

“EL GRAN TEATRO DEL MUNDO”

La filosofía hegeliana de la historia como consideración pensante del acontecer humano con intención racional, liberal y cosmopolita*

Por: Klaus Vieweg
klaus.vieweg@uni-jena.de
Universidad de Jena
Alemania

Resumen. Las consideraciones presentadas en este ensayo, se refieren a tres interesantes aspectos del proyecto hegeliano, que pueden mostrar la relevancia actual de ese pensamiento: a la intención racional, liberal y cosmopolita–global de su teoría de la historia. Desde una perspectiva sistémica, la filosofía de la historia constituye la llave de la filosofía práctica de Hegel que, según es conocido, fue caracterizada por él como filosofía del derecho y que contiene una jurisprudencia, una ética y una teoría de las formas de la eticidad. Al mismo tiempo, la filosofía de la historia universal representa, dentro de la arquitectónica sistémica hegeliana, el punto de tránsito desde la filosofía del espíritu objetivo a la filosofía del espíritu absoluto, es decir, el puente entre los objetos de la filosofía práctica y el arte, la religión y el saber filosófico.

Palabras clave: Hegel, filosofía de la historia, intención racional, intención liberal, intención cosmopolita.

Summary. The reflections presented in this paper refer to three interesting aspects of the Hegelian project that can show the current relevance of this thought, that is, the rational, liberal and cosmopolitan-global intention of his theory of history. From a systematical viewpoint, the philosophy of history constitutes the key to Hegel’s practical philosophy, which was characterized by him as philosophy of right. This latter contains jurisprudence, ethics and a theory of the ethical forms. Simultaneously, the philosophy of universal history represents, within the systematical Hegelian architectonics, the transitional point from the objective to the philosophy of the absolute spirit; that is, the bridge between the objects of practical philosophy and art, religion and philosophical knowledge.

Keywords: Hegel, philosophy of history, rational intention, cosmopolitan intention, liberal intention

“Imagínense lo que significaba la Universidad de Jena en los años 1790–1825. ¿Has oído, amigo mío? ¡Jena!, ¡Jena! Yo, un insignificante celtibero, separado de ese lugar por una distancia de miles de kilómetros y una diferencia aún mayor de tipo espiritual no he podido oír nunca ese nombre en mi árida meseta mediterránea sin un estremecimiento de

* Traducción de Román Gutiérrez Cuartango. El presente artículo, cedido gentilmente por el autor a *Estudios de Filosofía*, es su Introducción a la edición más reciente de la Filosofía de la Historia de Hegel: *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830-1831)*. Herausgegeben von Klaus Vieweg. München, Wilhelm Fink Verlag, 2005. Esta edición enriquece notablemente la edición que venía rigiendo, y que ha tenido también, como todas las Lecciones de Hegel, revisiones importantes, debido a que su publicación, a cargo de la Sociedad de Amigos, fue póstuma, y el apareamiento de manuscritos de otros oyentes de Hegel ha obligado a tenerlos en cuenta. Este es el caso de la edición de Klaus Vieweg, elaborada sobre las notas de Heimann, conservadas en Budapest, y tenidas en cuenta por Eduard Gans, el primer editor en 1837. Esta edición fue sustituida por la de Karl Hegel (1840, 1848), modificada a su vez por George Lasson (1917–1930), y Johannes Hoffmeister (1955). La edición de Klaus Vieweg ofrece una mirada “intempestiva” al pensamiento de Hegel sobre el acontecer humano desde un propósito libertario, racional y cosmopolita, tal como está planteada su moderna filosofía de la libertad. La libertad es para Hegel el punto referencial de la época moderna y de su concepción de la filosofía como “la época aprehendida en pensamientos”. La edición española de Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* (Madrid, Alianza Editorial, 1985s., inicialmente editada en Revista de Occidente) obedece todavía al plan vigente en 1928. La traducción española de la edición de Klaus Vieweg está en prensa. (Nota de *Estudios de Filosofía*).

veneración. La Jena de esa época significa una inaudita riqueza de estímulos espirituales de la mayor nobleza”. Jena, esa pequeña ciudad universitaria situada en Turinga, que Ortega y Gasset elogia tan entusiásticamente, era indiscutiblemente hacia 1800 el centro de la filosofía europea. El espíritu jenense estuvo marcado en aquellos decenios por pensadores y poetas como Friedrich Schiller y Johann Wolfgang Goethe, el kantiano Karl Leonhard Reinhold, Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Hölderlin, los hermanos Friedrich y August Wilhelm Schlegel, Novalis y Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, por mencionar únicamente a los más conocidos. En el *Alma Mater Jenensis* surgieron en pocos años corrientes filosóficas de gran alcance —el primer kantismo, el primer romanticismo y la filosofía del Idealismo Alemán—. Con la actuación de Georg Wilhelm Friedrich Hegel en la ciudad de Saale, entre 1801 y 1806, Jena logró fama como la Roma de la filosofía y su cenit como la meca del pensamiento europeo. Esos años constituyeron el periodo decisivo de la génesis de su filosofía, la época del surgimiento del idealismo absoluto. En 1806, bajo el atronar de los cañones de la batalla de Jena y Auerstedt, Hegel concluyó su *Fenomenología del Espíritu* —una verdadera obra milenaria de la filosofía—. Y por primera vez en su vida se encuentra muy cerca de un acontecimiento que hace historia, así como de una personalidad milenaria, el filósofo ve a Napoleón —“un alma universal”— galopar por Jena. A eso que Ortega llama “inaudita riqueza de estímulos espirituales de la mayor nobleza”, y que se encuentra presente en la *Fenomenología del Espíritu*, pertenece sin duda la idea hegeliana de la historicidad, que surgió en los años de Jena.

