresamente

se ocupan en los asuntos públicos. Tampoco aportarían buenas intenciones, con sus intereses particulares; pues lo decisivo aquí es que existe un bien común, al que estos intereses deben ceder. Si se dice que la libertad consiste en que todos los individuos den su aprobación, fácil es ver que no podría regir ninguna ley, salvo cuando todos unánimes coincidiesen en ella. Así se llega en seguida al principio de que la minoría debe ceder a la mayoría; y ésta es la que decide. Pero ya J. J. Rousseau observó que en ese caso la libertad no existe, pues la voluntad de la minoría no es atendida. En la Dieta polaca cada individuo había de dar su aprobación; y por causa de esta libertad se hundió el Estado. Es, además, falso y peligroso suponer que sólo el pueblo tiene razón y conocimiento y que sólo él ve lo justo; pues cada facción del pueblo puede erigirse en todo el pueblo. Lo que constituye el Estado es el conocimiento culto; no el pueblo.

Las diferencias entre las constituciones del Estado conciernen a la forma en que la totalidad de la vida del Estado se manifiesta. En su primera forma esta totalidad hállase todavía oculta y sus distintos círculos no han llegado aún a la independencia; en la segunda forma, estos círculos, y por tanto los individuos, se hacen libres; en la tercera forma, en fin, estos gozan ya de su independencia y su obra consiste en producir lo universal. Vemos todos los imperios y la historia universal entera recorrer estas formas. Primero vemos en todo Estado una especie de monarquía patriarcal, pacífica o guerrera. Esta primera manera de producirse un Estado es despótica e instintiva; pero la obediencia, la violencia, el miedo a un déspota son también nexos de la voluntad. Viene luego la particularización; dominan los aristócratas, determinados círculos, los demócratas, los individuos. Una aristocracia accidental cristaliza en estos individuos y se convierte más tarde en un nuevo reino, en una nueva monarquía. El final de todo esto es la sumisión de estas fuerzas particulares a un poder, que no puede ser otro que el que deja fuera de sí las distintas esferas independientes; y éste es el poder monárquico. Hay, pues, que distinguir una primera y una segunda monarquía. Éste es el curso abstracto, pero necesario, en la evolución de los Estados verdaderamente independientes; un curso tal que en él aparece necesariamente en cada momento una determinada constitución, que no es el resultado de una elección, sino la constitución adecuada al espíritu del pueblo.

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 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. Para determinar esto más exactamente habría que decir muchas más cosas; pero nos abstenemos de mencionarlas porque pueden omitirse. Importa, sin embargo, distinguir los principios que rigen las relaciones entre los Estados y el principio que rige sus relaciones en la historia universal. En ésta sólo vale el *derecho del espíritu absoluto*; y sólo pueden existir aquí las relaciones que hacen prevalecer un principio superior del espíritu. Pero ningún Estado puede invocar este derecho. Los distintos Estados se suponen unos a otros como individuos independientes; y la independencia del uno no es respetada sino por cuanto se supone la independencia de los demás. Semejantes relaciones pueden establecerse mediante tratados y los principios jurídicos *deben* decidir entonces. Pero en la historia universal prevalece un derecho superior. Este superior derecho se verifica también en la realidad, cuando se trata de la relación de los pueblos cultos con las hordas bárbaras. También en las guerras religiosas un bando sostiene un principio sagrado, frente al cual los derechos de los otros pueblos son algo subordinado y no tienen el mismo valor. Así fue entre los mahometanos antaño y, en teoría, aún hoy. También los cristianos, cuando hacían la guerra a los pueblos paganos, para convertirlos, sostenían que su religión les daba un derecho superior. En tales circunstancias no prevalece un derecho o una sinrazón abstractos. Estas circunstancias empero sólo se dan donde todavía no ha surgido un estado de derecho propiamente tal. Lo que pasa en semejantes circunstancias no es aplicable a una situación de verdadera independencia recíproca de los Estados. Inversamente, lo que rige en el supuesto de un estado de derecho no puede ser aplicado a un estado que todavía no puede llamarse estado de derecho. Por esto los principios de los Estados, lo que vale como derecho de los Estados, no nos importa aquí. Nosotros hemos de tener siempre presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados.]

### CAPÍTULO 3

#### El curso de la historia universal

##### 1. *El concepto de la evolución*

La variación abstracta que se verifica en la historia ha sido concebida, desde hace mucho tiempo, de un modo universal, como implicando un progreso hacia algo mejor y más perfecto. Las variaciones en la naturaleza, con ser tan infinitamente diversas como son, muestran sólo un círculo, que se repite siempre. En la naturaleza no sucede nada nuevo bajo el sol; por eso el espectáculo multiforme de sus transformaciones produce hastío. Sólo en las variaciones que se verifican en la esfera del espíritu surge algo nuevo. Esto que acontece en lo espiritual nos

permite ver que el hombre tiene otro destino que las cosas meramente naturales. En éstas manifiéstase siempre uno y el mismo destino, un carácter fijo, estable, al cual toda variación viene a parar y todo cambio se subordina. Pero el hombre tiene una facultad real de variación y además, como queda dicho, esa facultad camina hacia algo mejor y más perfecto, obedece a un impulso de *perfectibilidad*. Este principio, que hace de la transformación misma una ley, ha sido mal recibido por algunas religiones como la católica; y también por los Estados que sostienen un verdadero derecho a ser estáticos o, al menos, estables. Mientras se concede en general que las cosas terrenas, así como los Estados son variables, exceptúase de esta variación la religión como religión de la verdad y en parte se permite también atribuir las transformaciones, revoluciones y destrucciones de lo establecido, ya a casualidades, ya a torpezas, pero principalmente a la ligereza, a la corrupción y a las malas pasiones de los hombres. La perfectibilidad es realmente algo casi tan indeterminado como la variabilidad en general. Carece de fin y de término. Lo mejor, lo más perfecto, a que debe encaminarse, es algo enteramente indeterminado.

[Es esencial advertir que el curso del espíritu constituye un progreso. Esta representación es bien conocida, pero también frecuentemente atacada, como queda dicho. Pues puede parecer contraria a la existencia tranquila, a la constitución y legislación vigentes. Esta existencia merece, sin duda, el más alto respeto, y toda actividad debe cooperar a su conservación. La idea del progreso es insatisfactoria, porque suele formularse principalmente diciendo que el hombre es perfectible, esto es, posee una posibilidad real y necesidad de hacerse cada vez más perfecto. La existencia no es concebida aquí como lo supremo, sino que lo supremo parece ser la variación. En esta representación no hay otro contenido que el del perfeccionamiento, contenido hartamente indeterminado, que no da de sí nada más que la variabilidad. No existe en él ningún criterio de la variación, ni tampoco criterio alguno para apreciar hasta qué punto lo existente es justo y sustancial: no hay ningún principio de exclusión; no hay ningún término, ningún fin último determinado, preciso. La variación, único resto que queda, es también lo único que constituye la determinación de ese contenido. La representación, según la cual el género humano se educa (*Lessing*), es ingeniosa; pero sólo de lejos roza aquello de que se habla aquí. El progreso, en todas estas representaciones toma una forma cuantitativa. *Más* conocimientos, una cultura *más* refinada... todos éstos son puros comparativos; y se puede seguir hablando así largamente, sin indicar ningún principio preciso, sin enunciar nada cualitativo. La cosa, lo cualitativo, existe ya; pero no se expresa ningún fin que deba ser alcanzado; tal fin permanece totalmente indeterminado. Pero lo cuantitativo—si queremos hablar con precisión del progreso—es justamente lo ajeno al pensamiento. El fin que debe ser alcanzado, necesita ser conocido. 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 además 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 las contingencias que el espíritu domina y emplea en su provecho. La evolución se da también en los objetos de la naturaleza orgánica; la existencia de éstos no se ofrece como una existencia puramente inmediata y variable tan sólo desde fuera, sino que emana de sí misma, de un íntimo principio invariable, de una esencia simple, cuya existencia empieza por ser también la existencia simple del germen y luego va diferenciándose y entrando en relación con otras cosas y, por tanto, viviendo un continuo progreso de transformación. Este proceso, empero, vuelve con la misma continuidad a su contrario, esto es, se transforma en la conservación del principio orgánico y de su forma. Así el individuo orgánico se produce a sí mismo, haciéndose lo que es en sí. Así también el espíritu es lo que él mismo se hace y se hace lo que es en sí. Pero aquella evolución se verifica de un modo inmediato, sin oposiciones, sin obstáculos; entre el concepto y su realización, entre la naturaleza (en sí misma determinada) del germen y la acomodación de la existencia a dicha naturaleza, no puede introducirse nada. En cambio, el espíritu es distinto. Su determinación pasa a realizarse mediante la conciencia y la voluntad; éstas, 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 cómo 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.

La evolución no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico, como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo contra sí mismo. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin con indeterminado contenido. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, el espíritu de su esencia, que es el concepto de la libertad. Éste es el objeto fundamental y, por tanto, el principio director de la evolución, lo que da a la evolución su sentido; como, en la historia romana, es Roma el objeto y, por consiguiente, la directriz en la consideración de los acontecimientos y, a la inversa, los acontecimientos brotan de ese objeto y sólo en relación con él tienen sentido y contenido. Hay en la historia universal algunos grandes períodos que

han transcurrido sin, al parecer, perseverar; antes bien, después de ellos quedaron arruinadas las enormes conquistas de la cultura y, desdichadamente, hubo que comenzar de nuevo a recuperar, con la ayuda de las ruinas salvadas de aquellos tesoros y un renovado e inmenso gasto de fuerzas, de tiempo, de crímenes y dolores, alguna de las partes de aquella cultura adquirida mucho tiempo antes. También hay evoluciones perseverantes, ricos y acabados edificios y sistemas de cultura, plasmados en peculiares elementos. El principio formal de la evolución, en general, no puede ni dar preferencia a una forma sobre otras, ni hacer comprensible el fin de aquella decadencia de los antiguos períodos de la evolución. Ha de considerarse tales procesos, o más especialmente los retrocesos, como accidentes externos; sólo puede juzgarse las superioridades según puntos de vista indeterminados, los cuales son fines relativos y no absolutos, precisamente por haber tomado la evolución como lo fundamental y último.

[Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución de la historia 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 sólo pensamos el tiempo, sino que también lo intuimos. El tiempo es esta relación, a la vez totalmente abstracta y sensible. Cuando el no ser no irrumpe en la cosa, decimos que la cosa dura. Si comparamos las transformaciones del espíritu y de la naturaleza, vemos que en ésta el individuo está sujeto al cambio, pero que las especies perseveran. El planeta pasa por distintos lugares, pero la trayectoria total es permanente. Lo mismo pasa con las especies animales. La variación es en ellas un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, una repetición de lo mismo. Todo se mueve en círculos y sólo en un círculo, en algo individual, hay variación. La vida que surge de la muerte, en la naturaleza, es otra vida individual; y si se considera la especie como lo sustancial en este cambio, la muerte del individuo es una recaída de la especie en la individualidad. La conservación de la especie no es más que la uniforme repetición de la misma manera de existencia. Otra cosa sucede empero con la forma espiritual. La variación no tiene lugar aquí meramente en la superficie, sino en el concepto. El concepto mismo es el que resulta rectificado. En la naturaleza, la especie no hace ningún progreso; en el espíritu empero, toda transformación es progreso. Sin duda, también la serie de las formas naturales constituye una escala que va desde la luz hasta el hombre, de suerte que cada tramo es una transformación del precedente, un principio superior, nacido de la abolición y muerte del precedente. Pero en la naturaleza estos distintos peldaños se separan unos de otros y coexisten unos junto a otros; el tránsito se revela tan sólo al espíritu pensante, que comprende esta conexión. La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la transelabora-



ción de la anterior e inferior. Ésta, por tanto, ha dejado de existir; y si las variaciones espirituales acontecen en el tiempo, es porque cada una de ellas es la transfiguración de la anterior. La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo; del mismo modo que la idea se despliega en el espacio como naturaleza.

Por lo demás, los pueblos, como formas espirituales, son también seres naturales en cierto sentido. Por esto los distintos productos se presentan también coexistiendo y perdurando en el espacio, indiferentes unos a otros. Si lanzamos una mirada sobre el mundo, descubrimos en sus tres partes más antiguas tres formas capitales: el principio asiático, que es también el primero en la historia (mongólico, chino, indio); el mundo mahometano, en que existe el principio del espíritu abstracto del Dios único, pero teniendo enfrente el albedrío desenfrenado; y el mundo cristiano, europeo-occidental, donde está logrado el principio supremo, el conocimiento por el espíritu de sí mismo y de su profundidad propia. Esta serie universal se halla expuesta aquí en su modo perdurable de ser; pero en la historia universal la encontramos en fases sucesivas. Los grandes principios, al pervivir unos junto a otros, no exigen por ello la pervivencia de todas las formas que transcurrieron en el tiempo. Podríamos desear la existencia actual de un pueblo griego, con su hermoso paganismo, o de un pueblo romano; pero estos pueblos han perecido. Hay asimismo formas, dentro de todos los pueblos, que perecen, aunque éstos sigan existiendo. ¿Por qué desaparecen? ¿Por qué no perduran en el espacio? Esto sólo puede explicarse por su especial naturaleza; pero esta explicación tiene su lugar indicado en la historia universal misma. Allí se verá que sólo perviven las formas más universales. Las formas determinadas desaparecen necesariamente, después de haberse manifestado con intranquila vivacidad.

El progreso se define en general como la serie de fases por que atraviesa la conciencia. El hombre empieza por ser un niño, con una sorda conciencia del mundo y de sí mismo; sabemos que ha de recorrer varias fases de la conciencia empírica, para llegar a saber lo que es en sí y por sí. El niño empieza con la sensación; el hombre pasa de ésta a la fase de las representaciones generales; luego a la del concepto, llegando a conocer el alma de las cosas, su verdadera naturaleza. Por lo que se refiere a lo espiritual, el niño vive primero confiado en sus padres y en los que le rodean, a quienes ve esforzarse por educarle en lo justo y razonable, que le parece estar prescrito arbitrariamente. Otra fase posterior es la de la juventud; su característica es que el hombre busca en sí su independencia, descansa en sí mismo, descubre en su conciencia lo justo, lo moral, lo que es esencial hacer y llevar a cabo. La conciencia del hombre adulto encierra todavía más determinaciones acerca de lo que es esencial. El progreso es, según esto, la formación de la conciencia; no es, pues, meramente cuantitativo, sino una serie de fases, cada una de las cuales guarda distintas relaciones con lo esencial.]

La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, 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. La determinación de estas fases es, en su naturaleza general, lógica; pero en su naturaleza más concreta es tema de la filosofía del espíritu. Lo único que cabe indicar aquí, acerca de esta abstracción, es que la primera fase, la fase inmediata, cae dentro de la ya indicada sumersión 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 éste 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.

[La primera época, en que consideramos al espíritu, es comparable, por tanto, con el espíritu infantil. Reina aquí esa unidad del espíritu con la naturaleza, qué encontramos en el mundo *oriental*. Este espíritu natural reside todavía en la naturaleza, no en sí mismo; no es, pues, todavía libre, ni ha recorrido el proceso de la libertad. También en esta fase del espíritu encontramos Estados, artes, ciencias incipientes; pero todo esto se halla en el terreno de la naturaleza. En este primer mundo patriarcal, el espíritu es una sustancia a la que el individuo se añade sólo como un accidente. Para la voluntad del uno son los otros como niños, como subordinados.

La segunda fase del espíritu es la de la separación, la de la reflexión del espíritu sobre sí; consiste en salir de la mera obediencia y confianza en los demás. Esta fase se divide en dos. La primera es la juventud del espíritu, que tiene libertad propia, pero vinculada todavía a la sustancialidad. La libertad no ha renacido todavía de lo profundo del espíritu. Éste es el *mundo griego*. La otra es la edad viril del espíritu, en que el individuo tiene sus fines propios, pero sólo los alcanza al servicio de un ente universal, del Estado. Éste es el *mundo romano*. En él se da la antítesis entre la personalidad del individuo y el servicio a lo universal.

En cuarto lugar sigue la época germánica, el *mundo cristiano*. Si se pudiera comparar también aquí el espíritu con el individuo, habría que llamar a esta época la senectud del espíritu. Es empero lo peculiar de la senectud el vivir sólo en el recuerdo, en el pasado, no en el presente; por eso la comparación aquí es imposible. El individuo, por su aspecto negativo, pertenece al elemento, a la

materia y perece; mas el espíritu vuelve sobre sí mismo, sobre sus conceptos. En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Ésta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el *a priori* de la historia, al que la experiencia debe responder.]

Estas fases son los principios fundamentales del proceso universal. En desarrollos ulteriores veremos que cada una de esas fases es, dentro de sí mismas, un proceso de formación, y cómo es la dialéctica, en el tránsito de una fase a otra.

Aquí sólo he de advertir 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 sólo alcanza en su resultado, resultado que sólo entonces es su realidad. El progreso aparece así en la existencia como avanzando 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.

## 2. El comienzo de la historia

En general ya hemos indicado cómo debe concebirse el comienzo de la historia del espíritu, según el concepto. Nos hemos referido a la teoría de un estado de naturaleza, en el que, según se dice, la libertad y el derecho existen o han existido de un modo perfecto. Pero esta teoría era la pura *suposición* de una existencia histórica, suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética. Otra teoría, muy puesta hoy en circulación por cierta parte, pretende algo muy distinto, quiere ser no una hipótesis originada en el pensamiento, sino un hecho histórico y, a la vez, un superior testimonio de tal hecho. Esta teoría recoge nuevamente aquel primer estado paradisíaco de los hombres, desarrollado ya por los teólogos a su modo —por ejemplo, sosteniendo que Dios habló hebreo con Adán— pero lo reforma con arreglo a otras necesidades. [Se ha sostenido la existencia de un pueblo primitivo que nos habría transmitido todas las ciencias y artes (Schelling:

“El lenguaje y la sabiduría de los indios”, de Schlegel). Este pueblo primitivo sería anterior al género humano propiamente dicho y habría sido eternizado por las antiguas leyendas, bajo la imagen de los dioses. Tendríamos restos desfigurados de su alta cultura en las leyendas de los más antiguos pueblos. El estado de los pueblos más antiguos que conoce la historia, sería, pues, una caída desde las alturas de aquella suprema cultura. Y se afirma todo esto, pretendiendo que la filosofía lo exige y que también existen de ello vestigios históricos.] La alta autoridad, a que se acude en primer término, es la narración bíblica. Pero la Biblia nos describe el estado primitivo —ya sea en los pocos rasgos conocidos, ya en sus variaciones— o como representado en el hombre en general (que sería la naturaleza humana universal) o como dado y perfecto en un solo individuo, o en una sola pareja, si se toma a Adán como persona individual y por consiguiente única. Pero no hay fundamento alguno para representarse un pueblo —y un estado histórico de dicho pueblo—, que haya existido en esa primitiva forma; ni menos para afirmar que ese pueblo tuviera un puro conocimiento de Dios y de la naturaleza. La naturaleza —dícese fantásticamente— estaba en un principio abierta, transparente, ante los puros ojos del hombre, como un claro espejo de la creación divina; y la divina verdad era igualmente patente para él. Apúntase, dejándolo empero en cierta oscuridad, que el hombre se encontraba, en este primer estado, en posesión de un extenso y preciso conocimiento de las verdades religiosas reveladas inmediatamente por Dios. Todas las religiones habrían salido históricamente de este estado; pero impurificándose y oscureciendo aquella primera verdad, con los fantasmas del error y la perversión. Huellas de aquel origen y de aquellas primeras verdaderas doctrinas religiosas existen y pueden reconocerse —dícese— en todas las mitologías del error. Por eso se atribuye esencialmente a la investigación de la historia antigua de los pueblos el interés de remontar hasta un punto en que puedan encontrarse todavía fragmentos de ese primer conocimiento revelado, en su máxima pureza.\* Tenemos que agradecer al interés de estas investigaciones

---

(\*) Debemos a este interés muchos y muy especiales descubrimientos en la literatura oriental y un renovado estudio de ésta sobre tesoros ya anteriormente acumulados acerca de los antiguos Estados asiáticos y su mitología, religión e historia. El gobierno católico no ha podido sustraerse más tiempo, en los países cultos, a las exigencias del pensamiento y, por tanto, a la necesidad de aliarse con la erudición y la filosofía. El abate Lamennais, con elocuencia impresionante, ha incluido entre los criterios para discernir la verdadera religión el ser ésta por fuerza *universal*, es decir, católica, y la *más antigua*; y la Congregación ha trabajado celosa y diligentemente en Francia para propagar estas afirmaciones, para que no sean simples declaraciones oratorias y aseveraciones fundadas en mera autoridad. Principalmente la tan difundida religión de *Buddha*, hombre-dios, ha atraído la atención. La *Trimurti* india, así como la abstracción china de la Trinidad, tienen un contenido más claro de suyo. Los eruditos señores Abel Rémusat y Saint Martin han emprendido, por su parte, las más meritorias investigaciones en la literatura china y en la mongólica y, si fuese posible, en la tibetana. El barón de Eckstein, a su modo, esto es, con superficiales ideas de filosofía natural, tomadas de Alemania, y con procedimientos semejantes a los de F. von Schlegel, aunque con más talento que éste —cuya manera no hizo el menor efecto en Francia—, defendía en su periódico *Le Catholique* aquel primitivo cristianismo; pero especialmente orientaba el apoyo del gobierno hacia el lado erudito de la Congregación, a fin de

muchísimos tesoros. Pero estas investigaciones atestiguan inmediatamente contra sí mismas, pues se enderezan a acreditar de histórico sólo aquello que suponen de antemano ser histórico. [Por lo demás, los datos históricos empezaron pronto a confundirse y, al fin, han desaparecido por completo.] Ese primer conocimiento de Dios; esos conocimientos científicos, por ejemplo, astronómicos (como los que han sido atribuidos fabulosamente a los indios, incluso por astrónomos, como, por ejemplo, Bailly,\*\* la existencia de un estado semejante en el origen de la historia universal, estado del cual las religiones de los pueblos habrían partido para degenerar luego (como se supone en el grosero sistema llamado de la emanación); todas estas son hipótesis, que ni tienen fundamento histórico, ni pueden llegar a tenerlo, puesto que siempre podemos oponer el concepto a ese arbitrario origen, producto tan sólo de la opinión subjetiva.

