

## HISTORIA Y SISTEMA. SOBRE LAS LINEAS METODOLOGICAS DE LA FILOSOFIA DE LA HISTORIA EN HEGEL

El problema de la relación entre historia y sistema es para Hegel fundamental, por cuanto de su solución depende la legitimidad de la filosofía de la historia. Luego de exponer las otras dos formas de hacer historia: la «originaria», cuyos autores son testigos de los mismos acontecimientos que narran, y la «refleja», en la que se practica una interpretación del pasado y en la que a su vez caben distintos grados, Hegel quiere justificar la «filosofía de la historia universal» (H. 25-G. 41)<sup>1</sup>, que él llama también «historia universal filosófica» (H. 3). La dificultad de lograrlo salta a la vista: «El objeto de estas lecciones es la filosofía de la historia universal... Pero lo que puede sorprender... y lo que forzosamente ha de parecer necesitado de explicación o más bien de justificación es que el objeto de nuestra consideración sea una filosofía de la historia universal, que pretendamos tratar filosóficamente la historia» (H. 25-G. 41). La historia, en efecto, tiene que ver simplemente con acontecimientos que ha de explicar fielmente (H. 27, 31-G. 42, 45). Esto supuesto, no se ve cómo pueda ser posible una filosofía de la historia, si la filosofía, por su propia índole, «aporta ideas propias, que la especulación produce por sí misma, sin tener en cuenta lo que existe y con tales ideas se acerca a la historia, tratándola como un material, y no dejándola tal como es, sino disponiéndola con arreglo al pensamiento, construyendo a priori una historia» (H. 25-G. 41). La disyunción aparece clara: por una parte hechos y acontecimientos (H. 27-G. 42), lo que existe y nos viene dado (H. 25-G. 41), algo estrictamente a posteriori; por otra parte, principios, categorías o ideas a priori. Tal es la dificultad y ésta es la doble perspectiva que corresponde, en un primer planteamiento, a la historia por un lado y a la filosofía por otro.

De la solución a este dilema depende la legitimidad de la filosofía de la historia y Hegel se propone por ello hacer de él el tema central de la introducción a sus lecciones. Se trata, en pocas palabras, de iluminar «la relación entre el pensamiento y lo sucedido» (H. 27-G. 42). Hegel comienza sorprendentemente por acentuar estos extremos. Lejos

<sup>1</sup> Las citas dentro del texto se refieren a *Die Vernunft in der Geschichte*, edit. por J. Hoffmeister, 5 ed. (Hamburg 1955) (=H), y a *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, tr. de J. Gaos, 4 ed. (Madrid 1974) (=G). En algunos casos no se encuentra en esta traducción el texto correspondiente a la edición alemana, lo que se explica porque Gaos tradujo lógicamente la edición de Lasson, perfeccionada en algunos puntos por la posterior de Hoffmeister. En muy pocos lugares he modificado la traducción de Gaos.

de encubrir o de aminorar la tensión entre ambos, la radicaliza. Se trata por una parte de reproducir fielmente lo ocurrido. La consideración filosófica será válida y necesaria sólo en la medida en que mediante ella se logra una fiel captación de la historia (H. 31-G. 45). Pero esto no implica en modo alguno la renuncia a lo que desde un punto de vista empírico representa una construcción meramente apriorística: «Empezaré advirtiéndolo... que... a la filosofía se le hace en primer término el reproche de que se acerca a la historia con ciertas ideas y de que la considera según esas ideas. Pero la única idea que aporta es la simple idea de la razón, de que la razón domina el mundo y de que, por tanto, también la historia universal ha transcurrido racionalmente» (H. 28-G. 43). No hay pues según esto acontecimiento alguno que se sustraiga a las estructuras que impone el curso de la razón. Pero este doble enunciado: fidelidad a los hechos de un lado y visión racional de los mismos por otro tiene un carácter abstracto y general, es por ello insuficiente y en rigor no-verdadero. Es necesaria una exposición de los distintos aspectos que implica. Por de pronto haré unas observaciones de carácter más bien general.

En primer lugar, por las fechas en que Hegel se plantea explícitamente el problema, conocía ya la reacción de Ranke contra la filosofía de la historia. Ranke, nacido en 1795 —por tanto 25 años más joven que Hegel— era desde 1825 profesor extraordinario en la misma Universidad de Berlín. En el manuscrito de 1828 Hegel le menciona al hacerse eco de la corriente que, frente a consideraciones excesivamente genéricas, intenta proporcionar una imagen del pasado con una «fidelidad meticulosa», en lugar de reproducirlo a través de «una elaboración propia» (G. 15). Lo curioso es que Hegel rivalice con Ranke en hacer de la historia una exposición fiel de lo ocurrido y que en ese sentido esté implícitamente haciendo suyo el lema que años más tarde formulara Ranke: exponer lo histórico tal «como propiamente ha sido» (*wie es eigentlich gewesen*)<sup>2</sup>. Al mismo tiempo Hegel reprocha a los representantes de la escuela histórica el que caigan en el abstraccionismo que pretenden evitar y que atribuyen sobre todo a la filosofía de la historia (H. 15). Pues no se trata, insiste Hegel, de enumerar toda suerte de datos y detalles, sino de determinar por qué intereses fundamentales se rige la historia. Como simples datos los hechos son innumerables, ¿pero cuáles son los realmente significativos, los verdaderamente históricos? Este es el problema, cuya solución es impensable, si no se admite que el historiador accede con determinadas categorías a la interpretación de la historia. Carece de sentido pretender negar que tales categorías se dan. Lo que importa es decidir qué categorías son las verdaderas (H. 31-G. 45).

