

La Filosofía de la Historia de Hegel después del “Final de la Historia”

Daniel Brauer

Universidad de Buenos Aires / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

RESUMEN: Puede hablarse del “final de la historia” en diversos sentidos. En la primera parte del trabajo me refiero a la célebre tesis de Alexander Kojève retomada por Francis Fukuyama acerca del advenimiento de una etapa final definitiva del proceso histórico que tendría su origen en la concepción de la historia en Hegel. Se trata a mi juicio de un malentendido que no puede anclarse en los textos y que contradice las premisas de la construcción hegeliana de la “historia mundial” (*Weltgeschichte*). No hay en Hegel una teoría escatológica de la historia, pero del mismo modo, tampoco puede sostenerse una interpretación que asimila su concepción al historicismo (como por ej. Frederick C. Beiser), lo que constituye un error simétrico al primero. En la segunda parte me ocupo del “final de la historia” no en general sino de un modo de entenderla en cuya tradición se inscribe la filosofía hegeliana, en tanto proceso unitario y sustantivo, que de acuerdo al principio de la “conciencia de la libertad” regiría el destino de la humanidad en su conjunto. Tanto las experiencias trágicas del siglo XX como las modificaciones de la conciencia histórica contemporánea hacen que sus premisas no puedan hoy ser sostenidas de modo plausible sin una modificación profunda. Al reexaminar esos supuestos paso revista a las críticas que realiza Paul Ricouer a la “tentación hegeliana” de pensar la historia desde la perspectiva de una racionalidad que configuraría el devenir humano desde la autotransparencia del “espíritu.” Por último, expongo los aspectos de la teoría de la historia de Hegel que – a pesar de todo – en un escenario histórico radicalmente diferente luego de las experiencias traumáticas del siglo XX y de un mundo globalizado pueden adquirir una renovada actualidad.

PALABRAS CLAVE: Fín de la Historia, Espíritu del Mundo, Normatividad, Globalización

La filosofía de la historia de Hegel es seguramente la obra de más fácil acceso a su complejo sistema filosófico y así fue concebida también por su autor ya que las *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal* que Hegel dictó en sucesivas ocasiones en la Universidad de Berlín en pleno auge de su carrera y que conocemos por los apuntes de sus alumnos, estaban dirigidas a un público muy amplio. Pero el riesgo de malentendidos estaba presente ya en la medida que en ellas se suponían también una serie de principios que Hegel había desarrollado en forma más fundada en otros escritos. A esto debe añadirse que no contamos con una obra acabada y publicada por el autor cuyo tema central sea la historia, sino además de las diversas *Lecciones* mencionadas – editadas por sus discípulos póstumamente – unos breves párrafos al final de su

tratamiento del “Espíritu objetivo” en el sistema desarrollado en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* (1817, 1827, 1830) y esto vale también para los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* de 1921. A lo que debe agregarse por cierto ante todo el tratamiento del devenir histórico en la *Fenomenología del Espíritu* de 1807 y en párrafos dispersos de obras anteriores y posteriores. Esto sin tener en cuenta por cierto la serie de escritos tempranos reunidos bajo el título de *Hegels theologische Jugendschriften*,¹ que Hemann Nohl publicó recién en 1907, tampoco publicados en vida, en los que la dimensión histórica de su tratamiento de los primeros años del cristianismo no puede pasarse por alto.

En la actualidad la recepción de la filosofía de Hegel ha vuelto a ocupar un lugar importante en el marco de la discusión contemporánea – un escenario hasta hace poco dominado por la filosofía kantiana – y con esto no me refiero solamente a la serie de interpretaciones histórico-filosóficas de sus textos sino a la vigencia que sus teorías han adquirido principalmente en el terreno de la filosofía práctica. Su particular concepción de la libertad y su noción del “reconocimiento” han sido rehabilitadas como fuente de inspiración para teorías políticas alternativas. Incluso la *Ciencia de la Lógica* considerada hasta hace pocos años por muchos como una ‘mala’ metafísica – entre otras cosas debido a las inusuales dificultades de interpretación que suscita, comienza a despertar el interés de una relectura curiosamente en el ámbito anglosajón en el que se consideraba que su destino estaba definitivamente sellado. La recepción de la *Fenomenología del Espíritu* ha acompañado el desarrollo de la filosofía contemporánea, particularmente en Francia a partir de las célebres clases de Alexander Kojève y su apropiación ha tenido lugar desde diversos puntos de vista.²

A diferencia de lo que sucede con las obras anteriormente mencionadas las nociones desarrolladas en las *Lecciones de Filosofía de la Historia Mundial* parece que han pasado a integrar en forma definitiva el museo de las ideas y esto se debe no solamente a los malentendidos que la obra ha suscitado, a su carácter inacabado y al hecho de estar dirigida a un

¹ HEGEL, G.W.F. *Hegels Theologische Jugendschriften*. Ed. de H. Nohl, Tubinga: 1907 (versión en español: HEGEL, G.W.F. *Escritos de Juventud*. Trad. de J.M. Ripalda, México: F.C.E, 1978).