Durante su época posterior en Berlín (1818–1831), Hegel presentó al público su concepción de la historia en distintos ciclos de lecciones y en diferentes versiones. Aunque estas lecciones no habían estado directamente previstas para la publicación, tanto la introducción hegeliana a las mismas, cuanto su compilación a partir de apuntes han tenido una enorme resonancia; el espectro de su influencia va aún hoy desde la celebración eufórica, hasta la ignorancia y la denuncia llena de odio, pasando por una interpretación crítica. El texto era y es una auténtica “provocación” espiritual. Su amplia historia efectual, que aquí no puede ser reproducida, estuvo marcada por el dominio de persistentes clichés e interpretaciones erróneas en parte malintencionadas, causadas la mayoría de las veces por una falta de comprensión o por una comprensión inadecuada de la filosofía hegeliana del espíritu.

Las reflexiones que siguen, de carácter principalmente ensayístico, deben despertar el deseo de la lectura y la curiosidad por la filosofía de la historia de Hegel, declarada con frecuencia como algo ya muerto. Las consideraciones se refieren a tres interesantes aspectos del proyecto hegeliano, que pueden mostrar la relevancia actual de ese pensamiento: a la intención *racional, liberal y cosmopolita–global* de su teoría de la historia. Desde una perspectiva sistémica, la filosofía de la historia constituye la clave de bóveda de la filosofía práctica de Hegel que, según es conocido, fue caracterizada por él como filosofía del derecho y que contiene una jurisprudencia, una ética y una teoría de las formas de la eticidad. Entre todas las partes de la filosofía práctica, la filosofía de la historia era —así Eduard Gans en el prefacio a la primera edición de las lecciones hegelianas— la “última parte añadida y la más escasamente tratada”. Al mismo tiempo, la filosofía de la historia universal representa, dentro de la arquitectónica sistémica hegeliana, el punto de tránsito desde la filosofía del espíritu objetivo a la filosofía del espíritu absoluto, el puente entre los objetos de la filosofía práctica y el arte, la religión y el saber filosófico.

El editor de la primera edición de la filosofía de la historia universal, Eduard Gans, ya en 1833 había visto en ese “tránsito el valor más significativo” de la filosofía del derecho de Hegel: la teoría del derecho proporcionaba no sólo un comienzo y una fundamentación en una ciencia precedente, sino también un flujo y afluencia hacia una ulterior. “¡Pero qué enorme espectáculo se le ha añadido como final a ese libro! Desde la altura de los estados se los ve a todos ellos como muchos ríos que se precipitan en el mar universal de la historia, y el escueto bosquejo de su desarrollo es únicamente el presentimiento de los más importantes intereses que revierten en ese suelo” (E. Gans). Ese “escueto bosquejo” contiene un pasaje notable que algún interprete no aprecia cabalmente: “En la relación mutua de los estados, puesto que éstos se encuentran en ella como *particulares*, cae en las mayores dimensiones del fenómeno el juego enormemente agitado de las particularidades internas de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y las virtudes, del poder, de lo injusto y del vicio, así como de la contingencia externa —un juego en el que la totalidad ética misma, la autonomía del estado, se encuentra expuesta a la contingencia” (Hegel, TWA, Tomo 7).¹ A través de esa contingencia, la “dialéctica compareciente de la finitud”, se produce a sí misma el espíritu universal, el espíritu del mundo. La historia universal no tiene que ser entendida como el tribunal universal del espíritu, en el sentido de una necesidad abstracta y carente de razón, de un destino ciego, sino como el pensar del acontecer humano, como un curso racional. Ya que la “naturaleza” del espíritu es libertad, ese acontecer puede ser interpretado como un progresar en la conciencia de la libertad. Hegel concibe la filosofía de la historia como la reconstrucción de los acontecimientos humanos *sub specie* razón. Eduard Gans ha vislumbrado ya, en el mencionado prefacio a la primera edición, a qué ataques y descalificaciones habría de exponerse esa obra, qué falsas interpretaciones, qué burlas y demonizaciones corrosivas vendrían: cualquier intento de “encontrar” en la historia como sobre “un suelo de aparente mero arbitrio cambiante, sobre un volcán tan inseguro y que vomita fuego, reglas, pensamientos, algo divino y eterno”, sería tenido por “sutileza interior, por constructos apriorísticos en la forma de pompas de jabón o por un juego de la fantasía” (E.Gans). Todos estos veredictos han funcionado hasta hoy, aún cuando Gans menciona precisamente como el logro principal de esta filosofía de la historia el respeto a la experiencia y la evitación de ese “confitar todo lo histórico en el bote de las fórmulas”. Y hoy anuncian, tanto los relativistas culturales y jovialmente postmodernos como los precursores del pensamiento nacionalista, la muerte de la filosofía de la historia universal.