[Lo único que tiene de filosófico esa representación de un estado primitivo de perfección es que el hombre no puede haber empezado por una rudeza animal. Esto es exacto. El hombre no ha podido evolucionar partiendo de una rudeza animal; pero sí de una rudeza humana. La humanidad animal es cosa enteramente distinta de la animalidad. El comienzo es, pues, el espíritu. Pero el espíritu existe primero en sí, es espíritu natural. Sin embargo, el carácter de la humanidad está completamente impreciso en él. El niño no tiene razón, pero sí la posibilidad real de ser racional. El animal, por el contrario, no tiene posibilidad de llegar a poseer conciencia de sí. Hay algo humano ya en el simple movimiento del niño. Su primer movimiento, su grito, es ya algo enteramente distinto de lo animal. El hombre ha sido siempre inteligente; pero quien quiera por ello sostener que debe haber vivido en aquel estado, en la pura conciencia de Dios y de la naturaleza, en el centro, por decirlo así, de cuanto nosotros sólo penosamente alcanzamos, en el centro de todas las ciencias y artes, ése no sabe lo que es la inteligencia, lo que es el pensamiento; no sabe que el espíritu es infinito movimiento, *enérgeia entelécheia* (energía, actividad), no sabe que el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es un movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo. Sólo mediante este trabajo pone el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Sólo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo

---

emprender viajes a Oriente, para descubrir los tesoros aún ocultos, de los cuales se prometía mayores conocimientos sobre las profundas doctrinas y, principalmente, sobre la más alta antigüedad y las fuentes del budismo, favoreciendo la causa del catolicismo por este largo, pero, para los eruditos, interesante rodeo.

(\*\*) Bailly ha escrito sobre la astronomía de los indios con un conocimiento superficial. En nuestros tiempos se ve, sin embargo, por ejemplo en Lambert, que, aunque los indios poseían conocimientos astronómicos, los brahmanes calculaban los eclipses de sol según fórmulas totalmente desprovistas de conocimiento de causa. El espíritu, que existió, sin duda, en estas fórmulas, aunque fuera puramente mecánico, ha desaparecido hace largo tiempo. Sobre todo, los métodos tradicionales entre ellos no poseen la superioridad que se les ha atribuido.

primero, sino lo último. Los usos, las leyes, las instituciones, los símbolos de los pueblos antiguos encubren, sin duda, ideas especulativas, puesto que son productos del espíritu. Pero esa realidad interna de la idea es cosa harto distinta de conocerse y comprenderse a sí misma en la forma de la idea. La idea especulativa conocida no puede haber sido lo primero, porque es el fruto del supremo y más abstracto esfuerzo del espíritu.]

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 sólo 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. La existencia inorgánica del espíritu, la brutalidad —o si se quiere, la excelencia— feroz o blanda, ignorante de la libertad, esto es, del bien y del mal y, por tanto, de las leyes, no es objeto de la historia. La moralidad natural, y a la vez religiosa, es la piedad familiar. Lo moral, en esta sociedad, consiste en que los miembros no han de conducirse unos respecto de otros como individuos de voluntad libre, como personas; precisamente por eso queda la familia en sí sustraída a esta evolución de que surge la historia. Pero cuando la unidad espiritual rebasa este círculo de la sensación y del amor natural y llega a la conciencia de la personalidad, aparece ese oscuro y rudo centro en el que ni la naturaleza ni el espíritu se abren y transparentan y para el cual la naturaleza y el espíritu sólo pueden abrirse y transparentarse por el trabajo de una cultura lejana, muy lejana en el tiempo, la cultura de aquella voluntad que se ha tornado, consciente de sí misma. La conciencia es lo único abierto, lo único a que Dios —o cualquier cosa en general— puede revelarse. Nada puede revelarse 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 importante desarrollo, en ciertas direcciones. Esta *prehistoria* cae empero fuera de nuestro fin, según lo ya indicado; aunque la haya seguido una historia real, o los pueblos no hayan conseguido formar un Estado. El gran descubrimiento histórico, grande como el de un nuevo mundo, ha sido el que tuvo lugar hace veintitantos años, sobre la lengua sánscrita y sobre la relación de las lenguas europeas con el sánscrito. Este descubrimiento nos ha mostrado la unión histórica de los pueblos germánicos y los pueblos indos, con la máxima seguridad que puede exigirse en tales materias. Aun al presente sabemos de pueblos que apenas constituyen una sociedad, y mucho menos un Estado; su existencia es, sin embargo, conocida hace largo tiempo. Otros (cuyo estado cultural debe interesarnos preferentemente) tienen una tradición que alcanza más allá de la historia de la fundación de su Estado; y sabemos que han

sufrido muchas transformaciones antes de esta época. La indicada relación entre las lenguas de pueblos tan distantes y diversos por su religión y constitución, su moralidad y toda su cultura espiritual y física (y no sólo en los tiempos actuales, sino desde los ya antiguos en que los conocemos) nos ofrece un resultado que nos revela como un hecho innegable la dispersión de estas naciones, a partir del Asia, y el desarrollo divergente de su afinidad primitiva. Este hecho, empero, no resulta de esas combinaciones *mentales* tan de moda, que barajando grandes y pequeñas circunstancias han enriquecido la historia con tantas invenciones, en vez de hechos, y seguirán enriqueciéndola siempre, puesto que siempre son posibles otras combinaciones de las mismas u otras circunstancias. Pero ese pasado, que se ofrece tan largo, cae fuera de la historia; ha precedido a la historia propiamente dicha.

La palabra *historia* reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, 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 simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar juntas. Los recuerdos familiares y las tradiciones patriarcales tienen un interés dentro de la familia o de la tribu. El curso uniforme de su estado no es objeto del recuerdo; pero los hechos más señalados o los giros del destino pueden incitar a Mnemosyne a conservar esas imágenes, como el amor y el sentimiento religioso convidan a la fantasía a dar forma al impulso que, en un principio, es informe. El Estado es, empero, el que por vez primera da un contenido, que no sólo es apropiado a la prosa de la historia, sino que la engendra. En lugar de los mandatos puramente subjetivos del jefe, mandatos suficientes para las necesidades del momento, toda comunidad, que se consolida y eleva a la altura de un Estado, exige preceptos, leyes, decisiones generales y válidas para la generalidad, y crea, por consiguiente, no sólo la narración, sino el interés de los hechos y acontecimientos inteligibles, determinados y perdurables en sus resultados—hechos a los cuales Mnemosyne tiende a añadir la duración del recuerdo, para perpetuar el fin de la forma y estructura presentes del Estado—. Un sentimiento profundo, como el amor y también la intuición religiosa, con sus formas, es totalmente actual y satisface por sí mismo; pero la existencia externa del Estado, con sus leyes y costumbres racionales, es un presente imperfecto, incompleto, cuya inteligencia necesita, para integrarse, la conciencia del pasado.

Los espacios de tiempo que han transcurrido para los pueblos, antes de la historia escrita, ya nos los figuremos de siglos o de milenios, y aunque hayan estado repletos de revoluciones, de migraciones, de las más violentas transformaciones, carecen de historia objetiva, porque no tienen historia subjetiva, narración histórica. Y no es que la historiografía haya decaído en estos espacios de tiempo

casualmente, sino que no la tenemos porque no ha podido existir. Sólo en el Estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos. Es sorprendente, para todo el que empieza a trabar conocimiento con los tesoros de la literatura india, que este país tan rico en las más profundas producciones espirituales no tenga historia, contrastando en ello del modo más enérgico con China, imperio que posee una historiografía excelente y copiosa, con datos referentes a los tiempos más antiguos. La India no sólo tiene antiguos libros religiosos y creaciones brillantes de la poesía, sino también códigos antiguos, cosa que antes se exigía como una condición de la historia; y, sin embargo, no tiene historia. Pero en este país la organización, que empezó diferenciando la sociedad, se petrificó en seguida en determinaciones naturales (las castas); de forma que las leyes, aunque conciernen a los derechos civiles, hacen dependientes estos derechos de aquellas diferencias fundadas en la naturaleza y definen principalmente las situaciones respectivas (no tanto de derecho como de falta de derechos) de estas clases, esto es, de las superiores frente a las inferiores. El elemento de la moralidad está, pues, excluido de la magnificencia de la vida india y de sus reinos. Dada la falta de libertad en que se basa ese orden fijo, naturalista, de las castas, todo nexo social es salvaje arbitrariedad, pasajero impulso o más bien furor, sin un fin último de progreso y de evolución; no existe, pues, ninguna memoria pensante, ningún objeto para Mnemosyne, y una fantasía, aunque profunda, caótica, divaga sobre un terreno que hubiera debido orientarse hacia un fin determinado (perteneciente a la realidad, si todavía no subjetiva, siquiera sustancial, esto es, racional) y, por tanto, hacerse apto para la historia.

Esta condición de que exista una historia escrita ha sido causa de que haya transcurrido sin historia esa labor inmensa y variada que supone el crecimiento de las familias en tribus, de las tribus en pueblos y la dispersión consiguiente a tal aumento, que permite presumir grandes complicaciones, guerras, revoluciones y decadencias. Más aún; así se explica que la difusión y elevación del reino de la palabra se haya verificado calladamente y haya permanecido en el silencio. Es un hecho atestiguado por los monumentos que las lenguas se han desarrollado mucho en el estadio inculto de los pueblos que las hablaban. La inteligencia hubo de desenvolverse poderosamente en este terreno teórico. La extensa gramática consiguiente es la obra del pensamiento, que destaca en ella sus categorías. Es, además, un hecho que, con la progresiva civilización de la sociedad y del Estado, se embota este sistemático desarrollo de la inteligencia; y la lengua desde entonces se hace más pobre e informe. Es peculiar este fenómeno de que el progreso, al hacerse más espiritual, al producir más racionalidad, descuide aquella precisión y exactitud intelectual y la considere embarazosa y superflua. El lenguaje es la obra de la *inteligencia* técnica, en sentido propio, pues es su manifestación externa. Las actividades de la memoria y de la fantasía son, sin el



lenguaje, simples manifestaciones internas. Pero esta obra teórica, como asimismo su posterior evolución y también la labor más concreta —enlazada con ella— de la dispersión de los pueblos, su separación, su mezcla y sus migraciones, permanece envuelta en la niebla de un mudo pretérito. No son hechos de la voluntad, que adquiere conciencia de sí misma; no son hechos de la libertad, que se da otra apariencia, una realidad propiamente dicha. No siendo, pues, obra de ese elemento verdadero que es la voluntad, esas transformaciones no han tenido historia, a pesar de su desarrollo cultural en el idioma. El rápido florecimiento del lenguaje y la dispersión y migración de las naciones sólo han alcanzado importancia e interés para la razón concreta, al entrar en contacto con algunos Estados o al empezar a formar Estados nuevos.

### 3. *La marcha de la evolución*

Tras estas observaciones referentes a la forma en que *comienza* la historia universal y a la prehistoria, que de esa forma se infiere, réstanos indicar aquí la *manera como transcurre* la historia, si bien sólo bajo el aspecto formal. La determinación del contenido concreto queda para la división de la historia.

La historia universal representa, como hemos dicho anteriormente, la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia. La evolución implica una *serie de fases*, una serie de determinaciones de la libertad, que nacen del concepto de la cosa, o sea, aquí, de la naturaleza de la libertad al hacerse consciente de sí. La naturaleza lógica y todavía más la naturaleza dialéctica del concepto en general, que consiste en que el concepto se determina, se da determinaciones y luego las anula de nuevo y, mediante esta misma anulación, consigue otra determinación positiva más rica y concreta —esta necesidad y la serie necesaria de las puras determinaciones abstractas del concepto son estudiadas en la lógica. Aquí hemos de repetir solamente que 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 carácter expresa concretamente el pueblo todos los aspectos de su conciencia y voluntad, 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. Hacer esto no sólo 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; así como Keplero, para citar al hombre más grande en este modo de conocer, hubo de tener trato familiar con las elipses, los cubos y los cuadrados y sus relaciones *a priori*, antes de descubrir mediante los datos empíricos sus inmortales leyes, que consisten en determinaciones de aquel círculo de representaciones. Quien ignore las nociones de las determinaciones elementales universales, no puede entender esas leyes, por mucho que contemple el cielo y los movimientos de las estrellas; como tampoco habría podido descubrirlas. Este desconocimiento de los pensamientos referentes a la formación evolutiva de la libertad es el origen de una buena parte de las censuras que se hacen al estudio filosófico de una ciencia empírica; se le hace, en efecto, el reproche de introducir *a priori* ideas en el material de dicha ciencia. Semejantes determinaciones intelectuales aparecen entonces como algo extraño, algo que no se encuentra en el objeto. Para la educación subjetiva, que no conoce el pensamiento ni tiene costumbre de pensar, esas ideas son algo extraño y no entran en la representación e inteligencia que dicha deficiente educación tiene del objeto. De aquí procede la expresión de que la filosofía *no comprende* esas ciencias. La filosofía debe conceder, en efecto, que no tiene la inteligencia que reina en aquellas ciencias, esto es, que no procede con arreglo a las categorías de semejante inteligencia, sino con arreglo a las categorías de la razón, con las cuales conoce empero aquella inteligencia y su valor y posición. En este proceder de la inteligencia científica se trata igualmente de separar y destacar lo *esencial* de lo llamado inesencial. Mas para poder hacer esto, es necesario *conocer* lo esencial. Ahora bien, cuando se trata de considerar la historia universal en su conjunto, lo esencial es, como se ha indicado anteriormente, la conciencia de la libertad y las determinaciones de esta conciencia en su evolución. La dirección hacia estas categorías es la dirección hacia lo verdaderamente esencial.

Una parte de las instancias que, como contradicción directa, se esgrimen contra la determinación, tomada en su universalidad, proviene habitualmente de la deficiencia en la aprehensión y comprensión de las ideas. Cuando, en la historia natural, los ejemplares o abortos híbridos, desgraciados y monstruosos son empleados como instancias contra los géneros y las especies —tan patentes— puede replicarse con razón una frase que suele decirse en general y es: que la excepción confirma la regla, esto es, que en la excepción se revelan, bien las condiciones bajo las cuales tiene lugar la regla, bien lo que hay de híbrido y defectuoso en la desviación del tipo normal. La impotencia de la naturaleza impide que se mantenga la fijeza de sus géneros y clases universales contra otros factores y acciones elementales. Aunque, por ejemplo, tomada la organización del hombre

en su forma concreta, el cerebro, el corazón, etc., parecen esencialmente necesarios para su vida orgánica, puede presentarse un triste aborto o algún monstruo, que tenga faz humana, o partes de ella, y que haya sido engendrado y haya vivido en un cuerpo humano y aun haya nacido y respirado de él, pero que no tenga cerebro o corazón. Usar este ejemplar como argumento contra la estructura necesaria de una verdadera organización humana, es quedarnos atenidos al término abstracto de hombre y a su definición superficial. Pero la representación de un hombre concreto y real es, sin duda, otra cosa: este hombre ha de tener un cerebro en la cabeza y un corazón en el pecho.

De igual modo se procede cuando se dice —con razón— que el genio, el talento, las virtudes y sentimientos morales, la piedad, pueden encontrarse en todas las zonas, constituciones y estados políticos. Y no faltan ejemplos de ello. Pero si con esto se quiere decir que la diferencia fundada en la conciencia que la libertad tiene de sí misma, carece de importancia y es inesencial, comparada con las indicadas cualidades, entonces la reflexión permanece en las categorías abstractas y renuncia al contenido determinado, para el cual no existe, desde luego, ningún principio en dichas categorías. La actitud intelectual que se sitúa en estos puntos de vista formales, descubre un inmenso campo de penetrantes problemas, eruditas opiniones, sorprendentes comparaciones, y reflexiones y declamaciones aparentemente profundas, que pueden ser tanto más brillantes cuanto más indeterminado es su objeto, y que pueden renovarse y modificarse tanto más de continuo cuanto menos pueden librar en sus esfuerzos grandes resultados y llegar a algo fijo y racional. En este sentido las conocidas epopeyas indias pueden compararse, si se quiere, con las griegas, y aun colocarse por encima de éstas, dado que el genio poético se acredita en la grandeza de la fantasía; como también hay quien se ha creído autorizado, por la analogía de algunos rasgos o atributos fantásticos de las deidades, para reconocer figuras de la mitología griega en las indias. En análogo sentido, la filosofía china, por cuanto tiene por base *lo uno*, ha sido considerada idéntica a las que han aparecido posteriormente con los nombres de filosofía eleática y sistema spinozista; y porque se expresa con números y líneas abstractos, se querido ver en ella la filosofía pitagórica y aun el dogma cristiano. Los ejemplos de valor y ánimo perseverante, los rasgos de nobleza, la abnegación y sacrificio, etc., que se encuentran en las naciones más salvajes, lo mismo que en las más débiles, estimanse suficientes para sostener que hay en estas naciones tanta y acaso más moralidad que en los Estados cristianos más cultos, etc. En este respecto, se ha planteado la duda de si los hombres se han hecho mejores con el progreso de la historia y de la cultura; de si su moralidad ha aumentado, ya que ésta se basa en la intención y evidencia subjetivas, en lo que el que obra considera como justo o criminal, como bueno o malo y no en lo que es considerado como justo y bueno o criminal y malo en sí y por sí —o en una determinada religión, considerada como verdadera—.

Podemos dispensarnos aquí de aclarar el formalismo y error de semejante modo de ver las cosas; no necesitamos establecer ahora los verdaderos principios de la moralidad frente a la falsa moralidad. La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos, su peculiar voluntad y modo de obrar; éstas tienen su valor, imputabilidad, premio o castigo, por sí. 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. Pero en las revoluciones de este género, ambos partidos quedan dentro del mismo círculo de perdición, y lo que defienden los defensores de la autoridad legal es un derecho puramente formal, condenado ya por el espíritu viviente y por Dios. Los actos de los grandes hombres, que son individuos de la historia universal, aparecen así justificados, no sólo en su significación interna, inconsciente para ellos, sino también desde el punto de vista terrenal. Y los círculos morales, a que no pertenecen los hechos históricos y sus autores, no deben pretender nada contra éstos, desde ese punto de vista terrenal. La letanía de las virtudes privadas: modestia, humildad, amor al prójimo, caridad, etc., no debe esgrimirse contra ellos. La historia universal podría pasar por alto enteramente la esfera en que caen la moralidad y la discrepancia —tan frecuente y torcidamente formulada— entre la moral y la política. La historia universal, no sólo podría abstenerse de todo juicio —sus principios y la necesaria referencia de las acciones a ellos son ya por sí mismos un juicio—, sino dejar a los individuos sin mención y enteramente fuera de juego. Pues su incumbencia es referir los hechos del espíritu de los pueblos. Las formas individuales que este espíritu haya tomado en el terreno de la realidad, podrían quedar entregadas a la historiografía propiamente dicha.

Un formalismo idéntico al moral se aplica a veces a las vagas nociones de genio y poesía, y también de filosofía, hallándolas de igual modo en todas partes. Estas nociones son productos de la reflexión pensante y la capacidad de moverse con destreza entre semejantes generalidades —que ponen de relieve y designan esenciales diferencias, aunque no descienden al verdadero fondo del contenido —es lo que se llama *cultura*—. La cultura es algo formal, por cuanto, cualquiera que sea el contenido, consiste sólo en dividirlo en partes y aprehender éstas en determinaciones y formas intelectuales. Lo propio de la cultura, como tal, no es la libre universalidad, que es necesario convertir por sí en objeto de la conciencia. Semejante conciencia del pensamiento mismo y sus formas, aisladas de toda materia, es la filosofía. La filosofía tiene, sin duda, la condición de su existencia en la cultura; pero la cultura consiste sólo en revestir el contenido ya existente con

la forma de la universalidad, de suerte que su posesión mantiene juntos la forma y el contenido, tan inseparablemente, que un contenido que se dilate en riqueza incalculable, mediante el análisis de una representación, resuelta en una muchedumbre de representaciones, será tomado por meramente empírico, por un contenido en el cual el pensamiento no tiene parte alguna. Pero hacer de un objeto, que en sí es un contenido concreto y rico, una representación simple (como la tierra, el hombre, etc., o Alejandro, César) y designarlo con una palabra, es obra del pensamiento, ni más ni menos que descomponerlo, aislar en la representación las determinaciones encerradas en él, dándoles un nombre particular. No quería dejar de advertir esto, para evitar decir vaguedades y vaciedades acerca de la cultura. Respecto, sin embargo, a la opinión que dio motivo para esta observación, se ve claramente que, así como la reflexión produce las nociones generales de genio, talento, arte, ciencia, etc., y las consideraciones generales acerca de ellas, así la cultura formal no *sólo puede*, sino que *debe* progresar, prosperar y alcanzar un alto florecimiento en cada fase de las formaciones del espíritu, por cuanto estas fases se desarrollan en forma de Estado y, sobre esta base de civilización, llegan a la reflexión intelectual y, lo mismo que determinan las leyes, así también, en todo, producen formas generales. La vida del Estado, como tal, implica la necesidad de la cultura formal y, por consiguiente, el nacimiento de las ciencias, así como de una poesía y un arte culto en general. Las artes, comprendidas bajo el nombre de plásticas, exigen la convivencia civilizada de los hombres, aunque no fuera más que por sus necesidades técnicas. La poesía, que necesita menos medios exteriores y que tiene por materia la palabra, producto inmediato del espíritu, puede nacer con gran audacia y culta expresión, en ese estado de un pueblo que todavía no está reunido en vida jurídica. Ya hemos observado anteriormente que el lenguaje llega por sí mismo a una alta cultura intelectual, antes de la civilización.