² KOJÈVE, A. *Hegel, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*. Paris: Gallimard, 1947 (hay versión española en: Ediciones de la Pleyade, 1984). Para la historia de la influencia de esta interpretación véase: Jarczyk, G.; Labarrière, P.-J. *De Kojève a Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. Paris: Albin Michel, 1996.

auditorio amplio y su lenguaje en parte metafórico sino a una serie de cambios tanto en la teoría filosófica como en el estado del mundo de que se ocupaba y por último y no en menor medida, por las consecuencias que las experiencias traumáticas del siglo XX han tenido para toda teoría que pretenda establecer el ‘sentido’ de la historia.

De modo que la vigencia de la filosofía de la historia de Hegel parece mostrarse más por las críticas que ha despertado que por sus contenidos doctrinarios, aunque en cierta medida esto muestra que ella continúa siendo a pesar de todo indirectamente un punto de referencia.

Una de las concepciones más discutidas y cuestionadas es la presunta tesis acerca del “final de la historia.” En lo que sigue me focalizaré en ella desde una doble perspectiva. En primer lugar, en un sentido negativo, para mostrar que se trata de una confusión, que no sólo no hay una base textual explícita en que pueda apoyarse ni que resulta compatible con el modo en que Hegel entiende el proceso histórico. Creo que en esto es posible contar con cierto consenso en la mayoría de los estudiosos de Hegel que nunca se han tomado en serio esa interpretación. Lo cual, como veremos no significa que una serie de ambigüedades contenida en varios pasajes no hayan contribuido al malentendido.

Hegel ha diagnosticado el fin del arte – por razones que no es necesario elucidar en este contexto – pero no el final de la historia.

Pero en segundo lugar, me referiré al fin de la historia en un sentido diferente, no como el advenimiento definitivo de una forma de organizar la vida social sino como la clausura de una forma de entender la “historia mundial” como un proceso unilineal que abarcaría los avatares de la humanidad en su conjunto y que recorrería una serie de etapas necesarias que conducen a formas superiores de sociedad. Se trata de evaluar el alcance y límites de una concepción de la historia en el escenario del fin de los grandes “metarelatos,” según la expresión conocida de Lyotard³ y del escepticismo generalizado acerca de, por un lado, la racionalidad de los procesos históricos y por el otro, acerca del papel del Estado como institución en la que residiría la garantía de los derechos y por lo tanto de la libertad de sus ciudadanos que subyace a la teoría histórico-política de Hegel.

³ LYOTARD, J-F. *La condición posmoderna: informe sobre el saber*. Trad. de M.A. Ratto. Buenos Aires: Cátedra, 1987.

I

La tesis atribuida a Hegel acerca del final de la historia proviene de la célebre interpretación de Alexander Kojève de la *Fenomenología del Espíritu* que luego sería popularizada por el conocido artículo luego reformulado en libro de Francis Fukuyama.⁴ En Kojève el final de la historia es hecho coincidir – en forma muy vaga por cierto – con la época pos-napoleónica como el advenimiento definitivo de una sociedad frente a la cual no se presentarán ya proyectos políticos alternativos y el hombre se dedicará a la realización de sus deseos privados en un mundo esencialmente despolitizado. La forma en que es descripta esta época final parece abarcar tanto el capitalismo democrático estadounidense como el socialismo soviético y en la etapa final del pensamiento de Kojève parece identificarse con el “dandismo” japonés. No deja de sorprender la gran repercusión que ha tenido esta tesis cuyo carácter predictivo es inversamente proporcional a su vaguedad.

Pero lo que en el autor se presentaba aún como un diagnóstico de la época en el que no estaba ausente cierta resignación es presentado por Fukuyama como el establecimiento definitivo y triunfal del liberalismo democrático con base capitalista.