Pensar la historia con intención racional

La filosofía de la historia no es para Hegel otra cosa que la consideración pensante del acontecer humano. La filosofía aporta una única idea, la idea de la razón como el único presupuesto en el “examen de la historia”. En el centro de una tal consideración *filosófica* de la historia se encuentra el esclarecimiento de la relación entre el “don” de la razón y la historia. El establecimiento de la historia como objeto del saber filosófico exige la confrontación con posiciones de carácter muy distinto. Con su decidida insistencia en el

¹ Theorie Werkausgabe, en: G.W.F Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Band 12. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1982. En adelante esta referencia corresponde a la sigla TWA.

pensar, la aproximación hegeliana se diferencia de entrada del modo de ver religioso-teológico, de los intentos de fundamentación que se apoyan en narraciones bíblicas, de la “nimiedades propias de la fe en la providencia” —“Dios guía las batallas y los saltos de las pulgas”— así como de los conceptos de la teodicea: “sólo la teodicea es la ciencia”. Del mismo modo, Hegel subraya la diferencia respecto de una comprensión de la historia como una forma de literatura, como una odisea universal, como una comedia de extravíos, la diferencia con respecto a la “arbitrariedad de la historia novelesca al estilo de Walter Scott”. La filosofía de la historia no contiene ni la justificación de Dios en la historia, ni una “novela bien ordenada o un drama bien compuesto” (E. Gans), aún cuando Hegel ponga en juego, con el fin de producir claridad, un conjunto variado de metáforas (teodicea, drama, teatro, pintura, tapiz). Se trata de la consideración pensante, de concebir el acontecer, en lo que tiene lugar una aparente oposición entre las ideas filosóficas que se aportan y la recepción de los hechos. Pero deben ser aclarados, tanto esta pretendida contradicción, cuanto el reproche a la metafísica que resulta de ello. Con la vista puesta en la relación entre los pensamientos filosóficos y el acontecer, Hegel critica unilateralizaciones que son típicas. Un extremo lo constituye el exceso o la absolutización del pensamiento puro, la degradación de la filosofía de la historia hasta convertirla en una “fabulación a priori” en el sentido de una construcción arbitraria. Contra este proceder característico del “domino de representaciones arbitrarias y la violenta acomodación a ella de los acontecimientos y los hechos”, Varhagen von Ense sacaría a colación a Hegel, quien muy acertadamente habría apuntado “que tales suposiciones y fabulaciones arbitrarias han sido intentadas y puestas en circulación en época reciente por parte de los eruditos más que nada en Alemania, por el contrario la filosofía es la más estricta enemiga de lo arbitrario y de las meras ocurrencias y suposiciones”. En este contexto, Hegel se refiere críticamente a la filosofía de la historia de Friedrich Schlegel (TWA, 12, 79).

Según Hegel, no hay razón sin entendimiento, sin experiencia, sin *empiria*, sin el conocimiento de la facticidad. “Pero la historia tiene que ser tomada por nosotros tal como es; tenemos que proceder históricamente, empíricamente”. Lo histórico tiene que ser concebido fielmente, sólo que en expresiones universales tales como *fiel* y *concebir* radica la ambigüedad y el verdadero problema. Cualquiera que se ocupe de la historia, se comporta no sólo *receptivamente*, no “sólo abandonándose a lo dado”, es decir, “no de forma pasiva con su pensamiento”, sino que “aporta sus categorías y mira con ellas, a través de ellas, lo que está ahí delante” (TWA, 12, 22-23). El autor no refleja el acontecer, sus concepciones y conceptos se encuentran ya en juego desde un principio —“¡él piensa por doquier!”—. Ese don de un “sistema de coordenadas” aparece como la condición de posibilidad de una comprensión filosófica de la historia. Con ese proceder, la filosofía “*modifica*” la historia presuntamente dada. La filosofía de la historia universal es una reconstrucción de lo acontecido, una “re-visión” de lo pasado a través del prisma de la razón. Con el siguiente juego de palabras fijó Hegel esa mutua determinación: “Quien mira el mundo racionalmente, ése *lo* contempla también racionalmente”.

Un segundo extremo consiste en la afirmación de la existencia de los llamados “*hechos singulares puros*”. El “vacío castañeteo de sentencias”, el fantasear histórico, la “especulación disparatada”, que ha “clavado a la historia verdaderamente en la cruz” (H. Leo) es contrastada mediante el “amontonamiento de hechos carente de espíritu”, mediante un fetichismo de los hechos. Del mismo modo que las ciencias naturales en proceso de

