IDEA Y ACCION. LA HISTORIA COMO TEODICEA EN HEGEL

Las reiteradas investigaciones sobre el significado y alcance de la dialéctica en Hegel son tan legítimas como, con frecuencia, estériles. Legítimas, porque la dialéctica como método no es nada menos que «el curso de la cosa misma» (WL, I 36) [1]. Conocido pues el método se conocerá igualmente «la cosa misma», el objeto de la «ciencia» o de la filosofía, aquello de que en verdad y prioritariamente se trata. Estériles suelen ser, sin embargo, dichas investigaciones en la medida en que tienden a explicar el método bajo un aspecto meramente formal, es decir, en cuanto aislado del contenido, dejando de lado, presuntamente como irrelevante, el hecho de que para Hegel el método no sólo es inseparable del contenido, sino que «no es nada distinto» de él, «pues es el contenido en sí, la dialéctica que él tiene en sí mismo la que lo mueve hacia adelante» (l. c.). Pero además, aun en los casos en que se intenta tomar en serio la esencial implicación de método y contenido, la dialéctica aparece frecuentemente desvirtuada debido a la impaciencia, ya criticada por Hegel, al intento no ya de sintetizar sino de condensar en fórmulas estereotipadas lo que sólo puede ser fruto del «esfuerzo del concepto» (Ph. 48) y resultado de la exposición misma (Ph. 11). Que la verdad es resultado y más aún que la verdad es el todo implica que, manteniendo el hilo conductor de su estructura, sólo se la puede ir conociendo en la medida en que se desvelan progresivamente aspectos parciales. Ello tiene además la ventaja de que, al analizar estos o aquellos contenidos, se descubren nuevas motivaciones de la dialéctica y se percibe más nítidamente la conexión del pensamiento de Hegel con este o aquel tema de la tradición filosófica, aunque momentáneamente haya sido olvidado o deliberadamente soterrado.

Al estudiar la historia como teodicea no pretendo sino tomar en serio lo que Hegel dice al comienzo y al final de sus lecciones sobre la filosofía de la historia universal. En efecto, como programa de lo que

1 Utilizo las siglas siguientes: Br = *Briefe von und an Hegel* (ed. por J. Hoffmeister, Meiner, Hamburg 1951 ss.).—E. = *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830) (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970, vols. 8, 9 y 10).—GPhR = *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970).—Ph. = *Phänomenologie des Geistes* (ed. por J. Hoffmeister, 6ª ed. Meiner, Hamburg 1952).—PhG. = *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (ed. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1970).—VG. = *Die Vernunft in der Geschichte* (ed. por J. Hoffmeister, 5ª ed. Meiner, Hamburg 1955).—WL. = *Wissenschaft der Logik*, 2 vols. (ed. por G. Lasson, 2ª ed. Meiner, Leipzgi 1934, reimpresión Hamburg 1966/67).

Universidad Pontificia de Salamanca

se propone exponer afirma: «Nuestra consideración es pues una teodicea, una justificación de Dios...» (Ph. G. 28). Y la síntesis de lo ya expuesto se concreta en las siguientes palabras finales: «Que la historia universal es... la realización del espíritu, bajo el cambiante espectáculo de sus acontecimientos, tal es la verdadera teodicea, la justificación de Dios en la historia. Desarrollar ante ustedes este curso del espíritu del mundo ha sido mi aspiración. (...) Lo único que puede reconciliar al espíritu con la historia universal y con la realidad es el conocimiento de que lo que ha sucedido y sucede todos los días no sólo proviene de Dios, sino que es esencialmente la obra de Dios mismo» (Ph. G. 540). Es legítimo suponer desde el principio que Hegel entiende la teodicea en un sentido peculiar, coherente con su propio sistema, pero no parece haber motivo alguno para pensar que no se toma en serio la teodicea como tal o que la utilización de este término es sólo un recurso históricamente obligado en relación con determinados planteamientos, p. e. el de Leibniz. Es cierto que dicho término aparece muy pocas veces en su obra, —lo cual pudiera ser un indicio de que no es muy de su agrado—; en cambio, la expresión equivalente: «justificación de Dios», y lo que ella implica, es de uso relativamente frecuente y, sobre todo, aparece en contextos muy significativos de la introducción a la filosofía de la historia, como vamos a ver. Como texto-base, en torno al cual se va a ir tejiendo mi exposición, he elegido el siguiente: «En la religión cristiana Dios se ha revelado, es decir, ha dado a conocer al hombre lo que El es, de forma que deja de ser algo oculto y secreto. Con esta posibilidad de conocer a Dios se nos ha impuesto el deber de conocerlo. Dios no quiere por hijos suyos ánimos de corazón estrecho ni cabezas vacías, sino aquéllos, cuyo espíritu es de suyo pobre, pero rico en el conocimiento de Dios, y que ponen todo el valor sólo en este conocimiento. El desarrollo del espíritu pensante, que ha partido de este fundamento de la revelación de la esencia divina, debe llegar por fin a captar con el pensamiento lo que ha sido primero propuesto al sentimiento y a la representación del espíritu. Tiene que haber llegado por fin el tiempo de comprender también esta rica producción de la razón creadora, que es la historia universal.

Fué moda durante algún tiempo admirar la sabiduría de Dios en los animales, las plantas, los destinos individuales. Si se admite que la providencia se revela en tales objetos y elementos, ¿por qué no también en la historia universal? Este elemento parece demasiado grande. Pero la sabiduría divina, es decir, la razón es, en lo grande como en lo pequeño, una y la misma. Y no debemos considerar a Dios como demasiado débil para aplicar su sabiduría a las cosas grandes. Nuestro conocimiento aspira a lograr comprender que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, al igual que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es pues una teodicea, una justificación de Dios, que Leibniz intentó metafísicamente a su modo, en categorías aún indeterminadas y abstractas, de forma que el mal existente en el mundo debía ser conceptuado y el espíritu pensante reconciliado con el mal moral [y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto es puesto ante nuestros ojos. V.

Universidad Pontificia de Salamanca

G. 48]. En realidad, en ninguna parte existe mayor invitación a tal conocimiento conciliador que en la historia universal. Esta reconciliación sólo puede ser alcanzada mediante el conocimiento de lo afirmativo, en lo cual aquello negativo desaparece convirtiéndose en algo subordinado y superado, es decir mediante la conciencia de lo que es en verdad el fin último del mundo por un lado y, por otro, de que este fin se ha realizado en él y de que en definitiva el mal moral no se ha hecho valer a su lado» (Ph. G. 27s).

Es esta última parte del texto la que primariamente nos interesa por tres motivos que, siendo de suyo distintos, acentúan, vistos de conjunto, la importancia del tema. En primer lugar, la afirmación de que su consideración de la historia es una teodicea o justificación de Dios la hace derivar Hegel de su visión de la historia como decisivamente determinada por el cristianismo; por otra parte, el problema de la teodicea se tematiza desde lo que esta palabra significa etimológica e históricamente. La mención de Leibniz es significativa porque, pese al carácter indeterminado y abstracto de sus categorías, aparece en él un nuevo paradigma para plantear y desarrollar el problema de Dios. Su escrito fundamental en este sentido no está estructurado según el modelo aristotélico ni tampoco, pese a todas las analogías, según el esquema escolástico medieval, sino que representa deliberadamente un conjunto de «ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal». Mientras que tanto para Aristóteles como para Tomás de Aquino p. e. el mundo es por naturaleza bueno y nos remite de por sí a la bondad infinita de Dios, para Leibniz es preciso más bien justificar esta bondad, habida cuenta de que el mundo, en razón de su limitación constitutiva, es malo ya bajo el punto de vista metafísico, aparte del mal físico y moral que Leibniz reconoce también con la tradición. Hegel se sitúa también en esta perspectiva. Por naturaleza el hombre no es bueno, sino más bien todo lo contrario. Esto significa por de pronto que el hombre no es como está llamado a ser, que no es, en su estado natural, según las exigencias de su propio concepto. Como se irá viendo, es el hombre sobre todo el ser en el que es más deficiente la desproporción entre realidad y concepto y donde lo que Leibniz llamara limitación o mal metafísico está tanto más a la vista. Y es por ello la historia universal, en la que la actividad humana se despliega con toda su fuerza y sus contradicciones, el campo en que «la masa entera del mal concreto es puesta ante nuestros ojos».

Por último, para poder hablar legítimamente de teodicea o justificación de Dios respecto de la historia universal Hegel entiende que es preciso conocer lo positivo o afirmativo en lo negativo, lo que equivale fundamentalmente a comprender que el fin último del mundo se ha realizado y que, en consecuencia, el mal no se ha hecho valer frente a él, sino que se convierte en algo subordinado y superado. Lo interesante en este caso es que la justificación de Dios, mediante dicho conocimiento, es equiparada al conocimiento de lo positivo en lo negativo. Ahora bien, el sentido de la dialéctica consiste justamente en tal conocimiento. Basten como muestra los textos siguientes tomados de la introducción a la Ciencia de la Lógica, uno de los escasos lugares en que Hegel se

Universidad Pontificia de Salamanca

esfuerza en precisar el significado de la dialéctica: «Lo único para lograr el progreso de la ciencia [i. e., de la lógica y en general de la filosofía, M. A.] ...es el conocimiento de la proposición lógica que afirma que lo negativo es a la vez positivo o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino esencialmente sólo en la negación de su contenido *particular*, es decir que tal negación no es la negación de todo, sino la *negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve y por eso es una negación determinada» (W. L. I, 35/6). «Aquello por cuyo medio el concepto se lleva a sí mismo hacia adelante es lo negativo que él contiene en sí mismo. En esto consiste lo verdaderamente dialéctico» (W. L. I, 37). Y de una forma más compendiada y completa a la vez: «Lo *especulativo* consiste en lo dialéctico, tal como lo tomamos aquí y, con ello, en la captación de lo opuesto en su unidad o de lo positivo en lo negativo» (W. L. I, 38). Lo que de pronto interesa retener es lo siguiente: si la dialéctica consiste en la captación de lo positivo en lo negativo y si dicha captación, en su aplicación al campo de la historia universal, equivale a la teodicea o justificación de Dios, resultará que la historia como teodicea no es un tema cualquiera, más o menos importante al lado de otros, sino el tema central, lo que Hegel se propone prioritariamente desarrollar en su filosofía de la historia. ¿Pero de qué forma? Nos interesa únicamente ver cómo la tesis de que la historia es una teodicea se va concretando progresivamente.