No se trata en este contexto de discutir las tesis de Kojève o de Fukuyama – que se habían hecho plausibles debido tanto a la caída del marxismo soviético como a la ausencia de un paradigma alternativo – sino simplemente de mostrar que su anclaje en la filosofía de la historia de Hegel es muy endeble.

⁴ El libro de Fukuyama es una reformulación y ampliación de las provocativas tesis de su célebre artículo, *The End of History?*, publicado originalmente en la revista *The National Interest* (verano 1988) y reproducido en múltiples medios, basado a su vez en una conferencia que el autor dictara en el John M. Olin Center for Inquiry into the Theory and Practice of Democracy de la Universidad de Chicago: FUKUYAMA, F. **El fin de la historia y el último hombre**. Trad. de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992. La postulación de que la concepción de la historia en Hegel debería implicar un final definitivo a partir del cual nada nuevo podría surgir en el devenir posterior, puede rastrearse en las críticas de Nietzsche y de Engels al proyecto hegeliano de una metafísica de la historia que concluiría en la monarquía constitucional prusiana. Esta presunta clausura de la historia que aparece en estos autores como objeto de crítica es considerada por Kojève como tesis positiva. La bibliografía crítica sobre el artículo y el libro es muy amplia; véase particularmente: ANDERSON, P. *The Ends of History*. En **A Zone of Engagement**. Londres: Verso, 1992, p. 279 y sigs. y FONTANA, J. **La historia después del fin de la historia**. Barcelona: Crítica, 1992. Acerca de la genealogía de las teorías sobre el final de la historia véase el instructivo libro de NIETHAMMER, L. **Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?** Hamburgo: Rowohlt, 1989.

Es posible que Kojève se haya inspirado en el capítulo final de la *Fenomenología* en el que se habla de una enigmática “eliminación” del tiempo y que ha dado lugar a interpretaciones divergentes. No es este el lugar para ofrecer una interpretación de ese párrafo porque nos desviaría del tema de este trabajo, pero en todo caso puede afirmarse que ese texto no tiene que ver con un presunto final de la historia sino con un pasaje del orden cronológico del acontecer al orden lógico del concepto.⁵ A esto debe añadirse que Hegel al comienzo de la *Fenomenología* caracteriza a su época como la del comienzo de un período de transformaciones decisivas y no como su final.

Es natural que el orden de la exposición de las *Lecciones de Filosofía de la Historia* sea cronológico y que en la última de ellas esté dedicada a la época contemporánea, al estado actual del mundo. El período que Hegel trata en ella tiene por título general “La Ilustración y la revolución” y allí se encuentra la siguiente frase: “Con este principio formalmente absoluto arribamos al *último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días*”⁶ [subrayado de la edición citada].

En una primera aproximación resulta claro que Hegel está refiriéndose aquí simplemente a los acontecimientos significativos recientes y no a una etapa de consumación final de los tiempos. Además, esta oración se encuentra al principio del capítulo y no en su conclusión, es decir cuando Hegel comienza su exposición y a la vez evaluación de la Revolución Francesa y sus consecuencias. La cita está tomada de la edición de las Lecciones de Karl Hegel y es equivalente al de la edición de Georg Lasson, pero resulta interesante que en la versión de la primera edición de las Lecciones el texto – que se publicó póstumamente y que es el que leyeron sus contemporáneos y entre ellos Karl Marx – no dice: “el último estadio de la historia” sino el “último estadio de la historia mundial,” pero Hegel utiliza aquí un término que aparece por única vez en su obra en forma sustantivada, para el que no hay un equivalente en castellano, que no es

⁵ Me he ocupado de esta temática en la segunda parte, secc. IV, cap. 3 del libro: **Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Zeit**. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982, p. 171 y sigs.

⁶ „Mit diesem formell absoluten Prinzip kommen wir an das *letzte Stadium der Geschichte, an unsere Welt, an unsere Tage*.“ HEGEL G.W.F. **Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte**. Werke in zwanzig Bände, ed. Moldenhauer, E.; Michel, K.M. Tomo 12, Francfort del Meno: Suhrkamp, 1970, p. 524. La versión de la edición de Georg Lasson es idéntica, salvo que el texto no contiene un subrayado: **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**, tomo IV, Meiner, Hamburgo, p. 920.