emancipación a comienzos del siglo XIX, hay también en la naciente ciencia histórica una “incondicionada y total orientación hacia los hechos” que se opone a las concepciones “oscuro–metafísicas” y “extravagante–especulativas”. El núcleo de la cosa, un tal “entendimiento ciego”, constituye la leyenda de la “verdad desnuda” —el credo del historiador alemán Leopold von Ranke: “la verdad desnuda sin adorno alguno, la investigación a fondo de lo individual, el resto Dios dirá”—. Hegel articula en sus lecciones de la historia universal la cruz de ese proceder: “Todos los rasgos individuales” deben “ser representados de modo correcto, vivo; mediante una cuidadosa fidelidad y *no mediante la propia elaboración* debe darse una imagen del pasado”. Aquí aparece la ambigüedad del “concebir fiel”. Ese estilo del “montón variopinto de detalles”, del enredarse en muchas individualidades accidentales, aunque ciertamente necesario desde el punto de vista histórico, se asemeja, en ese coleccionar *todos los rasgos*, al progreso infinito, al vano hacer de Sísifo, y conduce a la incapacidad para ver las conexiones o una totalidad, imposibilitando la apreciación del interés principal (TWA, 12, 553). Con esta micrología falta de ingenio ningún espíritu y ninguna razón pueden deshabituarse del gran caos del mundo, encontrando algún hilo conductor en el laberinto del mundo histórico, la historia resulta así una mera serialización de episodios y pequeñas narraciones. Querer arrojar el ancla en la exterioridad del “mero y desnudo *factum*”, el cuento del “puro hecho” y de la “verdad desnuda”, trae consigo dos problemas agravantes: por un lado se tiene que distinguir entre *acontecer* y *representación o comunicación del acontecer*. “La historia unifica en nuestra lengua el lado objetivo con el subjetivo y significa tanto la *historiam rerum gestarum* como la propia *res gestas*, es el acontecer no menos que el relato del acontecer”. La “propia elaboración” que, según Ranke, tiene que ser evitada, no implica en modo alguno un “enturbiamiento de la representación pura de los hechos”, el “narrador tiene que vestir a los hechos supuestamente desnudos, aunque se resista a ello con manos y pies” (H. Leo). La recepción de la pureza de la facticidad histórica es un absurdo o un engaño. Representación, comunicación, narración son ya siempre reflejo y elaboración, *nunca el hecho mismo*. Quien en la historia sólo ve supuestos “*pure Facta*”, no dispone de principio alguno para la selección de los acontecimientos, ni de criterio para las conexiones y tiene que “pulverizar” la historia, explicándola como una aglomeración de fragmentos, falta de ingenio, como una mezcolanza de episodios, como un reino de arbitrariedad subjetiva y de accidentalidad. Aún cuando Ranke quiere impedir ficciones y quimeras, su proceder amenaza con precipitarse en aprioridades arbitrarias carentes de suelo. En el intento de fundamentar la comprensión histórica en los llamados hechos puros se tocan los extremos: el método radical empirista y las mitologías de las edades del mundo y teologías que suponen igualmente puros hechos (de fe).

La verdad de lo acontecido —así Hegel y su intercesor Heinrich Leo— no es el carácter de lo que ha sido en la forma de algo meramente sucedido, sino que lo pasado es al mismo tiempo algo reflejado espiritualmente, algo construido por el espíritu; el espíritu es “el compositor”. No hay “la desnuda batalla de Salamina, sino sólo la de Heródoto, la de los griegos y *la vestida por nuestra comprensión*”.² La teoría de la historia de Hegel aparece como un alegato contra “una historia que ha estallado en puntos”, contra la insostenible tesis de una colección e indagación de supuestos hechos singulares y puros no

² Cf. „In Punkte zersprungene Geschichte“. Zur Debatte um das Verständnis des Historischen in den: *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, (1827–1832), en: Chr. Jamme (ed.). *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*. Hegels Berliner Gegenakademie. Stuttgart: Frommann–Holzboog Verlag, 1994.

enturbiada por el esfuerzo conceptual y a favor de una hermenéutica de lo sucedido desde el punto de vista del espíritu, de una concepción de la historia con intención racional.

Pensar la historia con intención liberal

Lo que “mantiene unida en lo más íntimo” a la historia universal, la substancia de la historia o la cultura mundial es el espíritu, como un espíritu universal que se constituye a sí mismo en la forma de mundo. Si se pregunta qué representa lo verdadero del espíritu, esto significa lo siguiente: ¿cuál es la determinación del hombre? La substancia ética o cultural de las acciones y de los acontecimientos humanos es entendida así como espíritu universal externo. No se trata de una especie separada del individuo, del yo, sino que el sujeto ético se somete a su propia ley en el proceso de su autodeterminación. La más alta determinación de la substancia ética es la libertad; la concepción hegeliana de la historia universal está compuesta “*de un metal: libertad*” (E. Gans). La humanidad se proyecta de acuerdo con su posibilidad, se constituye a sí misma en la figura de un “mundo” o cultura producida por ella. Se trata de un proceso temporal, el espíritu del mundo o “*Weltgeist*” es un espíritu finito que se “expone” en el tiempo en tanto tiene comienzo y fin. Tiene en el espíritu absoluto su fundamento y su “vida”, es el devenir mundo de ese fundamento, el ir a ese fundamento que es esencialmente libertad. En la medida en que nos las tenemos que ver con la idea de espíritu, nos las tenemos que ver sólo con lo “presente”, el espíritu “no ha pasado y no es lo que aún no es, sino esencialmente *ahora*”. La figura presente del espíritu concibe en sí de este modo todas las etapas anteriores. La vida del espíritu presente es un movimiento circular de etapas que, por una parte, subsisten unas al lado de las otras y, por otra, aparecen como pasadas. Los momentos que parece tener el espíritu tras de sí los tiene también en su profundidad presente (TWA, 12, 105). El pensamiento directriz de la filosofía de la historia hegeliana consiste en la formulación de la historicidad de la libertad. El espíritu universal representa la forma conceptual de la razón en su temporalidad o historicidad. La historia universal puede ser concebida por consiguiente como progreso en la conciencia de la libertad, de ningún modo como la necesidad abstracta y carente de razón de un destino ciego prensado en la bota de tormento. Este acontecer de la humanidad sólo puede ser construido o concebido con sentido a partir de ese fundamento, del principio de la libertad auto-consciente. Su tarea consiste en el “trabajo de llevar a conciencia el concepto de libertad y realizarlo como mundo”, formar el principio de la libertad subjetiva en el interior de las cabezas y en la exterioridad del mundo.