En segundo lugar, al defender que sólo la filosofía puede proporcionar el conocimiento de la historia, con otras palabras, que la verdadera historia es siempre filosofía de la historia, en modo alguno excluye Hegel la legitimación de esos otros tipos de consideración que se mueven, en general, en el ámbito empírico-analítico. La filosofía de la his-

<sup>2</sup> Cf. H. Schnädelbach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel Die Probleme des Historismus* (Freiburg-München 1974) p. 43.

toria ha de asumir, por el contrario. todos esos puntos de vista. Es, cabría decir, el punto de vista general que, justamente por incluir y articular en sí todos esos puntos de vista, es simultáneamente el punto de vista más concreto y por ende el más verdadero (cf. H. 22-G. 160). Es ésta la consecuencia de un planteamiento más general, que no puedo ahora analizar en detalle y para cuya ilustración me limito a consignar lo siguiente. En el prólogo a la segunda edición de la Enciclopedia (1827) Hegel niega que la filosofía se encuentre en oposición no ya al conocimiento empírico, sino ni siquiera al conocimiento sensible. La filosofía, lejos de rechazar tales contenidos, los reconoce y justifica: «El sentido pensante se sume más bien en todos esos contenidos, profundizando en ellos, aprende y se afianza en ellos. como p. e. en las grandes intuiciones de la naturaleza, de la historia y del arte, pues tal contenido sólido es, en cuanto que es pensado, la idea misma especulativa»<sup>3</sup>. Esto mismo se expresa en la formulación general de que la filosofía es «la consideración pensante de los objetos»<sup>4</sup>. Estos han de darse previamente a través de la intuición, de la representación o del pensamiento analítico. Y sólo desde este presupuesto puede construirse realmente la filosofía. De acuerdo con este planteamiento general la filosofía de la historia no puede ser otra cosa que la consideración pensante de la misma historia (H. 25-G. 42), lo que presupone que sus contenidos deben ser previamente proporcionados por otras fuentes de conocimiento (cf. H. 45-G. 54 s.).

En tercer lugar, si la filosofía de la historia se afirma legítimamente como la comprensión de los acontecimientos realmente históricos y si al mismo tiempo esos acontecimientos vienen dados a través de las fuentes empíricas, una tarea primordial de la filosofía de la historia consistirá en criticar no el conocimiento empírico, sino la consideración estricta y exclusivamente empírica de la historia. Veladamente ésta va a ser el blanco principal de la polémica de Hegel. Al referirse, en la segunda parte de la introducción, a los contenidos concretos de la historia universal, advierte: «no podemos contentarnos con el método empírico, sino que debemos plantear otra cuestión, la de cómo llega a semejante contenido el espíritu como tal, nosotros o los individuos o los pueblos» (H. 53-G. 61). Conviene matizar: el método empírico puede ciertamente aclarar cómo y por qué se ha llegado a tales acontecimientos históricos, pero sólo bajo un determinado punto de vista. Nos puede hacer ver, en efecto, que tal o cual acontecimiento es consecuencia de otro y así indefinidamente. Tal conocimiento es en todo caso ineludible, si se quiere hacer historia. Pero con esto no se nos dice cuál es el principio a partir del cual la historia tiene un carácter suficientemente unitario como para que podamos reconocer como relevantes determinados acontecimientos. El empirismo pudiera contestar que tampoco es necesario buscar ese presunto principio unitario. Esto, sin embargo, equivaldría a no saber o a no querer saber lo que él mismo hace y dice por lo demás. Pues para reconocer como histórico un acontecimiento

<sup>3</sup> *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* I, Werkausgabe 8 (Frankfurt 1970) p. 15.

<sup>4</sup> *L. c.*, § 2, p. 41.

tengo, quiera o no, que presuponer un concepto general de historia<sup>5</sup>. Pero el empirismo adolece de otra limitación: no nos puede responder en modo alguno a la pregunta de por qué esto más bien que aquello. Explicar el acontecimiento B por el acontecimiento A en nada ayuda a comprender ni A ni B, puesto que en principio ambos pudieran no haberse dado.

La diferencia entre la consideración especulativa y la empírica se concreta, como resultado de los puntos ya mencionados, en la capacidad o incapacidad para distinguir lo esencial de lo inesencial en la historia. El material histórico en su múltiple, infinita variedad está ahí. A la hora de interpretar el pasado el historiador empírico puede aplicar su método en una u otra dirección, pero no podrá decidir en ningún caso qué es lo verdaderamente importante, porque tampoco dispone de la clave correspondiente para detectarlo. Es singularmente aclaratoria la alusión a Kepler. Este no habría llegado nunca a formular sus leyes, si previamente no se hubiera familiarizado «con los elipses, los cubos y los cuadrados, y sus relaciones a priori» (H. 168-G. 140). Las leyes no pasan de ser según esto determinaciones de construcciones a priori. Por la simple contemplación del cielo no se llega a comprender, mucho menos a descubrir, las leyes que rigen el curso de los planetas. Análogamente, por más datos históricos que se acumulen, por más que se reflexione sobre ellos, nunca se llegará a descubrir ni a comprender las leyes de la historia, si a priori no se ha conocido su contenido esencial. Los datos empíricos son por de pronto un estímulo, pero su ordenación definitiva en una visión sistemática sólo tendrá sentido si de antemano se han establecido los principios desde los cuales se puedan formular las leyes correspondientes.

Resumamos brevemente lo visto hasta ahora. Hegel comienza contraponiendo historia y sistema. Aquella expresa el conjunto de acontecimientos. El sistema, por el contrario, es una construcción a priori, que a primera vista carece de legitimidad, puesto que, aplicado a la historia, la deformaría al ajustarla a moldes que le son extraños. En este sentido parece que sólo el estudio empírico ofrece garantías de objetividad. Hemos visto cómo Hegel reconoce plena vigencia al método empírico-analítico. Pero éste no es suficiente, porque no puede decirnos nada sobre el principio de la historia ni sobre su fin. En síntesis, el método empírico, abandonado a sí mismo, es incapaz de distinguir entre lo esencial y lo inesencial, entre el simple fenómeno y la verdadera realidad. En la *Ciencia de la Lógica*, al hablar del análisis y de la síntesis, Hegel utiliza una expresión muy acaratoria: «La ciencia analítica no tiene tanto teoremas cuanto tareas o problemas»<sup>6</sup>. El historiador empírico cataloga datos, subsume lo particular bajo lo universal, pero éste le viene a su vez impuesto, sin que él pueda decidir sobre su verdad<sup>7</sup>. Pero en todo caso la dimensión especulativa no representa una superposición, una especie de "más allá" con relación a los propios datos y a su análisis empírico. Dicho de una forma más técnica: el paso del análisis a la

5 Cf. *L. c.*, § 38, p. 108.

6 *Wissenschaft der Logik* II, edit. por G. Lasson (Hamburg 1966) p. 447.

7 Cf. *l. c.*, p. 451.

síntesis es postulado por la índole del propio análisis. Se trata del "paso necesario de la forma de la inmediatez a la mediación, de la identidad abstracta a la diferencia" <sup>8</sup>.