Geschichte o *Weltgeschichte* sino *Welthistorie*⁷, que podría eventualmente traducirse como “narración histórico-mundial,” si uno se atiene al uso que hace Hegel de la palabra alemana “Historie” para referirse a la historiografía y no tanto al proceso histórico mismo. Eduard Gans, el conocido discípulo de Hegel, que estuvo a cargo de esa edición probablemente se basó en otros apuntes de alumnos de un curso de otro año o quizás quiso anticiparse a un malentendido posible. A esto debe agregarse que Hegel caracteriza a este estadio como “formalmente absoluto” y en esta expresión puede reconocerse que se trata para él de algo inconcluso ya que este principio debe adquirir aún formas más plenas. Pero tampoco cabe inferir de esto que se trataría del principio último y definitivo del que sólo faltaría su realización. *La idea de un final de los tiempos es ajena a la concepción hegeliana de la historia y si puede hablarse de una época en que irrumpe el principio decisivo de su dinámica, esta tiene lugar para Hegel con el cristianismo en el seno del cual y a través de una serie de vicisitudes dialécticas habría surgido la idea de la libertad que caracterizaría la historia moderna.* Lo que en la versión de Karl Hegel es caracterizado como un “principio formal” en la de Gans aparece explícitamente como el “principio de la libertad.” Lo que se presenta aquí no es el final sino en todo caso el principio de la historia contemporánea en la medida en que es en la época de la Ilustración en que por primera vez aparece la “mundanidad” (*Weltlichkeit*) como el ámbito propio en que el hombre entiende el sentido de sus acciones e instituciones, como “reino espiritual en la existencia” (*das geistige Reich im Dasein*), en el que la historia se presenta definitivamente como resultado de su “voluntad” (*Willen*) libre⁸ y no de la fuerza del destino o de la intervención externa de la providencia – tal como lo consigna en la oración siguiente a la que se supuestamente se anunciaría el final de la historia. Es precisamente recién en esta secularidad mediada por el principio de la libertad que puede establecerse las bases para reconstruir la historia de la especie desde un punto de vista que Kant denomina “intención cosmopolita.”

Resulta por lo demás paradójico que en uno de los párrafos siguientes de la lección en que se encuentra la cita de más arriba, aparezca uno de los pocos textos en los que Hegel se refiere al

⁷ „Mit diesem Princip der Freiheit gehen wir zum letzten Stadium der Welthistorie, zur Geschichte unserer Zeit“, Georg Friedrichs Hegels Werke, vol. 9, Berlin 1837, p. 437 y sig.

⁸ HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 524.

futuro. En efecto, Hegel describe allí el conflicto que se produce en el seno del parlamento entre la voluntad y los intereses diversos de quienes integran la oposición y quienes forman parte del gobierno, antagonismo que vuelve a renovarse cuando los primeros ocupan el lugar de los segundos, un proceso que no habría logrado institucionalizarse y genera una inestabilidad permanente. “Esta colisión, este nudo, este problema es en el que se encuentra la historia y que tendrá que resolver en tiempos futuros.”⁹

Hegel señala con esto una dificultad que, por un lado caracteriza la dinámica misma de la democracia – algo que ya estaba claro para su discípulo Eduard Gans – pero que por otro sigue siendo un problema no resuelto en la medida en que la reconciliación entre los intereses particulares y el interés general continúa dictando la agenda de la política contemporánea.

Como quiera que fuese, podrán parecernos algo arbitrarias sus interpretaciones de acontecimientos históricos particulares, su construcción de las grandes épocas en que divide el continuo temporal, se nos podrán presentar hoy como poco críticas o poco fundadas. A esto se agregan sus observaciones acerca de la Alemania de su época y de su historia que retrospectivamente pueden resultar tanto interesantes como discutibles, pero no hay en Hegel una visión escatológica de la historia en general ni menos aún de su época como consagración definitiva de los tiempos.¹⁰

Hegel concluye sus lecciones afirmando: “hasta aquí ha llegado la conciencia y estos son los principales momentos de la forma en que se ha realizado el principio de la libertad pues la historia universal no es otra cosa que el desarrollo del concepto de libertad...”¹¹

Es sabido que Hegel aparta de la misión de la filosofía toda forma de predicción o profecía acerca de cómo será o debería ser el mundo futuro. Lo que describe es el estado de la conciencia de la época y el modo en que su historia puede ser reconstruida en la medida en que el concepto de libertad, en la forma peculiar en que lo concibe, pueda servir de hilo conductor. Pero antes de examinar la vigencia que un proyecto de este tipo puede tener en el horizonte de la discusión contemporánea quisiera despejar el camino frente a otra interpretación de la visión de la historia

⁹ “Diese Kollision, dieser Knoten, dieses Problem ist es, an dem die Geschichte steht und den sie in künftiger Zeiten zu lösen hat.” HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 535.