Como se ve en el texto citado, la afirmación de que ha llegado el tiempo de comprender la historia es legítima sólo en el supuesto de que «los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo». O como se formula más genéricamente, en uno de los manuscritos: «Si ha llegado el tiempo de conocer, ello depende necesariamente de que el fin último del mundo haya entrado en la realidad de un modo consciente y universalmente válido» (V. G. 45). Esto abre de inmediato varias perspectivas. Por de pronto, conocer (Erkennen) significa en rigor aprehender algo con el pensamiento o captarlo racionalmente; lo cual sólo es posible a su vez si lo aprehendido existe racionalmente en la realidad. Sobre la ineludible relación entre lo racional y lo real, entre las exigencias del concepto y su realización hemos de volver más adelante. Por otra parte, conocer no es la única forma de aprehender algo ni la primera en el tiempo. En concreto, el contenido de la aprehensión racional ha debido ser propuesto primero al espíritu en las dimensiones del sentimiento y de la representación. Ello, a su vez, implica, dada la correspondencia entre lo racional y lo real, que el contenido en cuestión, no es real plenamente, sino solo virtualmente. Este punto está relacionado con el anterior, ya que lo que es real sólo virtualmente cumple sólo hasta cierto grado con las exigencias del concepto.

Esa dimensión del sentimiento y de la representación es lo que corresponde a la religión y, de forma eminente, a la religión cristiana, en la que Dios se ha revelado, dejando de ser algo oculto y misterioso. La filosofía comprende y expresa mediante el pensamiento lo que la religión cristiana capta mediante el sentimiento y la representación, en el supuesto de que el contenido sentido y representado se haya hecho

Universidad Pontificia de Salamanca

ya realidad en el mundo. El paralelismo entre la religión cristiana y la filosofía lo resume Hegel en la doble afirmación: «la providencia gobierna el mundo», en el lenguaje de la religión,y «la razón domina el mundo», en el lenguaje de la filosofía (Ph. G. 20 y 25). ¿Qué diferencia hay entre una afirmación y otra? ¿Tenemos que ver acaso sólo con un cambio de nombres: providencia por razón, gobierno por dominio? La diferencia en este caso no sería apenas relevante, puesto que la acción de gobernar es una forma de ejercer el dominio y, sobre todo porque la providencia implica la realización de fines que, en cuanto propuestos por la sabiduría divina, son expresión de la razón. Para Hegel la diferencia está en la afirmación de que la providencia gobierna el mundo es aún indeterminada. En efecto, «explicar la historia significa desvelar las pasiones de los hombres, su genio, sus fuerzas efectivas» (Ph. G. 25). Pero tal explicación, presente a la providencia misma, es un arcano en el que el hombre presuntamente ni puede penetrar ni debe intentarlo porque ello supondría no reconocer la diferencia entre Dios y el hombre. Hegel insiste, como hemos visto, en que tal actitud no responde al verdadero significado de la religión cristiana, consistente en ser una auténtica revelación. La tesis de que la providencia gobierna el mundo se mantiene en el campo de la indeterminación y es en consecuencia insuficiente, en cuanto que no se aplica a las cosas grandes. «Aquella fe (en la providencia) es, en efecto, indeterminada... y no pasa a lo determinado, a la explicación a las cosas grandes, al curso global de la historia universal» (Ph. G. 25).

Esta referencia a lo que Hegel llama *das Grosse*, —y que se puede traducir por la estructura del curso de la historia— tiene gran importancia en orden a explicar el alcance de la historia como teodicea. De lo que se trata pues es de conocer el plan de la providencia. A primera vista con ello se agota el cometido de la interpretación filosófica. Y así es en verdad. Sin embargo, dada la conexión entre forma y contenido, la afirmación de que «la razón domina el mundo» nos remite a un horizonte distinto del que es propio de la providencia según la teología cristiana. Y ello hace que el contenido tampoco sea en rigor el mismo. La equiparación de Dios con la razón lleva a que Dios mismo sea interpretado de forma distinta. Que la razón domina el mundo implica, en efecto, que aquélla es «la sustancia» en la que «toda realidad tiene su ser y consistencia»; «la *potencia* infinita», pues la razón tiene la fuerza de penetrar y estructurar la realidad; «contenido infinito» por ser la razón «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 nutre de sí misma y es para sí misma el material que ella elabora; y así como ella es para sí sólo su propio presupuesto y su fin es el fin último absoluto, de igual modo es ella misma la actuación que produce desde lo interno de sí el fenómeno, no sólo del universo natural, sino también del espiritual, en la historia universal» (Ph. G. 21). La teología cristiana, tanto católica como protestante, se ha resistido siempre a admitir que Dios sea la forma y mucho menos la materia del

Universidad Pontificia de Salamanca

mundo, por entender que esto es inconciliable con la autonomía absoluta de Dios.

Pero la verdadera innovación está en afirmar que la razón produce el mundo, en especial el mundo histórico, al elaborarse a sí misma. Y es sólo bajo este presupuesto, que implica un compromiso pleno con lo negativo del mundo, como se puede hacer ver la justificación de Dios. En esta línea ha de interpretarse el siguiente texto programático de la Fenomenología: «La vida de Dios y el conocimiento divino pudieran ciertamente expresarse como un juego del amor consigo mismo; esta idea se rebaja al plano de lo edificante y hasta de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (Ph. 20).

Pero para ver esto en su aplicación concreta es preciso tener en cuenta que el verdadero contenido de la razón como principio de la historia es su fin último y que, a su vez, este fin no es otro que la libertad. Sólo con relación a la libertad y a la forma como en concreto se la interpreta la historia se legitima como teodicea. «La cuestión sobre cuál es la *determinación* de la razón en sí misma, en tanto la razón es tomada en relación al mundo, coincide con la cuestión sobre cuál es el *fin último del mundo;* en esta expresión se sobreentiende que el mismo fin debe ser realizado» (Ph. G. 29). Por de pronto interesa el contenido o la determinación del fin último; de su realización se hablará más adelante. Luego de recordar que la historia universal tiene un lugar prioritariamente en el terreno del espíritu y que en ella por lo tanto «lo sustancial es el espíritu y el curso de su desarrollo» (Ph. G. 29) Hegel afirma que la determinación de la razón en cuanto espíritu no es otra que la libertad misma. «Al igual que la sustancia de la materia es la gravedad, hemos de decir que la sustancia, la esencia del espíritu es la libertad» (Ph. G. 30). La libertad no es una propiedad del espíritu entre otras, sino que más bien todas las demás propiedades tienen consistencia por la libertad y son medios para su producción. (1. c.) «Formalmente la esencia del espíritu es la libertad, la negatividad absoluta del concepto como identidad consigo mismo. Según esta determinación formal el espíritu *puede* abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, de su misma existencia (Dasein); puede soportar la negación de su inmediatez individual, el *dolor* infinito, es decir, en esta negatividad puede mantenerse afirmativamente y ser idéntico para sí mismo» (E. III § 382, p. 25s). Estas últimas palabras se corresponden estructuralmente con la caracterización de la dialéctica en general y más concretamente con la concreción de ésta en la historia universal: la realización de lo afirmativo en lo negativo. Es lo que de forma más concreta va a permitir considerar la historia como teodicea.

Esa identidad del espíritu consigo mismo, bajo la forma de ser-para-sí, es la autoconciencia, pues sólo ésta permite al espíritu ser cabe sí mismo (Ph. G. 30). En este sentido «el progreso en la conciecia de la libertad« en que consiste la historia universal (Ph. G. 32) equivale al progreso de la autoconciencia o simplemente de la libertad, pues en rigor la libertad no es un objeto externo a la conciencia sino la conciencia en cuanto que está presente a sí misma.

Universidad Pontificia de Salamanca

La libertad, como esencia del espíritu, ha de ser universal, propia del hombre en cuanto tal, no un privilegio de uno solo o de unos pocos. Esta ha sido la aportación fundamental del cristianismo. Mientras que los orientales «saben sólo que *uno* es libre» y griegos y romanos «sabían sólo que algunos son libres», «las naciones germánicas han llegado en el cristianismo a la conciencia de que el hombre en cuanto hombre es libre, de que la libertad del espíritu constituye su naturaleza más propia. Esta conciencia ha brotado por vez primera en la religión, en la región más íntima del espíritu» (Ph. G. 31). No se puede considerar por tanto la religión como un simple estadio previo a la filosofía o superable por ésta. Platón y Aristóteles no llegaron a comprender que el hombre como tal es libre. Frente a su concepción el cristianismo representa una etapa superior y más perfecta. Por otra parte, la religión no es tampoco sustituíble por la filosofía, como se verá más adelante.

Pero no basta con afirmar el principio de la libertad, es preciso que éste penetre y configure el mundo en todas sus manifestaciones. Es lo que en este contexto expresa el término Fortschritt (progreso) que no significa simplemente progreso como despliegue de algo sino paso a otra cosa para configurarla conforme al principio en cuestión. Pero, sobre todo, se trata de que el principio mismo únicamente llega a constituirse como tal principio en la medida en que se realiza a sí mismo. La libertad como autoconciencia, una vez que aparece en la historia, no se limita a reproducirse dentro de su propio ámbito, no se mantiene por así decirlo incontaminada respecto de lo que no es ella misma, sino que tiene que exteriorizarse y manifestarse. En este punto entra en juego la idea ya antes mencionada de que la razón ha de elaborarse a sí misma. El espíritu, a la vez que conocimiento de sí, es «la actividad de llegar a sí mismo y así de producirse, de constituirse en lo que él es en sí mismo» (Ph. G. 31). Lo que el espíritu es en sí o por su propia naturaleza ha de llegar pues a cobrar consistencia y configuración en el mundo «mediante un trabajo largo y difícil de formación» (Ph. G. 31). Hegel lo ejemplifica diciendo que la aceptación de la religión cristiana no significó que la esclavitud dejara inmediatamente de existir y menos aún que la libertad se impusiera en seguida en los estados, que los gobiernos y las constituciones se organizaran de una forma racional o incluso que se fundaran expresamente en el principio de la libertad (Ph. G. 31s). Es pues importante «la diferencia entre el principio, entre aquello que es solamente en sí y aquello que es real» (Ph. G. 33). Es lo que permite legitimar la concepción de la historia como teodicea; «la libertad... es para sí misma el fin que ella lleva a cabo y el único fin del espíritu. Este fin último es aquello por lo que se ha trabajado en la historia universal, aquello a lo que se han ofrendado todos los sacrificios sobre el amplio altar de la tierra y en el curso del tiempo. Es este fin último el único que se realiza y se lleva a cabo, lo único que permanece en el cambio de los acontecimientos y de las situaciones, así como lo verdaderamente eficaz en ellos. Este fin último es lo que Dios quiere con el mundo, pero Dios es lo más perfecto y por ello no puede querer nada sino a sí mismo, a su propia voluntad» (Ph. G. 33).