Todo lo que hemos visto hasta ahora suscita una pregunta: ¿en virtud de qué puede decirse que las construcciones a priori son aplicables a la historia? Aún admitiendo que sea necesario remontar la simple consideración empírica, podría ocurrir que el sistema sirviera únicamente para incitar al descubrimiento y catalogación de nuevos datos, es decir, que tuviera únicamente, en terminología kantiana, una función eurística y reguladora. Si digo p. e. que la historia es un proceso de conquista del poder, es lógico que me oriente al estudio de aquellos hechos, los militares p. e., que me aclaren tal proceso. La conclusión sería muy distinta si defino la historia como un proceso de relaciones socioeconómicas o si la caracterizo por el contrario en razón de las formas de vivir y entender la religión, el arte, etc.

Hegel admite dicha función eurística y reguladora, pero la considera insuficiente. Para él los hechos históricos constituyen un *sistema objetivo desde el punto de vista de la teleología*. Una primera clave nos la puede proporcionar la afirmación siguiente: «La consideración filosófica no tiene otro designio que eliminar lo casual» (H. 29-G. 43 s.). El azar o la casualidad en historia no significaría que los acontecimientos surjan sin conexión alguna. Todo lo contrario. «Azar es lo mismo que necesidad extrínseca, es decir, una necesidad que remite a causas, las cuales son a su vez únicamente circunstancias extrínsecas» (H. 29-G. 44). Se entiende que según Hegel tal explicación es inadecuada, si para él lo importante desde el primer momento es salvaguardar la libertad hasta el punto de que define la historia como «el progreso en la conciencia de la libertad» (H. 63-G. 68). Es esta concepción de la historia la que garantiza el conocimiento verdadero de los hechos e implica que éstos sean racionales, que respondan a un a priori histórico: «En la época cristiana, el espíritu divino ha venido al mundo, ha puesto su sede en el individuo, que ahora es perfectamente libre, con una libertad sustancial. Esta es la conciliación del espíritu subjetivo con el objetivo. El espíritu se ha reconciliado, se ha hecho uno con su concepto, del cual se había separado al constituir la subjetividad, saliendo para ello del estado de naturaleza. Todo esto es el a priori de la historia, al que la experiencia debe responder» (H. 157-G. 132).

La pretensión de superar el azar, equivalente de la estricta causalidad extrínseca, y de adentrarse en el ámbito de la libertad es sólo posible según Hegel mediante la incorporación plena de la teleología como principio: «Tenemos que buscar en la historia un fin universal, el fin último del mundo, no un fin particular del espíritu subjetivo y del ánimo» (H. 29-G. 44). Cabe, sin embargo, preguntar si esto es suficiente para atribuir racionalidad a los hechos históricos. El fin universal, al conferir una orientación al proceso, eliminaría ciertamente el azar. Pero al mismo tiempo es posible considerar los hechos únicamente como medios para que una inteligencia lleve a cabo sus propios fines. De esta forma no se vería superada la conexión causal extrínseca. Se supe-

<sup>8</sup> L. c., p. 450.

ra, en cambio, si se afirma desde el primer momento, como lo hace Hegel, que ese fin último y universal es el verdadero ser, lo que entre otras cosas da apoyo (Halt) y valor (Wert) a toda actividad humana. Los hechos son valiosos y por ende históricos, aunque ese valor lo tengan prestado, y son racionales en la misma medida, porque el fin universal también lo es» (cf. H. 29-G. 44).

La incorporación explícita de la idea de teleología pudiera hacer creer que Hegel rehabilita, sin más, el viejo concepto de teleología, aristotélico o agustiniano p. e. Nada más inexacto. Hegel tiene en cuenta la crítica de la finalidad por Galileo, Descartes o Spinoza, p. e. y sobre todo la sutil especulación kantiana. Este me parece ser el verdadero punto de referencia. Debido a la gran complejidad de la exposición de Kant intentaré aclarar brevemente, mediante la ejemplificación, lo que de ella me parece más esclarecedor para nuestro objeto. Dado un fenómeno, p. e. la caída de una piedra, podemos subsumirlo bajo una ley empírica de la naturaleza, diciendo en este caso p. e. que la piedra cae por la fuerza de la gravedad. Ahora bien, los fenómenos en la naturaleza son infinitamente múltiples y variados, y las leyes empíricas correspondientes igualmente incontables. Ante esta doble variedad la inteligencia siente una tendencia natural a buscar una clave unitaria —unidad de la naturaleza o la naturaleza como sistema— de forma que tanto las distintas leyes empíricas particulares como los fenómenos naturales sean la expresión, especificación o concreción de las leyes generales de la naturaleza. En este caso no podemos subsumir un fenómeno bajo el concepto de naturaleza —ello no nos explicaría el fenómeno en cuestión— sino que nos imaginamos la naturaleza, «lo máximo universal», como concretándose en las distintas leyes empíricas. Para ello suponemos que la naturaleza obra técnicamente, es decir, que obra proponiéndose determinados fines a realizar. Nos resistimos a creer p. e. que la fragancia de una flor o la belleza de una mujer sean explicables sólo mecánicamente y, reflexionando sobre ello, atribuimos a la naturaleza una intención. ¿Pero hasta qué punto esta teleología es explicativa? Ni siquiera el filósofo trascendental, termina diciendo Kant, sería capaz de aducir un solo caso en el que esa finalidad se demuestre en concreto. Simplemente la podemos pensar, la tenemos que pensar en general<sup>9</sup>.