¹⁰ Véase sobre acerca de la crítica de Hegel al historicismo: BRAUER, *Dialektik der Zeit*, p. 39-101, 173 y sigs.

¹¹ HEGEL. *Philosophie der Geschichte*, p. 539-540.

en Hegel que me parece igualmente errónea, me refiero a la asimilación del proyecto hegeliano al historicismo. Mientras que la concepción escatológica postula que la historia se hace comprensible retrospectivamente desde su final para el historicismo por el contrario, es el contexto histórico mismo lo que vuelve inteligible tanto las instituciones sociales como las ideas de acuerdo a las cuales se edifican.

Según Frederick C. Beiser el historicismo constituiría el principio central de la revolución copernicana que Hegel habría iniciado.¹² Pero de esta manera la historia pasaría a tener una dinámica propia contingente independiente de una racionalidad inmanente y nada parece sugerir que pueda tener algo que ver con la idea de una libertad que configura el tiempo. Hegel ha sido un crítico del historicismo incipiente y ha dedicado una serie de párrafos significativos de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* a la refutación de las teorías de Gustav Hugo y de Savigny acerca de la fundamentación de las formas políticas. Las condiciones históricas no explican ni legitiman nada, son más bien ellas las que deben someterse – en términos de Kant – al “tribunal de la razón.”

II

Uno de los capítulos finales de la monumental obra de Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración*,¹³ que entre otras cosas contiene un balance y puesta al día de las principales teorías de la historia contemporáneas, tiene por título: “Renunciar a Hegel.” Nos enfrentamos aquí a una crítica y a la vez a una toma de distancia de los supuestos de su filosofía de la historia en forma de un comentario a los conceptos centrales de las Lecciones introductorias. La perspectiva desde donde se lleva a cabo la crítica es doble. Por un lado, se reexaminan algunas nociones para mostrar su

¹² Véase BEISER, F.C. Hegels Historicism. En: Beiser F.C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 270 y sigs.: “With Hegel, historicism becomes the self-conscious and general method of philosophy, the weapon to be wielded against its own pretenses and illusions.” (p. 272). Al menos el autor admite: “However central to his philosophy, Hegel’s historicism is never fully explained or defended in any single text.” (p. 273). Ahora bien, ¿No sería este un argumento para al menos poner en duda la tesis propuesta?

¹³ RICOEUR, P. **Temps et récit**. Vol. 3, secc. 2, cap. 6, Paris: Seuil, 1985, p. 349 y sigs.

unilateralidad e insuficiencia, por el otro, el autor señala un cambio de escenario que hace que hoy se produzca una “pérdida de credibilidad,” de aquellas intuiciones que hacían que la teoría resultara plausible. Ricoeur llama a esta situación que nos ha alejado del pensamiento de Hegel un “acontecimiento del pensamiento.”¹⁴

La crítica de Ricoeur es más sutil que la de la mayoría de sus detractores. La visión de Hegel como antecesor del totalitarismo o de una visión escatológica de la historia es considerada “un monumento de incompreensión y de malevolencia.”¹⁵ Pero lo que el autor pone en cuestión y denomina “la tentación hegeliana” es el proyecto mismo de una historia que tiene como axioma una racionalidad que se desarrolla en etapas sucesivas y describe una epopeya de la libertad que tiene como protagonistas a los “espíritus de los pueblos” particulares que confluyen en un “espíritu del mundo” “único.”¹⁶ Ricoeur pasa revista a nociones nucleares del inventario conceptual de la filosofía de la historia de Hegel como la de la “astucia de la razón,” la del papel de los individuos histórico-mundiales y sus pasiones, el modo en que el “interés” y la conciencia de los sujetos históricos es conciliado con el del espíritu, etc., etc.. Pero lo nuclear de su crítica puede resumirse a mi juicio en el rechazo de tres ideas básicas que están presentes en la construcción de la historia hegeliana. En primer lugar, la presunta autotransparencia del espíritu que al captar el sentido de su despliegue en el tiempo “supera” su temporalidad en la medida en que el pasado es conservado y sublimado en la inteligibilidad de un “presente eterno”¹⁷ – de esta manera se produciría la ilusión de la eliminación de la diferencia entre el pasado y el presente, mientras que para Ricoeur el primero siempre excede los intentos de su conceptualización posible en el horizonte contemporáneo. En segundo lugar, el rechazo de que la idea de libertad pueda servir hoy de hilo conductor para el entramado de los acontecimientos históricos de modo que permita reconocer en ellos su realización progresiva y unilineal. Por último, el autor cuestiona la idea de una “totalización,”¹⁸ a la que contrapone la “finitud de la interpretación” y por la tanto –

¹⁴ RICOEUR. *Temps et réci*, p. 365.