También la filosofía aparece necesariamente en la vida del Estado. En efecto, ya hemos dicho que un contenido es culto cuando tiene la forma propia del pensamiento. Ahora bien, la filosofía es la conciencia de esta forma, es el pensamiento del pensamiento; por tanto, el peculiar material de sus construcciones está ya preparado en la cultura general. En la evolución del Estado sobrevienen necesariamente períodos en los cuales el espíritu de las naturalezas nobles tiende a huir del presente para recluirse en las regiones ideales y buscar en ellas la paz que ya no puede gozar en la realidad, dividida y hostil a sí misma; son períodos en que, habiendo el intelecto reflexivo atacado, destruido y disipado en generalidades ateas todo lo santo y profundo que ingenuamente estaba depositado en la religión, en las leyes y en las costumbres de los pueblos, es impulsado el pensamiento a convertirse en razón pensante y tiene que buscar y llevar a cabo con sus propios elementos la restauración de la ruina causada por él mismo.

Hay, pues, sin duda, en todos los pueblos de la historia universal poesía, artes plásticas, ciencia y filosofía. Pero no sólo el tono, el estilo y la dirección son distintos, sino también el contenido. El contenido se refiere a la suprema diferencia, a la diferencia de racionalidad. De nada sirve que una crítica estética sedicente superior exija que nuestro gusto no sea determinado por la materia, que es lo sustancial del contenido, y afirme que la forma bella como tal, la grandeza de la fantasía y demás cosas análogas, son el fin de las bellas artes y lo único que debe ser considerado y gozado por un ánimo liberal y un espíritu cultivado. Cuando el contenido es insignificante, o grosero y fantástico, o insensato, el sano sentido del hombre *no puede* hacer caso omiso de él, para acomodar su goce a la índole de semejantes obras. Aunque se quisiera equiparar las epopeyas indias a las homéricas por cierto número de cualidades formales: grandeza en la invención, fantasía, vivacidad de las imágenes y sentimientos, belleza de la dicción, etc., la diferencia en el contenido y, por consiguiente, en lo sustancial, en el interés de la razón —que se orienta exclusivamente hacia la conciencia del concepto de la libertad y su expresión en los individuos— seguiría siendo infinita. No sólo hay una forma clásica, sino también un contenido *clásico*. Además, la forma y el contenido se hallan tan estrechamente enlazados en la obra de arte, que aquella sólo puede ser clásica si éste lo es. Con un contenido fantástico, ilimitado en sí mismo —y lo racional es lo que tiene en sí medida y término— la forma se hace a la vez desmedida e informe o minuciosa y mezquina.

Igualmente cabe poner en paralelo la filosofía china e india con la metafísica eleática, pitagórica, spinozista; o incluso con la moderna. Todas, en efecto, tienen por base lo uno o la unidad, lo universal abstracto. Pero semejante comparación o identificación sería sumamente superficial. En ella se pasaría por alto justamente lo único importante, la naturaleza de dicha unidad. La diferencia esencial consiste precisamente en que aquella unidad es concebida en un lado como abstracta y en el otro como concreta —concreta hasta la unidad en sí, que es el espíritu—. Pero esa identificación prueba precisamente que quien la hace sólo conoce la unidad abstracta y, juzgando las filosofías, ignora lo que constituye el interés de la filosofía.

Mas hay también círculos que siguen siendo los mismos a pesar de sus diversos contenidos sustanciales. En este caso la diversidad concierne a la razón pensante. La libertad, cuya conciencia de sí misma es la razón pensante, tiene la misma raíz que el pensamiento. Así como no es el animal, sino sólo el hombre, el que piensa, así también sólo el hombre tiene libertad y la tiene sólo porque es un ser pensante. La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de abstracción y de superación de todo particularismo: se comprende, por consiguiente, como infinito en sí. Los círculos que caen fuera de

esta comprensión son, por consiguiente, algo común a aquellas diferencias sustanciales. La moral misma, que tiene una relación tan cercana con la conciencia de la libertad, puede ser muy pura y faltarle, sin embargo, esta conciencia de la libertad; expresará los deberes y derechos universales como preceptos objetivos o —si se limita a la elevación formal y a la renuncia a lo sensible y a todos los motivos sensibles— como algo meramente negativo. La moral *china* —desde que Europa ha tenido conocimiento de ella y de las obras de Confucio—, ha merecido las mayores alabanzas, con reconocimiento de su excelencia, por parte de los europeos, aunque éstos están familiarizados con que la religión y la poesía *indias* (la superior) y en especial su filosofía expresan y ordenan el abandono y sacrificio de lo sensible. Estas dos naciones carecen, sin embargo —puede decirse que enteramente—, de la esencial conciencia que el concepto de la libertad debe tener de sí mismo. Para los chinos las reglas morales son como leyes naturales, preceptos positivos externos, derechos y deberes impuestos o reglas de mutua cortesía. Fáltales la libertad, mediante la cual tan sólo las determinaciones sustanciales de la razón se convierten en conciencia moral; la moral es para ellos asunto del Estado y es administrada por los funcionarios y los tribunales. Aquellas de entre sus obras de moral, que no son códigos del Estado, sino que se dirigen a la voluntad y a la conciencia subjetivas, léense, igual que las obras morales de los estoicos, como una serie de preceptos necesarios para el fin de la felicidad, de tal modo que parece posible decidirse libremente a seguirlos o no. Igualmente la figura de un *sujeto* abstracto, el sabio, constituye entre los chinos, lo mismo que entre los estoicos el ápice de las doctrinas morales. En la doctrina *india* que renuncia a la sensibilidad, a los apetitos, a los intereses terrenos, el fin y término no es una libertad afirmativa y moral, sino la nada de la conciencia, la no vida, en el sentido espiritual e incluso físico.

[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 sólo 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. Los griegos hablan del reinado de Cronos, el Tiempo, que devora a sus hijos, los hechos. Era la edad de oro, sin obras morales. Sólo Zeus, el dios político de cuya cabeza ha nacido Palas Atenea, y a cuyo círculo pertenece Apolo, juntamente con las Musas, sólo Zeus vence al Tiempo, realizando una obra sabia y moral, creando el Estado.

Lo objetivo de la obra consiste sólo 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; éste 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. Sólo así se coloca el espíritu en la unidad de su subjetividad con lo universal de su objetividad. Su mundo es, sin duda, un mundo de partes exteriores unas a otras, y respecto a este mundo el espíritu ejercita la intuición externa, etc. Pero también la unidad de su intimidad con este su mundo, debe existir para él. Esta unidad es su liberación suprema, porque el pensamiento es lo más íntimo del espíritu. 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 esencia, cuando se piensa a sí mismo. En este punto el espíritu conoce, pues, sus principios, lo universal de su mundo real. Si queremos saber lo que ha sido de Grecia, hemos de buscarlo en Sófocles y Aristófanes, en Tucídides y Platón; aquí ha advenido a la historia la esencia de la vida griega. En estos individuos el espíritu griego se ha comprendido a sí mismo, representándose y pensándose.

Esta conciencia espiritual que el pueblo tiene de sí mismo es lo supremo. Pero, en primer término, sólo es ideal. Esta obra del pensamiento constituye la más honda satisfacción; pero siendo universal, es a la vez ideal; es distinta, por su forma, de la verdadera efectividad, de la obra y de la vida reales, por medio de las cuales se ha producido esta obra. Ahora hay una existencia real y otra ideal. En esta época vemos, pues, cómo un pueblo halla satisfacción en representarse la virtud y en hablar de ella con palabras que se ponen unas veces al lado de la virtud y otras en su lugar. El espíritu ha producido esta virtud y sabe traer a la reflexión lo irreflexivo, el puro hecho. Así logra en parte tener conciencia de la limitación que aqueja a estas determinaciones —como la fe, la confianza, la costumbre— y descubre razones para separarse de ellas, de sus leyes. Esto sucede en general siempre que el intelecto empieza a pedir razones; pues si no las encuentra, esto es, si no encuentra algo universal y enteramente abstracto, que sirva de base a aquellas leyes, la representación de la virtud se torna vacilante y lo absoluto ya no tiene valor como tal, sino sólo por cuanto se funde en razones. Con esto surge la separación de los individuos unos de otros y del todo; surge el destructor egoísmo, la vanidad, la busca del propio provecho y satisfacción a costa del todo. Pues la conciencia es subjetividad; y ésta lleva en sí la necesidad de aislarse. Así aparecen la vanidad y el egoísmo; así brotan las pasiones y los intereses propios, desatados, como una perdición. Esto, empero, no es la muerte natural del espíritu de los pueblos, sino su división interna.

Así Zeus, que ha puesto un fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso, después de haber fundado algo sólido, ha sido devorado con todo su imperio



por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento del razonamiento, de la evidencia fundada en razones y de la exigencia de razones. El tiempo es la negación, en lo sensible. El pensamiento es también la negación; pero es la más íntima forma, la forma infinita en que todo ser se deshace y, en primer término, el ser finito, la forma definida. El tiempo es la negación corrosiva; pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado. El espíritu es lo universal, lo ilimitado, la forma interna infinita y, por tanto, acaba con todo lo finito. Incluso cuando lo objetivo no aparece como finito y limitado por su contenido, ha de aparecer, sin embargo, como dado, como inmediato, como algo impuesto y, por tanto, como algo que no puede trazar límites al pensamiento ni permanecer erigido como límite para el sujeto pensante y la reflexión infinita.

Ahora bien, esta destrucción, obra del pensamiento, es necesariamente a la vez la producción de un nuevo principio. El pensamiento, siendo universal, es destructor; pero esta destrucción contiene, en realidad, el principio anterior, sólo que ya no en su primitiva determinación. Se ha conservado la esencia universal; pero su universalidad ha sido destruida como tal. El principio anterior se ha transfigurado mediante la universalidad. Pero a la vez hay que considerar la modalidad actual como distinta de la anterior; en ésta el principio actual existía anteriormente, y sólo tenía una existencia externa por cuanto estaba ligado a un complejo de diversas circunstancias. Lo que anteriormente existía en una individualidad concreta, es elaborado ahora en la forma de la universalidad. Pero también existe algo nuevo, una determinación más amplia. El espíritu, tal como ahora está determinado, tiene otros intereses y fines más amplios. La transformación del principio acarrea otras determinaciones del contenido. Todos sabemos que el hombre culto tiene muy distintas exigencias que el hombre inculto del mismo pueblo, aunque éste vive en la misma religión y moralidad y su estado sustancial es enteramente el mismo. La cultura parece ser primero puramente formal; pero produce también una diferencia de contenido. El cristiano culto y el inculto parecen exactamente iguales; tiene, sin embargo, necesidades muy distintas. Lo mismo pasa en las relaciones de la propiedad. El siervo tiene una propiedad; pero vinculada a cargas por las cuales otro resulta copropietario. Ahora bien, si se *piensa* en lo que es la propiedad, se advierte que sólo uno puede ser el dueño. El pensamiento hace resaltar lo universal y con ello hace que surja otro interés, otras necesidades.

La determinación de este tránsito consiste en que lo existente es pensado y, por tanto, elevado a la universalidad. El espíritu consiste en aprehender lo universal, lo esencial. Lo universal, comprendido tal como es verdaderamente, es la sustancia, la esencia, lo verdaderamente real. Esta universalidad es, por ejemplo, en el esclavo el hombre; la particularidad se disuelve aquí en la universalidad. Si, pues, la particularidad es abolida en un pueblo por el pensamiento —como por

ejemplo sucede en el ateniense—; si el pensamiento evoluciona en el sentido de que el principio particular de este pueblo ya no resulte esencial, este pueblo no puede ya existir; ha surgido un nuevo principio. La historia universal pasa entonces a otro pueblo. En la historia los principios existen bajo la forma de los espíritus de los pueblos; y éstos son, a la vez, existencias naturales. La fase, que el espíritu ha alcanzado, existe como *principio natural* del pueblo, como *nación*. El espíritu aparece en distintas formas, según sus maneras de desplegarse en ese elemento natural determinado. Así la nueva y superior determinación del espíritu de un pueblo aparece como negación, como ruina de lo existente; pero el aspecto positivo aparece como un nuevo pueblo. Un pueblo no puede recorrer varias fases, no puede hacer dos veces época en la historia universal. Para que surgieran en un pueblo intereses verdaderamente nuevos, el espíritu de este pueblo tendría que querer algo nuevo. Pero ¿de dónde vendría este algo nuevo? Este algo nuevo no podría ser más que una superior y más universal representación de sí mismo, una superación de su principio, una tendencia hacia otro principio más universal. Pero precisamente entonces surge otro principio determinado, un nuevo espíritu. Un pueblo sólo puede ser una vez dominante en la historia universal, porque sólo una función puede serle encomendada en el proceso del espíritu.

Este progreso, esta serie de fases, parece ser un progreso infinito, conforme a la representación de la perfectibilidad, un progreso que permanece eternamente lejos del fin. Aunque en el tránsito a un nuevo principio el contenido del anterior es comprendido de un modo más universal, es lo cierto que también la nueva forma es una forma determinada. Por otra parte, la historia trata de la realidad, en la cual lo universal tiene que presentarse como un modo determinado. Ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto. Si hubiese algo que el concepto no pudiese disolver, digerir, esto sería el mayor desgarramiento e infelicidad. Pero, además, si hubiese algo así, habría de ser el pensamiento mismo, tal como se comprende a sí mismo; pues el pensamiento es lo limitado en sí y toda realidad está definida en el pensamiento. Y así cesaría ese desgarramiento y el pensamiento quedaría satisfecho en sí. Este sería el fin último del mundo. La razón conoce lo verdadero, lo existente en sí y por sí, lo que no tiene limitación. El concepto del espíritu es la vuelta sobre sí mismo, el hacer de sí el objeto; luego el progreso no es un progreso indefinido en lo infinito, sino que existe un fin, a saber, la vuelta sobre sí mismo. Existe, pues, también un cierto ciclo. El espíritu se busca a sí mismo.

Se dice que el fin último es el bien. Ésta es, en primer término, una expresión indeterminada. Se podría y se debe recordar aquí la forma religiosa. En general no debemos en la filosofía evitar por timidez otras respetables intuiciones. Según la intuición religiosa, el fin consiste en que el hombre sea santificado. Tal es, desde el punto de vista religioso, el fin propio de los individuos. El sujeto se

asegura, como tal, el cumplimiento de su fin en la institución religiosa. Pero, así entendido, ese fin presupone un contenido de índole universal en que las almas encuentran su salvación. Se podría pensar que esta representación de la salvación no nos afecta para nada, por ser el fin futuro ultraterreno. Pero entonces la existencia seguiría siendo aún la preparación para ese fin. En general, esta distinción sólo tiene valor en su aspecto subjetivo; en efecto, a los individuos sólo les quedaría el considerar meramente como un medio aquello que les conduce a la salvación. Pero no es así; sino que ese fin debe concebirse como lo absoluto. Según la concepción religiosa, el fin de la existencia natural y de la actividad espiritual es la *glorificación de Dios*. Éste es, en efecto, el fin más digno del espíritu y de la historia. El espíritu se hace objetivo y se comprende a sí mismo. Sólo entonces existe realmente como un producto de sí mismo, como un resultado. Comprenderse quiere decir comprenderse pensándose. Pero esto no significa meramente el conocimiento de algunas determinaciones arbitrarias, caprichosas, pasajeras, sino la comprensión de lo absoluto mismo. El fin del espíritu es, por tanto, adquirir conciencia de lo absoluto, de tal modo que esta conciencia aparezca como la única y exclusiva verdad, y que todo haya de enderezarse y esté realmente enderezado a que el espíritu rija y siga rigiendo la historia. Conocer realmente este espíritu es dar honra a Dios o exaltar la verdad. Éste es el absoluto fin último y la verdad es el poder mismo que lleva a cabo la glorificación de la verdad. En la honra de Dios tiene el espíritu individual también su honra; pero no su honra particular, sino la honra que trae el conocimiento de que su actividad para la honra de Dios, es lo *absoluto*. Aquel espíritu está en la verdad, entra en relación con lo absoluto; por tanto está en sí mismo. Aquí ha desaparecido la antítesis interna que hay siempre en el espíritu limitado, el cual sólo conoce su esencia como un límite y se eleva sobre este límite mediante el pensamiento. Aquí, pues, no puede sobrevenir la muerte natural.

Al concebir la historia universal, tratamos de la historia, en primer término, como de un pasado; pero tratamos también del presente. Lo verdadero es eterno en sí y por sí; no es ni de ayer ni de mañana, sino pura y simplemente presente, en el sentido del absoluto presente. En la idea se conserva eternamente lo que parece haber pasado. La idea es presente; el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista; no ha pasado, ni puede decirse que todavía no sea, sino que es absolutamente ahora. Queda dicho con esto que el mundo y forma presentes del espíritu y su actual conciencia de sí comprende todas las fases anteriores de la historia. Éstas se han desarrollado en sucesión, independientes; pero el espíritu ha sido en sí siempre lo que es y la diferencia se reduce al desarrollo de este "en sí". El espíritu del mundo actual es el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Él es quien sustenta y rige el mundo. Él es el resultado de los esfuerzos de seis mil años. Es lo que el espíritu ha producido mediante el trabajo de la historia universal, lo que ha debido nacer de este

trabajo. Así hemos de entender la historia universal. En ella se nos ofrece la labor del espíritu; en ella vemos cómo el espíritu llega al conocimiento de sí mismo y lo realiza en las distintas esferas condicionadas por él.

En este sentido podemos recordar que todo individuo necesita recorrer en su formación distintas esferas, que fundan su concepto del espíritu y se forman y desarrollan cada una por sí, independientemente, en una determinada época. Pero el espíritu fue siempre lo que es ahora; y es ahora sólo 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.]

---

## 4 *Informaciones y actividades*

---

### IV.I.- EL PROBLEMA DE UNA TOTALIZACIÓN DE LA HISTORIA Y LA IDEA HEGELIANA DE LA RAZON

Material de trabajo: pp. 21-28

Lo que aporta la filosofía a la consideración de la historia es el punto de vista de la universalidad concreta. Una filosofía de la historia es, para Hegel, una comprensión de la multiplicidad de los acontecimientos históricos como constituyendo una unidad, una única historia. Como es obvio, el problema metodológico fundamental que ha de afrontar una filosofía de la historia así concebida, es mostrar la posibilidad de tal totalización, al hallar un principio que sirva de hilo conductor para enlazar la multiplicidad de los fenómenos históricos en cuanto elementos de un contexto único que se denomina "historia universal". Pero, antes de ver cómo aborda Hegel este problema, conviene precisar en qué sentido emplea esta expresión.

En primer lugar, hay que decir que la historia no es "universal" en un sentido cuantitativo, sino cualitativo. La filosofía concibe la historia como una totalidad en cuanto otorga desde sí misma un sentido a determinados acontecimientos por su contribución a la realización de un plan que afecta a la humanidad y trasciende las particularidades de los pueblos y de las épocas, y no en cuanto considera todos los acontecimientos históricos —lo cual sería imposible, pues desde un punto de vista cuantitativo la serie de los acontecimientos históricos es incompleta o abierta—. La filosofía de la historia intenta establecer determinadas conexiones internas entre ciertos acontecimientos, de manera que éstos queden

encuadrados, no sólo en contextos particulares, sino en un único contexto sistemático que llamamos historia universal. En consecuencia, la universalidad que interesa a la filosofía de la historia no es empírica, sino que ha de ser *a priori*, pues el material empírico —los datos históricos— no suministra un fundamento para el contexto único “historia universal”.

También requiere una aclaración el término “historia”. El propio Hegel distingue dos acepciones de esta palabra (cf. p. 114): la historia como *memoria rerum gestarum* y la historia como *res gestae*, es decir, la historia en cuanto narración de los acontecimientos (sentido objetivo de “historia”), y la historia en cuanto a los acontecimientos mismos (sentido subjetivo). De acuerdo con esto, una filosofía de la historia tiene que dar razón, no sólo de la unidad de los acontecimientos históricos, sino también de la unidad de nuestro saber histórico.

Tras estas observaciones terminológicas, vamos a abordar el problema epistemológico fundamental de una filosofía de la historia universal: ¿Cuál es el principio que puede servir de hilo conductor para sistematizar los acontecimientos históricos en una totalidad única llamada historia universal? Para comprender mejor la solución hegeliana de este problema, puede ser útil contrastarla con la de Kant.

En su escrito *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), afirma Kant:

Puesto que los hombres no tienden a realizar sus aspiraciones de un modo meramente instintivo, como los animales, ni tampoco según un plan concertado en general, como ciudadanos racionales del mundo, parece que para ellos no sería probable ninguna historia conforme a un plan (como, por ejemplo, lo es para las abejas y castores). No podemos disimular cierta indignación cuando vemos su hacer y padecer representado en el gran escenario del mundo... El filósofo no puede sacar, en este caso, sino la siguiente indicación: ya que para el hombre y su juego, vistos en grandes trazos, no puede dar por supuesta ninguna intención racional propia, tendrá que investigar si no le es posible descubrir una intención de la naturaleza en semejante absurda marcha de las cosas humanas. Ella posibilitaría una historia, conforme a determinado plan de la naturaleza, en criaturas que, sin embargo, se conducen sin propio plan. Intentaremos hallar un hilo conductor para tal historia, pues dejamos a la naturaleza la tarea de producir el hombre capaz de concebirla de acuerdo con dicho hilo conductor (I. Kant, *Filosofía de la historia*. Trad. E. Estiú. Buenos Aires, Nova, 1964, pp. 40-41).