Este es el punto de partida de Hegel. Pretende que la teleología es realmente explicativa, frente a Kant, pero acepta los datos fundamentales del problema que éste había proporcionado. De una parte la especificación o concreción, el paso de lo abstracto a lo concreto; de otra, la concepción de un principio universal que obra «técnicamente» según el esquema: fines a realizar-medios de realización. ¿Pero de qué forma puede esto ser explicativo? Kant mismo le había dado a Hegel la clave para llegar a una conclusión positiva en este punto. En efecto, entre las clases de finalidad mencionadas por Kant, una de ellas, la que se refiere al trabajo, se caracteriza por tener su asiento en el sujeto —el hombre que trabaja se propone fines— y por ser material transforma-

<sup>9</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werke 8, edit. por W. Weischedel (Darmstadt 1968) p. 188 ss.

dora de objetos reales. Hegel hace una trasposición de esta finalidad subjetivo-material a la historia. Tenemos un sujeto —el espíritu o la razón— que mediante el trabajo lleva a cabo una serie indefinida de realizaciones, de producciones, las cuales son concreción de aquel sujeto, del hombre mismo: «El hombre aparece después de la creación de la naturaleza y constituye lo opuesto al mundo natural. Es el ser que se eleva al segundo mundo. Tenemos en nuestra conciencia universal dos reinos, el de la naturaleza y el del espíritu. El reino del espíritu es el creado por el hombre. Podemos forjarnos toda clase de representaciones sobre lo que sea el reino de Dios: siempre ha de ser un reino del espíritu, que debe ser realizado en el hombre y establecido en la existencia» (H. 50-G. 59). Textos como éste pueden suscitar toda serie de reflexiones sobre la llamada secularización de lo absoluto, de la idea de Dios o de la providencia. Me parece que la clave interpretativa ha de buscarse en otra perspectiva. Para simplificar digamos que Hegel tiene a la vista un dato histórico nuevo de singular relieve. Me refiero al avance científico y a su fuerza transformadora. Forzosamente el hombre había de cobrar conciencia de que no es un simple ser natural, sino de que puede, con los medios que la ciencia y la técnica ponen a su alcance, hacerse a sí mismo, producir su propio mundo y las formas de vida correspondientes. Este es uno de los presupuestos fundamentales desde el que Hegel elabora su concepción de la historia <sup>10</sup>.

Respondamos ahora a la cuestión sobre cómo se pueden aplicar legítimamente esquemas a priori a los hechos históricos o, con otras palabras, sobre cómo y por qué éstos son racionales. La respuesta es sencilla: los hechos históricos son racionales, porque son producto de la razón y porque además la razón misma se especifica o concreta en ellos. En apariencia estamos ante una tautología, pero la cosa es más compleja. Por de pronto el hecho histórico no es simplemente algo dado, sino justamente un hecho, un producto que sólo se hace inteligible en la medida en que su propio agente, el hombre, se trasparenta a sí mismo. Anticipando un punto al que llegaremos por otro camino, puede ya calibrarse el peso que tienen las palabras siguientes: «Sólo en el estado existen, con la conciencia de las leyes, hechos claros y, con éstos, una conciencia clara de los hechos, que da al hombre la capacidad y la necesidad de conservarlos» (H. 165-G. 137 s.). Esto representa la aplicación de una idea más amplia, hoy de plena actualidad: es de todo punto insuficiente la comprobación de los hechos, objetos de la experiencia, porque los hechos sólo son comprensibles, si se los ve, piensa Hegel, como expresión y reproducción de la originaria y completamente autónoma actividad del pensamiento <sup>11</sup>.

Si el sujeto de la historia, el espíritu o la razón, lo que Hegel llama también en ocasiones el hombre sin más, se concreta y especifica, se hace en su propia historia, claro es que no se trata de un simple despliegue de virtualidades al modo como esto ocurre con los demás seres

<sup>10</sup> Sobre el trasfondo histórico de la creencia en el progreso cf. M. Riedel, *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie* (Frankfurt 1973) p. 40 s.

<sup>11</sup> *Enzyklopädie...*, I. c., § 12, p. 58.

vivos. Tampoco en este punto la comparación con Aristóteles sería especialmente aclaratoria. Hegel hace un uso muy peculiar del concepto de virtualidad, rompiendo el esquema de la analogía tradicional. Aunque pueda parecer paradójico, el espíritu tiene en este contexto claras connotaciones materiales, que no materialistas. El espíritu no sólo es y no sólo se despliega; se autoproduce y es resultado de sí mismo. La idea spinoziana de *causa sui* ha pasado a ser un legado de los grandes idealistas, especialmente de Hegel. Autoposición (Fichte) y autoproducción (Hegel) implican que el hombre, para realizarse como tal, tiene que negar su dimensión natural, convirtiendo tanto su naturaleza como los objetos que le vienen dados en material de su propio proyecto fundamental. Sólo sobre este presupuesto es posible considerar la historia como un progreso real, no como un simple proceso. Tal es el sentido que en el contexto de la filosofía de la historia tiene el concepto de mediación y, como concreción del mismo, el concepto de formación. Cabría decir que la historia no es una acumulación de cultura, como si el ser histórico la fuera bien desplegando bien adquiriendo. El sentido es más hondo: el ser histórico es en cuanto que se forma, en cuanto que a través de la elaboración lenta y penosa de los materiales a su alcance va adquiriendo forma e imagen, apropiándose lo que simplemente es: «El espíritu... es algo activo. La actividad es su esencia. El espíritu es su propio producto... La tarea del espíritu es producirse, hacerse su propio producto... Como espíritu el hombre no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo. Este movimiento de mediación es un momento esencial del espíritu. Su actividad consiste en ir más allá de la inmediatez, en negarla y en volver a sí. Es por tanto lo que él se hace mediante su actividad. Sólo lo que ha vuelto sobre sí es sujeto, efectividad real. El espíritu sólo es en cuanto resulta de sí mismo... El hombre es lo que debe ser mediante la formación... tiene que hacerse a sí mismo lo que debe ser; tiene que adquirirlo todo por sí mismo, justamente porque es espíritu; tiene que desprenderse de lo natural. El espíritu es por tanto su propio resultado» (H. 55, 57, 58-G. 63, 64, 64/65).

Recapitemos brevemente. Los esquemas a priori, lo que hemos comenzado llamando sistema, se realiza en los acontecimientos múltiples y variados, en la historia. La historia es expresión de ese sistema racional. El sistema sin embargo, no se presenta como presupuesto inmóvil, sino que es a su vez en cuanto que deviene, en cuanto que se realiza o produce. Pero, prescindiendo de la dificultad en admitir el principio especulativo correspondiente —que no es otro que el expresado por la relación entre ser, nada y devenir— ¿no lleva esto consigo una manifiesta confusión? ¿No se está afirmando que el fundamento, el sistema en este caso, pasa a ser algo fundamentado o necesitado de fundamentación y al contrario, que lo fundamentado, la historia, asume el papel de fundamento? Dejando a un lado fatigosas precisiones especulativas, sigamos de cerca la concreción que estas ideas adquieren en la filosofía de la historia. Tal vez las reflexiones de Hegel sean más plausibles de lo que pudiera parecer.