¹⁵ “Un monument de incompréhension et de malveillance,” RICOEUR. *Temps et réci*, p. 365. Véase la importante nota 1 en esa misma página y la siguiente.

¹⁶ RICOEUR. *Temps et réci*, p. 354, ver también p. 371.

¹⁷ RICOEUR. *Temps et réci*, p. 364, véase p. 368-369.

¹⁸ RICOEUR. *Temps et réci*, p. 371.

en conformidad con la hermenéutica de Gadamer¹⁹ – la condicionalidad histórica constitutiva de toda comprensión.²⁰

A pesar de la seducción de la idea, la astucia de la razón no es la *peripeteia* que englobaría todos los golpes de teatro de la historia, puesto que la efectuación de la libertad no puede ser tenida por la intriga de todas las intrigas. La salida del hegelianismo significa la renuncia a descifrar la suprema intriga.²¹

Las objeciones de Ricoeur son tanto el producto de sus reflexiones críticas como de un síntoma de un cambio epocal de perspectiva en general y de la autocomprensión de la tarea de la filosofía en particular que da cuenta de la distancia que nos separa de Hegel.

Aquí tiene sentido hablar de un “final de la historia” no como etapa última de un proceso sino como el fin de un género y con esto me refiero a la historia filosófica tal como la entiende Hegel, quién se sitúa en la tradición de Kant y de Herder. En efecto, la filosofía de la historia como disciplina cuyo objetivo es la búsqueda del sentido y meta general de los avatares humanos se ha disuelto después de Hegel. Este proceso es el resultado diversos factores. Ya en el positivismo y en el marxismo posteriores no se trataba del avance de algo así como la “conciencia de la libertad” sino de establecer las leyes de la evolución histórica de acuerdo al modelo de las ciencias naturales²² – aunque en ambos la idea de progreso continúa operando. En segundo lugar, como ha mostrado Reinhard Koselleck el concepto de la Historia (con mayúscula), que subyacía a la concepción hegeliana, concebido como una sucesión de “edades,” “épocas” o “estadios” que abarcaría a la humanidad en su conjunto es el resultado de una construcción intelectual que surge recién en la segunda mitad del siglo XVIII en la que las ideas de “perfeccionamiento” primero y de “progreso” después desempeñaron un papel central²³ y no un objeto de estudio atemporal que pueda presuponerse sin más. El proyecto hegeliano no sería concebible si no estuviese inscripto

¹⁹ Véase la nota 1 a la p. 372 en la que el autor señala su deuda en este punto con el pensamiento de Gadamer.

²⁰ RICOEUR. *Temps et récit*, p. 371.

²¹ RICOEUR. *Temps et récit*, p. 371.

²² Véase sobre este desarrollo: RIEDEL, M. *Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie*. En: Fetscher, I. (Ed.). *Hegel in der Sicht der neuen Forschung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 387-407.

²³ Acerca de esto se puede consultar el ya clásico artículo de KOSELLECK, R. *Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte*. En: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1989, p. 38-66.

en esa tradición. Pero previo a esta “deconstrucción” de la noción de historia que Koselleck ha llevado a cabo desde el punto de vista de la reciente historia conceptual la idea de una “historia mundial” ya había sido depotenciada por el historicismo posterior y, en conformidad con su modelo teórico, por la instauración de la historia como una disciplina con pretensión de objetividad ajena a toda instancia normativa.²⁴ En tercer lugar, con la crisis de su objeto la historia filosófica pasó a formar parte definitivamente en el siglo XX de una epistemología del saber histórico, es decir de una teoría de los modelos de explicación, comprensión y últimamente narración que presiden el discurso de los historiadores. En Hegel se encuentra por cierto una visión del tiempo unilineal y común a la especie en el que diferentes pueblos y civilizaciones se van pasando la antorcha que ilumina el “espíritu del mundo.” Lejos está esto aún de una visión de un tiempo escindido en diversas duraciones y ritmos diferentes o de la idea de cursos paralelos e independientes.