Universidad Pontificia de Salamanca

Bajo el punto de vista de la libertad como determinación del espíritu se legitima la afirmación de que la historia es una teodicea en cuanto que el mal presente en la historia es considerado como un estadio necesario para la realización de la libertad, pues sólo mediante «el trabajo de lo negativo» el espíritu puede llegar a realizarse a sí mismo. Dicho de otra forma y desde la perspectiva de la religión: si se concibe a Dios como el ser más perfecto en el sentido de lo que «ab aeterno» es ya plenamente lo que puede ser de modo que no necesita de ninguna otra cosa para ser él mismo, no es posible en modo alguno justificarlo, supuesta la existencia del mal en el mundo. Para qué iba a querer Dios este mundo si no lo necesita ¿ y cómo lo podría querer si sólo se puede querer a sí mismo? O dicho de una forma más genérica ¿cómo lo más perfecto puede querer algo imperfecto —supuesto que en toda volición Dios sólo se puede querer a sí mismo— sin entrar en contradicción consigo mismo? Si es preciso admitir —y Hegel no lo duda— que Dios es el ser más perfecto y que sólo se quiere a sí mismo, habrá que concebir lo perfecto como un ser en proceso de autoperfección a través de lo imperfecto, lo positivo como realizándose y afirmándose a sí mismo en y por medio de lo negativo. Tal es el esquema general de la tesis hegeliana sobre la historia como teodicea que ahora conviene precisar.

La propia naturaleza del espíritu lleva de por sí a la consideración de los medios por los que se realiza (Ph. G. 29). Esto supone el paso de lo interno del espíritu, de lo que pudiera considerarse como su estructura, a lo que a primera vista es solo «algo externo, lo que se manifiesta, lo que de forma inmediata salta a la vista y se expresa en la historia» (Ph. G. 33). Y bajo este aspecto lo que se presenta como móvil principal son las acciones humanas guiadas exclusivamente por sus pasiones, es decir, por «los fines de su interés particular» (Ph. G. 34). «Estos poderes naturales» estimulan al hombre de una forma más inmediata y efectiva que «la disciplina, artificial, larga y penosa, del orden y de la moderación, del derecho y de la moral» (Ph. G. 34). Es en este punto donde se agudiza la conciencia de la existencia del mal en el mundo y donde se hace especialmente difícil reconocer que la historia universal y en definitiva Dios mismo admiten una justificación: «Si contemplamos este espectáculo de las pasiones y las consecuencias de su violencia y de la irreflexión que acompaña, no sólo a aquéllas, sino también y aún preferentemente a las buenas intenciones y a los fines justos; y si a partir de ahí consideramos los males, la perversidad y la decadencia de los imperios más florecientes que el espíritu humano ha producido; [si miramos a los individuos con la más honda compasión por su indescriptible miseria V. G. 79s] sólo podemos sentirnos llenos de tristeza por esta caducidad y —en cuanto que aquella decadencia es obra no sólo de la naturaleza sino de la voluntad del hombre— no podemos menos de acabar por sentirnos moralmente deprimidos por este espectáculo, indignados con la indignación del buen espíritu, si es que éste existe en nosotros» (Ph. G. 34/35).

Hegel reconoce pues no solamente la existencia del mal en la historia, sino la legitimidad del sentimiento de protesta e indignación, pero critica a su vez dos posibles desviaciones de este sentimiento: de una

Universidad Pontificia de Salamanca

parte el irreductible pesimismo cultural que se expresa en una actitud resignada: «ha sido así, es el destino, no se pueden cambiar las cosas» y que como compensación se cobija en el «sentimiento vital» que se proyecta en una actividad frenética, centrada únicamente en intereses y fines particulares (Ph. G. 35); por otra parte, la huída hacia «el egoísmo, que permanece en la playa tranquila y contempla, seguro, desde ella el lejano espectáculo de la confusa masa de ruinas» (Ph. G. 35). Ni lo uno ni lo otro es legítimo, puesto que la pregunta por el fin último se plantea de forma ineludible: «aún cuando consideremos la historia como el ara sobre el 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 también la pregunta: ¿a quién? ¿a qué fin último han sido ofrecidos estos inmensos sacrificios? (Ph. G. 35). Pues bien, la tesis de Hegel es que «los acontecimientos» representan el medio para la realización del fin último de la historia que, como acabamos de ver, no es otro que la libertad. Para ello Hegel distingue tres perspectivas: 1º) La actuación de los individuos en cuanto orientada a intereses particulares. 2º) La actuación de los individuos que, impulsada por intereses particulares, pone por obra sin embargo el bien correspondiente a «las grandes relaciones históricas» y que en tal sentido es propia de «los individuos históricos»; 3º) La actuación que no se rige por intereses particulares sino por contenidos que son fines en sí mismos como la moralidad, la eticidad y la religión. Respecto de estos tres tipos de actuaciones en su conjunto y de cada una de ellas en particular la filosofía tiene la tarea de justificarlos. (Ph. G. 53). Puede adelantarse que tal justificación exige poner de manifiesto que la acción representa en todo caso el modo de realización del fin último de la historia, i. e., de la razón misma, de Dios en definitiva.

Respecto del significado y alcance de la acción conviene hacer dos observaciones de carácter general. En primer lugar, que el espíritu utilice las acciones de los individuos como medios no significa, como el término «medio» parece sugerir, que el espíritu esté ya completo en sí mismo, y se sirva de aquellas acciones para lograr algo nuevo y distinto. Hegel toma en serio la concepción teológica de que Dios no puede tener un fin distinto de sí mismo, pero por otra parte sostiene igualmente que el espíritu tiene que recurrir a las acciones de los individuos porque no es aún perfecto en sí. Justo en cuanto que es en sí «es una posibilidad una capacidad, pero no ha llegado aún desde su interior a la existencia» (Ph. G. 36). Es algo universal y abstracto que todavía no es plenamente real. En segundo lugar, la acción como medio no significa que ella esté simplemente en función de otra cosa. Ciertamente, «la voluntad, la actividad del hombre» es «el principio» de la activación (Betätigung) y de la realización (Verwirklichung) del espíritu. Pero tal activación del espíritu sólo es posible en cuanto que el sujeto de la acción, el hombre, logra la plena *satisfacción* de sus necesidades, impulsos, inclinaciones y pasiones. No se trata, como pudiera pensarse, de una obligada concesión a las exigencias del estado de naturaleza, sino del reconocimiento del «derecho infinito del sujeto a encontrarse satisfecho en su actividad y en su trabajo» (Ph. G. 36/37). Esta satisfacción, como fundada sobre

Universidad Pontificia de Salamanca

las exigencias inherentes a la subjetividad moderna, requiere que el hombre al obrar, «se halle en sí mismo» y vea así colmado «el sentimiento de su propio yo» (Ph. G. 37). En esa misma perspectiva el interés que el hombre persigue en su actividad posee el matiz primario de ser cabe», de que uno mismo esté en aquello que hace, de forma que no le resulte extraño. Es ciertamente censurable que la búsqueda del propio interés se desentienda de lo que representa un fin universal, mucho más que sacrifique éste al provecho privado, pero en todo caso es preciso salvaguardar el principio de que «quien trabaja por una cosa, no está solo interesado en general, sino que está interesado en cuanto que se halla a sí mismo cabe ella» (Ph. G. 37). Se trata, por supuesto, de un principio general de comportamiento. «Nada sucede, nada se ejecuta, sin que los individuos, que actúan en ello, se satisfagan a sí mismos» (Ph. G. 37). Como el interés está fundado en la subjetividad, una de las necesidades primarias a satisfacer es lógicamente la salvaguarda de las propias convicciones y puntos de vista. Es una exigencia de poder expresarse libremente sobre la cosa (*Sache*), es decir, sobre todo aquello que le afecta al hombre. «Este especialmente es un momento esencial de nuestro tiempo, en el que los hombres apenas son ya atraídos hacia esto o aquello por la confianza o por la autoridad, sino que quieren consagrar la parte de su actividad a una cosa, con su inteligencia propia, con su convicción y su opinión autónomas» (Ph. G. 37). Es preciso reconocer la importancia fundamental de este texto y de otros similares. Para hacerlo ver en la forma debida habría que exponer el significado y alcance del concepto de «lo singular» en la «Ciencia de la Lógica». Ateniéndonos al texto de la introducción a la filosofía de la historia cabe destacar los aspectos siguientes.

En primer lugar, la actuación que busca la satisfacción de los propios intereses desde la perspectiva del desarrollo de la subjetividad o del ser cabe sí en la cosa misma, implica que se pone en juego la individualidad entera (die ganze Individualität) con todas las arterias de su voluntad para lograr un objeto o un fin determinado, en el que se concentran todas las necesidades y todas las energías, posponiendo cualquier otro fin que tiene o puede tener (Ph. G. 37s). Es el significado que Hegel da al término pasión (*Leidenschaft*), que reconoce no ser el más adecuado para expresar lo que pretende. Lo importante de la pasión está en que la individuaildad se centra activamente y de modo exclusivo sobre sus propios intereses para ser así ella misma. Por pasión »entiendo aquí en general la actividad del hombre por intereses particulares, por fines especiales o, si se quiere, por intenciones egoístas, de forma que éstas ponen en tales fines toda la energía de su voluntad y de su carácter y sacrifican a ellos otras cosas, que también pueden ser un fin, o más bien todas las demás cosas» (Ph. G. 38). El individuo se siente así identificado con «el contenido particular» de su acción (Ph. G. 38).