Una de las peculiaridades del lenguaje hegeliano está en negar cualquier tipo de sustancialización a todos y cada uno de los conceptos



que van surgiendo en el proceso discursivo. El pensamiento ha de sumergirse en la cosa en cuestión y moverse en la órbita de gravitación por ella descrito<sup>12</sup>. Si «el espíritu consiste en que se produce, en que se hace lo que es» (H. 47-G. 76), habrá que seguir preguntando cómo es posible tal autoproducción y cuál es la índole del producto mismo. La respuesta a estas preguntas llevará a una concepción del espíritu muy distinta de lo que se nos ha explicitado hasta ahora. Con ello la relación entre sistema e historia presentará también una modificación notable, hasta el punto de que pudiera aparecer como una inversión. Si hasta ahora lo realmente determinante parece ser el sistema, vamos a ver cómo progresivamente la historia va pasando a primer plano, sin que en modo alguno se restrinja la importancia de aquél.

El espíritu se produce porque es libre. Pero con ello no se aclara nada, si no se especifica el concepto mismo de libertad, tarea tanto más necesaria cuanto que tal concepto, de suyo, es tan antiguo como el pensamiento. Por de pronto Hegel ve en la libertad no una propiedad del espíritu, sino su característica esencial<sup>13</sup>. Es esta una concepción que en mi opinión se anuncia ya en Fichte, se perfila luego en los primeros escritos de Schelling y va adquiriendo peso y consistencia hacia el 1800 en la correspondencia entre Fichte y Schelling por una parte y entre Hegel, Schelling y el mismo Hölderlin por otra. A diferencia de la materia que es atraída hacia el centro del universo, el espíritu tiene su centro en sí mismo, es su propio centro (c. H. 55-G. 62). Lógicamente el factor fundamental es la autoconciencia, mediante la cual el espíritu está presente a sí mismo o es cabe sí mismo, fórmula esta última en que Hegel condensa el significado de la libertad (c. I. c.). No está de más advertir que, si Hegel define la historia como «el progreso en la conciencia de la libertad», ésta no es un objeto más entre los muchos, de que el sujeto puede ser consciente. Soy consciente p. e. de que hay gente en la plaza, de que hace sol, de que el tiempo fluye. No soy consciente de la libertad de esta forma, pues la libertad se construye con la conciencia que de ella se tiene. No se tiene previamente una libertad de la que luego se es consciente, sino que la libertad surge al tomar conciencia de ella. En su aplicación a la historia, este principio significa entre otras cosas lo siguiente: «Los pueblos con el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la conciencia última, de la que todo depende, es la de que el hombre es libre» (H. 59-G. 65). Tal insistencia en la importancia cardinal de la conciencia se debe a que en opinión de Hegel sólo de esta forma se superan la vinculación a lo inmediato y la cosificación consiguiente: «El hombre ha de determinar qué fin ha de ser el suyo, puede incluso proponerse como fin lo completamente universal. Lo que le determina son las representaciones de lo que es y lo que quiere. La independencia del hombre consiste justamente en que sabe lo que le determina. Puede, pues propo-

<sup>12</sup> Cf. *Phänomenologie des Geistes*, edit. por J. Hoffmeister, 6 ed. (Hamburg 1952) p. 44 s.

<sup>13</sup> Además de esencial puede considerarse como absoluta, cf. M. Riedel, o. c., p. 104.

nerse como fin el simple concepto, p. e. su libertad positiva... El hombre no es independiente, porque el movimiento empiece en él, sino porque puede inhibir el movimiento, rompiendo su inmediatez y naturalidad» (H. 57-G. 64).

Al decir que el sistema se hace historia aludíamos a la dificultad de comprensión, incluso a la contradicción que esto parece implicar, en el sentido de que el sistema, el a priori de la historia, de fundamento pasa a ser algo fundamentado. Hegel obvia la dificultad y supera la contradicción al decir que en ese proceso histórico el a priori en cuestión se afirma como autoconciencia, conquistando de esta forma su autonomía. Lo que no aparece tan claro es cómo se puede salvaguardar realmente el presupuesto inicial: que el sistema sea producto de sí mismo. ¿En qué se concreta tal producción? Se trata simplemente de una reflexión que descansa en sí misma? En tal caso estarían más que justificadas las conocidas objeciones contra un idealismo que ha dejado detrás de sí el curso de la realidad.

Dos conceptos nos ayudan a aclarar este problema: el de actividad y el de objetivación. El espíritu actúa sobre lo otro, sobre algo distinto de sí mismo, sobre un material en términos generales, al que da una configuración (*Gestaltung*) determinada. No es éste el lugar de exponer la importancia que en la obra de Hegel tienen los conceptos de alteridad (*Andersheit*) y los correspondientes de ser-otro (*Anderssein*) y devenir-otro (*Anderswerden*). Baste indicar que el espíritu se entrega a la tarea de elaborar y transformar lo dado, hasta el punto de que en esa actividad se olvida de sí mismo, se escinde incluso y se aliena. Escisión (*Entzweiung*) y alienación (*Entfremdung*) son estadios necesarios para que el espíritu logre realizarse verdaderamente, consiga lo que Hegel llama conciliación (*Versöhnung*)<sup>14</sup>. La alteridad no es algo que el espíritu encuentre simplemente en su proceso, la lleva en su misma raíz. Esto significa que el espíritu, al mismo tiempo que se entrega a lo otro, se niega a sí mismo, se vuelve contra sí mismo superándose. El resultado de esa actividad es así lógicamente algo distinto tanto del punto de partida de la actividad, como del material sobre el que aquélla se ejerce. Es una objetivación que implica que el material ha sido configurado por el espíritu. Podría pensarse que esto es una trivialidad, si no fuera que, al configurar la realidad, el espíritu se configura a sí mismo. Si lo configurado lleva la impronta del espíritu, no es menos cierto que el espíritu recibe, a su vez, la impronta del objeto mismo. Así pues, de la inmersión en la alteridad primero y de la configuración de esa alteridad después el espíritu sale distinto y rejuvenecido (cf. H. 35-G. 48), dispuesto a iniciar una nueva etapa. No es por tanto en rigor el mismo espíritu de las etapas anteriores. Hegel se toma así radicalmente en serio la idea de la irreversibilidad de la historia.