Pensar la filosofía de la historia de Hegel hoy, significa revisitarla tanto después del abandono de la historia sustantiva como del fracaso de una reflexión filosófica acerca de ella en clave emancipatoria, de la que probablemente las tesis de Walter Benjamin²⁵ haya sido el último ejemplar *via negationis* de una especie en extinción. Los intentos posteriores de establecer una historia ecuménica han renunciado en todo caso a la teodicea que estaba presente en el diseño hegeliano.

Tanto las experiencias trágicas del siglo XX como las modificaciones de la conciencia histórica contemporánea hacen que las premisas de una construcción histórica de este tipo no puedan hoy ser sostenidas de modo plausible sin una modificación profunda.

Mientras que para Kant la Revolución Francesa se presentaba como un “signo histórico,” no tanto por el desarrollo de los acontecimientos mismos, sino por el cambio radical en la conciencia

²⁴ Acerca de los cambios conceptuales en torno a la noción de historia en el ámbito de la filosofía alemana posterior a Hegel véase: SCHNÄDELBACH, H. **Philosophie in Deutschland 1831-1933**. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1983, p. 51-87.

²⁵ De las célebres tesis de Benjamin sobre filosofía de la historia hay numerosas ediciones, véase por ej.: BENJAMIN, W. *Geschichtsphilosophische Thesen*. En **Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze**. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1971, p. 78-94. Debido tanto a lo sugestivo de su pensamiento como a las dificultades del texto la bibliografía es muy amplia. El libro de LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de la tesis “Sobre el concepto de historia”**. Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económica, 2002, resulta una útil guía de lectura.

colectiva que ella implicaba, el evento emblemático que preside hoy la reflexión histórica es la sombra de Auschwitz. Un hecho que no parece haber estado previsto en el libreto del “secreto plan de la naturaleza” de Kant o en la “astucia de la razón” de Hegel.

Lo que hoy resulta inaceptable es el proyecto de una teodicea de la historia de acuerdo al cual el mal es considerado como parte de una dialéctica en la que lo negativo es incorporado como parte de un camino de redención.

Es cierto que Hegel ha querido superar la unilateralidad del intelectualismo de la Ilustración al mostrar el papel que las pasiones desempeñan en la acción de lo que considera grandes protagonistas históricos pero aún así la trama de la presunta implacable marcha progresiva del Espíritu no parece asignar al sufrimiento de las víctimas más que el papel de un daño colateral o reservar un lugar para los avatares de la injusticia inútil.

Podría decirse por otra parte, que esta experiencia del mal absoluto, que ahora sabemos acecha permanentemente la acción política, lo que sí ha modificado es la conciencia pública. El escepticismo dominante frente a la búsqueda de un sentido global de los acontecimientos, así como la pérdida de confianza en el Estado como garante en última instancia de los derechos individuales que nos aleja del optimismo de la Ilustración, tiene sus raíces en la experiencia histórica misma y no es un “acontecimiento de pensamiento” que irrumpe al margen de ella. En una época de pluralismo, multiculturalismo, emancipación femenina, conciencia ecológica y justicia global formamos parte de una “*Gestalt*” de la conciencia diferente.

III

Si de lo que se trata ahora es de evaluar la posible vigencia de la concepción hegeliana de la historia, debemos abandonar algunos estereotipos de su recepción, del mismo modo que renunciar a considerarla un todo coherente y acabado de modo que rechazar algunos de sus aspectos no significa necesariamente dejarla de lado en su totalidad. Más que la idea de una concatenación necesaria y racional de los acontecimientos globales, su fuerza radica en el análisis pormenorizado de ciertos fenómenos históricos y sus agudas observaciones, del mismo modo que

en la capacidad de la dialéctica de mostrar aspectos inesperados y conexiones internas entre sucesos que a primera vista se presentan como aislados. Esto significa también aceptar que algunos capítulos están mejor logrados que otros y que algunos adolecen de una base de datos razonable como para trazar a partir de ellos generalizaciones arriesgadas – lo que resulta particularmente notorio en el tratamiento de América, África y Asia.