A primera vista la individualidad aparece así cerrada sobre sí, perfecta y acabada en sí misma. Sin embargo, lo peculiar de la pasión está en que, a la vez que se centra en un contenido particular, representa el principio que impulsa y ejecuta acciones universales (*das Treibende und Wirkende allgemeiner Taten*. Ph. G. 38). En este sentido la

Universidad Pontificia de Salamanca

acción que busca ineludiblemente, como acabamos de indicar, la satisfacción de sus propios intereses, tiene un efecto que trasciende su propio ámbito individual. Hegel distingue entre forma y contenido de la actividad. La forma es la energía y la volición del sujeto que tienden exclusivamente a la realización de sus propias intenciones con independencia de cuál sea el contenido. Esta dimensión subjetivo-formal, que emana de cada uno de los individuos, es necesaria tanto si el contenido de la acción, el objetivo que ésta se propone es verdadero o no. Verdadero es el contenido en la medida en que expresa lo que constituye el sentido último y concreto de la libertad misma: la unificación o armonización del «interés privado de los ciudadanos» con el «fin universal» del estado, (Ph. G. 39). O mejor, la verdad tanto del estado como de los individuos no es sino dicha armonización. (Sobre ello hemos de volver luego).

Ello, sin embargo, no significa que la acción se proponga como objetivo tal contenido; se lo propondrá expresamente en la medida en que haya llegado a tomar conciencia de que sólo en la conciliación con los intereses universales está garantizada la salvaguarda de los privados. Lo que equivale a reconocer que *de modo directo* la acción nunca irá buscando la armonización de lo individual y de lo universal. El individuo se someterá a la limitación de su propia libertad en aras de objetivos universales sólo en tanto que comprende que ése es el camino para hacer posible sus intereses particulares. Pero por otra parte, justo en cuanto que la verdad de la acción, aquello en la que ésta llega a cumplirse plenamente, consiste en que «el concepto del espíritu sea satisfecho» y, de una forma más precisa, en «la unión de lo universal, de lo que es en general en sí y para sí, y de lo individual, de lo subjetivo», ha de tender, por su propia índole, a la realización del concepto. Sólo en este sentido puede decirse que las acciones de los individuos son «medios e instrumentos de algo superior y más amplio» (Ph. G. 40). El concepto, la razón, o lo universal se realiza, en cuanto que la acción humana, que busca sólo sus fines e intereses particulares, lo realiza. La acción es pues el gozne sobre el que gira la actividad del concepto. Por tres veces repite Hegel a lo largo de una sola página la misma idea, utilizando además el término «vollbringen» que significa realizar en el sentido de llevar a término lo que algo es sólo en sí o de forma incoativa. Que la razón se realiza equivale a que la acción de los individuos la realizan (Ph. G. 40). Existe por otra parte una correspondencia entre la índole del concepto, en cuanto no realizado aún, y la de la acción. Ambos son inconscientes. El concepto es un «impulso inconsciente» y «todo el negocio de la historia universal es... el trabajo de llevarle a la conciencia. Este trabajo lo llevan a cabo las acciones de los individuos, pero en cuanto que no tienen aún conciencia de su propia verdad, son medios que actúan aún inconscientemente, (Ph. G. 40) por más conscientes y lúcidos que sean respecto de la prosecución de sus intereses. Inicialmente los individuos, al unirse en común, tienen como fin asegurarse su vida y su propiedad (Ph. G. 39).

Progresivamente el círculo de la conciencia se amplía y en la misma medida se cumple el sentido de la acción. Lo que importa es que en cada estadio del proceso la acción, que sólo busca su interés, va realizando,

Universidad Pontificia de Salamanca

sin proponérselo, el concepto mismo. Y sólo está es la perspectiva desde la que tiene sentido la teodicea. Que la razón gobierna el mundo y más concretamente la historia universal no significa pues que la razón domina los acontecimientos y se impone simplemente a ellos, sino que se va realizando en y mediante las acciones de los individuos. La realización de la razón es pues correlativa, simétrica a la realización de los individuos. Estos, más que aquélla, son los sujetos verdaderos de la historia universal. De ahí que sus acciones, con sus objetos finitos y determinados, representen nada menos que «el terreno de la gloria de Dios» (Ph. G. 41), expresión teológica que Hegel modifica en un doble sentido, en cuanto que por una parte Dios o la razón no es sin el mundo y, por otro, no puede llegar a ser plenamente sin la acción de los individuos. Si con ello parece realzarse la importancia del individuo, ¿cómo se salvaguarda la autonomía de Dios, —la razón o el concepto— que ni puede depender de otra cosa ni tener como fin algo distinto de sí mismo? Esta posible pregunta encuentra respuesta en la afirmación de la oposición de la idea frente a sí misma.

Los extremos de la oposición son, por una parte, la idea «en su modo universal libre, en el que está cabe sí» y por otra la idea «como reflexión en sí, puramente abstracta, que es un ser-para-sí formal, un yo, la libertad formal, que pertenece sólo al espíritu» (Ph. G. 41). Aquel modo universal, que es ya libre y expresa el «cabe-sí» de la idea, es lo más perfecto, pero sólo estructuralmente, como exigencia que anticipa lo que la idea está llamada a ser a través del otro extremo de su propia oposición: la libertad formal. Esta no es pues un puro medio, por el que la idea se realiza, sino que es la idea misma en su proceso de realización. La idea no tiene simplemente que ver con lo otro de sí misma, con lo que se opone a ella de un modo radical, sino que es esa alteridad y oposición. El cabe-sí de la idea se realiza únicamente en la medida en que dentro de sí misma logra la unidad con lo otro de sí. Dicho de otra forma, el simple cabe-sí de la idea es puramente abstracto; para ser concreto, verdadero, ha de ser un cabe-sí en lo-otro-de-sí. De ahí que «la honra de Dios» sólo se cumpla en aquello que expresa justamente la alteridad de la idea, la libertad formal de los individuos. «Comprender la conexión absoluta de esta oposición (entre los dos extremos de la idea) es la tarea profunda de la metafísica» (Ph. G. 41). Lo más importante es que la conexión de dichos extremos se lleva a cabo en términos no de ser, sino de actividad y que ésta es propia de los individuos, que buscan la realización de sus objetivos particulares. Sólo en cuanto que la libertad formal es una de las dimensiones de la idea, puede decirse que la actividad radica en la idea misma. «La reflexión en sí, esta libertad es en general y de modo abstracto el momento formal de la actividad de la idea absoluta» (Ph. G. 42).

En rigor, la actividad es por una parte propia de los individuos y por otra hace que la idea misma se realice, logrando así su propia verdad. «La actividad es el término medio del raciocinio, uno de cuyos extremos es lo universal, la idea, que descansa en el pozo interno del espíritu, y el otro es la exterioridad en general, la materia objetiva. La actividad es el medio que traduce a la objetividad lo universal e interno» (Ph. G. 42).

Universidad Pontificia de Salamanca

Sin embargo, es preciso mantener las exigencias de la dialéctica en sus dos aspectos fundamentales. Es un error considerar lo universal como autónomo, como algo que para su realización se sirve simplemente de lo individual; pero no lo es menos considerar que lo universal se polariza en torno a lo individual o que está en función de la actividad de éste. Lo peculiar de la dialéctica está en que cada una de las determinaciones es «en sí misma lo contrario de sí misma» (WL, II, 27). Esto implica que, en la prosecución de sus intereses, los individuos ponen por obra algo que en todo caso desborda el contenido inmediato de su actividad y que con frecuencia exige el sacrificio de sí mismos: lo que en todo caso realizan, aún sin proponérselo, es el contenido de la idea. Pero esto a su vez tampoco ha de entenderse en el sentido de que la realización de la idea se logre a costa de los individuos.

Es cierto que algunas expresiones de Hegel parecen indicar esto, p. ej. «Contra esto [la razón] que es lo universal y lo sustancial, todo lo demás es subordinado y le sirve como medio» (Ph. G. 40). Esta expresión, al igual que otras similares, no es precisamente dialéctica y es preciso corregirla desde lo que la dialéctica postula. En el mismo texto afirma Hegel que la verdad es sólo «la unión de lo universal, de lo que es en general en sí y para sí, y de lo individual, de lo subjetivo» (l. c.). Sólo pues en cuanto que se cumplen las exigencias de la individualidad se realiza lo universal o se cumplen, en términos de la teodicea, «la honra y gloria» de Dios. Si se tienen debidamente en cuenta los dos aspectos indicados, lo universal y lo individual, encuentra su explicación la disimetría que se produce en el tema de la felicidad, importante respecto de la presencia del mal en el mundo y por tanto de la teodicea. De suyo la felicidad se cumple o no respecto de los individuos. Que alguien es feliz significa que «tiene su existencia ajustada a su carácter, su voluntad y su arbitrio particulares y que de este modo goza de sí mismo en su existencia» (Ph. G. 41/2). Si se trata de la satisfacción de los individuos y no de la realización de la idea como conjunción de lo universal y de lo individual, habría que decir que el fin o sentido de la historia es la felicidad.

Hegel no niega que ésta sea legítima ni que se dé en un número, mayor o menor, de casos particulares. Ocurre sin embargo que la felicidad es más bien un espejismo al menos en cuanto que el individuo, considerado aisladamente, no pasa de ser una abstracción y sobre todo porque, para hablar de auténtica felicidad, tendría que darse una armonía perfecta entre la satisfacción individual y las exigencias de la idea, armonía que muy pocas veces existe. «La historia universal no es el campo de la felicidad. Los periodos de felicidad son en ella hojas vacías, puesto que son los periodos de la concordia, de la falta de oposición» (Ph. G. 42). Podría considerarse que el fin de la historia es la felicidad entendida como concordia entre las aspiraciones individuales y la idea universal, pero ese fin se convierte, por lo escasamente realizable, en un horizonte utópico.