Los estados son los que representan las más elevadas configuraciones de la conciencia de la libertad, la realidad de la idea ético-humana. En estos modos de existencia del espíritu, de una síntesis de las “convicciones” humanas y las instituciones, logra la libertad desplegarse en la forma de un proceso de etapas. El estado hegeliano representa la vida ética efectiva; los hombres se han dado a sí mismos su propia ley, las constituciones muestran su propia “constitucionalidad” en el tiempo. Los estados tienen su propio fundamento en el principio de la libertad auto-consciente e individual y representan una unidad de la voluntad universal y subjetiva; la libertad gana su objetividad. Los cambios históricos son transformaciones de las formas de esa libertad en la conciencia de los agentes y sus legislaciones. Los estados son, por consiguiente, el objeto más pormenorizadamente determinado de una filosofía de la historia. La historia universal es concebida

esencialmente como una historia de los estados; en esto subyace el concepto hegeliano de estado tal como fue concebido en su *Filosofía del derecho*. De acuerdo con ello, la historia no puede ser reducida a la historia de las instituciones, ya que en el concepto hegeliano de estado queda tematizada esencialmente la dimensión cultural. Sólo en el estado pueden encontrarse “hechos y determinaciones claros”, así como la claridad de la conciencia sobre ellos, de acuerdo con lo cual crece la capacidad y la necesidad de “conservar”, en caso contrario no habría ninguna historia que tuviera la forma de un “rememorar pensante”, ningún objeto para *Mnemosyne*. El estado exige, en tanto que una comunidad que se funda en la determinación universal, establecer duraderamente hechos racionales, “hechos duraderos a los que *Mnemosyne* les añade, con motivo del fin perenne, la duración del recuerdo” *constituyendo de ese modo tiempo e historia*. Sin estados no hay ninguna historia en su elemento de suceder y “relato” de lo sucedido. El estado como forma del espíritu objetivo y finito no puede ser una obra-de-arte, una obra de perfección. Él se encuentra en el mundo, por consiguiente también en la esfera del arbitrio y la contingencia. De acuerdo con ello, todo estado es por principio deficitario, se encuentra en continuo peligro de desfiguración, puede convertirse en “una figura monstruosa y desgraciada”, en el caso “de que las energías del vicio y del error” tomen el mando. Lo irracional se muestra, efectivamente, como una “existencia corrupta”. Así pues, el estado sólo puede ser el espacio de una libertad limitada, un resultado del “día-laborable de la vida”, a diferencia del “domingo” de arte, religión y filosofía. Pero sólo en el estado puede ser lograda la libertad individual en el mundo. El principio de los estados modernos —éste es el auténtico emplazamiento de la interpretación hegeliana retrospectiva de la historia— tiene la enorme fuerza de “hacer que el principio de la subjetividad se realice hasta el extremo independiente de la libertad individual, volviéndolo a unir al mismo tiempo en la unidad substancial de una comunidad ética”. El fin del estado moderno como realización del concepto de la voluntad libre, como forma de un reconocimiento logrado de los individuos, consiste únicamente en la posibilidad y garantía de la libertad individual de todos sus ciudadanos. Sobre esa base vació Hegel el 14 de Julio una copa de Champagne, comparando la Revolución Francesa con la aurora, con un “magnífico amanecer” (aún cuando reconociera agudamente el peligro del fanatismo y del terror, de la conexión entre una imposición abstracta de las virtudes y el “espanto”). Partiendo de este motivo fundamental de un estado libre, Hegel tiene que ser visto como un *pensador de la subjetividad y de la libertad*; su “hongo metafísico” en ningún caso “ha crecido sobre el estercolero del servilismo” como supuso malévolamente Jacob Friedrich Fries. Hegel no legitimó un estado determinado, sino que concibió la idea de un estado de la libertad, no puede por eso ser denunciado en modo alguno como un apologeta de la restauración o del prusianismo. La crudeza de un Karl Popper, que lo estilizó hasta convertirlo en una suerte de precursor del totalitarismo y que ha sido maquinalmente repetida por muchos sin una lectura seria de Hegel, es un completo sin sentido. El *dictum* popperiano, según el cual en Hegel “el estado es todo y el individuo nada”, ilustra únicamente sobre la carencia de una profundización seria en la filosofía hegeliana, cuyo motivo fundamental consiste en el pensamiento del reconocimiento y garantía de la autonomía, de la libertad individual de los individuos en una comunidad constituida de acuerdo a derecho. El mundo moderno se distingue de los “mundos” anteriores en que ahora se ha realizado históricamente el reconocimiento del hombre como yo, como persona y ciudadano. El único estado moderno válido en la teoría hegeliana es un estado en cuya constitución entre como un presupuesto el principio del reconocimiento, en el que el respeto sin límites a la dignidad y a la