Kant viene a decir en este pasaje que los hombres, en cuanto sujetos de la historia, no actúan sólo como seres naturales, pero tampoco de manera puramente racional. Por un lado, los acontecimientos históricos no son meros eventos físicos, sino acciones humanas. Esto significa que no responden sólo a causas, sino también a un orden intencional. Por esta razón, no basta la causalidad mecánica para sistematizar los acontecimientos históricos. Pero, por otro lado, las intenciones que guían las acciones humanas tampoco responden a un interés puramente racional, ni se ajustan a un plan conscientemente acordado por los individuos. Por tanto, tampoco la teleología sirve de hilo conductor para una totalización de los acontecimientos históricos. Ni la ciencia natural, ni la filosofía moral, constituyen un modelo para la filosofía de la historia. Puesto que no es posible una sistematización causal de la historia, ni tampoco una sistematización teleológica basada en un actuar racional real, la propia experiencia histórica no suministra un fundamento para la unidad del objeto "historia universal". Así pues, la posibilidad de una filosofía de la historia ha de venir, no de la experiencia, sino de la razón pura. Concretamente, la sistematización histórica viene dada por la idea de una *finalidad objetiva* que nos permite sistematizar los acontecimientos a partir de la idea de un fin objetivo último, independiente de las intenciones subjetivas de los individuos. Esto significa que Kant adopta un principio teleológico-objetivo de sistematización, pero a título de mera hipótesis, es decir, como principio regulativo de la investigación, que nos permite organizar como un todo la multiplicidad histórica, sin pretender que tal construcción tenga valor de genuino conocimiento. El único fundamento posible para una filosofía de la historia universal es el interés de la razón en no abandonarse a una representación azarosa de los acontecimientos, aun cuando no pueda excluirse la posibilidad de que sea el azar quien tenga la última palabra respecto a la historia.

Hegel está de acuerdo con Kant en que los datos históricos no suministran un fundamento para su sistematización, por lo que sólo de un modo *a priori* puede la filosofía hallar un hilo conductor para la totalización del material histórico en un contexto único (cf. p. 26). También acepta que una sistematización de la historia sólo puede ser teleológico-objetiva, lo que pone de manifiesto hasta qué punto la filosofía de la historia en ambos autores es tributaria del modelo teológico de la "historia de la salvación" (el propio Hegel reconoce que su teoría de la razón histórica es una conceptualización de la doctrina cristiana de la providencia divina: cf. pp. 30-37). Sin embargo, así como Kant, conforme a las exigencias de la crítica de la razón, introduce el principio de la finalidad objetiva sólo como un instrumento metódico, Hegel otorga a la racionalidad teleológica una validez científica, asumiéndola como un principio demostrable por la filosofía.

Del capítulo 1 de la "Introducción General" (ver especialmente p. 23), se desprenden dos consecuencias relevantes para esta cuestión. La primera de ellas

se refiere al diferente estatuto epistemológico que Kant y Hegel reconocen a la filosofía de la historia. Kant elabora una filosofía crítica de la historia, que pone límites a las pretensiones de la razón en la sistematización teleológica de los acontecimientos, y hace depender la unidad de la historia real (*res gestae*) de las condiciones de nuestra inteligencia de la historia (*memoria rerum gestarum*). Hegel, en cambio, construye una filosofía sustantiva de la historia —una ciencia de la historia, en el sentido hegeliano del término—, que confiere valor de verdad a la idea racional de un fin absoluto de la historia, y fundamenta la posibilidad de una comprensión totalizadora de la historia en la unidad misma de la historia real.

La otra consecuencia atañe al problema de la demostración de la tesis metafísica de que la razón gobierna el mundo. Hegel sostiene que tal demostración es una tarea de la filosofía que compete realizar, más que a la propia filosofía de la historia, al “conocimiento de la razón misma” (p. 24). Esto último requiere algunos comentarios.

Lo primero que hay que aclarar es la distinción epistemológica entre presuposición y demostración que Hegel introduce en este contexto (cf. pp. 23-24). La cuestión es la siguiente: ¿Cómo se acredita la idea de la razón como principio sistematizador de la historia? La respuesta de Hegel hay que buscarla en la *Ciencia de la Lógica*, pues compete a ella, en cuanto filosofía primera, suministrar la demostración del principio metafísico de la identidad de racionalidad y realidad. En consecuencia, si se tiene en cuenta la conexión sistemática entre la ciencia de la lógica y la filosofía del espíritu, esta última *presupone* tal demostración como algo ya efectuado por la lógica, y no necesita volver a demostrarla. En este sentido, la presuposición no equivale aquí a una presunción infundada de la verdad de algo, sino a la relación de fundamentación de una disciplina respecto a otra que es anterior desde un punto de vista epistemológico. Sin embargo, así como el principio metafísico de que “lo que es real es racional, y lo que es racional es real” es demostrado por la lógica, su aplicación particular a la consideración de la historia —esto es, la tesis de que “la historia universal ha transcurrido racionalmente” (p. 23)— ha de ser demostrada por la propia filosofía de la historia.

En la p. 24 del texto se dice que tal demostración sólo puede consistir en la presentación o exposición de la propia filosofía de la historia. Esto ha de entenderse en conexión con la teoría hegeliana de la demostración filosófica. Para Hegel, el método de verificación de una verdad filosófica —la cual es, obviamente, una verdad *a priori*— no es meramente intuitivo, sino también discursivo: conocer la verdad de algo es obtenerlo como resultado de un proceso demostrativo. Sin embargo, la peculiaridad de la metodología hegeliana consiste en considerar ese proceso como una autodeterminación de aquello que se obtiene como resultado,



por lo que el resultado no es más que el propio principio, autodeterminado. De ahí la estructura circular del proceso demostrativo. En este sentido puede afirmarse que la demostración hegeliana no es *ab alio*, sino *ab ipso*: demostrar una verdad filosófica no consiste en derivarla de otra u otras más evidentes, sino en desarrollarla de manera que se la conciba en unidad con las determinaciones que encierra. Podemos, pues, pensar una misma verdad filosófica de dos maneras: como algo abstracto e inmediato—separada de sus determinaciones particulares—, o como algo concreto y mediado, es decir, como unidad que resulta de sus propias determinaciones. Sólo en el segundo caso cabe hablar de conocimiento filosófico en sentido estricto.

Aplicando esto al caso que nos ocupa, podemos decir que, así como la tesis de la realidad de la razón es demostrada por la lógica al exponer el sistema de los conceptos puros en cuanto resultado de la autodeterminación de la idea absoluta, así también la idea de la racionalidad de lo real es demostrada por la filosofía de la historia al presentar la visión global de la historia como un todo unificado en virtud de un principio racional (la idea de la libertad). Sólo quien ya ha sistematizado la historia conforme a esta idea de la razón, conoce plenamente la verdad del principio racional de sistematización, pues sólo entonces lo conoce como resultado. Esto no significa que la demostración sea *a posteriori* en un sentido estricto, pues el principio de sistematización es racional y, por tanto, *a priori*. Pero en otro sentido cabe decir que sí lo es, pues el principio de sistematización—la idea de la razón— sólo muestra su eficacia teórica al pensar la coincidencia de ambos órdenes: el orden *a priori* de los conceptos y el orden *a posteriori* de los hechos.

También requiere un comentario la alusión al carácter *lógico* de la demostración de la identidad de racionalidad y realidad. ¿Cómo prueba la lógica que “la razón rige el mundo” (p. 23) o, lo que viene a ser lo mismo, que lo real es racional y lo racional es real? La demostración lógica de este principio del idealismo absoluto se basa en una interpretación dialéctico-especulativa del principio de identidad. Mientras que el entendimiento define la identidad como una relación consigo mismo que excluye toda diferencia, la razón concibe la identidad como una relación consigo mismo que resulta de la integración de las propias diferencias internas. Tal identidad no es inmediata y fija, sino resultado de un proceso de unificación. Ello implica, por otro lado, que ninguna diferencia es originaria, sino puesta a partir de un fundamento absoluto en el cual todas las diferencias son idealmente idénticas, por lo cual, una vez producida desde dentro una diferencia (negación de la identidad originaria o inmediata), ésta a su vez es superada, recobrándose la identidad (negación de aquella negación, vuelta al fundamento o a la identidad absoluta de las diferencias).

Esta teoría lógica de la identidad fundamenta una determinada teoría del conocimiento, según la cual sujeto y objeto son idénticos en su fundamento. Sólo si se mantiene fija la separación entre sujeto y objeto, puede sostenerse la tesis de la finitud del conocer, pues mientras el sujeto esté limitado por algo que se le opone y le trasciende, su conocimiento del objeto será condicionado y fragmentario. Por tanto, la tesis idealista de la identidad de subjetividad y objetividad es la condición de posibilidad de una concepción incondicionada del conocimiento como saber absoluto. ¿Qué es un saber incondicionado o absoluto? Un saber que intenta fundamentar el conocimiento de lo particular –de las diferencias– desde el conocimiento de la totalidad –de la identidad de las diferencias–. El concepto de totalidad absoluta apunta, pues, a la identidad concreta o desarrollada de las diferencias particulares en que el sujeto se ha objetivado. Téngase en cuenta que, para Hegel, ese sujeto absoluto, o idéntico a su objeto, no es el yo finito –la autoconciencia individual–, sino el sujeto cósmico: el espíritu, en cuanto autoconciencia universal.

Estas observaciones sobre el principio de la identidad absoluta, que constituye la piedra fundamental de todo el sistema hegeliano, pueden facilitar la comprensión del pasaje inicial de la “Introducción” de Hegel, en el cual alude al presupuesto lógico de su filosofía de la historia: “En la filosofía está demostrado, mediante el conocimiento especulativo, que la razón... es la sustancia; es, como poder infinito, para sí misma la materia infinita de toda vida natural y espiritual y, como forma infinita, la realización de este su contenido” (p. 23). Según lo antes apuntado, este pasaje viene a destacar que la razón no es mero principio formal y subjetivo de unidad de una multiplicidad fenoménica que la trasciende, sino que el mundo fenoménico es la propia autoobjetivación de la razón en cuanto sujeto absoluto, de tal manera que: a) el mundo fenoménico no existe fuera de la razón, sino sólo en ella, como algo puesto por la razón y negado idealmente por ella –la razón es *sustancia* del mundo–, y b) la razón no es sólo forma de un contenido ajeno a ella, sino unidad de forma y contenido, de universalidad y particularidad, de idealidad y efectividad, y como tal es infinita –la razón es *poder* infinito–.

Esta idea de la razón como sujeto absoluto, que se basa en la lógica, posibilita en el campo de la filosofía de la historia la superación de las oposiciones tradicionales entre finitud e infinitud: historia profana e historia sagrada, *civitas terrena* y *civitas coelestis*, etc. Pues la historia es concebida como una totalidad en la medida en que resuelve en unidad esos antagonismos.

### Actividades

(a) Tratar de precisar en los textos de Theodor W. Adorno "La razón antagonica de la historia" e "Historia universal" (*Dialéctica negativa*, pp. 315-318), el sentido de su crítica a la concepción hegeliana de la razón universal del espíritu, que él caracteriza como "la sinrazón frente a una razón posible, representada por el interés conjunto de los sujetos individuales unidos" (p. 315).

(b) También en su *Dialéctica negativa*, refiriéndose a Hegel, escribe Adorno: "Después de Auschwitz, la sensibilidad no puede menos de ver en toda afirmación de la positividad de la existencia una charlatanería, una injusticia para con las víctimas, y tiene que rebelarse contra la extracción de un sentido, por abstracto que sea, de aquel trágico destino" (p. 361). ¿En qué medida la "afirmación de la positividad de la existencia" caracteriza adecuadamente la tesis hegeliana de la racionalidad de lo real? ¿A qué "sensibilidad" apela Adorno como instancia crítica en la razón especulativa?

### Lecturas complementarias

H. SCHNÄDELBACH (1974), introd., pp. 9-20.

M. HORKHEIMER, *Historia, metafísica y escepticismo*. Madrid, Alianza, 1982, pp. 121-136 ("Hegel y el problema de la metafísica").

Para una contextualización de la filosofía de la historia de Hegel en su sistema filosófico, véanse:

W. H. WALSH (1950), pp. 164-169 ("La dialéctica y la filosofía del espíritu"); H. MARCUSE (1941), pp. 123-129; F. CHÂTELET (1968), pp. 231-238 ("Racionalidad e historia"); J. D'HONT (1966), pp. 83-88 ("La vida de la 'Fenomenología'"); E. BLOCH (1962), pp. 216-219.

## IV.2. LA EXPLICACIÓN RACIONAL DE LA HISTORIA: CAUSALIDAD, TELEOLOGÍA Y ASTUCIA DE LA RAZÓN

Material de trabajo: pp. 29-37; 57-66; 71-75

Aún queda por abordar otro problema epistemológico: ¿Cuál es, según el régimen intelectual de la razón, la estructura de la explicación causal de los

acontecimientos históricos? Al tratar de responder a esta cuestión, conviene tener en cuenta la alusión a la doctrina del *Noûs* o inteligencia cósmica, de Anaxágoras (cf. pp. 29-30), que Hegel considera un precedente de su propia concepción de la razón universal. Sin embargo, esta antigua doctrina presentaba una limitación a los ojos de Hegel, que Platón había señalado ya en su *Fedón*. Tal limitación no afecta “al principio mismo, sino a su falta de aplicación a la naturaleza concreta; a que ésta no es concebida ni explicada por aquel principio; a que aquel principio permanece en la *abstracción*, o, dicho más determinadamente, a que la naturaleza no es aprehendida por la razón, como causa” (p. 29). Si se tiene en cuenta que para Platón la causalidad racional no consistía en la mera sucesión regular de diferentes eventos, sino en la adecuación inteligente al fin inmanente que constituye el bien de cada cosa, se comprenderá mejor el sentido de su crítica a Anaxágoras: éste postuló la existencia de un orden racional en la naturaleza, pero no concibió la razón universal como un principio que obra teleológicamente, sino como una legalidad objetiva que se manifiesta en la conexión mecánica de los fenómenos; en esa medida, privó a la razón de eficacia y a la naturaleza de racionalidad. Coherentemente con esto, Platón se alejó de la concepción mecanicista de la naturaleza y la reemplazó por una cosmología organicista, basada en explicaciones teleológicas. En el nuevo marco conceptual, las causas mecánicas son consideradas como meras condiciones materiales de actuación de la causa inteligente. De este modo, se las reduce a causas instrumentales puestas al servicio de la realización inteligente del fin natural de las cosas, el cual se identifica con ciertos arquetipos ideales que constituyen su plenitud esencial. Al concebir la racionalidad como la adecuación inteligente a un fin, Platón extrapoló el tipo de causalidad característico de la acción intencional humana al dominio entero de la naturaleza. Así como las acciones humanas resultan racionales en la medida en que responden a decisiones inteligentes de la mente, así también el universo en su conjunto resulta racional en la medida en que los eventos naturales están dirigidos y regulados por un entendimiento universal o “alma del mundo” que lo gobierna sabiamente.

Puede decirse que la tarea emprendida por Platón en el campo de la cosmología, al construir una imagen de la naturaleza como un universo racional que responde a un diseño inteligente, fue completada por el cristianismo al proyectarla sobre el devenir histórico. La idea religiosa de la providencia divina, que Hegel cita como otro precedente de su propia concepción de la razón, hacía posible una representación teleológica de la historia, según la cual la racionalidad histórica se descubriría, no en un simple orden externo, sino en la realización de un plan providencial. Sin embargo, la idea religiosa de la providencia implica que el plan de la historia permanece oculto, al menos parcialmente, por lo que resultaría pretencioso por nuestra parte tratar de indagarlo y conocerlo. De ahí que la referencia a un plan providencial por parte de la teología no sirva para conocer y comprender la racionalidad de la historia.

Así pues, Hegel reconoce la existencia de dos diferentes concepciones de la racionalidad, aplicables al conjunto de lo real: la racionalidad mecánica (Anaxágoras), que suministra una imagen de la naturaleza como una sucesión de fenómenos sujeta a un orden causal, y la racionalidad teleológica (Platón, cristianismo), que posibilita una imagen del mundo como ámbito de realización de un plan inteligente. La primera concepción fue la que se impuso a partir del Renacimiento en la nueva ciencia de la naturaleza de Galileo y Descartes, quienes no consideraban el mundo físico como un gran organismo viviente que obra teleológicamente, sino como un complejo mecanismo sometido a leyes matemáticas. Este nuevo paradigma científico se extendió en el siglo XVIII al campo de las ciencias del hombre. Y, así como el platonismo había operado una “humanización” del mundo físico, el pensamiento ilustrado llevó a cabo, inversamente, una naturalización del mundo humano. La pretensión de construir una ciencia del hombre y de la sociedad en el siglo XVIII se basa en el supuesto de que las acciones humanas se hallan sujetas a un orden causal tan firme e inexorable como el que rige los fenómenos naturales.

Al aceptar como paradigma del conocimiento la nueva física matemática, Kant se atuvo al principio de que sólo puede poseer validez objetiva una representación de las acciones humanas en cuanto fenómenos, es decir, en tanto que forman parte del orden causal de la naturaleza. Sin embargo, esas mismas acciones pueden considerarse también como pertenecientes al orden nouménico de la libertad. Kant reconoció que una consideración racional de las acciones humanas a lo largo del tiempo exigía postular la idea de un plan teleológico —la plena realización de los valores morales— que les diera unidad y sentido como partes de una única historia universal, y se planteó la posibilidad de buscar una coincidencia entre el orden fenoménico de las causas y el orden nouménico de los fines. Pero negó que pudiéramos determinar objetivamente tal hipotética coincidencia, que para él tenía la significación subjetiva de una tarea abierta y de un ideal inalcanzable.

El marco en que Hegel planteó el problema de la racionalidad histórica es el definido por Kant, pero en su solución introdujo determinados elementos del platonismo y del cristianismo. Por un lado, Hegel hipostasió y objetivó la razón, convirtiéndola en sujeto universal de la historia. Pero, a diferencia de Platón, concibió la relación entre el mundo inteligible de la razón y el mundo sensible de los acontecimientos históricos como una relación interna entre esencia y fenómeno —o como una mediación—, y no como una relación externa de participación entre causas trascendentes y sus efectos inmanentes. Por otro lado, estableció cierto paralelismo entre la idea religiosa de providencia y la noción filosófica de razón: esta última, como aquélla, rige el mundo, es divina y eterna (cf. pp. 30-37). Sin embargo, hay una diferencia importante entre ambas, que afecta a la forma de deter-

minar su común contenido: la religión lo hace con representaciones, mientras que la filosofía lo hace con conceptos. Así, la religión construye una imagen antropomórfica de la finalidad histórica, según la cual la historia transcurre conforme a un plan trazado por un sujeto personal y trascendente a la propia historia (Dios), que lo conoce desde antes de su realización. En Hegel, en cambio, el espíritu del mundo no es un ser personal, sino inmanente a la historia. En consecuencia, el plan racional conforme al cual transcurre la autorrealización histórica de ese espíritu universal no es algo trazado por éste con antelación a los acontecimientos que lo realizan, sino algo que sólo deviene consciente para el sujeto histórico en la medida en que éste vuelve sobre sí o reflexiona sobre sus propias exteriorizaciones. Hay, pues, una mediación dialéctica entre conciencia y objetividad: el mundo histórico es la propia objetivación del espíritu universal, pero éste sólo llega a conocer esa identidad —o a saber qué es— a través de sus objetivaciones.

Una vez redefinida la idea de la razón como un principio autoconsciente y libre que existe, no sólo como una exigencia subjetiva en la conciencia humana, sino también como sustancia real del mundo, Hegel trató de construir una imagen racional de la historia que conciliara el orden fenoménico de la causalidad de los acontecimientos con el orden nouménico del fin absoluto de la razón. Tal conciliación, sin embargo, no tenía para él la significación de una tarea y de un deber, sino el valor de algo efectivo y real. Pero, a la vez, Hegel rechazó que tal coincidencia fuera inmediata, pues no creía que hubiera una convergencia armoniosa entre el concepto del espíritu absoluto y su realización fenoménica. Dado el antagonismo entre lo universal y lo particular en la historia —entre el fin absoluto de la historia y los intereses privados que mueven a los individuos a actuar—, Hegel postuló que la coincidencia entre el orden causal de los acontecimientos y el orden teleológico-objetivo de la razón, sólo podía concebirse como resultado de una mediación dialéctica: la razón universal se sirve de los intereses particulares de los individuos para realizar su plan racional en el mundo, aun cuando los individuos no sean conscientes de ello. La *astucia de la razón* consiste, precisamente, en la instrumentalización, por parte del sujeto universal, del elemento irracional de la historia —las pasiones e intereses individuales—, como medio de realización de sus propios fines. Prescindiendo de todo ropaje metafórico, podemos considerar la teoría hegeliana de la astucia de la razón como un artificio metodológico destinado a armonizar causalidad y teleología, subordinando la representación causal de los acontecimientos históricos, en cuanto elementos de una serie abierta —el orden fenoménico de la naturaleza—, a la representación teleológica de los mismos como momentos de un todo único y omnicompreensivo que les confiere un sentido absoluto —el plan absoluto de la razón— (cf. pp. 60-66 y p. 75).

Si hacemos abstracción del contenido especulativo de la teoría, y nos centramos en su vertiente epistemológica, podemos descubrir cierta analogía con

un principio metodológico que se halla en la base de la moderna ciencia social, cuyo cometido es suministrar un tipo de explicación de las acciones humanas en función, no sólo de factores intencionales y subjetivos (motivos, razones, intereses, etc.), sino también de causas y condiciones objetivas que trascienden la conciencia de sus agentes. Según Hegel (cf. p. 63), todo cuanto sucede en la historia es consecuencia de la acción humana, pero no siempre es el efecto inmediato de decisiones conscientes de los hombres. Por tanto, la explicación histórica no puede reducirse a patrones intencionales, sino que ha de responder también a esquemas estructurales. Más precisamente, el ideal hegeliano de explicación filosófica de la historia consiste en armonizar ambos, subordinando el orden intencional de la libertad subjetiva al orden necesario de la razón universal.