Lo que acabamos de ver sobre la acción de los individuos en cuanto orientada a intereses particulares vale también para la acción de los

Universidad Pontificia de Salamanca

que Hegel llama «individuos de la historia universal» o simplemente «individuos históricos». Representan ciertamente, como el mismo nombre indica, la conjunción de lo individual y de lo universal. Pero de suyo cada uno de ellos va buscando la satisfacción de sí mismo, no de los demás. César, p. e. luchaba «por conservar su posición, su honra y su seguridad» (Ph. G. 45). Por otra parte actúan con el instinto de llevar a cabo «lo que estaba en el tiempo» (1. c.). Esto podría hacer pensar en una especie de decisionismo histórico, caracterizado por la arbitrariedad, en cuanto que los individuos históricos no se atendrían a normas de acción, sino que serían más bien su propia norma; por la irracionalidad, en cuanto que tenderían a imponerse por encima o al margen de toda comunicación entre sujetos capaces de invocar los mismos principios; por la inmoralidad, en cuanto que no se regirían por las que se pueden considerar como reglas vigentes del comportamiento; por el autoritarismo, en fin, en cuanto que obligarían a aceptar, por la fuerza, un determinado sistema. En todo caso, no parece, a primera vista, que las referencias de Hegel a los individuos históricos apoyen la creencia de que es la razón la que gobierna la historia. Conviene, sin embargo, matizar. En cuanto al aspecto formal los individuos históricos no se distinguen, como acabamos de indicar, de los demás, puesto que unos y otros van buscando la satisfacción de sus propios intereses. La perspectiva cambia, sin embargo, en razón del contenido, pues mientras que en general los individuos, en el campo de «las relaciones privadas», se atienen a normas establecidas que determinan lo que es bueno y lo que es malo, los individuos históricos se mueven explícitamente en el campo de «las grandes relaciones históricas... donde surgen los grandes conflictos entre los deberes, las leyes y los derechos establecidos y reconocidos y las posibilidades, que son opuestas a este sistema, lo vulneran, incluso destruyen su fundamento y su realidad y que tienen al mismo tiempo un contenido que puede parecer también bueno, ventajoso a grandes rasgos, esencial y necesario» (Ph. G. 44s).

Lejos de actuar arbitrariamente los individuos históricos se limitan a poner por obra, a conferir realidad a «posibilidades» que están ya en marcha y que en un momento dado postulan convertirse en una nueva fuerza histórica. Lejos de actuar irracionalmente o, al menos, de sentirse legitimados a ello, los individuos históricos no hacen sino prestar atención a la llamada de la razón, a la nueva universalidad que hace su aparición como «momento de la idea productora... de la verdad que aspira y tiende a sí misma» (Ph. G. 45). No hay en ello por principio un quebrantamiento de la comunicación racional, a menos que ésta haya de tener lugar, como ocurre en algún autor actual, bajo presupuestos nominalistas y sin cuestionarse de antemano los contenidos sobre los que pudiera llevarse a cabo con sentido el discurso racional. Más bien se trata de posibilitar una nueva comunicación, en cuanto que los individuos históricos «traen a la conciencia» una nueva parusía de la razón. «Por ello siguen los demás a estos conductores de almas, pues sienten el irresistible poder de su propio espíritu interno, que les sale al paso» (Ph. G. 46). Más que de un seguimiento ciego se trata de un despertar a nuevas posibilidades de la razón que permitan una

Universidad Pontificia de Salamanca

comunicación más auténtica, por radicar en lo que representa un grado mayor de libertad. Lejos de actuar de un modo inmoral, los individuos históricos anuncian una nueva moral, cuando la establecida ha dejado de tener vigencia por no responder a las exigencias de la época. Más bien los individuos históricos son verdaderos héroes, pues «no han extraído sus fines y su misión del curso de las cosas tranquilo, ordenado, consagrado por el sistema existente, sino de una fuente cuyo contenido está oculto y no ha llegado a la existencia actual, del espíritu interno, todavía subterráneo, que pugna con el mundo exterior, como con su cáscara y que la rompe, por ser un meollo distinto del de la cáscara» (Ph. G. 45/6).

La posición de Hegel pretende afirmarse nítidamente frente a dos extremos; niega por una parte que los individuos históricos se atengan a normas de conducta establecidas y, por otra, que se inventen sus propias normas; lo que hacen es escuchar la llamada de normsa nuevas que, en su estadio embrionario, son ya reales y pugnan por salir a la superficie y adquirir una configuración objetiva. En todo caso es obvio que Hegel critica el subjetivismo moral. «Los fines verdaderos son exclusivamente aquel contenido en el que el espíritu interno se ha configurado 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» (VG. 97). Lejos de actuar autoritariamente, los individuos históricos hacen posibles nuevas leyes, que deben ya existir, pero que son ahogadas por un ejercicio arbitrario del poder (VG. 104). Lo que legitima su acción es justamente la clarividencia, el hecho de que «saben lo que es la verdad de su mundo, de su tiempo, lo que es el concepto, lo universal que se avecina». (VG. 98). Lo que hacen es lo justo, no porque lo hacen sino porque se ajusta a las exigencias de la razón o del concepto. Si por una parte estos individuos se asemejan a los demás en que persiguen apasionadamente sus intereses, se distinguen de ellos en que tienen «la clarividencia de lo que era necesario y estaba en el tiempo», en que lo convierten en su objetivo y ponen en él la energía de su acción (Ph. G. 46).

Resumiendo, estos individuos no han gozado de una situación de privilegio: han estado más alejados de la felicidad que el resto, y en general, una vez que han cumplido su misión, han sido silenciados, deportados o asesinados. Han sido hombres históricos porque han realizado posibilidades históricas (Ph. G. 45, 47), que polarizan los intereses y las pasiones de la mayoría; y son «grandes... porque han querido y han llevado a cabo algo grande, no algo simplemente imaginario o conjeturado, sino algo justo y necesario» (Ph. G. 47). El término «grande» aplicado a estos individuos está en una correlación estricta por una parte con las «grandes relaciones históricas» (Ph. G. 44/45) que ellos mediante su acción contribuyen a actualizar en el campo de la conciencia y de la realidad, así como con «la providencia en las cosas grandes» (Ph. G. 26), que logra su justificación en cuanto que se hace objetiva por medio también de la acción de aquéllos. El aspecto fundamental de la justifi-

Universidad Pontificia de Salamanca

cación o de la teodicea, la providencia en las cosas grandes, está pues directamente relacionado con la acción de los llamados grandes individuos históricos.

Tanto la acción de éstos como la del resto de los hombres representa una justificación de la presencia de Dios o, en términos filosóficos, de la idea en el teatro de la historia universal. En uno y otro caso «el interés particular de la pasión es inseparable de la activación de lo universal» (Ph. G. 49). Ello es coherente con una de las tesis fundamentales de Hegel, la de que lo verdadero es resultado junto con su desarrollo (Ph. 11), de forma más precisa, lo universal concreto «resulta de lo particular y de lo determinado y de su negación» (Ph. G. 49). La negación tiene un alcance real, incluye, entre otras cosas, toda la destrucción que lleva consigo el mal en la historia. «Lo particular se combate entre sí, y una parte sucumbe» (l. c.). Los avatares de esta lucha no afectan a la idea universal, que no sólo se ve libre de la destrucción inherente al mal, sino que sale de ella «rejuvenecida» y «transfigurada». La idea tradicional de que Dios tiene «razones» para permitir el mal es aquí radicalizada, en cuanto que la existencia del mal es razón de que Dios mismo sea o llegue a ser verdad. Tal es el juego, el ardid por el que la razón «hace que las pasiones obren para ella». El *oh, felix culpa* de la liturgia cristiana aparece aquí racionalizado, es decir, convertido en razón de ser. El mal y el sufrimiento, la devastación y la perversidad tienen ciertamente un aspecto puramente negativo, el que está más a la vista y el que más directamente nos afecta, pero encubre a la vez un aspecto eminentemente positivo que contribuye a sacar a la luz. La pregunta, antes mencionada, de «a qué fin último han sido ofrecidos estos enormes sacrificios» tiene así su respuesta definitiva; es la razón misma, la que los exige para su propia realización. Más concretamente, se trata de una aplicación de la lógica interna del trabajo. El trabajo, en efecto, interpone, cada vez en mayor medida, instrumentos entre el sujeto y el material, con el doble efecto de potenciar cada vez más la producción y de exonerar progresivamente del esfuerzo al sujeto. «No es la idea universal la que se entrega a la oposición y a la lucha, la que se expone al peligro; ella permanece en el transfondo, inatacada e ilesa. Se ha de llamar a esto *el ardid de la razón*, en cuanto que ésta hace que las pasiones obren para ella y por ella, con lo cual aquello, por cuyo medio la razón se pone en la existencia, sufre pérdidas y daños, pues es el fenómeno, una parte del cual es nula (negativa) y la otra afirmativa. Lo particular es, en la mayoría de los casos, demasiado insignificante frente a lo universal; los individuos son socrificados y abandonados. La idea no paga de sí misma el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos» (Ph. G. 49).

De nuevo parece olvidarse el equilibrio que la dialéctica exige entre la razón y las pasiones, entre la idea y las acciones de los individuos, pues estos no están sólo destinados a perecer —lo cual es obvio debido a su finitud— sino que son simplemente sacrificados. De esta forma parecen ser rebajados a la índole de simples medios o instrumentos de algo superior. Hegel se apresta, sin embargo, a corregir la opinión frecuente, según la cual el medio es «algo meramente externo al fin,

Universidad Pontificia de Salamanca

en el que no participa en modo alguno» (Ph. G. 40). Por una parte, ya las cosas naturales, para servir de medios, han de tener una cierta afinidad con el fin en cuestión. Cuando se dice que los hombres son medios del fin de la razón, no habrá esto de entenderse en un sentido completamente externo, pues los individuos no sólo satisfacen, a una con el fin de la razón y con ocasión del mismo, sus propios fines particulares, tan distintos de aquél en cuanto al contenido, «sino que participan de aquel fin de la razón y son así por ello fines de sí mismos» (Ph. G. 50). No ya simplemente, como todo ser vivo, bajo el aspecto formal, en cuanto que, como se ha visto, la acción del individuo tiene un carácter inmanente, es decir, va buscando prioritariamente su propia realización, sino sobre todo bajo el aspecto del contenido, que en cuanto que es un fin en sí mismo no es legítimo en modo alguno considerarlo como medio ni siquiera respecto de lo que es fin supremo. Es lo que ocurre con «la moralidad, la eticidad, la religiosidad» que son «algo en sí mismo eterno y divino» (Ph. G. 49). Con todo deercho se exige que tales dimensiones se sustraigan a la categoría de medio, puesto que «el hombre es fin en sí mismo sólo por lo divino que hay en él, es decir, por aquello que desde el comienzo se ha llamado razón y libertad, en cuanto que la razón es activa y se determina a sí misma» (Ph. G. 50). La religión, la ética y la moral tienen su raíz en esa razón y por ello están «por encima de la necesidad y de la casualidad extrínsecas» (Ph. G. 50).