Teniendo en cuenta que la conciencia, mediante su actividad, se traduce en resultados determinados, la ya mencionada definición de la historia universal se concreta en la siguiente: «La historia universal

<sup>14</sup> Sobre la importancia de la alienación en el contexto que nos ocupa cf. J. Sandkühler, 'Geschichte und Entfremdung', *Hegel-Jahrbuch* 1988-89 (1970) pp. 107-23.

representa... la evolución de la conciencia que el espíritu tiene de la libertad y la *evolución de la realización de ésta*, producida por tal conciencia» (H. 167-G. 139). Si el espíritu tiene algo de peculiar es justamente este impulso interno a abandonar el ámbito de la estricta idealidad. Con palabras más comprensibles dice Hegel: «El fin de la historia universal es... que el espíritu llegue a saber lo que es en verdad y *haga objetivo este saber*, lo realice convirtiéndolo en un mundo presente, *se produzca a sí mismo objetivamente*» (H. 74-G. 76). «Actuosidad» llama Hegel también a este ser peculiar del espíritu (cf. l. c.). No se trata de que el espíritu produzca simplemente algo, sino de que se lo proponga como fin y lo realice, creándose así su propio mundo. Frente a la simple naturaleza el mundo es creación humana. Toda una doctrina tradicional sobre el ser se invierte en este punto. El ser inmediato no es lo simplemente dado, es creación del espíritu<sup>15</sup>. Hegel juega con palabras y conceptos de viejo cuño para darles una significación del todo distinta. Pero no vamos a seguir por este camino.

Anteriormente indicaba que la historia iba a revelarse como portadora de un significado específico distinto del que se vislumbraba al plantear el problema. El secreto de ello está en el término «objetivación». En efecto, si el espíritu es real (wirklich) en cuanto que se objetiva en sus propias producciones, no podrá ser conocido de antemano, previamente a su decurso temporal, puesto que las objetivaciones se realizan en el tiempo: cultura griega, cristianismo medieval, renacimiento, ilustración, para mencionar sólo algunos ejemplos. Lo que media entre el en-sí del espíritu, su virtualidad, y lo que real, eficientemente es, es una «diferencia infinita» (H. 63-G. 68). Esto quiere decir, entre otras, que no se trata de un simple despliegue de virtualidades previas, germinales, que a su manera teorizaran, desde puntos de vista muy distintos, San Agustín y Leibniz, por mencionar sólo dos autores que pudieran parecer muy afines a Hegel. El animal, la naturaleza en general, es ciertamente un despliegue de virtualidades en el espacio y en el tiempo. Pero el tiempo no es aquí constitutivo, sirve sólo a la «uniforme repetición de la misma forma de existencia» (H. 153-G. 129). Lo individual se modifica, mientras la especie continúa siendo la misma. Con el espíritu ocurre algo muy distinto. La realización en el tiempo implica un cambio en el concepto mismo de espíritu (cf. l. c.). No es pues posible determinar lo que es el espíritu, sino que es preciso irlo detectando pacientemente al hilo del tiempo y de la historia, porque el espíritu mismo —o para no olvidar nuestro tema, el sistema— es histórico. «Es conforme al concepto del espíritu el que la evolución del espíritu caiga en el tiempo» (H. 153-G. 129). «El espíritu —había escrito Hegel en la Fenomenología— aparece necesariamente en el tiempo... el tiempo se revela por ello como el destino y la necesidad del espíritu, que no está consumado en sí»<sup>16</sup>.

Paralelamente a esta diferencia infinita entre lo que el espíritu es

<sup>15</sup> *Wissenschaft der Logik I*, edit. por G. Lasson (Hamburg 1966) p. 55 s.; cf. M. Álvarez-Gómez, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca 1978) p. 277 ss.

<sup>16</sup> *Phänomenologie...*, p. 558.

de hecho y lo que está llamado a ser —su verdadera realidad— afirma Hegel en el mismo contexto la necesidad, igualmente infinita, de que la libertad llegue a tomar conciencia de sí misma y a realizarse (H. 63 s.-G. 68). En ambos casos es el tiempo la obligada, ineludible mediación. Al final del segundo libro de la *Lógica* de la *Enciclopedia* Hegel considera el paso de la necesidad a la libertad como «el más duro», añade, sin embargo, que «el pensamiento de la necesidad es... la disolución de aquella dureza»<sup>17</sup>. Es pues preciso pensar el tiempo, destino y necesidad del espíritu, para que éste tome conciencia de sí mismo.

Lo dicho tiene una implicación manifiesta. Hegel tuvo que reflexionar sobre la condición última que hace posible la filosofía de la historia, condición que no puede ser otra que la historia misma. Ha llegado el tiempo de conocer el verdadero contenido de la historia, porque ese contenido ha hecho temporalmente su aparición en la realidad «de un modo consciente y universalmente válido» (cf. H. 45, 46, 48-G. 55, 56). Más concretamente, el hecho de que la libertad se haya presentado históricamente como nota distintiva del hombre como tal, dejando de ser patrimonio de uno sólo o de algunos (cf. H. 61 s.-G. 67 s.), hace posible y postula además que sobre ella se elabore una conciencia filosófica.

Un pasaje muy importante de la *Fenomenología* nos aclara esto mismo bajo un punto de vista más general. Refiriéndose implícitamente a Kant y Fichte, Hegel les censura el no haber tomado conciencia de que su idealismo representa «un estadio del espíritu del mundo que llega a fomar conciencia de sí mismo»<sup>18</sup>. El yo como principio último de la certeza no puede hacerse comprensible desde sí mismo —es, en efecto, una aseveración a la que muy bien y con el mismo derecho podrían oponerse otras— sino desde el trasfondo histórico que lo ha hecho posible.

Vemos en consecuencia que la historia, como ya enunciaba previamente, adquiere un significado inverso al de su primera presentación. De simple expresión de un sistema a priori pasa a ser factor determinante del mismo<sup>19</sup>. El curso del mundo triunfa en último término sobre las ideas, porque éstas son en verdad reflejo de aquél, expresión de su inmanente dialéctica. La interpretación de Heidegger, para quien el sistema de que habla Hegel pretende imponer a la historia su propia ley, es pues al menos unilateral<sup>20</sup>. Se trata más bien de un caso particular de la identidad dialéctica entre método y contenido.