### *Actividades*

(a) Compárese la doctrina hegeliana de la “astucia de la razón” con la hipótesis de Adam Smith, según la cual en una economía de libre mercado hay una “mano invisible” que armoniza el afán particular de enriquecerse, que mueve a los individuos a invertir, con la prosperidad general de la sociedad (cf. A. Smith, *La riqueza de las naciones*, México, F.C.E. 1979, p. 402).

(b) Analizar las posibles coincidencias y divergencias entre Hegel y Marx, en lo que respecta al modo de resolver el conflicto entre el orden subjetivo de los móviles particulares y el orden objetivo del interés racional en la historia. Pueden servir de base para el análisis los párrafos iniciales de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* (Barcelona, Ariel, 1968, pp. 11-13).

(c) Relacionar la afirmación de Hegel de que “en la historia universal, y mediante las acciones de los hombres, surge algo más de lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente” (p. 63), con lo que el historiador Ronald L. Meek denomina “la ley de las consecuencias involuntarias”, que constituye a su juicio un principio fundamental de la ciencia social surgida en la época de la Ilustración (cf. R. L. Meek, *Los orígenes de la ciencia social*. Madrid, Siglo XXI, pp. 147-148).

### *Lecturas complementarias*

W. H. DRAY (1963), cap. 6, pp. 138-142.

Sobre la astucia de la razón, véase: J. D'HONDT (1966), pp. 269-277 (“La astucia de la razón”); E. BLOCH (1962), pp. 219-222; R. G. COLLINGWOOD (1946), pp. 119-120.

Acerca de la recepción marxiana de la filosofía de la historia de Hegel, véase: L. Colletti (1970), pp. 44-77, especialmente a partir de la p. 71.

### IV.3: EL SENTIDO DE LA HISTORIA

Hemos visto que la posibilidad de una comprensión unitaria y totalizadora de la historia depende del postulado de que los acontecimientos históricos han sucedido conforme a un plan racional. Así como en el primer capítulo de la “Introducción” Hegel trata los aspectos formales de la idea de la razón histórica, en los capítulos 2 y 3 aborda su contenido doctrinal. Desde este punto de vista, la posibilidad de una historia universal depende de la subsunción de la multiplicidad empírica de los acontecimientos bajo la unidad de tres principios ideales: un fin único, un sujeto único y un proceso único. El sujeto de la historia es el espíritu universal, su fin único es la toma de conciencia de su libertad, mientras que la historia misma no es otra cosa que el proceso unitario que ha llevado gradualmente al espíritu a la realización de tal fin. Así pues, cabe decir que, bajo una consideración estrictamente racional, la historia es la realización de un único acontecimiento, que Hegel describe en estos términos: “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad –un progreso que debemos conocer en su necesidad–” (p. 46). “La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto 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” (p. 55). “La historia universal representa ... la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, y también la evolución de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia” (p. 116).

En estas fórmulas se enuncia escuetamente la *idea* de la historia universal, es decir, el principio racional que da a los acontecimientos históricos su unidad, su sentido y su valor. La exposición de los capítulos 2 y 3 en su conjunto puede considerarse como un comentario de esta idea, pues tal exposición se articula en torno a los tres principios mencionados:

- a) El sentido de la historia (pp. 37-57).
- b) El sujeto de la historia (pp. 57-104).
- c) La evolución de la historia (pp. 104-127).

Siguiendo, pues, este hilo conductor, proponemos realizar la lectura de los capítulos 2 y 3 agrupando los textos de acuerdo con esta división temática. En el presente apartado IV.3. abordaremos el primer punto, mientras que los apartados IV.4 y IV.5 estarán dedicados a los dos siguientes.



#### IV.3.1. *El mundo del espíritu*

Material de trabajo: pp. 37-40

La observación con que se inicia el capítulo 2, según la cual “la historia universal se desenvuelve en el terreno del espíritu” (p. 38), tiene por objeto establecer una línea de demarcación entre la naturaleza y la historia. El concepto de “historia” no tiene aplicación en el ámbito de la naturaleza, pues sólo el espíritu tiene historia. En relación con esto, el “reino del espíritu” no se concibe como un mundo trascendente, sino como un mundo “creado por el hombre” (ib.), el ámbito de su actividad y de su existencia.

Tras esta primera puntualización, Hegel establece una segunda restricción: en el terreno de lo humano, sólo tiene historia aquello que es producto de su actividad, no lo que forma parte de la naturaleza humana. Dicho con otras palabras, sólo lo que está sujeto a diferencias pertenece al ámbito del espíritu –y, por tanto, de la historia–, no los rasgos invariantes y comunes a todos los seres humanos (cf. p. 59).

Al situar el interés de la historia en las diferencias, en lugar de hacerlo en las constantes universales de la naturaleza humana, Hegel se guía por un criterio objetivo: explicar las acciones humanas en función de la naturaleza común e invariante de los seres humanos, equivale a considerarlas en conexión con su fundamento subjetivo; por el contrario, considerarlas en función de su contenido objetivo y de su intencionalidad particular, es lo que permite captarlas en su significación diferenciada y peculiar.

#### *Actividades*

(a) Partiendo de la afirmación hegeliana de que “el reino del espíritu es el creado por el hombre” (p. 38), fijar en el texto la relación entre el concepto de “espíritu” y los conceptos de “historia” y de “actividad”.

(b) ¿Cómo se puede armonizar la afirmación de que “el hombre ... constituye lo opuesto al mundo natural” (p. 38), con la idea de “naturaleza humana” que Hegel introduce en ese mismo contexto (pp. 38-40).

#### IV.3.2. *La idea de la libertad*

Material de trabajo: pp. 40-43

Tras circunscribir el ámbito de la historia al mundo humano de la cultura o del espíritu, Hegel aborda la siguiente cuestión: ¿Qué es aquello que define al

espíritu como plasmación más elevada de la racionalidad de lo real? La respuesta a esta pregunta permite destacar el fundamento antropológico de la filosofía de la historia de Hegel, y gira en torno a estas tres afirmaciones: “La existencia del espíritu consiste en tenerse a sí mismo por objeto” (p. 40). “La sustancia del espíritu es la libertad” (p. 41). “La esencia del espíritu es la actividad” (*ib.*).

Así pues, lo que caracteriza al hombre como ser histórico es la autoconciencia, la libertad y el trabajo. Pero Hegel no se limita a yuxtaponer estos tres atributos de la historicidad humana, sino que los conecta internamente entre sí. Así, la libertad es el atributo fundamental del espíritu, siendo el saber y la actividad sus propiedades diferenciales. En relación con esto, nos plantearemos las siguientes cuestiones:

- a) ¿Qué entiende Hegel por libertad?
- b) ¿Cuál es la conexión entre libertad y saber?
- c) ¿Qué vinculación existe entre libertad y actividad?
- d) ¿Cómo se relacionan entre sí conciencia y actividad?

Por lo que se refiere a la primera cuestión, hay que decir que Hegel define la libertad como *autodeterminación*. Soy libre en la medida en que no dependo de otro, sino sólo de mí mismo. Así como la materia es movida por una fuerza ajena (la gravedad), el espíritu se mueve a sí mismo o tiene en sí su centro (la libertad). Pero ese autodeterminarse y permanecer en sí mismo que constituye la libertad, no es algo inmediato, sino mediado. Y tal mediación es doble: se consigue a través del saber y a través de la actividad (cf. p. 40).

¿De qué modo mediatiza el saber la realización de la libertad? La respuesta de Hegel presenta dos aspectos, uno epistemológico y otro antropológico. Por un lado, la teoría especulativa del conocimiento concibe el saber, no como una relación entre un sujeto y un objeto que lo trasciende, sino que sujeto y objeto son en sí idénticos, de manera que el saber no es más que el proceso a través del cual el sujeto adquiere conciencia de esta identidad. Por tanto, al conocer el objeto, el sujeto se conoce a sí mismo, pues el objeto no es algo que determina extrínsecamente al sujeto, sino su propia objetivación. En el saber, el sujeto llega a tener conciencia de que el objeto que se le opone no es ajeno a él, y, en esa medida, el sujeto es libre, pues al relacionarse con el objeto permanece en sí mismo (cf. p. 41).

Veamos ahora el lado antropológico de la cuestión. En uno de los pasajes más brillantes de toda la “Introducción” (cf. pp. 42-43), Hegel aborda el problema de la diferencia específica entre el hombre y el animal. En consonancia con la tendencia intelectualista predominante en la tradición filosófica, Hegel sitúa esa diferencia en el pensamiento, pero por una razón peculiar: porque el pensamiento,

al tener por objeto lo universal, hace posible la libertad. Para explicar esto, Hegel establece una comparación entre el hombre y el animal. Tanto el animal como el hombre, en cuanto seres naturales, sienten necesidades –la experiencia de algo negativo o defectuoso en el propio organismo– e impulsos a satisfacerlas a través de objetos tomados del mundo exterior –la tendencia autoafirmativa a restaurar la unidad amenazada por la necesidad–. Lo característico de esta relación natural de todo ser vivo con el mundo, es que el objeto no está aquí pensado o mediado por representaciones universales, sino sentido y deseado en su singularidad. Una relación de este tipo, en que tanto el polo subjetivo –la necesidad, el impulso–, como el polo objetivo –el medio externo de satisfacerlos– tienen la significación de meros términos singulares, es una relación en que cada polo resulta inseparable del otro: este impulso se agota con este objeto, y este objeto se aniquila al satisfacer este impulso. ¿Qué ocurre, en cambio, con el pensamiento? Que da tanto al sujeto como al objeto la significación de algo universal, y de este modo los hace separables: el objeto, al ser mediado por representaciones universales, no se agota en su relación inmediata con el sujeto, sino que se convierte en objeto de múltiples actos intencionales posibles; por su parte, las necesidades e impulsos del sujeto, al ser conceptualizados, son desligados del objeto singular y pueden ser diferidos, reprimidos o satisfechos con otros muchos objetos posibles. Así, en virtud del pensamiento, el hombre se libera de la espontaneidad de la naturaleza, es decir, de la sujeción mecánica a los impulsos y necesidades naturales, y puede determinar su conducta en función de principios universales. Esta autodeterminación del hombre por principios universales es la libertad. Así concebida, la libertad representa una negación y superación de la esfera de la naturaleza. El ser meramente natural –el animal– no conoce la desigualdad entre sus impulsos y los objetos que los satisfacen; el hombre, como ser pensante que es, experimenta y conoce esa desigualdad, y por eso puede mediar su relación con el mundo a través de representaciones universales. Bajo este punto de vista, el hombre es libre, no por no estar sometido a determinaciones extrínsecas, sino porque puede conocerlas y, de este modo, darse a sí mismo principios universales de actuación (normas, fines, etc.). Cuanto más universales sean éstos, mayor será su grado de libertad.

Acabamos de indicar qué entiende Hegel por libertad, en general; o, dicho de otro modo, cuál es el sentido de la proposición metafísica de que el hombre es libre. Lo que requiere aún una aclaración es cómo deben entenderse aquí el “es”. Pues para Hegel la libertad no es un dato, sino un resultado de la propia actividad humana. En consecuencia, el “es” no denota la constatación de un *factum* metafísico, sino la realización de una exigencia inmanente al concepto del hombre. Su sentido no es el de un atributo eterno e invariable, sino el de una conquista alcanzada mediante el esfuerzo y el trabajo de la humanidad. Por tanto, el hombre es libre si, y sólo si, el hombre se ha hecho libre (cf. pp. 42-43). Precisamente en esta condición activa del hombre como sujeto de su propio ser,

radica el fundamento ontológico de su historicidad. Pues ser activo implica no estar acabado y tener en sí mismo la tendencia a perfeccionarse. Ahora bien, la historicidad del espíritu no es más que el modo temporal en que se produce esta autorrealización del espíritu.

Al definir la historia universal como “la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, y también de la realización que ésta obtiene por medio de tal conciencia”, se dice que lo racional en la historia no es sólo que la libertad se realiza objetivamente, sino también que la humanidad toma conciencia de tal realización. En la pág. 41 hay un pasaje donde se afirma que ambas cosas no se dan sucesivamente una después de la otra, sino que la realización de la libertad se logra mediante la conciencia que el espíritu adquiere de su libertad. Una adecuada comprensión de este pasaje exige precisar el concepto de conciencia de la libertad. Si “saber que es libre” o “la sensación de libertad” se identifican con actos o procesos mentales, entonces habrá que concluir que para Hegel ser libre es un hecho psicológico. Como tal conclusión es falsa, lo procedente será definir la noción de conciencia de la libertad en términos no psicológicos. El propio Hegel apunta en esta dirección al afirmar que “la conciencia del espíritu debe tomar forma en el mundo” (p. 44), la cual “es lo sustancial del espíritu de un pueblo, aun cuando los individuos no lo saben” (ib.). La posibilidad de que los individuos no sean conscientes de la conciencia del espíritu, descansa en la diversidad radical de ambas formas de conciencia: una, la de los individuos, es psicológica y subjetiva, mientras que la otra es conciencia objetivada en las instituciones de un pueblo (el derecho, la moral, la religión, etc.). De acuerdo con esto, la tesis de que la libertad se realiza mediante la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo, ha de entenderse en el sentido siguiente: la libertad sólo se hace real en el mundo cuando el proceso de producción de las instituciones que la realizan objetivamente se unifica con el proceso de comprensión del significado universal que tales instituciones tienen en cuanto medios de realización de la libertad.

### Actividades

(a) Caracterizar la oposición materia-espíritu a través de la oposición entre gravedad y libertad (p. 41).

(b) Compárense los dos párrafos de las páginas 42-43 del texto hegeliano con el pasaje del primer *Manuscrito* de Marx en que se expone la tercera característica del trabajo enajenado (ed. OME, vol. 5, Grijalbo, 1978, pp. 353-355), analizando los siguientes extremos: a) modo de entender cada autor la “universalidad” como rasgo propio del hombre, b) diferencia entre el animal y el hombre, y c) comprensión de la esencia humana como “actividad”.

(c) Analizar la distinción entre el hombre y el animal a través de la contraposición entre la compulsión de los impulsos naturales y su represión por el pensamiento. ¿En qué medida podría rastrearse en este texto hegeliano la idea de que hay una íntima conexión entre la cultura y la sublimación de los instintos (Freud, Marcuse, etc.)?

(d) Tratar de precisar la relación que Hegel establece entre conciencia de la libertad y realización de la libertad. De acuerdo con el texto (p. 41; véase también p. 116), la conciencia que el espíritu tiene de su libertad, ¿es condición necesaria, o condición suficiente de su devenir libre? ¿O, simplemente, ambas cosas se identifican?

#### IV.3.3. *El fin de la historia*

Material de trabajo: pp. 53-57

La noción de un fin de la historia parece un tanto paradójica: el término “historia” implica la idea de una serie temporal de acontecimientos, y, al representarnos tal serie como abierta e indefinida, resulta inconcebible que la historia pueda acabar. Sin embargo, esa noción ocupa un lugar central en la filosofía de la historia de Hegel, hasta el punto de que sólo por referencia a un fin los acontecimientos dejan de ser azarosos y adquieren historicidad, esto es, cobran sentido como partes o momentos de una historia universal. Dicho de otro modo, sólo la referencia a un fin da a los acontecimientos históricos un vínculo racional: “¿A qué se refiere la determinación de la razón en sí misma y por cuanto la razón es tomada en relación con el mundo? Este problema es el mismo que el de definir cuál sea el fin último del mundo. Y se expresa de un modo más preciso diciendo que este fin debe realizarse” (p. 37). Así pues, la historia es racional en la medida en que el fin que ha guiado todo el devenir histórico —la conciencia y realización de la libertad— no es un mero ideal, sino algo real. Por tanto, al consumarse la conciencia de la libertad en el mundo moderno, la historia se ha constituido como una totalidad y se ha cerrado sobre sí misma. ¿Cómo hay que entender esta idea del fin de la historia?

Lo primero que conviene señalar, para deshacer el equívoco que planteábamos al principio, es que la expresión “fin de la historia” no hay que entenderla en un sentido temporal. De hecho, Hegel no emplea el término “Ende” (final) para referirse al fin de la historia, sino “Ziel” (meta) o “Zweck” (fin=télos). Sólo en una ocasión aparece la expresión “das Ende der Weltgeschichte”, e incluso en ese caso no tiene un sentido meramente temporal, sino filosófico: la historia universal empezó en Asia, pues allí se alumbró por vez primera la conciencia de la libertad, y ha concluido en Europa, pues en Occidente es donde la idea de libertad ha logrado su expresión más madura (cf. cap. 3 de las *Lecciones*, pp. 201-202).

La expresión “fin de la historia” tiene, por tanto, un significado especulativo. No denota la negación del futuro, sino la plenitud de los tiempos, en un sentido que apunta claramente a la idea teológica del juicio final: la historia universal es el juicio último sobre el ideal de libertad, y el veredicto de ese juicio es que la libertad se ha realizado en el mundo y, por tanto, que lo racional es real. Que la historia ha alcanzado su culminación, significa que todas las condiciones objetivas y subjetivas para la realización de la libertad en el mundo ya están dadas de una vez por todas, de manera que cuanto pueda ocurrir en el futuro será racional y podrá ser comprendido como tal, pues sólo constituirá un perfeccionamiento de la conciencia de la libertad que ya se ha alcanzado. De este modo se conjura toda posible amenaza de desmentir por los acontecimientos futuros el principio de la racionalidad de lo real (lo cual, por lo demás, es coherente con la tesis de que tal principio es *a priori*). La idea del fin de la historia implica la fe racional de que en el porvenir no puede ocurrir nada *nuevo* desde un punto de vista especulativo, es decir, nada irracional.

No es preciso recurrir al testimonio de sus propios juicios sobre la marcha futura de los acontecimientos —por ejemplo, la famosa aseveración de que “América es el país del futuro” (*Lecciones*, p. 177)—, para argumentar que la tesis hegeliana del fin de la historia no significa el final de la historia, ni implica la santificación del presente y la ilegitimidad de cualquier tentativa de trastocar el orden establecido. Hay una razón metafísica que impide canonizar cualquier situación dada, a saber: todo lo que es particular y finito merece sucumbir. Lo único que puede ser afirmado o asumido como racional sin restricción alguna es el todo, la historia universal en su conjunto. Ello es así porque el todo no es finito, no es particular, no tiene contrario y, por tanto, no encierra contradicción. Pero cualquier momento del todo es particular y, en cuanto tal, finito y contradictorio, por lo que exige ser negado. En consecuencia, su justificación racional no consiste en su afirmación o conservación, sino en su negación determinada: lo particular sólo alcanza su verificación o idealización en cuanto superado. Cada elemento particular de la historia queda entonces rebajado al nivel de simple *momento* del espíritu universal, y sólo adquiere sentido y valor por referencia a él. En esta reducción de lo particular a momento de lo universal consiste su justificación racional, y no en una legitimación edificante de lo positivamente acontecido. Por eso la filosofía siempre llega tarde: su tarea es comprender la racionalidad de lo particular, pero esa racionalidad sólo se revela cuando lo particular ya *ha sido*, es decir, cuando ha trascendido su positividad, ha originado una unidad más concreta en la cual se conserva negado y, con ello, ha devenido ideal o momento del todo.

De lo anterior se desprende que el fin absoluto de la historia es inmanente al propio proceso histórico, y no está situado más allá de la historia. Al negar la trascendencia, Hegel se aleja tanto de la representación religiosa del “fin del

mundo”, como de la concepción crítica del fin de la historia en cuanto mero ideal de la razón (Kant). Por otro lado, la noción de finalidad interna permite dar razón del fin de la historia como un producto o resultado de la propia actividad desplegada por el espíritu universal. Así entendido, el fin es la diferencia entre la existencia particular que la conciencia de la libertad toma en cada fase de la evolución del espíritu, y la esencia o el concepto de éste. Esta tensión o desigualdad entre existencia y esencia, entre ser y concepto, es lo que mueve desde dentro al espíritu a realizarse en la historia (cf. p. 54).

### *Actividades*

(a) En el texto (pp. 53-57) se afirman dos tesis aparentemente contradictorias: una de ellas es que el fin de la historia —que el espíritu realice objetivamente su saber de sí mismo como mundo presente— es un producto, o sea, el resultado de un proceso (p. 54); la otra es que ese fin de algún modo está presente en todo el proceso, pues el producirse del espíritu consiste en “hacerse lo que ya es” (ib.). Tratar de precisar la idea de “progresión” mediante la cual intenta Hegel concordar ambas tesis.

(b) Analizar la relación existente entre los ideales subjetivos de los individuos y los ideales universales de la razón (pp. 55-56).

(c) ¿Cómo puede armonizarse la tesis de que “la filosofía es algo que purifica lo real, algo que remedia la injusticia aparente y la reconcilia con lo racional” (p. 57), con la afirmación de que “ninguna forma determinada puede consolidarse frente al pensamiento, frente al concepto” (p. 125)?

(d) Se ha dicho que la identificación idealista de la explicación del curso histórico con su justificación racional, no deja lugar a la utopía, o descripción de lo que debe ser y no es, ni a la moral, o crítica de lo que es y no debe ser (Horkheimer). Confróntese la concepción hegeliana de la historia como “una teodicea, una justificación de Dios” (p. 36), con el párrafo 8 del ensayo de F. Nietzsche titulado *De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida* (Nietzsche. Ed. de J. B. Llinares, Barcelona, Península, 1988, pp. 96-98), donde se expone una crítica radical de la filosofía hegeliana de la historia, calificándola de una “mitología del éxito” y un “compendio de la inmoralidad efectiva”.