Ahora bien, al igual que no cabe hablar, respecto de la acción humana, del bien en general o en abstracto, sino de estos y aquellos bienes, (Ph. G. 44) la libertad misma es también algo determinado, propia y peculiar de este y aquel individuo. Es determinado igualmente el contenido que radica en la libertad y en virtud del cual el hombre es fin en sí mismo: la religión y la moralidad; y por tanto ese contenido está «entregado a la libertad» individual. En este sentido los individuos son responsables y en último término «culpables» de la debilitación y de la ruina ética y religiosa. El apunte de Hegel sobre el concepto de culpa en este contexto merece una breve consideración. El término alemán *Schuld* significa, más que culpa simplemente, responsabilidad respecto tanto del mal como del bien. Ello implica que el hombre por una parte sabe lo que es bueno y lo que es malo y, por otra, que quiere el bien o el mal. Pero hay una implicación más honda, consistente en que el hombre tiene responsabilidad «no solo de esto, de aquello y de todo» lo que él es y que es en él, «sino responsabilidad del bien y del mal inherentes a su libertad individual» (Ph. G. 51). Es pues responsable no del bien o del mal, sino del bien y del mal, que se encuentran ambos en la raíz de su libertad. El hombre es así esencialmente culpable y de ningún modo inocente. Aparte de las evidentes connotaciones con la teoría kantiana del mal radical —que a su vez supone una nueva interpretación de la doctrina cristiana sobre el pecado de origen— importa retener aquí lo siguiente: En primer lugar, la libertad no es algo simplemente dado en el sentido de definitivamente logrado, sino que, en cuanto inserta en la acción individual, ha de ser conquistada progresivamente «mediante una mediación infinita de la disciplina del conocimiento y de la voluntad» (Ph. G. 58/59). Que el hombre es por naturaleza libre significa que

Universidad Pontificia de Salamanca

lo es sólo *en sí* y que está llamado a serlo *para sí* y verdaderamente. Que lo consiga o no dependerá, fundamentalmente, de su propia responsabilidad. En segundo lugar, desde el reconocimiento de su responsabilidad para el bien y para el mal, el hombre sólo puede lograr lo positivo, más concretamente elegir el bien y afianzarse en él, en confrontación y lucha con el mal; en términos especulativos, mediante la superación de lo negativo. Es decir, el hombre no está ante el bien y el mal pudiendo elegir indeferentemente lo uno o lo otro, sino que es ya, como ser libre, un juego de bien y mal, y tiene como tarea lograr el bien, no mediante el esfuerzo inútil de deslindarlo del mal, sino mediante la captación de lo positivo en lo negativo o mediante el reconocimiento del bien en el mal. En tercer lugar, esa consecución del bien no es posible sobre la base de criterios puramente formales y subjetivos, sino mediante el reconocimiento de la verdad entendida, según se ha visto ya, como la unión de lo universal y de lo individual o de la idea y de la acción individual.

Es éste el punto de vista desde el que Hegel critica determinadas actitudes ante la realidad histórica, que no se guían precisamente por el reconocimiento en ella de un proceso racional. Apelar a la convicción de que el hombre es fin en sí mismo no debe equivaler en modo alguno a invocar la felicidad como criterio para enjuiciar los acontecimientos. No tiene pues sentido quejarse «de que a los buenos y a los piadosos les vaya mal con frecuencia o en la mayoría de los casos y que a los perversos y a los malos, por el contrario les vaya bien», pues «el que a estos o aquellos individuos les vaya bien o mal no debe constituirse en un momento del orden racional del mundo» (Ph. G. 51). Más peso tiene sin duda censurar el curso real de la historia, por la presunta inexistencia en él de los grandes ideales de justicia, de libertad, etc., por la desproporción, con otras palabras, entre el ser o la realidad presente y el deber-ser representado por aquellos ideales. En este caso es preciso ver primero si se trata de ideales puramente subjetivos, resultantes de la concepción peculiar de «la individualidad que se considera a sí misma como lo más alto y como lo más sagaz. Pero estos ideales no son los ideales de que aquí tratamos. Pues lo que el individuo se forja por sí, en su singularidad, 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» (Ph. G. 52).

Otra cosa es cuando se trata de ideales estrictamente objetivos: «el ideal de la razón, de lo bueno, de lo verdadero» cuya ausencia ha sido expresada, de forma conmovedora, por poetas como Schiller (Ph. G. 52). Hegel reconoce a este respecto que la innegable discrepancia en el orden empírico y finito entre la realidad y el concepto, entre el ser y lo que debe ser, legítima una actitud crítica. Pero en todo caso, la existencia de lo irracional no se puede detectar ni juzgar sino desde la presencia de lo racional y sobre todo, la crítica no es legítima cuando degenera en simple censura de la realidad, en una actitud puramente negativa, que termina cayendo de nuevo en la pura subjetividad. «Esta censura subjetiva, que sólo tiene ante sí lo individual y sus defectos, sin conocer en ello la razón universal, es fácil y puede fanfarronear y pavonearse,

Universidad Pontificia de Salamanca

ya que asegura tener 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 dirección del mundo los defectos que el verdadero contenido. Pues al censurar negativamente, uno está en una posición elegante y se permite un gesto de superioridad sobre la cosa, sin haber penetrado en ella, esto es, sin haberla comprendido, sin haber comprendido lo que tiene de positivo» (Ph. G. 53).

De nuevo nos encontramos pues con lo que representa la clave de la justificación de la historia, de la visión de la misma como teodicea: la captación de lo positivo en lo negativo. «En oposición a aquellos ideales la filosofía debe llevar al conocimiento de que el mundo real es como debe ser, de que lo verdaderamente bueno, la razón divina universal es también el poder de realizarse a sí misma. Este bien, esta razón en su representación más concreta es Dios. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan es la historia universal. La filosofía quiere captar este contenido; pues sólo lo que de él se ha llevado a cabo tiene realidad; lo que no se corresponde con él, es sólo una existencia podrida. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la apariencia de que el mundo es un acontecer loco, insensato. 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» (Ph. G. 53). Justificar a Dios es pues justificar la realidad del mundo y más concretamente de la historia. La teodicea es una *cosmodicea* y una *historiodicea*.

Limitándonos a la historia, el tema fundamental no es cómo a partir de la historia se demuestra que Dios existe y que tiene esta o aquellas propiedades, sino hacer ver que la historia representa la realización de la razón universal, de Dios mismo, y que en consecuencia el mundo real es como debe ser. Estas son dos de las tesis que cabe calificar como duras en el sistema de Hegel, en paralelismo estricto con las dos expresiones tan conocidas como polémicas: «lo que es racional es real y lo que es real es racional». La afirmación de que el mundo real es como debe ser en que se concreta la justificación del mundo y de la historia —de la otra, i. e., de que la razón universal se realiza en el mundo hemos hablado ya— ha dado pie a la interpretación de que Hegel no admite el deber ser. Pero de hecho Hegel no niega el deber ser sino que lo identifica con lo que es real. Ahora bien, tal identificación es preciso interpretarla desde lo que para Hegel significa la verdad misma como unidad de concepto y realidad. Se trata de saber si los objetos poseen o no la verdad, es decir, si en ellos se cumple la unidad de su concepto con su realidad. Hay muchos objetos que ciertamente existen, pero que no son verdaderos, en cuanto que su realidad no se ajusta al concepto, es decir, a lo que deben ser. Una mala acción existe, sin duda, pero no es conforme a lo que debe ser y en este sentido no es verdadera, como tampoco un árbol podrido, aunque exista, es un verdadero árbol. Pero además es que fácticamente hay muchas cosas que no son como deben ser, existe un único ser —la idea absoluta o Dios en el lenguaje de la religión— que es «verdaderamente verdadero», en cuanto que en él se da una adecuación plena entre el concepto y la realidad, entre lo

Universidad Pontificia de Salamanca

que debe ser y lo que es. Dicho de otra forma, es el único caso en que el concepto «no tiene ya en su objetividad ninguna contradicción que resolver». Tenemos pues que no sólo hay muchos objetos que no son como deben ser, sino que, a excepción de lo absoluto, ninguno de ellos es tampoco, constitutivamente hablando, «verdaderamente verdadero», puesto que en ninguno de ellos se cumple la identidad plena del concepto y de la objetividad correspondiente (Br. I, 328/9).

Pero además, aún esa unidad precaria que se da entre la realidad y el concepto, entre ser y deber ser no es siquiera unidad en sentido estricto, puesto que es unilateral. En efecto, ese tipo de definiciones expresa sólo un aspecto, la unidad, el «es» y oculta otra, «la diferencia y lo negativo». La idea o la verdad ha de caracterizarse, según eso, más bien como «proceso» y «movimiento». Si se sigue caracterizando la verdad como unidad habría que decir que se trata de «la unidad de determinaciones opuestas» (Br. II, 13). Por esta razón si bien los fines religiosos, éticos y morales son en sí mismos «según su interioridad«, infinitos y eternos, no se ven libres de la «degeneración, el menoscabo y la decadencia» (Ph. G. 53s), puesto que «sus configuraciones pueden ser de índole limitada» y en ese sentido están sometidas a la «contingencia».