Justamente la mediación del espíritu por el tiempo, unida a la implicación de método y contenido, permiten dar un sentido aceptable al principio de que lo racional es real y lo real racional. La razón existe sólo en el marco concreto en que se desarrolla la actividad humana. Pero, sobre todo, la razón es real en la medida en que el tiempo, destino y necesidad del espíritu, lo permite. La idea tiene en

17 *Enzyklopädie...* § 159, p. 305.

18 *Phänomenologie...*, p. 18.

19 Sobre la relación dialéctica entre tiempo y concepto cf. M. Riedel, o. c., p. 55 ss.

20 Cf. M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den Humanismus*, 2 ed. (Bern 1954) p. 81.

sí el poder de ir realizándose<sup>21</sup>, lo que no impide que las configuraciones en que de hecho se concreta, sean en verdad precarias. No es pura casualidad el hecho de que en el mismo contexto en que formula explícitamente por vez primera el principio que comentamos, Hegel afirme que «la filosofía es su tiempo expresado en conceptos»<sup>22</sup>. Tarea modesta en verdad, si se la compara con la pretensión de conocer la verdad de una vez por todas. Por otra parte, lo que es real es racional. Sin necesidad de remitirnos a la exposición de la *Lógica*, basta tener en cuenta que lo verdaderamente real, justamente porque se ve consumado en el tiempo, necesariamente ha de estar vinculado a lo aparential y fenoménico. No todo lo que es verdaderamente real, no todo es por consiguiente tal como debe ser. La temporalidad impide la presencia completa y sin fisuras de la racionalidad a sí misma. Sólo en este caso podría identificarse lo que es con la realidad.

Hemos seguido hasta ahora un camino en apariencia demasiado complicado, pero en realidad no lo es tanto. ¿Es posible elaborar un sistema sobre la historia?, tal era la pregunta inicial. A primera vista es éste un intento vano, porque la historia es lo ocurrido, el sistema en cambio es lo pensado. Para que el sistema sea aplicable a la historia, es necesario que ésta tenga una estructura pensada, racional. Esto, a su vez, sólo es posible si se admite que la razón es el sujeto de la historia y que la orienta hacia un fin último determinado. La relación entre sistema e historia adquiriría de esta forma una primera concreción: el sistema logra su propia configuración y realización en el proceso histórico. Esto, sin embargo, encerraba el peligro de que la historia se redujera a mera ejemplificación o reflejo del sistema, con lo que difícilmente podría satisfacerse la exigencia, enunciada al comienzo, de que es preciso tomar en serio el acontecimiento como tal. Tal dificultad la supera Hegel considerando al tiempo como destino del espíritu, como factor determinante de su constitución. La historia se erige por este camino en juez de sí misma. Con expresión muy conocida, la historia universal es el juicio universal<sup>23</sup>. Pero Hegel no sería el gran pensador que todos reconocemos si se conformara con esa caracterización tan genérica. Es un crítico por anticipado de las baldías y hueras apelaciones a la historia, que nos asedian por todas partes. El espíritu universal, al igual que la historia universal, son principios abstractos, y como tales, no-verdaderos. Es necesario no sólo que adquieran configuraciones determinadas, sino que vayan perdiendo progresivamente su carácter abstracto, concretándose como tales principios. Hegel interpreta la concreción histórica desde su propia época, desde la perspectiva de la sociedad civil, a la que dedica análisis muy detallados y cuya caracterización aparece de una u otra forma y en planos distintos a lo largo de toda su obra.

Pero antes conviene mencionar un punto, en mi opinión, no suficientemente destacado hasta ahora por la investigación. Es la idea de la

21 *Wissenschaft der Logik...* p. 123 s.

22 Cf. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, edit. por J. Hoffmeister, 4 edic. (Hamburg 1955) pp. 14-16.

23 Cf. o. c., § 340, p. 288.

concreción misma bajo la forma de la individualidad. Para Hegel todo es individual en la historia: individuo universal, individuo particular o individuo singular<sup>24</sup>. Diferentes clases de individuos, pero individuos en todo caso. En este punto se echa de ver que Hegel recoge el legado nominalista, incorporado al pensamiento moderno<sup>25</sup>. Nada menos que Espinoza, en cuyo sistema el individuo se disuelve a primera vista en un principio absoluto, considera a la naturaleza entera como un único individuo<sup>26</sup>. Y con la individualidad va a ir esbozándose el principio de la subjetividad, entendida como la capacidad de determinar y de auto-determinarse.

Desde esta perspectiva plantea Hegel el objeto de la historia: «La historia tiene ante sí el objeto más concreto, que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal...este objeto universal es lo infinitamente concreto, que lo comprende todo en sí y que está presente en todas partes» (H. 33-G. 46). «En la historia tenemos que ver con individuos... que son pueblos, con conjuntos que son estados» (H. 40-G. 51). «La naturaleza de lo espiritual no consiste en ser algo abstracto, sino en ser algo viviente, un individuo universal, en ser subjetivo, es decir, en autodeterminarse y en cerrarse sobre sí mismo» (H. 47-G. 56). «El espíritu en la historia es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general. Y el espíritu de que hemos de ocuparnos es el espíritu del pueblo» (H. 59-G. 65).

Este principio de la individualidad es el que se afirma en la sociedad civil. Pero Hegel detecta no sólo la individualidad —en ello no sería original— sino sus contradicciones. Toda la estructura de la sociedad descansa en una doble polaridad: la del individuo singular que persigue sus propios fines y la del individuo universal que, a través de la actividad de los singulares, tiende a afirmarse, aún en contra de éstos si fuera preciso (cf. H. 81-G. 80 s.; H. 87 s.-G. 84 s.; H. 95 ss.-G. 90 ss.; H. 105-G. 97). Todo el esfuerzo de Hegel se orienta hacia la superación de esta contradicción fundamental<sup>27</sup>.

La concreción es pues compleja y diferenciada. Retengamos, sin embargo, un aspecto que nos interesa especialmente para nuestro propósito. Por una parte el individuo se afirma cada vez más a sí mismo, por otra parte ha de insertarse tanto más en el elemento universal a que pertenece. Tal inserción tiene una índole peculiar. El individuo no está simplemente en lo universal como una piedra, un árbol o un animal pueden estar en la especie correspondiente. El individuo humano tiene que apropiarse lo universal. Y para ello tiene que tener una conciencia clara de ese mismo universal. Tal es en concreto la función de la formación: «El hombre formado es el que sabe imprimir a toda su actividad el sello de la universalidad, el que ha dejado de lado su particularidad y obra según principios universales» (H. 65-69 s.).