### *Lecturas complementarias*

En la bibliografía hegeliana de las últimas décadas, la primera obra que se enfrentó a la interpretación de Hegel como filósofo de la monarquía prusiana fue la de Eric Weil, *Hegel y el estado*. Su tesis principal se resume en el cap. I, pp. 13-

29 (“La ubicación histórica de la filosofía política de Hegel”), y cap. V, pp. 93-94 y 133-134 (“El carácter del estado moderno”).

Para una interpretación “positivista” de la idea hegeliana del fin de la historia, véase: R. Garaudy (1966), pp. 123-136. R. Cortés del Moral polemiza con esta interpretación y hace una apreciación más crítica del finalismo hegeliano en su obra *Hegel y la ontología de la historia*, pp. 153-174.

Sobre la idea hegeliana de la “reconciliación” con lo real, véase: J. D’Hondt (1966), pp. 75-83 (“La negación del más allá”).

Acerca de la tesis del “fin de la historia”, véanse: J. D’Hondt (1966), pp. 116-120 (“Perspectivas”) y F. Châtelet (1968), pp. 253-255.

Para una crítica del antiutopismo hegeliano, ver: M. Horkheimer, *Historia, metafísica y escepticismo*, pp. 83-99 (“La utopía”).

#### IV.4. EL SUJETO DE LA HISTORIA

Ya se ha señalado que el sujeto de la historia, considerada bajo el punto de vista especulativo, es el espíritu del mundo o espíritu universal (“Weltgeist”). Este concepto no denota en Hegel una entidad abstracta, sino un universal concreto: un individuo colectivo. Al propio tiempo, tampoco se trata de un sujeto trascendente, sino encarnado en los hombres. Se puede decir que el espíritu universal es el individuo orgánico que en cada fase histórica es consciente del interés universal de la humanidad y asume la tarea de su realización. En relación con esta función del sujeto histórico, abordaremos las siguientes cuestiones: ¿Qué relación existe entre el espíritu universal, por un lado, y los individuos y pueblos particulares, por otro? Y ¿de qué modo se relacionan entre sí pueblo y Estado?

##### IV.4.1. *El espíritu universal y los individuos singulares. El héroe histórico*

Material de trabajo: pp. 57-78

Al tratar de la naturaleza de la explicación filosófica de la historia, hemos hecho constar la existencia de dos órdenes a los que puede atribuirse el curso de los acontecimientos: el orden natural en que suceden como consecuencia de las acciones humanas, y el orden racional que transmuta esas acciones de los individuos, de medio de sus intereses particulares, en instrumento del interés



universal del espíritu. Así pues, la oposición entre el interés universal de la razón y los intereses particulares de los individuos, no es irresoluble, y la “astucia de la razón” consiste en resolver tal antagonismo, de tal modo que el fin absoluto de la historia se logre como resultado de la negación de aquello que hay de irracional en el mundo (cf. pp. 57-62). De este modo, los individuos son relegados a meros órganos ejecutores del fin absoluto de la historia, quedando reducida la fuerza de la individualidad a algo insignificante y privado de legitimidad propia: “El derecho del espíritu universal está sobre todas las legimitudes particulares. Comparte éstas, pero sólo condicionalmente, por cuanto dichas legimitudes forman parte del cometido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo” (p. 78).

Hegel parece situarse, así, en las antípodas de Kant, que había reconocido la dignidad y el valor absoluto del individuo en cuanto ser moral, convirtiendo en un imperativo categórico el deber de tratar al hombre como un fin, y no sólo como un medio. La oposición, sin embargo, no es tan radical, pues Hegel reconoce que hay una esfera en los individuos que posee el carácter de un fin en sí mismo y se sustrae a la marcha de la historia: se trata de la esfera interior de la conciencia moral y de la religiosidad. Como ser moral y religioso, el individuo posee un valor absoluto, es decir, es sujeto de responsabilidad moral (culpa, santidad, bondad, etc.) (cf. pp. 75-77).

No obstante, ese valor absoluto no deriva, como en Kant, de la mera forma de la voluntad moral, sino también de su contenido. En consecuencia, no tiene sólo un fundamento *a priori* –eterno, como dice Hegel–, sino también *a posteriori* o empírico. Así, los individuos son fines en sí mismos por cuanto su moralidad y religiosidad son, a su vez, determinaciones del espíritu universal, por lo que los individuos participan del fin universal de la razón.

La radical separación que Hegel establece entre la esfera de la actividad y la voluntad natural de los individuos (sus inclinaciones, pasiones, intereses, etc.), y la esfera de su conciencia moral y religiosa, en virtud de la cual aquélla es rebajada al nivel de mero instrumento para la realización del fin absoluto de la historia, y ésta es preservada como un fin en sí subjetivo, tiene como contrapunto una visión secularizada y no edificante de la historia. La historia no es para Hegel el escenario de la virtud –como no lo es tampoco de la felicidad–, sino de la libertad.

En relación con esto, Hegel destaca el papel que desempeñan los grandes individuos históricos como “órganos del espíritu sustancial” (p. 70), contraponiéndolos a los individuos que actúan por móviles morales. Así como el individuo moral es aquel que cumple los deberes de su clase y de su pueblo (cf. p. 68), el héroe histórico es el individuo clarividente que sabe cuándo el sistema de vida vigente debe sucumbir necesariamente en aras de otra forma superior, y actúa

conforme a este interés universal del espíritu del mundo, en lugar de actuar conforme al interés particular del espíritu de un pueblo, como lo hace el hombre justo y honesto. Al enfrentarse con el orden establecido en nombre de una forma de vida más alta, el héroe se halla también guiado por la pasión y el interés propio. Pero, así como los hombres vulgares se guían por pasiones contrarias en su contenido al fin universal de la razón, el interés del héroe coincide con ese fin absoluto, por lo que el móvil de sus actos no se encuentra en valores subjetivos y privados (la felicidad, la gloria, la virtud, etc.), sino en la realización de la libertad en el mundo (cf. pp. 69-71).

En la concepción hegeliana del héroe histórico se descubre la influencia del ideal expresivo de Herder, pues el gran hombre no es considerado por Hegel como un reflejo o un producto de determinadas condiciones externas y naturales, sino ante todo como una expresión del espíritu de su tiempo.

### Actividades

(a) Precisar en el texto (pp. 67-75) la distinción hegeliana entre el "individuo ético" y el "héroe histórico". Compárense entre sí las figuras históricas de Pericles (Cf. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, pp. 472-473) y de Alejandro Magno (cf. *ib.*, pp. 487 ss.), como tipos característicos de cada una de estas categorías.

(b) A fin de deslindar adecuadamente los conceptos de moralidad pública o eticidad (*Sittlichkeit*) y moralidad reflexiva (*Moralität*), véase de qué modo caracteriza Hegel el conflicto de Sócrates con la democracia ateniense (cf. *op. cit.*, pp. 455-457 y 486).

(c) De acuerdo con la interpretación hegeliana del papel de los grandes individuos en la historia universal, ¿cabría considerar a Hitler o a Franco como "héroes históricos" o tal vez como "aventureros" (p. 70)?

### Lecturas complementarias

Una visión crítica de la filosofía de la historia de Hegel, que subraya especialmente la postergación de la individualidad en aras de la hegemonía de un principio universal y trascendente, se encuentra en la *Dialéctica negativa* de Th. W. Adorno, especialmente en pp. 309-310 ("El velo del individualismo"), 321-342 ("El espíritu universal de Hegel como trascendente"), 340-342 ("Individualidad e historia") y 349-352 ("Dialéctica y psicología").

Sobre el tema del héroe histórico, véase: Sidney Hook, *El héroe en la historia*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1958, pp. 49-53.

IV.4.2. *Individuo y pueblo. El espíritu de un pueblo*

Material de trabajo: pp. 44-53

Nos hemos referido en repetidas ocasiones a la relación entre el sujeto universal de la historia —el espíritu del mundo— y los individuos singulares. Sin embargo, esa relación no se establece de manera directa, sino a través de una mediación: el pueblo. Por un lado, los individuos no podrían alcanzar su libertad y plenitud expresiva sino participando en la vida colectiva de un pueblo; por otro, el espíritu universal se desenvuelve en la historia a través de sus momentos particulares, que son los pueblos. De este modo, Hegel se opone tanto al individualismo como al cosmopolitismo: frente al primero, sostiene que el individuo sólo deviene libre y universal en cuanto miembro de una comunidad; frente al segundo, afirma que la humanidad sólo se plasma de manera concreta en los diferentes pueblos en los que se particulariza el espíritu universal (cf. p. 44).

La noción hegeliana de “pueblo” es tributaria de una concepción organicista de la comunidad nacional que se remonta a Herder y tiene continuidad en el nacionalismo romántico. Tal concepción se opone a los planteamientos atomistas surgidos en el siglo XVIII. Los ilustrados solían concebir la sociedad como una agrupación de individuos que se asocian para alcanzar determinados fines. Aquí, lo particular (los individuos y sus acciones) precede y determina lo universal (la sociedad y sus fines). Por el contrario, Hegel concibe el pueblo como una comunidad orgánica que tiene un carácter propio e indivisible, y preexiste a sus miembros.

Pero lo que caracteriza a un pueblo no es sólo su carácter de totalidad orgánica, sino también su autoconciencia o saber de sí mismo, en virtud de la cual es una comunidad espiritual. Cada pueblo es una forma determinada de la conciencia que el espíritu universal tiene de sí mismo. Herder había empleado la expresión “espíritu de un pueblo” para destacar el carácter a la vez complejo y unitario de un pueblo, considerado como una individualidad activa. Hegel, por su parte, otorgará una significación universal a esa individualidad, al vincular los espíritus de los pueblos con el espíritu del mundo, y considerarlos como determinaciones de éste. De acuerdo con esto, el espíritu de un pueblo es, para Hegel, la conciencia objetiva que el espíritu universal alcanza de sí mismo en cada una de sus realizaciones particulares que son los pueblos (cf. p. 44).

El espíritu de un pueblo es el principio de individuación de un pueblo en cuanto miembro de la historia universal: aquella determinación particular del espíritu universal que le da unidad e informa todas las manifestaciones de su vida. Por tanto, el espíritu de un pueblo no es la conciencia psicológica que tienen los

individuos de pertenecer a una comunidad determinada, sino la conciencia objetivada que el espíritu universal tiene de sí mismo en las obras e instituciones particulares de un pueblo. La relación entre el espíritu de un pueblo y los individuos es, más bien, la inversa: lejos de ser una representación en la conciencia de los individuos, el espíritu de un pueblo es la sustancia en que aquéllos existen, siendo su educación o formación la apropiación consciente de esa sustancialidad espiritual (cf. pp. 44-45 y 49).

Por lo que hace a la relación existente entre los diferentes espíritus de los pueblos y el espíritu universal, Hegel afirma que aquéllos son “los miembros del proceso en que el espíritu llega al libre conocimiento de sí mismo” (p. 48). En las páginas 48-51 se expone la estructura dialéctica del espíritu de un pueblo como momento particular del desarrollo histórico del espíritu universal. Esa historicidad del espíritu de un pueblo pivota sobre sus dos rasgos característicos:

a) Por ser espiritual, el espíritu de un pueblo es *activo* y tiene en sí mismo la tendencia a desarrollarse y a objetivarse en un mundo real. Ese mundo real es el conjunto de producciones (religión, culto, costumbres, arte, leyes, instituciones, etc.) en que un pueblo llega a comprenderse a sí mismo y a realizar su propio concepto (cf. pp. 48-49). Hegel destaca la identidad entre el espíritu de un pueblo y sus obras, lo cual apunta en la dirección de superar el antagonismo entre lo interior y lo exterior, la intención y la obra, el deber y el ser: “La actividad del pensamiento sobre la realidad del espíritu de un pueblo consiste en que éste conozca su obra como algo objetivo y no ya meramente subjetivo. Es de advertir, con respecto a estas determinaciones, que se hace con frecuencia una distinción entre lo que el hombre es interiormente y sus actos. En la historia esto es falso; la serie de sus actos es el hombre mismo... Los pueblos son lo que son sus actos. Los actos son su fin” (p. 49). Este pasaje muestra el verdadero alcance de la crítica hegeliana del formalismo moral kantiano. Pues lo que Hegel viene a decir aquí no es que la distinción entre intención y acción puede tener sentido en el ámbito de la moral, pero no en el de la historia, sino más bien que, al producirse la identidad de ambas en la historia, lo absoluto se realiza, por lo cual la historia es la verificación de la moral –la realización objetiva del ideal moral de la libertad–, no el ámbito en que aquella identidad se plantea como exigencia de una tarea inacabable. La superación del antagonismo entre lo interior y lo exterior es, por tanto, la superación del dualismo entre moral e historia.

b) Pero, por ser particular –esto es, “de un pueblo”– todo espíritu de un pueblo *debe perecer* y dejar paso a otro espíritu más concreto y elevado. La explicación lógica de esto se encuentra en la tesis dialéctica de que todo lo que es particular se niega a sí mismo, pues genera su propio otro a partir de su limitación y produce una determinación más concreta de sí mismo en que ambos contrarios se unifican. En cuanto a la explicación histórica de la decadencia de los pueblos,

hay que buscarla en la costumbre y el hábito. Un pueblo se mantiene vivo mientras no se siente satisfecho, pues la desigualdad entre su existencia y el concepto que tiene de sí mismo es precisamente lo que le impulsa a actuar. Pero, cuando el concepto ya se ha realizado, el interés y la fuerza ceden su lugar al goce pasivo, la actividad se institucionaliza y las obras no responden ya a una necesidad sentida, sino a la inercia de la costumbre. Cuando esto ocurre, un pueblo ha agotado ya su vida espiritual y, aun cuando pueda subsistir como realidad natural, deja de tener un cometido en la historia (cf. pp. 50-51).

### Actividades

(a) Compárese la noción hegeliana de “espíritu de un pueblo” con la de “espíritu general de una nación”, que Montesquieu introduce en su obra *Del espíritu de las leyes* (cf. prefacio y cap. 3 del Libro I).

(b) Confróntese la dialéctica entre individuo y pueblo expuesta en el texto hegeliano (pp. 44-45), con la crítica dirigida contra ella en su texto “Individua- lidad e historia” (*Dialéctica negativa*, pp. 340-342).

### Lecturas complementarias

Sobre la concepción hegeliana del “espíritu de un pueblo”, véase: J. Hyppolite (1948), pp. 17-28, donde describe el marco intelectual en que se forjó este concepto y su influjo en la formación filosófica de Hegel.

En orden a establecer un posible parentesco entre la noción hegeliana de “espíritu de un pueblo” y la casi homónima de Montesquieu, véase: L. Althusser, *Montesquieu, la política y la historia*. Barcelona, Ariel, 1974, pp. 73 ss.

#### IV.4.3. *El estado y la realización de la libertad*

Material de trabajo: pp. 78-104

Un lema central del pensamiento de Hegel es la afirmación de que la racionalidad no es un mero ideal, sino algo que ha tomado cuerpo en la conciencia humana y en el mundo exterior. La realización de la razón en el plano del saber se lleva a cabo en la filosofía, y más concretamente en el idealismo absoluto, que es la autocomprensión del sujeto universal (el espíritu absoluto) como idéntico a su objeto (el mundo real). Pero la realización de lo racional en el plano de la existencia exterior tiene lugar en el estado, que es el elemento en el cual el espíritu universal llega a tener conciencia de su libertad en la historia.

Si la filosofía es la realización teórica de la razón, el estado es su realización práctica. Lo racional se realiza en el plano teórico al construir el sistema del saber absoluto, esto es, al concebir la multiplicidad de los conceptos puros como un sistema que se autogenera y se articula lógicamente, y al pensar el mundo de la naturaleza y del espíritu como expresión o fenómeno de la idea absoluta. Por su parte, la realización práctica de la razón se logra al unificar la esfera de la voluntad subjetiva (los intereses particulares de los individuos y los pueblos) y la esfera de la voluntad moral (el interés universal de la razón). Mediante esta reconciliación, la voluntad moral deja de tener la significación de una mera intención subjetiva, y adquiere existencia objetiva en el ámbito de la comunidad política. Hegel llama "eticidad" a esta moralidad objetiva que se plasma en las leyes e instituciones del estado, y en la cual la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente (cf. p. 79).

En su juventud, Hegel había visto en la ciudad-estado griega el modelo de esa totalidad, en la cual el individuo se identifica inmediatamente con el espíritu de la comunidad a la que pertenece. En la ciudad griega la unidad de lo particular y lo universal se produce de una manera espontánea, pues el individuo sólo se concibe plenamente realizado como ser humano en cuanto miembro de la comunidad. Pero lo que caracteriza al mundo moderno es haber roto esa unidad del hombre y del ciudadano, y la conciencia de esa ruptura llevará a Hegel a abandonar el ideal griego de la unidad inmediata y a buscar un tipo de unidad superior, mediada por el pensamiento.

La escisión entre el hombre y el ciudadano se origina históricamente con el cristianismo. Al afirmar el valor absoluto del individuo ante Dios, la religión cristiana introduce un conflicto entre la esfera privada de la conciencia y la esfera pública de las relaciones sociales. De este modo se ponen las bases de la moderna separación entre la moral y la política; los valores universales de la razón buscan su realización en el fuero interno de la conciencia moral, mientras que, por otro lado, la sociedad civil se configura como el ámbito de la actividad económica, regida por la división del trabajo y la rivalidad entre los intereses particulares de los individuos y las clases sociales. Las modernas teorías contractualistas del estado (Hobbes, Grocio, Pufendorf, Rousseau, etc.), responden precisamente a la exigencia de establecer una institución pacificadora de la vida social, que se sustraiga a las contradicciones de la sociedad civil. Al fundar esta institución en un pacto consensuado entre los individuos asociados, los contractualistas se oponían a las teorías providencialistas, que ponían el fundamento de la comunidad política en el derecho divino.

La teoría hegeliana del estado se define, en buena medida, por contraste con la tradición contractualista, que él ve ejemplificada de modo paradigmático

en Rousseau (cf. pp. 82-83). Lo que subyace a las teorías contractualistas del estado es una representación atomística de la totalidad social, que parte de los individuos aislados para deducir mecánicamente una asociación mediante un pacto entre ellos. Este procedimiento metodológico, acorde con el empirismo del siglo XVIII, tiende a explicar el todo a partir de la naturaleza de las partes, concibiéndolo como un agregado de elementos cuyas relaciones son meramente externas. De acuerdo con esta representación atomística, el estado tendría una función instrumental, o subordinada a las necesidades de los individuos: concretamente, garantizar la seguridad de los ciudadanos al limitar su libertad. Esta teoría política parte del supuesto de un originario estado natural en que el individuo gozaba de libertad, entendida como la afirmación absoluta del individuo al margen de toda mediación. Al entender la libertad natural como indeterminación, la libertad civil que se obtiene como resultado del pacto social que funda el estado tan sólo puede tener una significación negativa y formal: negativa, porque es una mera alienación o abdicación de todas las voluntades individuales en favor de la soberanía de la voluntad general; y formal, porque esa cesión no es más que una sumisión a una igualdad vacía.

En este sentido, cabe afirmar que la filosofía política de Hegel está animada por el propósito de liberar la teoría de la “voluntad general” de todo compromiso contractualista. El estado, concebido como existencia concreta de la razón, no puede fundarse en un contrato, ni es propiamente una creación consciente de los hombres, sino que tiene una realidad sustancial en sí mismo, como objetivación del espíritu universal. Frente al empirismo y al atomismo de la Ilustración, Hegel recupera dos principios metodológicos del aristotelismo: el carácter sobredeterminado de cada nivel superior (específico) respecto al inferior (genérico), y la anterioridad del todo respecto a las partes. La aplicación de estos principios a la teoría política da como resultado una concepción del estado cuyos ejes principales son los siguientes:

a) En contraposición al enfoque genético de los ilustrados, que hicieron coincidir la explicación de la naturaleza del estado con la descripción de su origen y desarrollo a partir de determinadas condiciones previas (estado de naturaleza, sociedad civil, pacto social, etc.), Hegel adopta una perspectiva teleológica, según la cual es estadio terminal de un proceso aparece como la culminación o perfeccionamiento –pero también como la negación y superación– de las formas inferiores que le preceden. El fundamento y la verdad de un proceso dialéctico está en su resultado, pero sólo porque éste se halla presente desde el comienzo como un fin inmanente que mueve al proceso. Lejos, pues, de fundarse lo posterior en lo anterior, cada momento del proceso se niega y sólo tiene su verdad en el que le sucede y supera. De acuerdo con este esquema, Hegel rechaza la explicación genética del estado a partir de un hipotético estado natural y de las

contradicciones de la sociedad civil, y explica la naturaleza de las formas más imperfectas (el contrato, la moralidad subjetiva, la familia, la sociedad civil, etc.) en función del estado, en cuanto superación de las mismas. Desde la perspectiva del estado, aquellas formas aparecen como insuficientes e incapaces de contener la razón de ser de aquél. Consecuentemente con ello, Hegel abandona la idea de un estado de naturaleza, caracterizado por una presunta libertad natural, y sostiene que la única libertad real es la que se alcanza en el marco del estado (cf. pp. 82-83).

b) La aplicación del principio de la prioridad del todo respecto a las partes, lleva a Hegel a perfilar una teoría organicista del estado, claramente contrapuesta a la concepción contractualista. El estado no es una asociación de individuos que se obtiene mediante un pacto entre ellos, sino una totalidad orgánica de la que los individuos son los miembros: "El Estado no existe para los fines de los ciudadanos. Podría decirse que el Estado es el fin y los ciudadanos son sus instrumentos. Sin embargo, esta relación de fin y medio no es aquí la adecuada, pues el Estado no es una abstracción que se oponga a los ciudadanos, sino que éstos son los elementos en los cuales, como en la vida orgánica, ningún miembro es fin ni medio" (p. 80). Esta imagen organicista del estado afecta tanto a la relación entre los individuos y la comunidad política, como a las conexiones entre las diversas partes que integran la estructura del estado como una totalidad.