La tesis de que el mundo real y más concretamente el histórico es como debe ser tiene su aspecto polémico en cuanto que critica todas aquellas concepciones que, desde un plano u otro, contraponen al curso de la realidad un deber ser de índole puramente subjetiva. Hegel no niega la normatividad, el deber ser, sino que exige que dicha normatividad sea extractada de la realidad misma, en consonancia con las tendencias y las posibilidades objetivas de ésta. Esto es a su vez posible porque la normatividad o racionalidad se encuentra en un proceso de realización en la historia. Normatividad y realidad son convergentes pero no son nunca lo mismo, a menos que se consideren como determinantes esos escasos periodos de felicidad que son «hojas vacias» en la historia y que, en tanto que existen, anuncian ya su propio ocaso y la transición a una nueva configuración. Lo real es como debe ser porque el deber ser, el concepto predetermina el contenido, a la vez que marca el ritmo del proceso histórico. La identidad de racionalidad y realidad no es abstracta o formal sino concreta, lo que implica que en ella se sigue manteniendo «la unidad de determinaciones opuestas». Que la realidad es como debe ser, porque representa la realización de la razón universal, significa además que análogamente a como en la «Ciencia de la lógica» la idea es la forma absoluta que fundamenta el despliegue de todas las categorías, la libertad y más concretamente la liberación es también la forma absoluta que permite el desarrollo y confiere sentido a la serie de las distintas configuraciones históricas [2].

Con lo que hemos visto hasta aquí es ya fácil ver de qué forma se cumple el programa de la historia como teodicea en los otros dos capítulos fundamentales: la concreción del espíritu del mundo en el estado y su despliegue a través del espíritu de los pueblos. El estado

2 Cf. E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel* (W. de Gruyter, Berlin 1977) p. 28 ss.

Universidad Pontificia de Salamanca

representa la «figura de la realización» del espíritu, el contenido sustancial en que se configura la voluntad subjetiva que va buscando la satisfacción de sus propias necesidades: «la voluntad subjetiva tiene también una vida sustancial, una realidad en la que esencialmente se mueve y tiene lo esencial mismo por fin de su existencia. Este algo esencial es la unión de la voluntad subjetiva y de la voluntad racional: es la totalidad ética, el estado, que es la realidad, en la que el individuo posee y goza de su libertad, pero en cuanto que es el saber, el creer y el querer de lo universal» (Ph. G. 55).

Lo que Hegel llama lo esencial es aquello en que según hemos visto consiste la verdad, «la tarea profunda de la metafísica» en este orden: la unión de la voluntad subjetiva y de la voluntad racional. Por lo tanto, la voluntad subjetiva, al querer lo esencial, no quiere algo distinto de sí, pues ella misma es uno de los momentos de lo esencial. Tampoco podría en último término, querer algo distinto de sí, al ser constitutivamente acción libre y por tanto acción que es cabe sí misma. Pero al mismo tiempo se exige de esa voluntad libre e individual que se trascienda a sí misma, que se «eleve» a la voluntad racional o universal que es el otro elemento de lo esencial. Y es aquí donde de nuevo se plantea el problema de la justificación. Si hasta ahora hemos tenido que ver con la justificación de la razón o del espíritu mismo en la acción de los individuos, ahora se trata de la justificación de esta acción misma en su proceso de inserción en la realidad del espíritu. Y como en el campo de la historia esta realidad tiene su configuración en el estado, se tratará de ver cómo la libertad del individuo se realiza en el estado y de esta forma aparece justificada. Por de pronto, Hegel adelanta que es en la realidad del estado donde el individuo posee y goza de su libertad o es el estado el que representa «la realidad positiva, la satisfacción de la libertad» individual (Ph. G. 54). Tampoco aquí se trata de la relación del individuo con algo simplemente distinto, pues como realidad sustancial de la idea «el estado... es la unidad de la voluntad universal... y de la voluntad subjetiva» (Ph. G. 56).

Esto mismo aparece más expresamente formulado en el texto central sobre el estado en la Filosofía del Derecho: «El estado es la realidad de la libertad concreta; pero la *libertad concreta* consiste en que la singularidad personal y sus intereses particulares tengan su completo *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* para sí (en el sistema de la familia y de la sociedad burguesa) y al mismo tiempo, por una parte, *pasen* por sí mismos al interés de lo universal y, por otra, con su conocimiento y su voluntad lo reconozcan como a su propio *espíritu sustancial* y sean *activos* para el mismo como para su *fin último*, de forma que ni lo universal tenga vigencia y sea realizado sin el interés, el conocimiento y la voluntad particulares ni los individuos vivan sólo para esto último como personas privadas, sin al mismo tiempo querer en y para lo universal y poseer una efectividad consciente de este fin. El principio de los estados modernos tiene esta enorme fuerza y profundidad de hacer que el principio de la subjetividad se consume en el *extremo autónomo* de la particularidad personal y, al mismo tiempo,

Universidad Pontificia de Salamanca

de retrotraerlo a la *unidad sustancial* y de este modo conservar ésta en aquél» (G. Ph. R. § 260, p. 406 s).

Ahora bien, es innegable que al reconocer y apropiarse lo universal, el individuo tiene que limitar por otra parte su libertad individual. Hay sin duda una contradicción: la de afirmar y al mismo tiempo negar la libertad individual. La solución de esta contradicción, con otras palabras la justificación de la limitación de la libertad individual sólo puede estar en que esta limitación se convierta paradójicamente en un factor que permita la realización auténtica de la libertad. Y así es, en efecto, en opinión de Hegel. El hombre es por naturaleza libre ciertamente, pero eso quiere decir que es libre sólo en sí y que, para llegar a serlo efectivamente o para sí, ha de pasar por «la mediación de la disciplina del conocimiento y de la voluntad», es decir «uno tiene que admitir y ganar» su propia libertad, en cuanto que limita sus inclinaciones naturales individuales. La limitación pertenece a «la mediación, sólo por medio de la cual la conciencia y la volición de la libertad, tal como ésta es verdaderamente, es decir racionalmente y según su concepto, son producidas» (Ph. G. 59). La verdadera libertad implica «el derecho y la eticidad», que son «esencialidades, objetos y fines universales» que como tales sólo pueden ser apropiados mediante la actividad del pensamiento en cuanto distinto de la sensibilidad y en cuanto que se eleva a lo universal para en un segundo paso incorporar esa realidad esencial a la propia voluntad (Ph. G. 59). De esta forma «la limitación... es la condición, de la que surge la liberación, y la sociedad y el estado son aquellos modos de ser en los que se realiza la libertad» (1. c.). Hegel distingue entre libertad y liberación. Esta es la verdad, la realización plena de aquélla, en cuanto que supone la justificación de las limitaciones, a que la voluntad en un estadio puramente inmediato ha de someterse. Pero en todo caso, el sacrificio de la individualidad sólo tiene el sentido de recuperar esa misma individualidad en un estadio distinto y superior.

Los individuos no simplemente sufren el estado sino que lo constituyen, en cuanto que lo postulan. Cabe decir en este sentido que el estado se legitima, en cuanto que los individuos lo requieren. Ahora bien, como hemos visto también al principio, la libertad implica la conciencia de sí misma. Y en este aspecto a la religión le compete una función insustituíble: proporcionar la conciencia de que «lo individual es intuído como positivo en la idea de la encarnación» (Ph. G. 70). La referencia al cristianismo es clara, pero sería un error interpretar esta expresión en el sentido de que la individualidad queda místicamente disuelta en la realidad divina. Eso equivaldría a quedarse de nuevo en la simple negación, en lugar de ver ésta como el resorte del que surge, con un nuevo poder, la individualidad misma. «Libertad puede existir sólo allí donde la individualidad es conocida como positiva en la esencia de Dios» (1. c.). El acontecer histórico, en cuanto decurso simplemente temporal y juego de intereses particulares, sería algo absurdo, carente de justificación. Por el contrario, adquiere sentido y «justificación sólo en cuanto que el alma universal del mismo, el principio está absolutamente justificado, y esto sólo será así, en tanto que es sabido como deter-

Universidad Pontificia de Salamanca

minación y manifestación de la esencia de Dios. Por esta razón el estado se apoya en la religión» (1. c.).

El estado, sin embargo, por más que represente para Hegel «la idea divina, tal como ésta existe en la tierra» (Ph. G. 57) es finito y determinado y por ello destinado a desaparecer. La visión de la historia como teodicea exige la justificación de ese espectáculo, más bien desolador, de la incesante destrucción de estados que son a su vez la expresión concreta del espíritu de los pueblos. En la filosofía del derecho es ésa la perspectiva desde la que se aborda el tratamiento filosófico de la historia (G. Ph. R. § 30, p. 503). El punto de vista para la consideración de ese proceso es el «impulso de la perfectibilidad» (Ph. G. 74), el cual implica, no simplemente que «el espíritu es solamente aquello en lo que él se constituye a sí mismo» (Ph. G. 75) —ésta es una visión organicista— sino que el espíritu es en sí opuesto a sí mismo, que tiene en sí al máximo obstáculo que ha de superar, en cuanto que su conciencia y su voluntad están sumidas «en su vida natural inmediata» y al mismo tiempo ha de tender a la realización de su propio concepto, que supone una elevación sobre el estadio meramente natural. «La evolución, que en la naturaleza es un proceso tranquilo, es en el espíritu una dura lucha infinita contra sí mismo. Lo que el espíritu quiere es conseguir su propio concepto; pero él se oculta a sí mismo este concepto, tan orgulloso y saturado de goce está en esta alienación de sí mismo» (Ph. G. 76).