capacidad jurídica de cada persona constituya un principio y una realidad constitucionales. El estado de la libertad es necesariamente un estado de derecho y este principio moderno del derecho universal sólo puede ser finalmente fundado de modo *pensante, conceptual*, no mediante el presentimiento, el sentimiento o la fe. Sólo ese estado de la libertad fundado de manera pensante en tanto que estado de derecho puede ser visto como la fase más alta de la historia. La idea del espíritu libre representa para Hegel el “eje de la época moderna”, el “nuevo estandarte alrededor del que se reúnen los pueblos”. El espíritu del mundo ha encontrado la configuración adecuada a su concepto, el hombre el modo de existencia digno a su esencia. Sólo que Hegel no confunde esa situación con el reino de los cielos sobre la tierra. Por supuesto que los individuos no son libres en el sentido del mero arbitrio, están “arrojados en el tiempo”, están “dispuestos” en formas determinadas y en constelaciones históricas; sólo pueden obtener la libertad en el mundo mediante realizaciones exitosas de reconocimiento como relaciones morales o instituciones y estados. La constelación histórica es una figura de la libertad finita y al mismo tiempo una especie de “contra–instancia” respecto tanto a la mera particularidad cuanto a un hacer fundado en el consenso y apoyado en el contrato, un hacer humano que no se encuentra protegido por principio del error y del delito. De la acción de los hombres resulta algo distinto de lo que directamente ambicionan y logran, de lo que inmediatamente saben y quieren. Se realiza otra cosa, algo para lo que ya era tiempo, pero que no era intención directa de los agentes. César combatió con la intención de conservar su posición, su honor y su seguridad. Con su victoria se convirtió en emperador del imperio romano. “Lo que le proporcionó así la realización de su fin en principio negativo, el dominio exclusivo de Roma, era sin embargo al mismo tiempo en sí una determinación necesaria en Roma y en la historia del mundo”. No se trató únicamente de su “victoria particular”, sino de una revolución histórica para la que era ya tiempo. En este sentido habla Hegel de la “astucia de la razón”, así como de la “historia universal como tribunal universal”.

Pero según Hegel, lo menos que son los hombres es medio abstracto. Ellos mismos son fin —así Hegel remitiéndose directamente a Kant—, porque lo racional, especialmente como capacidad de pensamiento, les es inmanente. El hombre es *esencialmente y según el contenido* fin absoluto. Sin el menor reparo de su finitud y limitación, en las que aparecen como “medio”, cada individuo tiene un *valor infinito*. Moralidad, religiosidad, pensamiento, conciencia de libertad “no se encuentran sometidos al destino”, sino que se le han “sustraído” a éste. La eticidad de un individuo es —así Hegel— *igual a la de un estado entero*, “la llama sigue siendo luz, aún cuando luzca limitada a través de un fogón”. El estado de la libertad eleva la intangibilidad de esa dignidad humana hasta convertirlo en un principio fundamental y es el único capaz de garantizar el valor de ese principio.

El espíritu del mundo, en tanto que la substancia ética en su más concreta y rica configuración, se realiza en la historia de la cultura humana en un duro combate contra sí mismo, se consume “mediante el extrañamiento de sí”; ese camino no es en modo alguno un “producir inocuo y sin lucha”. El espíritu entra en escena de entrada como “el principio hostil a sí mismo”. Por esa vía, tiene que alcanzar primero la conciencia de sí, configurar la realidad de acuerdo con su concepto. Como el estado es asimismo la palestra del derecho y la injusticia, de la virtud y del vicio, del éxito y del fracaso, la relación histórica de los estados y las culturas se configura también como un juego enormemente agitado de pasiones, de intereses, de talentos y virtudes, de la fuerza, de la injusticia, del vicio, del azar externo. La historia muestra también la imagen del mal y de la destrucción de las