Respecto a lo primero, Hegel afirma que sólo en el contexto del estado adquiere el hombre un valor moral y una existencia racional: "Todo el valor que el hombre tiene, toda su realidad espiritual, la tiene mediante el Estado" (p. 79). El hombre es racional cuando hace coincidir su voluntad particular con el interés universal. Pero, para Hegel, la voluntad universal no tiene la significación de un mero ideal moral (Kant), ni la connotación de un pacto concertado entre los individuos (Rousseau), sino una realidad necesaria y objetiva en las leyes e instituciones del estado. En consonancia con esto, la libertad no es una cualidad de la voluntad subjetiva, ni un rasgo propio de las relaciones interindividuales, sino una propiedad del espíritu universal, o una relación del espíritu universal con el mundo objetivo –no se olvide que la historia es la progresiva toma de conciencia, por parte del espíritu universal, de su libertad–. Concretamente, el espíritu universal se hace libre al tomar conciencia de su identidad con el mundo real, es decir, al hacer coincidir su saber y su querer subjetivos con la realidad objetiva. El concepto de libertad no se entiende, pues, ni en un sentido moral, como autonomía de la voluntad, ni en un sentido social, como ausencia de coacción, sino en un sentido metafísico, como conciencia de la necesidad. Ahora bien, como el espíritu universal sólo tiene existencia en los hombres, su libertad sólo se realiza cuando los seres humanos hacen suya, subjetivamente, la razón universal realizada objetivamente. Y, puesto que la realidad objetiva de la razón



es la comunidad política organizada como estado, la realización de la libertad consistirá en que los ciudadanos asuman como propia la voluntad de lo universal realizada en el estado (cf. pp. 82 y 85).

La otra implicación de la concepción organicista del estado afecta al modo de determinar la estructura general de éste. Tal estructura no es la de un agregado mecánico de partes que interactúan externamente y pueden concebirse aisladas las unas de las otras, sino la de un todo orgánico cuyos elementos son interdependientes y se hallan subordinados a la vida del conjunto. Por consiguiente, el estado no es para Hegel una superestructura política añadida a las otras partes del todo social (la economía, el derecho, el arte, la religión, etc.), sino la totalidad misma, en tanto que todos los aspectos de su existencia están informados por un principio racional: la eticidad o moralidad objetiva que realiza positivamente la libertad de sus leyes e instituciones (cf. pp. 81 y 101).

Una última observación. Hegel califica al estado de “individuo espiritual” (p. 813) y de “totalidad individual” (p. 100). Esto ha suscitado una cuestión polémica en torno a la significación general de su filosofía política: ¿Hasta qué punto vio Hegel en un estado particular —la monarquía prusiana de Federico Guillermo III— la encarnación perfecta de la razón en el mundo? Sería vano buscar en el texto hegeliano una respuesta clara a esta cuestión, pero tal vez puedan hallarse algunos elementos de juicio que conviene tener presentes a la hora de dirimirla. Al considerar el estado como un individuo espiritual, Hegel viene a decir que un estado constituye un momento *particular* de la realización objetiva de la razón en la historia, particularidad que se manifiesta en la eticidad propia de cada estado. Ahora bien, dado el carácter particular de cada estado, ninguno de ellos puede identificarse plenamente con el interés absoluto del espíritu universal. Los diferentes estados, como individuos que son, mantienen entre ellos unas relaciones que deben regularse mediante normas jurídicas que garanticen su recíproca independencia (derecho internacional). Pero, desde el punto de vista de la historia universal, los diferentes estados se relacionan con el espíritu universal como momentos particulares suyos. Puesto que aquí no se trata de una relación entre particulares, sino entre lo particular y lo universal, todo estado se halla subordinado al espíritu universal y, como momento particular suyo que es, debe sucumbir y dar paso a otra configuración ulterior que realice de manera más concreta el “derecho absoluto del espíritu” (p. 104). De acuerdo con esto, ninguna institución supraestatal (p.e. una Sociedad de Naciones) puede arrogarse el papel de supremo juez en los conflictos bélicos y jurídicos, o el de árbitro de una utópica paz perpetua. El último veredicto sobre los estados lo pronuncia la historia (cf. p. 104).

## Actividades

(a) Tratar de precisar en el texto (pp. 78-82) el concepto *a priori* de estado que Hegel opone al concepto empírico de estado como “reunión de hombres” (p. 79).

(b) Al considerar el estado como la institución en que la libertad adquiere su plena realidad objetiva, Hegel convierte la política en el hilo conductor de la historia. Compárese este enfoque con el programa trazado por Kant en la tesis 8ª de su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*.

(c) Hegel reconoce a Rousseau el mérito de haber postulado, como fundamento del estado, un principio racional (la voluntad general), y no causas meramente naturales (el instinto social) o sobrenaturales (la autoridad divina). Al propio tiempo señala las limitaciones inherentes a la fundamentación de la voluntad general en la decisión arbitraria de los individuos. Analícese y valórese la crítica de Hegel a Rousseau en sus *Principios de la filosofía del derecho*, § 258.

(d) Partiendo de los textos citados en la segunda de las actividades propuestas en el apartado IV.4.1. (en especial, el de la pág. 486 de las *Lecciones*), plantear un debate sobre la siguiente cuestión: ¿Qué tipo de razón tiene Sócrates frente a la democracia ateniense, y qué tipo de razón tiene la democracia ateniense frente a Sócrates? ¿Se podría caracterizar la razón histórica como la única instancia absoluta de apelación desde la cual puede ejercerse, según Hegel, una crítica racional tanto de la eticidad (la racionalidad de las instituciones) como de la moralidad (la racionalidad de la conciencia)?

(e) Basándose en las observaciones del texto (p. 104), precisar la distinción entre el derecho de cada estado frente a los demás estados (en el contexto de la comunidad internacional), y el derecho de cada estado frente al espíritu universal (en el contexto de la historia universal).

## Lecturas complementarias

E. Weil (1950), pp. 31-54 (“Los fundamentos filosóficos de la política”). La clásica obra de Weil sigue siendo un punto de referencia obligado en la interpretación del pensamiento político de Hegel. En el capítulo II, Weil relaciona la idea hegeliana del estado con los enfoques de Rousseau y de Kant.

Ch. Taylor (1979), pp. 291-314 (“Una libertad con situación”). Taylor analiza aquí la idea hegeliana de la libertad, vinculándola a otras concepciones modernas (liberalismo, Kant, etc.), y proyectándola sobre discusiones ulteriores (Marx, Schopenhauer, corrientes fenomenológicas, etc.).

Una exposición concisa y penetrante del pensamiento político de Hegel puede hallarse en:

H. MARCUSE (1941), cap. 6, especialmente pp. 197-219.

Sobre la dialéctica entre sociedad civil y estado, y el problema de la reconciliación entre las voluntades individuales y la voluntad universal, véase:

J. HYPPOLITE (1948), pp. 105-125 ("El mundo moderno. Estado e individuo").

Para una interpretación marxista de la noción hegeliana de totalidad social, véase:

L. COLLETTI (1970), pp. 48 ss.

#### IV.5. LA EVOLUCIÓN DE LA HISTORIA

En el último capítulo de la "Introducción general" a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, analiza Hegel los diferentes aspectos implicados en el concepto de la evolución histórica. Siguiendo el orden expositivo, cabe distinguir aquí tres problemas: la idea de progreso, el comienzo de la historia y la división de la historia en sus principales etapas desde una perspectiva filosófica.

##### IV.5.1. *Historia y progreso*

Material de trabajo: pp. 104-110

El concepto de "historia" implica cambio, variación, transformación; y, más concretamente, implica evolución. La razón piensa el devenir histórico, no sólo según el esquema de la mera sucesión temporal, sino según el esquema de la evolución, que permite conectar internamente esas fases sucesivas como momentos del autodespliegue de un sujeto unitario (el espíritu universal). Bajo esta perspectiva, la historia universal aparece como un proceso de "purificación y elaboración de sí mismo" (p. 28). El curso evolutivo de la historia presenta los siguientes caracteres:

1) La evolución histórica tiene un principio inmanente de determinación, es decir, la historia se mueve desde sí misma (cf. p. 106).

2) La historia no es un proceso ciego ni azaroso, sino orientado a un fin (cf. p. 106).

3) La evolución histórica no se basa únicamente en la variabilidad, como los procesos naturales, sino en la perfectibilidad. Mientras que los cambios naturales son cíclicos o recursivos, la historia constituye un progreso, es decir, una evolución hacia algo mejor y más perfecto (cf. pp. 104-105).

No deja de resultar paradójico que Hegel interprete la historia universal en términos de progreso, siendo así que el progreso implica perfectibilidad –y, por tanto, supone imperfección–, mientras que la realización histórica de la razón significa, no sólo que el espíritu universal ha alcanzado su plenitud, sino que incluso “el espíritu fue siempre lo que es ahora” (p. 127). Si a esto se añade que la idea del progreso constituye un aspecto característico del pensamiento ilustrado (L’Abbé de Saint Pierre, Voltaire, Turgot, Condorcet, etc.), aún resulta más chocante que un crítico de la Ilustración, como Hegel, sostenga una tesis similar. Sin embargo, la paradoja se disuelve tan pronto como se advierten las importantes diferencias que median entre la idea hegeliana del progreso histórico y la que hallamos, diversamente modulada, en los filósofos de la historia del siglo XVIII.

a) Así como los ilustrados hacen, por lo general, un uso empírico del concepto de progreso, y lo definen en términos de perfectibilidad ilimitada de las condiciones materiales y morales de la existencia humana, Hegel hace un uso apriórico de este concepto, y lo define en términos ontológicos, como actualización de una potencia: el progreso consiste en hacerse a sí mismo lo que ya se es, en apropiarse conscientemente la propia esencia. “También el espíritu es lo que él mismo se hace, y se hace lo que es en sí” (p. 106). En la tradición cultural alemana, esta idea se desarrolla en conexión con el programa de la formación o educación de la humanidad, lacónicamente expresado en el siguiente consejo de Fausto: “Lo que tus padres te dejaron en herencia, hazlo ganancia propia que puedas poseer” (Goethe, *Fausto*, I). Bajo este punto de vista, el progreso no consiste en un avance o incremento de los recursos humanos, sino en una vuelta o interiorización en la propia sustancia que, al tomar conciencia de lo que ya se es, adquiere la significación de una rememoración (“Erinnerung” es ambas cosas: interiorización y recuerdo) (cf. p. 125). En este mismo sentido apunta la observación hegeliana de que el progreso no es un desarrollo cuantitativo, sino una variación cualitativa (cf. p. 105).

b) La otra diferencia se refiere al sujeto del progreso. Para los Ilustrados, los beneficiarios del progreso histórico son los individuos y, a través suyo, la

sociedad. Hegel, en cambio, atribuye el progreso histórico a un sujeto metafísico –el espíritu universal–, no a los individuos singulares, ni siquiera a los pueblos y estados particulares. Todos éstos son meros instrumentos de la autorrealización del espíritu. Este antihumanismo se refleja en el concepto mismo de progreso, que para Hegel no consiste en que los hombres lleguen a ser felices, ni siquiera en que lleguen a hacerse mejores desde un punto de vista moral –todos esos logros son rebajados al nivel de lo contingente y subjetivo–, sino en que el espíritu absoluto se reconcilie con el mundo real, aun cuando tal fin se logre a costa de la felicidad humana: “La historia no es el terreno para la felicidad. Las épocas de felicidad son en ella hojas vacías” (p. 66). “La historia universal se mueve en un plano más alto que aquel en que la moralidad tiene su propia sede, que es la conciencia privada, la conciencia de los individuos... Lo que el fin último del espíritu exige y lleva a cabo está por encima de las obligaciones y de la responsabilidad que recae sobre el individuo por su moralidad” (p. 119. Véase también p. 71).

4) Otro rasgo que distingue la evolución histórica de los cambios naturales es la autoconciencia. Hegel tiende a explicar cualquier cambio evolutivo, en general, como un proceso teleológico, es decir, como la realización de un principio inmanente al sujeto que cambia. Tal realización constituye, en un sentido aristotélico, la efectuación de una potencia o, como suele expresarlo Hegel, el paso del concepto a la existencia, el devenir *para sí* de algo que ya era *en sí* (cf. p. 106). Pero, en el caso de las transformaciones históricas, las posibilidades sólo adquieren existencia al tomar conciencia de ellas y realizarlas activamente. Hegel escapa así al determinismo mecanicista, sin caer por ello en el voluntarismo, pues no todo es posible en la historia, sino sólo aquello que está larvado en la realidad presente. Tanto lo que existe objetivamente, como aquello que es pensado y querido subjetivamente, son condiciones necesarias, pero no suficientes, de los cambios históricos. Por otro lado, los cambios históricos no tienen la forma de un mero tránsito, sino la de una autotransformación del sujeto universal, en la cual las diferencias y oposiciones son relaciones del sujeto consigo mismo. Bajo este punto de vista, la historia universal adquiere la connotación de un proceso de autotrascendimiento, marcado por la lucha y el “duro y enojoso trabajo del espíritu contra sí mismo” (p. 106).

5) Digamos, por último, que los cambios históricos son temporales, mientras que los cambios en la naturaleza son espaciales, en un sentido peculiar que Hegel atribuye a las nociones de tiempo y espacio. Hay tiempo cuando hay experiencia –intuición– de la alteración, esto es, del dejar de ser algo y del pasar a ser otra cosa que surge de la negación de lo anterior. “La posible existencia de su contrario, la referencia al no ser, es el tiempo” (p. 107). O sea, el tiempo no es un mero orden de sucesión, sino un orden de transformación. Cuando nos representamos los cambios como una sucesión de diversos estados positivos, les

conferimos la forma de la espacialidad, que es una relación externa de yuxtaposición. Esta representación “espacial” del cambio es la que conviene a los procesos evolutivos de la naturaleza, en los cuales la transición de unos estadios a otros —ya se trate de cambios físicos o de modificaciones orgánicas— no es experimentada por el propio sujeto como una autotransformación, en la cual el sujeto se relaciona negativamente consigo mismo. En los cambios naturales no puede hablarse propiamente de tiempo, sino sólo de duración, que es la representación de lo que hay de permanente y positivo en los cambios de la naturaleza: su forma recurrente y cíclica. En cambio, en el plano de lo espiritual los cambios no simplemente ocurren, sino que son experimentados como el resultado de una relación negativa consigo mismo. A ellos puede aplicarse la observación de Heráclito de que cada nueva fase vive de la muerte de la precedente. Esta referencia negativa es lo que, propiamente hablando, constituye la temporalidad de los cambios históricos (cf. p. 108).

### *Actividades*

(a) Basándose en el texto (pp. 104-108), señalar las diferencias que, según Hegel, distinguen las variaciones históricas de los cambios naturales.

(b) Hegel distingue el progreso en la conciencia de la libertad, que tiene lugar en el escenario de la historia universal, de la mejora moral de los hombres (cf. p. 118) y de la educación del género humano (p. 105), y llega a contraponerlo a la conquista de la felicidad por los individuos. En este sentido, afirma que “la historia no es el terreno para la felicidad” (p. 66) y que “de felicidad sólo es susceptible la vida privada” (p. 72). Confróntese esta imagen teleológica y antihedonista del progreso histórico con la expuesta por J. Burkhardt en su texto “La filosofía de la història i la història”, donde escribe: “El nostre punt de partença és l’únic centre permanent i possible per a nosaltres, l’home que sofreix, que anhela i que actua, l’home tal com és, ha estat i sempre serà” (*Consideraciones sobre la historia universal*. Barcelona, Edicions 62, 1983, pp. 26-27).

#### *IV.5.2. El comienzo de la historia*

Material de trabajo: pp. 110-116

La afirmación de que “el comienzo de la historia es el espíritu” (p. 112), cobra sentido al situarla en el marco de una doble confrontación: por un lado, Hegel se opone a la teoría de un origen presocial de la historia, caracterizado por “un estado de naturaleza en el que la libertad y el derecho existen o han existido

de un modo perfecto” (p. 110); por otro lado, rechaza igualmente la teoría de una caída original a partir de un estado heroico o preternatural. Para ambas teorías, la entrada de la humanidad en la historia adquiere la connotación peyorativa de una degeneración a partir de un estado original más perfecto.

Por tanto, al situar en el espíritu el comienzo de la historia, Hegel descarta tanto el tránsito de la naturaleza a la historia, como la caída de la preternaturalidad a la historia. La primera teoría se remonta a Rousseau, para quien la historia comenzaba con la aparición de la sociedad civil que ponía fin al estado natural. La segunda teoría, que Hegel atribuye a Schlegel, hacía coincidir el inicio de la historia con la extinción de un pueblo primitivo, supuestamente anterior a los pueblos históricos, “que nos habría transmitido todas las ciencias y las artes” (p. 110).

Por lo que respecta a la teoría del estado de naturaleza, Hegel admite que Rousseau no daba un significado empírico a este concepto, sino que hacía de él un uso teórico, con el objeto de caracterizar la naturaleza universal del hombre, por oposición al estado civil. Sin embargo, Hegel reprocha a Rousseau que tal noción no tiene un fundamento racional, sino que es una mera “suposición hecha a la luz crepuscular de la reflexión hipotética” (p. 110); dicho en la jerga hegeliana, es una representación, no un concepto. En cuanto a la otra teoría, que sí tiene pretensiones de historicidad, y apela a testimonios documentales y a argumentos teológicos para acreditar su plausibilidad, es rechazada por Hegel por falta de evidencia empírica y por tratarse sólo de “un producto de la opinión subjetiva” (p. 112).

Partiendo de la exigencia de fidelidad a los datos historiográficos, Hegel afirma que la información disponible sobre las épocas más remotas de la humanidad permite conjeturar que, en su estadio primitivo, los seres humanos no vivían en un estado de libertad natural, ni tampoco disfrutaban de un alto grado de cultura, sino que se hallaban en un estado de salvajismo en el que imperaban las pasiones violentas y la represión social de esas pasiones (cf. pp. 82-83). El primer estadio real de la humanidad ha sido un estado “natural” del espíritu (ib.). En un sentido filosófico, ese estado natural es prehistórico, pues en él el espíritu no ha entrado aún en la esfera de la libertad. Estrictamente hablando, la historia no comienza con la aparición de la sociedad civil, sino con la del estado, pues sólo entonces se inicia el proceso de realización de la razón en el mundo (cf. p. 113).

### *Actividades*

(a) Precisar en el texto (pp. 82-83 y 110) el sentido de la crítica de Hegel a la doctrina rousseauiana del estado de naturaleza.

(b) A fin de comprender mejor las objeciones de Hegel contra la teoría de Schlegel del comienzo de la historia (p. 111), analicé sus indicaciones del capítulo 1 de la "Introducción general" (pp. 24-25), según las cuales el ideal de racionalidad de su filosofía de la historia no excluye, sino que conlleva la exigencia de "tomar la historia tal como es", "proceder empíricamente" y "recoger fielmente lo histórico" (p. 25).

#### IV.5.3. *Las grandes fases de la historia universal*

Material de trabajo: pp. 116-127

La "Introducción General" a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* concluye con un breve bosquejo de la división de la historia en sus etapas principales. Puesto que, bajo una consideración filosófica, la historia universal es el progreso del espíritu en la conciencia y realización de la libertad, el criterio de tal división vendrá impuesto por los diferentes grados y modos en que ha ido produciéndose tal progreso: "Lo que he dicho en general sobre la diferencia respecto al modo de conocer la libertad—esto es, que los orientales sólo han sabido que *uno* es libre, y el mundo griego y romano que *algunos* son libres, y *nosotros* que *todos* los hombres son en sí libres, que *el hombre* es libre como *hombre*—, suministra la división que haremos en la historia universal y según la cual la trataremos" (p. 46).

El esquema tripartito de la historia universal se expone en el texto hegeliano con la suficiente claridad como para exonerarnos de todo comentario (cf. pp. 109-110): el espíritu es un individuo universal que recorre en su formación etapas análogas a las edades del individuo singular en su vida orgánica (infancia, juventud, madurez y senectud), y pasa sucesivamente de una nación a otra para realizar los diferentes grados de la conciencia de su libertad (mundo oriental, Grecia, Roma, mundo germánico). En las civilizaciones orientales (China, India, Babilonia, etc.), que representan la infancia del espíritu, los hombres tenían conciencia de que sólo un individuo era libre, y su régimen político era el despotismo; en Grecia y Roma, que son la juventud y la madurez del espíritu, sabían que algunos eran libres, siendo sus formas de estado la aristocracia y la democracia; y sólo en la Europa moderna, en que el espíritu ha alcanzado su edad proveya, se ha llegado a tomar conciencia de que todos los hombres son libres, a lo que corresponde la forma política de la monarquía constitucional.

Esta sucesión de diferentes constituciones políticas, correspondientes a las grandes etapas históricas de la evolución del espíritu universal, no se limita a reproducir la tipología aristotélica, pues Hegel intenta demostrar que el tránsito de una forma a otra es dialéctico: cada una "lleva en sí, en forma de germen, de



impulso, su contrario, o sea, eso que llamamos lo perfecto" (p. 110); a su vez, la nueva forma resultante de la precedente no abandona completamente ésta, sino que la conserva negada y superada. De este modo, cada etapa de la historia recoge todo el proceso recorrido hasta desembocar en ella (cf. p. 126).

### *Actividades*

(a) Basándose en los párrafos finales del texto (pp. 126-127), tratar de explicar el sentido de la afirmación hegeliana de que la filosofía de la historia, al ocuparse del pasado, trata del presente.