Desde esta perspectiva de la perfectibilidad importa subrayar que el espíritu no se atiene propiamente, de forma intencional a un contenido conceptual ya configurado de antemano. El concepto está presente como impulso que mueve el espíritu hacia un fin que es preciso producir y que no es otro que el espíritu mismo en cuanto conciencia de su libertad y de las realizaciones correspondientes de la misma. La libertad, en resumen, en cuanto contenido a producir (Ph. G. 76, 86), tal es «el objeto fundamental y el principio orientador de la evolución, aquello por lo que ésta adquiere su sentido y su significado. Y al contrario, lo acontecido a él tiene un sentido como sólo en él tiene su contenido» (Ph. G. 76). Si se olvida esta presencia del *concepto* de libertad, como «telos» del proceso histórico, se cae inevitablemente en una «positivación» del pensamiento, que confunde lo que hay con su verdad, lo que es con lo que debe ser, en «una visión meramente formal» además de que se cierra el paso a la comprensión de los grandes cambios históricos, del juego de lo negativo y de lo positivo. (Ph. G. 77). No cabe tampoco en tal supuesto justificar la dialéctica que implica la presenca de un fin que sólo es real en cuanto resultado del proceso, que hacia él se orienta. El espíritu comienza por la mera posibilidad de sí mismo, por lo imperfecto, que no es simplemente un dato abstractamente establecido; lo imperfecto «contiene al mismo tiempo en sí, como germen, como impulso, lo contrario de sí mismo, lo así llamado perfecto». El concepto de libertad, como fin que es preciso realizar y que a la vez es principio del proceso histórico, es lo único que permite pensar con sentido la existencia y la superación de la contradicción, que de otra forma es gratuíta en cada uno de esos dos aspectos. «De esta forma, lo imperfecto, en cuanto lo contrario de sí en él mismo, es la contradicción que cierta-

Universidad Pontificia de Salamanca

mente existe pero que es igualmente superada y resuelta, el apetito, el impulso de la vida espiritual en sí misma a recuperar la corteza de lo natural, de lo sensible y de lo extraño, y a llegar a la luz de la conciencia, es decir, a sí mismo» (Ph. G. 78).

En ese proceso hacia sí mismo el espíritu forma un proceso constituído por tres etapas que son a la vez «los principios fundamentales» de aquél; en la primera etapa el espíritu está aún hundido «en la naturalidad»; en la segunda se separa de ésta y entra «en la conciencia de su libertad» pero sólo de un modo parcial aún, en cuanto que aún permanece vinculado a la naturalidad; en la tercera representa «la elevación desde esta libertad todavía particular a la universalidad pura de la misma, a la autoconciencia y al autosentimiento de la esencia de la espiritualidad» (Ph. G. 77). Las categorías por las que ese proceso se estructura para ser verdaderamente dialéctico y responder a las exigencias del concepto son el *cambio*, que implica las grandes destrucciones que provocan el sentimiento de «tristeza desinteresada»; el *surgimiento de una nueva vida* que como paso de la muerte a la vida permanece aún en el plano natural; y la *transfiguración* (*Verkärung*), propia y peculiar del espíritu en cuanto que éste no simplemente deja una envoltura y se reviste de otra, no simplemente «resucita rejuvenecido de la ceniza de su configuración sino que surge de la misma elevado, transfigurado, como espíritu más puro» (Ph. G. 98). La forma como aquí se cumple la justificación, es decir la realización de lo positivo en y a través de lo negativo, consiste en que el espíritu lleva a cabo la destrucción de estas o aquellas configuraciones de sí mismo, convirtiéndolas en material para la elaboración de nuevas configuraciones. «Es verdad que [el espíritu] se enfrenta a sí mismo, consume su existencia, pero a la vez que la consume la elabora y lo que es su formación (*Bildung*) se convierte en el material, sobre el que su trabajo lo eleva a una nueva formación» (Ph. G. 98). Es la forma como en este campo de la historia se cumple «la naturaleza lógica y más aún dialéctica del concepto en general, consistente en que éste se determina a sí mismo, pone en sí determinaciones, las supera a su vez y mediante esta superación adquiere una determinación afirmativa, más rica y más concreta» (Ph. G. 86).

Pero este esquema, siendo válido en sí, resulta sin embargo excesivamente abstracto, pues no se trata simplemente de un proceso en el que hay distntas etapas, que se suceden de acuerdo con las categorías mencionadas y mediante las cuales el espíritu del mundo llega a la realización de sí mismo. Se trata de que «cada etapa, en cuanto distinta de las demás, tiene su principio determinado y peculiar» (Ph. G. 87). Es la función que desempeña el espíritu del pueblo, como forma en que se condensa cada una de esas etapas; «El espíritu, como concreto [en la determinación del espíritu del pueblo] expresa todos los aspectos de su conciencia y de su voluntad, de su entera realidad; esta (determinación) es la impregnación común de su religión, de su constitución política, de su eticidad, de su sistema jurídico, de sus costumbres, también de su ciencia, su arte y su habilidad técnica» (Ph. G. 87). Sólo desde la idea general de espíritu de pueblo se pueden comprender estas o aquellas peculiaridades como a su vez sólo a partir de los detalles

Universidad Pontificia de Salamanca

fácticos de la misma historia se puede detectar en qué consiste concretamente el espíritu del pueblo. Pero, sobre todo, es preciso ver cómo en éste se expresa el fin general de la historia, «la conciencia de la libertad y... las determinaciones de esta conciencia». Unicamente «la orientación a esta categoría» permite distinguir lo esencial de lo inesencial» (Ph. G. 88).

Y es también, bajo este punto de vista, como únicamente se puede justificar lo negativo, la decadencia y destrucción, a que por su carácter finito se ven sometidos los espíritus particulares de los pueblos. Quienes se lamentan del espectáculo de la destrucción y quienes, conmovidos ante él, optan por un pesimismo moral, pierden de vista que en el campo de la historia los crímenes se transforman a menudo en medios para la realización de un orden superior. La autojustificación se revela en este aspecto como «un derecho abandonado por el espíritu viviente o por Dios» (Ph. G. 91). Pero, sobre todo, la decadencia no es algo extrínseco, impuesto desde fuera, sino resultado del desarrollo interno y dialéctico. «El espíritu concreto de un pueblo... es exclusivamente el que se revela en todas las acciones y tendencias de un pueblo, de sí mismo, pues para él se trata de la producción de sí mismo. Ahora bien, lo supremo para el espíritu es saberse a sí mismo, llevarse a la intuición, al pensamiento de sí mismo. Esto lo tiene que realizar y lo realizará, pero esta realización es al mismo tiempo su decadencia y el surgimiento de otro espíritu, de otro pueblo histórico, de otra época de la historia universal» (Ph. G. 96).

La decadencia es inevitable una vez que la esencial actividad en la que el pueblo consiste (Ph. G. 99) ha logrado la plena conciencia de sí mismo y se ha consumado. No queda entonces, dada la constitución dialéctica del espíritu del mundo, sino comenzar de nuevo sobre las ruinas de lo antiguo. El conocimiento se convierte así en «la fuente y lugar de nacimiento de una nueva figura, de una figura superior, en un principio que en parte conserva, en parte transfigura» (Ph. G. 103). El «historicismo» y el «progresismo» que condicionan hoy en gran medida nuestra interpretación de la realidad llevan fácilmente a ver en tales expresiones de Hegel una mera relativización de toda manifestación histórica. Cada configuración del espíritu sería según ello anulada por la posterior y así sucesivamente, bien que esto se realice en etapas cada vez más perfectas. Sin embargo la acción de transfigurar, que ciertamente supone una anulación, no es pensable sin la acción de conservar, entendida en el sentido de retener lo esencial. Solo en cuanto el espíritu asume lo que ha sido, en su verdad, es capaz de justificarse, de ser él mismo. El movimiento de ida hacia adelante, que implica la doble acción de negar una configuración histórica y de constituir otra nueva, no se da sin el movimiento de vuelta sobre sí mismo, en cuanto que al captar la esencia de la configuración pasada, profundiza en el conocimiento de sí mismo. «En tanto que el espíritu por una parte supera la realidad, la existencia de aquello que él es, adquiere al mismo tiempo la esencia, el pensamiento, lo universal de aquello que *él solamente fué*. Su principio ya no es este contenido y fin inmediatos, como fué, sino la esencia del mismo» (Ph. G. 103). Sólo desde esa plataforma esencial,

Universidad Pontificia de Salamanca

que implica la interiorización de las configuraciones del pasado, puede haber renovación, paso a una configuración verdaderamente superior. Pero esto no es a su vez posible sin un retorno más radical del espíritu hacia sí mismo. «El espíritu es esencialmente resultado de su actividad: su actividad es ir más allá de la inmediatez, la negación de la misma y la vuelta a sí» (Ph. G. 104).

Así pues, en cuanto que la verdad de la negación y de la transfiguración subsiguiente, es la reiterada vuelta del espíritu sobre sí para captarse cada vez más profundamente, lo que se logra es la recuperación del pasado en su verdad y con ello la salvaguarda de lo verdaderamente presente. Pues el presente tiene sentido como acción de presencializar lo que ha sido, acción que lejos de ser simplemente mimética o reproductiva, lleva consigo la producción de una nueva configuración: «Así pues, en cuanto que tenemos que ver con la idea del espíritu y consideramos todo en la historia sólo como su manifestación, tenemos que ver, al recorrer el pasado, por extenso que éste sea, únicamente con lo presente. Pues la filosofía, en cuanto que se ocupa con lo verdadero, tiene que ver con lo eternamente presente. Nada en el pasado está perdido para ella, pues la idea es presente, el espíritu inmortal, es decir, no ha pasado ni tampoco es aún-no-todavía, sino que es esencialmente presente. Con ello está dicho que la figura presente del espíritu comprende en sí todas las etapas anteriores. Estas se han ido ciertamente formando una tras otra como autónomas. Pero lo que el espíritu es, lo ha sido siempre en sí. La diferencia es sólo el desarrollo de este en sí» (Ph. G. 105).

La historia como teodicea culmina así en la justificación del propio espíritu, en cuanto que logra la plena presencia a sí mismo, el ser cabe sí o la libertad y de esta forma crea posibilidades, cada vez mayores, de libertad para los momentos que lo integran: individuos, estados y pueblos. Conviene sin embargo recordar que dichos momentos no gozan de la libertad sino en cuanto que se la apropian y que por tanto la justificación de Dios no es pensable sin la justificación de la historia misma, sin la recuperación de las configuraciones del pasado mediante la conciencia de la libertad. «La vida del espíritu presente es un metabolismo de etapas, que por una parte sólo aparecen en cuanto pasadas. Los momentos que el espíritu parece tener detrás de sí, los tiene aún en su profundidad presente» (Ph. G. 105) [3].

MARIANO ALVAREZ-GOMEZ

3 Era mi intención por una parte criticar ciertas interpretaciones sobre la filosofía de la historia de Hegel y, por otra, extraer algunas consecuencias respecto del concepto de dialéctica, teniendo en cuenta la relación entre idea y acción que aquí me ha servido de hilo conductor. Por el momento no dispongo de espacio ni de tiempo para ello.

Universidad Pontificia de Salamanca