“configuraciones más nobles”, aparece como “el banco de matarife en el que son sacrificadas las virtudes de los pueblos”. Así pues, en primer lugar, Hegel no puede ser considerado como el pensador de la “crueldad imperial” al que “le deja frío la carne de cañón” (Ortega) y, en segundo lugar, la historia de la humanidad no es tomada únicamente como la Caja de Pandora o como la calle que el demonio asfalta con los valores destruidos (M. Weber). Como consecuencia de la irreflexión y de la brutalidad fue sacrificada “en el vasto altar de la historia” la felicidad de muchos individuos y pueblos, muchos ideales han sido estrellados contra la roca de la dura efectividad y de la fría realidad; la decadencia de las formas más florecientes, más logradas y bellas dibuja un “espantoso cuadro”. Estas “ruinas del anterior esplendor” producen “la más profunda e infatigable tristeza”, tristeza sobre la caducidad. Pero la historia no es equiparable a una yuxtaposición de disparates, ni a una isla ante cuyas costas solo reposan barcos varados; contiene no sólo “el espectáculo de tormento de los condenados”, sino también “el espectáculo del libre crecimiento de múltiples y vivas configuraciones”. Hegel ataca la actitud “del egoísmo que se encuentra en la orilla tranquila y desde esa posición disfruta de la vista lejana de la masa de escombros”. Las perspectivas tanto del predicador de la sublimidad, cuanto del ayuda de cámara sicológico son unilaterales y estériles, desconocen según Hegel el lado positivo de la renovación y rejuvenecimiento del espíritu, que los orientales representan en la impresionante imagen del Fénix. El hacer humano no padece el destino de un Tántalo, Ixión o Sísifo; el credo de Hegel reza: “el hombre no está simplemente inmerso en el torbellino de la vida, él es el señor de su destino y de su determinación. Puede, mediante su obrar, mediante su sentido para distinguir el bien y el mal, fomentar la bella marcha del mundo moral o impedirlo e incomodarlo”. La grandeza consiste en “tomar el destino en las propias manos, estar dispuesto a progresar sin temor y desconcierto en la felicidad y la desgracia” (Séneca). En ese drama del mundo, en ese “variopinto agolpamiento”, donde de lo que aparece sin significado puede surgir algo que lo tiene, en ese monstruoso cuadro de acciones y transformaciones, en esa diversidad de individuos, pueblos y estados, en ese espectáculo de las virtudes y de la irreflexividad, puede ser descubierto lentamente el hilo de Ariadna, el crecientemente logrado reconocimiento mutuo de los hombres como progreso de la libertad. En el mundo moderno se abre para la humanidad la posibilidad de determinarse según la propia ley de lo racional, se presenta la oportunidad de que el *humanus* se convierta en lo sagrado nuevo y definitivo, para así poder hacer justicia mejor a la *conditio humana*, es decir, levantar también especialmente altas barreras contra las amenazas substanciales como el hambre, la pobreza, la discriminación, el terror, la guerra y el genocidio. Una palabra del *Cosmopolita* de Oliver Goldsmith acierta en el impulso fundamental del pensamiento hegeliano: “El mundo se asemeja a un mar: la humanidad a un barco que navega entre sus tempestuosas abras. Nuestra sensatez es la vela, las artes y la ciencia sirven como remos, la felicidad y la desgracia como los vientos favorables o contrarios: el juicio es el timón. Sin este último la nave es un juguete de las olas”.

Pensar con intención cosmopolita–global y el fin de la historia

La idea hegeliana del estado como forma de realización de la libertad contiene en primer lugar el pensamiento del estado individual, del derecho público interno, del estado constitucional; en segundo lugar, el pensamiento de las relaciones entre estados, del derecho internacional como forma de regulación de sus relaciones, así como en tercer lugar, el pensamiento del estado como idea universal y “poder contra los estados singulares”, el

espíritu del mundo como la conexión histórica que se despliega. La problemática del logro de una situación de derecho, de la libertad individual, del reconocimiento substancial, depende de la construcción de un orden de reconocimiento inter-estatal y no se puede resolver sin este último —una situación cosmopolita—. En el concepto hegeliano de una unión transnacional de estados, reside la oportunidad de superar el estado de imprudencia que se expresa especialmente en la guerra en la forma de un estado “de violencia, falta de derecho y azar”. La paz mundial no resulta, según Hegel, en efecto, sólo del principio común de la legitimidad de los estados y de sus acuerdos, la construcción de una constitucionalidad internacional es dependiente del respeto a una identidad universal, substancial, de la constitucionalidad de los estados. Esta substancia universal se relaciona con los fundamentos espirituales de los estados, con los componentes básicos de sus constituciones. Sólo su concordancia de principio, en el sentido de un fundamento común de cultura cosmopolita, posibilita el cumplimiento del reconocimiento substancial, en el que se encuentra incluido el respeto de la diversidad cultural. Se trataría —así Hegel— de que los diversos lados se encontraran en una “fase aproximadamente igual” —es decir, concordaran en la aceptación de los criterios fundamentales de lo humano, sin tener en cuenta las diferencias culturales—, de que hubiera un *consenso mínimo de carácter universal-cosmopolita*. El respeto por la correspondiente formación cultural sólo alcanza hasta donde permanece intocada la esencia del fundamento común, la substancia humana de la cultura humana, el reconocimiento del *humanus* como lo sagrado nuevo y definitivo. Lo que Hermann Hesse constata sobre la literatura universal vale también para la mirada de Hegel al gran relato de la historia universal: “Desde el hilado multifacético de innumerables lenguas y libros de numerosos milenios mira en inspirado momento al lector una extraña, sublime y sobrenatural quimera: el rostro del hombre hechizado hacia la unidad a partir de mil rasgos contradictorios”.

Hegel era muy consciente de la enorme dificultad que comportaba el entendimiento en torno a esos principios universales. Para él eran impedimentos, la distinta tradición histórica, la diferencia de culturas, que tiene su causa en especial en el ‘enfrentamiento de religiones’. La concordancia entre el fundamento universal de derecho, la singularidad cultural y la diversidad de los estados modernos consiste uno de los retos más difíciles de domeñar a los que se enfrentan las generaciones actuales y futuras. Hegel trata este campo de problemas en la reflexiones sobre la relación entre el espíritu del mundo y los espíritus de los pueblos. El concepto de espíritu del pueblo describe la diversidad en la constitucionalidad interna y externa de una comunidad (desde las determinaciones antropológicas y geográficas, hasta el arte, la religión y la filosofía, pasando por la estructura política); el espíritu del mundo representa la conciencia ética universal, que está contenida en cada auto-entendimiento de una unidad ética, es decir, en cada espíritu del pueblo. La conciencia ética, la substancia ética puede así “ser pensada no sólo como etnocéntricamente concreta, sino que tiene que ser pensada también como una conciencia que desborda todos los límites étnicos” (H.F. Fulda). El espíritu del mundo, entendido como una conciencia cosmopolita-ética, se constituye en un forma adecuada en el espíritu de la época moderna, en el cual el hombre se vuelve consciente de su libertad como de su esencia, *en un mundo en el que él vale, en el que es reconocido únicamente porque es hombre, porque sólo a causa de su ser-hombre es ‘ciudadano del mundo’ reconocido, cosmo-polita*.