24 *Phänomenologie...*, p. 26 s.

25 Sobre la incidencia de este punto en la filosofía del derecho cf. M. Riedel, o. c., p. 109 s.

26 B. de Espinoza, *Ética*, edit. por V. Peña (Madrid 1975) II leme. 7, p. 131 s.

27 Cf. W. Euchner, *Egoismus und Gemeinwohl. Studien zur Geschichte der bürgerlichen Philosophie* (Frankfurt-M. 1973) p. 132 ss.

Seguramente habrá llamado la atención que la historia, entendida no como acontecimiento sino como ciencia, ha quedado postergada. La mencionábamos al principio y en seguida dejaba paso al análisis de la realidad histórica. Pero no existe tal postergación. O dicho con más precisión, era preciso dar este rodeo para comprender el significado de la historia como ciencia. Tomamos así en serio uno de los más importantes principios metodológicos enunciados en el prólogo a la Fenomenología del Espíritu: «El conocimiento científico exige ... que nos entreguemos a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, que nos hagamos cargo de su necesidad interna y la expresemos»<sup>28</sup>. Este principio, unido a lo que acabamos de decir sobre el papel de la formación, nos da la clave para explicar la posibilidad de la historia como ciencia. Se trata de que la propia realidad histórica tiene la necesidad interna de tomar conciencia de sí misma. La «historia rerum gestarum» es en este sentido una función de las «res gestae». Allí donde hay hechos verdaderamente históricos tiene que haber expresión refleja del alcance y significado de los mismos. Y al contrario, la ausencia de tal expresión es un indicio de que no existe verdadera historia, de que a lo sumo se vive en un estadio prehistórico o de que el pueblo en cuestión pasa por un período de decadencia, en el que no tiene ya conciencia de sí mismo: «La palabra *historia* reúne en nuestra lengua el sentido objetivo y el subjetivo: significa tanto *historiam rerum gestarum* como las *res gestas* mismas, tanto la narración histórica como los hechos y acontecimientos. Debemos considerar esta unión de ambas concepciones como algo más que una casualidad externa; significa que la narración histórica aparece simultáneamente con los hechos y acontecimientos propiamente históricos. Un íntimo fundamento común las hace brotar a ambas» (H. 164-G. 137).

El hecho de que en opinión de Hegel únicamente la constitución del estado lleve consigo la reflexión histórica en sentido estricto es en sí un tema muy importante, pero secundario para lo que aquí estamos tratando. Es en todo caso una determinada configuración de la sociedad con un grado mayor o menor de conciencia colectiva lo que espontáneamente postula la expresión, en forma permanente, de una serie de principios, preceptos, leyes, así como la trasmisión oral y escrita de los mismos. Así se va fraguando la historia y en último término la filosofía de la historia, forma eminente de la historia como ciencia. ¿Cuál es, sin embargo, la relación entre la historia como proceso real y la historia como ciencia?

Puede hablarse de un paralelismo sui generis, similar al que se da entre la configuración de las categorías lógicas en la realidad y la Ciencia de la Lógica, entre la historia de la filosofía y la filosofía en general, entre la religión y la filosofía de la religión o entre la física y la filosofía de la naturaleza. Paralelismo similar, que no idéntico. Pues en el caso de la historia el orden de explicación ha de ajustarse lo más posible al orden de la sucesión temporal. En todo caso es válida también aquí análogamente la distinción entre lo que Hegel llama el proceso real y el proceso del espíritu hacia sí mismo, entre el proceso del surgimiento de algo, así como de los trabajos previos que llevan

28 *Phänomenologie...*, p. 45.

a su comprensión, y la verdadera comprensión que no puede ser otra que la científica, la filosófica<sup>29</sup>. ¿Dónde radica la importancia metodológica de esta distinción? Ya hemos visto que no basta con decir que el saber debe de estar abierto a la realidad. Para comprender ésta es necesario tener conciencia clara y refleja de las categorías con las que el sujeto accede a su interpretación, lo que en último término significa que el hombre ha de comprenderse a sí mismo cada vez más profundamente en todo lo que piensa y hace: «Todas las revoluciones, en las ciencias no menos que en la historia universal, provienen de que el espíritu, para comprenderse y escucharse a sí mismo, para poseerse, ha cambiado sus categorías, captándose a sí mismo de una forma más verdadera y profunda, más íntima y unitaria»<sup>30</sup>. La tarea de «salvar los fenómenos», tan antigua como la filosofía misma, no se consume en los fenómenos, sino en la lógica de los mismos, en las categorías que los rigen. Hegel no vuelve con ello a concepciones para él absolutas, como pudieran ser las ideas platónicas o las razones eternas de San Agustín. Más bien su concepción se comprende, por una parte, como una puesta a punto del método cartesiano, en cuanto que el análisis, la descomposición de lo real en sus partes o elementos ha de ser completada por la síntesis, por la recomposición de la totalidad según determinados principios, que por lo demás hacen posible, ordenándolo, el mismo análisis<sup>31</sup>. Por otra parte, Hegel anticipa las posiciones metodológicas fundamentales de Marx, al aplicar a la historia el concepto de totalidad que se reconstruye sintéticamente<sup>32</sup>. La aplicación del a priori a la historia no debe, a tenor del método que aquí hemos intentado aclarar, forzar la historia misma. La conocida frase «la filosofía es su tiempo expresado en conceptos», admitiría la complementación siguiente: la filosofía es el tiempo en cuanto que se comprende y se expresa a sí mismo en conceptos y, en este sentido, se supera.

MARIANO ALVAREZ GOMEZ

29 Cf. A. Schmidt, *Geschichte und Struktur. Fragen einer marxistischen Historik*, 2 ed. (München 1972) pp. 41 ss., 55 ss., 121 ss.

30 *Enzyklopädie...* II, Werkausgabe 9, § 246, Zus. p. 20) s.

31 *Wissenschaft der Logik II...*, p. 442 ss

32 Cf. A. Schmidt, o. c., p. 121 ss.