(b) Es obvio que para Hegel el desarrollo del espíritu no ha pasado por África, por lo que el mundo africano permanece al margen de la historia universal. Para una crítica del eurocentrismo y del racismo de Hegel, véanse las páginas que dedica a África en la "Introducción especial" de las *Lecciones* (pp. 179-194), donde se afirma que "el negro representa el hombre natural en toda su barbarie y violencia" (p. 183), que "la única conexión esencial que los negros han tenido y aún tienen con los europeos es la esclavitud" (p. 188), y que en el África central "no puede haber en realidad historia. No hay más que casualidades, sorpresas, que se suceden unas a otras. No hay ningún fin, ningún Estado que pueda perseguirse; no hay ninguna subjetividad, sino sólo una serie de sujetos que se destruyen" (p. 182).

(c) A partir de las observaciones que Hegel hace sobre América en el mismo contexto (pp. 169-179), tratar de precisar cuál es la "justificación racional" de la conquista y colonización de América por los europeos.

### *Lecturas complementarias*

Sobre la concepción hegeliana del progreso, véase:

R. NISBET (1980), pp. 383-396.

Sobre la temporalidad histórica y su relación con el concepto de "recuerdo", véanse:

J. D'HONDT (1966), pp. 323-329.

E. BLOCH (1962), pp. 439-451 ("Hegel y la anamnesis").

Comentarios sustanciosos sobre la periodización hegeliana de la historia se hallarán en:

H. MARCUSE (1941), pp. 231-242.

F. CHÂTELET (1968), pp. 243-252 ("Racionalidad e historia").

---

## 5 *Vocabulario*

---

**CONCEPTO:** Pensamiento concreto. El concepto es el universal concreto en la medida en que constituye la síntesis del ser (lo inmediato) y de la esencia (la reflexión). Esta síntesis puede caracterizarse como el resultado del completo autodespliegue del ser, que consiste en unificar la universalidad y la particularidad en la individualidad. La Ciencia de la Lógica expone el proceso dialéctico mediante el cual el concepto llega, a través de sus momentos objetivo y subjetivo, a la idea absoluta, que es la verdad del ser.

**CONCRETO:** A diferencia del entendimiento, que suele identificar lo concreto con lo particular y lo singular, la razón concibe lo concreto como lo efectivamente real, esto es, como unidad de términos opuestos que, considerados aisladamente, son unilaterales y abstractos. En este sentido, lo concreto no es nunca inmediato, sino el resultado de la negación y superación de lo abstracto.

**CONOCIMIENTO:** Para Hegel, el conocimiento no es mera representación subjetiva de algo dado a la conciencia. La relación cognoscitiva entre sujeto y objeto—o entre certeza y verdad—no es una relación externa, sino una mediación dialéctica: la conciencia no es sólo conciencia del objeto, sino también autoconciencia, pues al conocer el objeto se conoce a sí misma en el objeto; a su vez, el objeto no se agota como mero contenido de la conciencia, sino que trasciende el saber de ésta, y fuerza a la conciencia a modificar constantemente su saber para adecuarse al nuevo objeto que surge de él. En este desdoblamiento de cada uno de los polos de la relación cognoscitiva, tanto el sujeto como el objeto resultan recíprocamente modificados.

**DIALÉCTICA:** La dialéctica hegeliana responde al intento de concebir y explicar el movimiento inmanente del pensamiento como estructura interna —o sustancia— de lo real. De ahí la improcedencia de cualquier interpretación del método dialéctico como una mera técnica intelectual ajena al contenido al que se aplica. La dialéctica es el principio motor del autodespliegue del concepto, por virtud del cual se originan las diferentes determinaciones particulares del pensamiento, y vuelven a su identidad fundamental, quedando superadas. El momento dialéctico del pensamiento es la función negativa de la razón, que trasciende la fijeza de las determinaciones conceptuales del entendimiento.

**EN SÍ:** La polaridad entre lo en sí y lo para sí es crucial para entender la estructura lógica de cualquier evolución y, en particular, el progreso en la historia universal. El propio Hegel la compara con las nociones aristotélicas de potencia y acto, si bien la dualidad hegeliana presupone la referencia a un sujeto del cambio autoconsciente y libre (el espíritu). El ser en sí designa la posibilidad no desarrollada aún, presente sólo como mero concepto, mientras que el ser para sí designa la actualización de esa posibilidad, su realización como objeto. Esa actualización no es un paso a otra cosa, sino una objetivación de lo que el sujeto ya era en sí, en virtud de la cual su ser en sí deviene consciente para el propio sujeto y, en cuanto tal, se realiza efectivamente.

**ENTENDIMIENTO (INTELECTO):** Forma de pensamiento que concibe lo real mediante nociones definidas por la identidad abstracta (excluyente de toda diferencia) y la oposición meramente extrínseca. El entendimiento utiliza la “reflexión aislada” para analizar lo real mediante polaridades que establecen antagonismos rígidos entre las cosas. Su rasgo característico es la finitud, pues cada cosa adquiere identidad propia en la misma medida en que se opone a todas las demás. El entendimiento es el régimen intelectual que domina en los sistemas formales, en la antigua metafísica y en las ciencias (matemática, física, historia reflexiva, etc.). A pesar de ser un pensamiento abstracto, para Hegel el entendimiento es el sustrato de la razón y el comienzo de la filosofía. Sólo cuando el poder analítico del entendimiento ha reducido las representaciones a conceptos mediante el aislamiento y la oposición, es posible que la razón los integre en una unidad dinámica y concreta.

**HISTORIA FILOSÓFICA:** Así como la historia reflexiva otorga a la multiplicidad de los acontecimientos históricos una universalidad abstracta, la historia filosófica —o filosofía de la historia— les da la forma de una totalidad concreta, al concebir el principio de unificación de esa multiplicidad como único e inmanente a la propia historia.

**HISTORIA PRAGMÁTICA:** Modalidad de la historia reflexiva que contempla los hechos del pasado con el propósito de sacar enseñanzas para el presente (“historia, magistra vitae”).

**HISTORIA REFLEXIVA:** Elaboración intelectual del material histórico, que busca lo que hay de universal en los acontecimientos, esto es, sus nexos necesarios, sus principios internos y las leyes de su acontecer. Hegel contrapone la historia reflexiva, propia del entendimiento, a la historia inmediata, que opera con meras representaciones, y a la historia filosófica, que proporciona una comprensión racional de los fenómenos históricos.

**IDEA:** El modo como Hegel utiliza este término deriva de Kant, para quien las ideas trascendentales de Dios, alma y mundo, serían conceptos puros mediante los cuales la razón tendería a explicar los fenómenos de la experiencia sometidos a principios más altos y globalizadores. Hegel también conecta la Idea con la razón, pero no acepta la irreductible oposición entre la razón y el entendimiento, sino que postula la exigencia racional de explicar el mundo real en términos de Idea, y no sólo mediante las categorías del entendimiento. Según Hegel, la Idea no tiene un significado meramente regulativo, ni designa una forma lógica vacía, sino que constituye la plena verdad del ser. La Idea es algo presente en las cosas como un impulso activo que conduce a superar la escisión entre su ser objetivo y su concepto. En este sentido, la Idea absoluta es el verdadero concepto de la realidad como una totalidad, que encarna la unidad concreta de los opuestos (objetividad y subjetividad, conocimiento y voluntad, necesidad y libertad, razón teórica y razón práctica, etc.).

**INFINITO:** Hay una noción espuria de infinitud, como negación abstracta de la finitud, según la cual lo infinito es lo que excluye y trasciende lo finito. A esta noción indeterminada de lo infinito, propia del entendimiento, opone Hegel una noción racional y genuina de la infinitud, como negación determinada de la finitud. La relación entre lo finito y lo infinito no es externa (independencia, separación, oposición fija), sino interna: lo finito contiene en sí su propia negación, y este ir más allá de sí mismo constituye su propia infinitud. Por tanto, la verdadera infinitud no es trascendente a lo finito, sino que resulta de su propia autoeliminación inmanente.

**LÓGICA:** La primera de las tres ciencias filosóficas (las otras dos son la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu). La lógica es la ciencia de las determinaciones puras del pensamiento consideradas, no como meras formas vacías que han de llenarse con un contenido extrínseco, sino como sustancia universal del mundo real y como actividad absoluta que es unidad de forma y contenido. En este sentido, la lógica hegeliana no es una lógica meramente

formal, sino que adquiere la connotación de la metafísica o filosofía fundamental. Al generar a partir de la Idea y organizar como un sistema la multiplicidad de los conceptos puros, la ciencia de la lógica proporciona los principios que permiten unificar la multiplicidad empírica de la naturaleza y de la historia como una totalidad omnicomprensiva.

**NEGACIÓN:** Así como para el entendimiento la negación de un concepto tiene la función de excluir indeterminadamente lo que queda fuera de tal concepto, la "negación determinada" de un concepto no tiene un resultado abstracto o meramente negativo, sino que niega lo que de unilateral tiene el contenido de ese concepto y, al hacerlo, produce un nuevo concepto más rico, que es la unidad del concepto negado y de su contrario. Por tanto, la negación determinada de un concepto tiene un contenido positivo. La negación determinada es el procedimiento dialéctico por el cual se genera inmanentemente el sistema de los conceptos.

**PENSAMIENTO:** Por oposición a la representación, el pensamiento introduce en el material sensible o espiritual la forma de la universalidad, estableciendo relaciones necesarias (causa-efecto, general-particular, etc.) entre las determinaciones aisladas de la representación. El cometido general de la filosofía consiste en transformar las representaciones en pensamientos, y, más precisamente, en transformar el mero pensamiento en concepto.

**RAZÓN:** Forma de pensamiento que concibe dinámicamente las determinaciones finitas del entendimiento, reconciliando sus antagonismos hasta llegar a integrarlas en una unidad carente de contrario, o totalidad absoluta. La razón tiene una doble función, negativa y afirmativa. El momento dialéctico o negativo de la razón consiste en disolver la fijeza de las determinaciones del entendimiento, generando a partir del contenido unilateral de cada determinación finita su propia negación determinada. Esa dialéctica de la razón no es accidental ni subjetiva, sino el modo como cada determinación finita se desarrolla inmanentemente y pasa a su opuesta. Pero la dialéctica no es definitiva, sino que es, a su vez, superada por el momento especulativo de la razón, que reconcilia a los opuestos, negando a su vez su contraposición y conservándolos como meros momentos de una unidad superior y más concreta. La razón constituye el régimen intelectual de la filosofía como "ciencia objetiva y demostrativa".

**REALIDAD:** Hegel entiende por real (*wirklich*), no lo simplemente existente, sino la unidad de la esencia y la existencia, de la interioridad y la exterioridad; la fuerza plenamente expresada en sus manifestaciones, el todo que ha alcanzado la identidad con sus partes. Lo real tiene, por tanto, el carácter de lo plenamente actualizado y efectivo. Pero el que la realidad lleve consigo la plena

concreción y actualización, no significa que todo lo que de hecho acontece alcance el carácter de realidad. Muchas cosas y acontecimientos no son reales en el sentido hegeliano, porque tienen una existencia meramente accidental y no son exteriorizaciones del concepto. En este sentido, lo real se contrapone a lo contingente y a lo meramente posible (lo que puede no ser), y coincide con la posibilidad que ha sido elevada a necesidad (lo único posible, que no puede no ser, y por eso es). Puesto que lo real es el ser que debe ser, se identifica con lo ideal.

**REPRESENTACIÓN:** La representación se caracteriza por dar a sus contenidos, sean empíricos o espirituales, la forma de la singularidad, al establecer entre ellos conexiones meramente extrínsecas (conjunción, yuxtaposición, sucesión, semejanza, etc.).

**VERDAD:** Más allá de la concepción subjetivista de la verdad como concordancia de nuestras representaciones con objetos dados, Hegel define la verdad como una propiedad de lo real en cuanto que sobrepasa su finitud e inmediatez y se comprende como pensamiento. La verdad es la concreción del pensamiento que se autorrealiza, y la conformidad de lo real con su propio concepto. Esta identidad de pensamiento y ser que es la verdad, no es nunca inmediata, sino resultado de una mediación en la que tanto el pensamiento como el ser niegan y trascienden su unilateralidad.

---

## 6 Bibliografía

---

### 1 EXPOSICIONES GENERALES

a) Exposiciones más o menos breves –y generalmente críticas– del pensamiento histórico de Hegel, pueden hallarse en monografías sobre filosofía de la historia no exclusivamente sistemáticas que presten atención al desarrollo del pensamiento histórico, tales como las siguientes:

J. FERRATER (1945), *Cuatro visiones de la historia universal*. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1971<sup>6</sup> (pp. 125-155). Análisis de cuatro diferentes respuestas a la pregunta por el sentido de la historia: la cristiana de San Agustín, la renacentista de Vico, la racionalista de Voltaire y la absoluta de Hegel.

R. G. COLLINGWOOD (1946), *Idea de la historia*. Trad. de E. O’Gorman y J. Hernández, México, F.C.E., 1952, parte III, § 7 (pp. 117-125). Obra ya clásica en la bibliografía sobre filosofía de la historia, se estructura en dos grandes partes: la primera es una exposición resumida de la evolución de la idea de la historia desde Herodoto hasta nuestro siglo, mientras que la segunda es una reflexión filosófica sobre la naturaleza, objeto y método de la filosofía de la historia.

K. LOWITH (1949), *El sentido de la historia*. Trad. de J. F. Buján. Madrid, Aguilar, 1958, cap. III (pp. 78-88). Análisis crítico de las implicaciones teológicas de diversas filosofías de la historia (San Agustín, Bossuet, Vico, Voltaire, Hegel, Marx, etc.).

W. H. WALSH (1960), *Introducción a la filosofía de la historia*. Trad. de F. M. Torner. México. Siglo XXI, 1968, cap. VII (pp. 163-182). Breve descripción y crítica de los principales tópicos de la filosofía hegeliana de la historia.

Desde una perspectiva analítica, Walsh dedica especial atención a los problemas conceptuales que plantea una filosofía "sustancialista" o especulativa de la historia como la de Hegel.

- W. H. DRAY (1963), *Filosofía de la historia*. Trad. de M. K. Brown, México, Uteha, 1965, cap. VI (pp. 117-142). Recomendable exposición crítica de la filosofía hegeliana de la historia, que se integra especialmente por cuestiones metodológicas, en el marco de discusión de la filosofía analítica de la ciencia.
- R. NISBET (1980), *Historia de la idea de progreso*. Trad. de E. Hegewicz. Barcelona, Gedisa, 1981 (pp. 383-396). Exposición sinóptica del origen y evolución de la idea de progreso en el pensamiento europeo.
- b) Prácticamente en todas las obras generales sobre la filosofía de Hegel se incluye algún capítulo dedicado a su filosofía de la historia. En este tipo de exposiciones se presenta el pensamiento histórico de Hegel desde una perspectiva más sistemática.
- H. MARCUSE (1941), *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Trad. de J. Fombona y F. Rubio. Madrid, Alianza, 1971.
- J. N. FINDLAY (1958), *Reexamen de Hegel*. Trad. de J. C. García Borrón. Barcelona, Grijalbo, 1969.
- E. BLOCH (1962), *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. de W. Roces, J. M. Ripalda, G. Hirata y J. P. del Corral. Madrid, F.C.E., 1982.
- K. PAPAIOANNOU (1962), *Hegel*. Trad. de B. Parera. Madrid, Edaf, 1975.
- W. KAUFMANN (1965), *Hegel*. Trad. de V. Sánchez de Zavala. Madrid, Alianza, 1968.
- G. R. G. MURÈ (1965), *La filosofía de Hegel*. Trad. de A. Brotón. Madrid. Cátedra, 1984.
- R. GARAUDY (1966), *El pensamiento de Hegel*. Trad. de F. Monge. Barcelona, Seix Barral, 1974.
- F. CHÂTELET (1968), *Hegel según Hegel*. Trad. de J. Escoda. Barcelona, Laia, 1972.



## 2. MONOGRAFÍAS

- J. ORTEGA Y GASSET (1928), "La 'Filosofía de la Historia' de Hegel y la historiografía". Se trata de unas notas redactadas por Ortega como prólogo a la traducción de Gaos de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.
- J. HYPPOLITE (1948), *Introducción a la Filosofía de la Historia de Hegel*. Trad. de A. Drazul. Buenos Aires, Caldén, 1970. El autor intenta demostrar que la filosofía de Hegel se ha formado a partir de ciertas nociones vinculadas con el pensamiento histórico (espíritu de un pueblo, vida, positividad, destino, comunidad organizada, estado, etc.), centrándose sobre todo en las obras de juventud y en la *Filosofía del Derecho* de 1821, y no en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.
- E. WEIL (1950), *Hegel y el Estado*. Trad. de M<sup>a</sup> T. Poyrazian. Buenos Aires, Ed. Nagelkop, 1970. Esta obra, que desarrolla una interpretación ya clásica de un importante aspecto del pensamiento político de Hegel, responde a un motivo concreto: desmentir la imagen de Hegel como apologista del estado prusiano, imagen que se fraguó en la segunda mitad del siglo XIX, y cuyo principal exponente es la obra de Rudolf Haym *Hegel und seine Zeit (Hegel y su tiempo)*, publicada en 1857. La crítica de Weil, que pretende mostrar a Hegel como un filósofo liberal en un país y en una época en que no resultaba fácil serlo, se centra en una revisión de su pensamiento basada en la *Filosofía del Derecho* y en la *Enciclopedia*, y secundariamente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*.
- TH. W. ADORNO (1966), *Dialéctica negativa*. Trad. de J. M. Ripalda. Madrid, Taurus, 1975. En la tercera parte de la obra dedica el autor un largo excursus al modelo hegeliano de dialéctica que lleva por título "Espíritu universal e historia de la naturaleza" (pp. 297-359). Aun cuando la crítica de Adorno a la dialéctica hegeliana apunte a las categorías que en la *Ciencia de la Lógica* reciben el nombre de "determinaciones de la reflexión" (identidad, diferencia, oposición, contradicción), por lo que tiene un claro alcance ontológico, su banco de pruebas es la filosofía de la historia, centrándose en la dialéctica entre individualidad y universalidad. También en la última parte de la obra ("Meditación sobre la metafísica") hay elementos de interés para una discusión sobre ciertos tópicos del pensamiento histórico de Hegel.
- J. D'HONT (1966), *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Trad. de A. C. Leal. Buenos Aires, Amorrortu, 1971. En la reciente bibliografía hegeliana, ésta es una de las pocas obras dedicadas exclusivamente a la filosofía de la historia de Hegel, bajo la pretensión de rehabilitar los últimos trabajos del filósofo

- alemán, y de valorar su pensamiento histórico en relación con los intereses y preocupaciones de nuestra época. Al final se incluye una bibliografía especial sobre la filosofía hegeliana de la historia que incluye los principales trabajos, especialmente alemanes y franceses, publicados desde la muerte de Hegel hasta 1960.
- L. Colletti (1970), "El marxismo y la 'Filosofía de la Historia' de Hegel", en: Id., *La cuestión de Stalin y otros escritos sobre política y filosofía*. Trad. de F. Fernández Buey y A. Martínez Castells. Análisis crítico de la interpretación de la filosofía hegeliana de la historia debida a la tradición marxista (Engels y, sobre todo, Plejanov).
- H. SCHNÄDELBACH (1974), *La filosofía de la historia después de Hegel*. Trad. de E. Garzón. Buenos Aires, Alfa, 1980 (pp. 7-20). Aun cuando esta obra tiene por objeto el análisis del historicismo, el intento de comprenderlo como una reacción al hegelianismo motivada por una actitud escéptica frente a la posibilidad de una sistematización de la historia, lleva al profesor Schnädelbach a hacer en la introducción algunas observaciones sobre el enfoque hegeliano de la filosofía de la historia que resultan verdaderamente esclarecedoras.
- CH. TAYLOR (1979), *Hegel y la sociedad moderna*. Trad. de J. J. Utrilla. México, F.C.E., 1983. Esta obra, que constituye en parte una presentación condensada y abreviada de otra más extensa publicada en 1975 bajo el título de *Hegel*, responde al propósito de mostrar en qué medida Hegel ha contribuido a la formación de conceptos y modos de pensamiento que son indispensables para comprender algunos problemas contemporáneos (el dilema entre autocracia y autodependencia que conlleva el concepto moderno de libertad, el antagonismo entre privacidad y socialidad que plantea la práctica política, etc.), aun cuando ello no exija compartir sus soluciones, ni comprometerse con los supuestos metafísicos de su pensamiento histórico y político.
- R. CORTÉS DEL MORAL (1980), *Hegel y la ontología de la historia*. México, UNAM, 1980. Como indica el propio título de la obra, la aproximación a la filosofía de la historia de Hegel se emprende aquí desde una perspectiva ontológica, dejando de lado otros puntos de vista más atendidos en los recientes estudios sobre Hegel (política, derecho, economía, etc.). Ello implica considerar la filosofía de la historia, no tanto como una parte —ni siquiera la culminante— del sistema hegeliano, cuanto como el eje de toda su concepción, en la medida en que el pensamiento de Hegel está en su totalidad marcado por una noción del devenir —como proceso no cancelado—, que halla en la filosofía de la historia el lugar sistemático de su elucidación. Bajo este punto de vista, la filosofía de la historia aparece como una reflexión sobre la historicidad de lo real.

R. FLOREZ (1983), *La dialéctica de la historia en Hegel*. Madrid, Gredos, 1983.

Esta obra puede considerarse como una aproximación al pensamiento hegeliano en su conjunto, bajo el punto de vista de la dialéctica histórica, que constituye "el gran tema de Hegel que reabsorbe en sí todos los demás" (p. 7). El autor rastrea el tema de la historia a lo largo de toda la obra de Hegel, dedicando especial atención a la filosofía de la historia en la parte segunda ("Historia y dialéctica").