En la filosofía de la historia hay que considerarlo todo a través del prisma que representa el principio de la cosmopoliticidad, éste constituye la medida para la valoración del estado de las formas singulares de comunidad estatal-cultural y de las estructuras transnacionales. En su concepto de espíritu del mundo Hegel no señala un fantasma que vaga a través de la historia universal, ni un topo de la Historia o un emperador francés cabalgando por Jena, sino la intención cosmopolita-global de su pensamiento. “El entero género humano es el capataz del mundo moral”. El principio de la conciencia de libertad de todos los hombres no es una substancia invariante del acontecer histórico, sino resultado de un proceso de etapas que alcanza en el mundo moderno su cenit como una formación del derecho, en la medida en que la libertad individual puede ser reconocida y garantizada universalmente. El mundo moderno representa el final de la historia, la última formación *histórica* del mundo. Esto no implica ni una “moratoria utópica” (E. Bloch) o la “exclusión del futuro” (Ortega y Gasset) ni el brusco abrirse hacia nuevas etapas. Una fase más elevada como formación-de-mundo del principio de la libertad, como la de la libertad de todos, es opuesta al concepto hegeliano de historia, un concepto que en general no “se refiere a” un acontecer humano, sino a un proceso de etapas, a una “estratificación” y se distingue esencialmente de nuestro uso actual. La “estratificación-mundial” histórica ha alcanzado, así podría decirse apoyándose en la idea de estrato geológico, su último y conclusivo “estrato”; a través de la conciencia universal de libertad, la historia ha llegado a su propia base y con ello —como proceso final— se ha ido al fondo. Para expresarlo metafóricamente: La “vida” *histórica* de la planta historia universal ha alcanzado su estadio superior, en la metamorfosis de la libertad nos encontramos en la forma de la floración. Como en el caso de las plantas no puede haber una más alta “edad de la vida o del mundo”. A diferencia de las plantas, cuya vida se completa necesariamente, el hombre se encuentra sin embargo ante una alternativa: configuración racional de la “floración” o decadencia. El discurso hegeliano del fin de la historia no contiene la conclusión definitiva del acontecer humano en el sentido de una situación de perfección, de la presencia actual del mejor de todos los mundos o de un paraíso en el más acá. Según Hegel, el despliegue humano se realiza ahora dentro del marco mundial logrado; el principio moderno de la subjetividad tiene que formarse hacia dentro en las conciencias y hacia afuera en el mundo. En el final de la historia no se trata de la “estratificación” sino de la “estructuración” de la libertad; se puede conferir la forma que le es adecuada, que es digna de él, al concepto de libertad que es conocido y que ha sido ganado. El siguiente acontecer humano que no puede ser comprendido mediante la categoría de historia, aparece como un tiempo de formación de la libertad. El final de la historia puede ser interpretado como el auténtico *comienzo de la existencia humana*, como el principio de una era en la que el hombre vale como lo “sagrado” nuevo, supremo y definitivo. Esto es lo único que Hegel dice sobre el futuro, no se trata de la promesa utópica de un paraíso sobre la tierra, ni de la consolación en un reino celestial, ni de un susurrar profético o propio de visiones místicas de futuro en la forma de una fe en edades del mundo venideras. La configuración de la *conditio humana* no es para Hegel una empresa cómoda que vaya por sendas paradisíacas, no es un deambular como en los bellos bosques de la antigua Grecia constituye, por el contrario, la tarea más difícil de la humanidad.

El más importante mensaje de Hegel en este contexto consiste de nuevo en la exigencia del esfuerzo del pensamiento, de la siempre nuevamente necesaria consideración de los acontecimientos humanos. La remisión a un no-cognoscible como “fundamento

originario” no acierta con la eticidad reflexiva, que no se apoya en la fe ciega, el instinto o la nodriza costumbre, sino en un examen y ponderación del bien y el mal, de lo justo o humano. Ese examen pensante constituye el déficit esencial de los fundamentalismos de cualquier color. La renuncia a tal pensamiento va a la par con la conciencia de ser un enviado de carácter religioso-político y con la mera remisión a instancias de un supuesto “bien” supremo que justifica todas las campañas o cruzadas de los partidarios de ese bien. De acuerdo con Hegel, el poder de tales ideas abstractas, no legitimadas por el pensamiento, conduce al fanatismo, al cultivo de la sospecha y al dominio de las “furias de la destrucción y la aniquilación”. Por medio del saber, de un pensar con intención racional, liberal y cosmopolita, puede el hombre aprender a vivir libremente. Modificando una sentencia de Schiller podría decir Hegel: “En tu pensar libre se hallan las estrellas del destino”.