A pesar del papel central que desempeña la historia en su filosofía, Hegel dedica apenas unos párrafos para su tratamiento en el marco de su sistema enciclopédico. Pero el lugar en que ellos se encuentran es muy significativo. En efecto, se trata del final de la filosofía del derecho o lo que es lo mismo de su teoría del espíritu objetivo. La historia se ubica así entre el tratamiento de las instituciones sociales y políticas y lo que llama el “espíritu absoluto,” o sea como es sabido, el arte, la religión y la filosofía. Esta posición en el sistema no es casual y el sentido del proyecto no puede entenderse si no se hace referencia a ambas instancias. El eje que las articula es su particular concepción de la libertad humana, no como una propiedad del individuo aislado sino como una condición que sólo se realiza en el marco de formaciones sociales que la hacen posible. Esta realización debe concebirse en un doble sentido como puesta en práctica de ideales de justicia en las formas políticas vigentes y al mismo tiempo en su evolución histórica. Lo que Hegel trata en sus lecciones no es sólo el desarrollo de ciertas instituciones que configuran lo que denomina “eticidad” sino principalmente de la forma que adquiere la *conciencia* que ha conducido a ellas y surge en su seno. Pero esta no es entendida como una facultad constituida de una vez y para siempre, más que formalmente; en cuanto a la forma particular que asume se la puede considerar como un *work in progress* que se modifica y se constituye en el proceso de sus experiencias. Su formación (*Bildung*) no se detiene más que para iniciar una nueva reconfiguración. El carácter abierto y provisorio de las formas que asume la conciencia no se presenta *en este sentido* como algo radicalmente diferente a lo que en la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur aparece como su condicionalidad histórica. El hilo conductor que subyace a la noción de “historia mundial” en Hegel no difiere al de la *Fenomenología del Espíritu* en la que aparecen sucesivamente una serie de “figuras” (*Gestalten*) provisorias. Son formas de saber que se definen por su transitoriedad. Lo que parece incomodar a Ricoeur es la idea de un “saber absoluto” en el que podría alcanzarse una racionalidad plena. Pero en todo caso, es dudoso que

haya en la filosofía de Hegel una instancia definitiva que nos redima del “trabajo del concepto,” puesto que el “saber absoluto” – a pesar de su nombre – también aparece siempre situado histórica y culturalmente como la forma más alta que asume la conciencia humana.

La idea hegeliana de un progreso de la conciencia está muy lejos – como ha mostrado Manfred Riedel en el artículo citado más arriba – de la posterior ideología del progreso para la cual todo lo posterior es justificado como superior y el decurso histórico es convertido en la saga del poder triunfante.²⁶

Conviene que nos detengamos ahora para nuestro tema un momento en el curioso conglomerado conceptual que Hegel llama “progreso en la conciencia de la libertad.” Esta fórmula nos permite sacar algunas conclusiones. La libertad para el autor no es sólo una propiedad de la naturaleza humana sino que tiene que ver ante todo con la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y de sus convicciones más profundas acerca de las formas legítimas del poder que pueda ver realizadas en el mundo ético-político que le toca vivir. Ahora bien, este paradigma normativo no es el resultado de la reflexión individual sino de un proceso de socialización y aprendizaje mediante el cual el sujeto se apropia de las ideas que considera más avanzadas de la época en cuanto al modo de organizar la vida en común.

Lo que Hegel postula con su noción de “espíritu del mundo” es la existencia de algo así como una *avant-garde* o ‘vanguardia’²⁷ de la humanidad, de acuerdo a la cual, en determinados pueblos y épocas se institucionalizan formas más avanzadas de organizar la vida social. Es allí adónde se dirige la mirada del “mundo,” para orientar sus propias acciones y reflexionar sobre las condiciones efectivas del ejercicio de la libertad – “mundo” significa aquí el estado actual de la conciencia pública.

Es cierto que como Hegel la entiende la tarea de una historia desde el punto de vista filosófico es dar cuenta del pasado, pero al tomar como hilo conductor de la misma la idea de libertad reconoce en lo acontecido las huellas de un zigzagueante proceso que abarca el presente y se dirige al futuro. En esto sigue la tesis de la Ilustración acerca de la ‘irreversibilidad’ según la

²⁶ Véase nota 22.

²⁷ Tomo esta palabra tanto en su original sentido militar como el que ha adquirido en la teoría estética.

cual, el haber alcanzado un determinado *insight* acerca del modo en que funciona el mundo no se puede volver atrás por más que aparentemente las cosas sigan igual.

A diferencia de la historia que escriben los historiadores o de la de las investigaciones puramente epistemológicas, la filosofía de la historia de Hegel – al igual que la de Kant – tiene un claro carácter ‘normativo’.

El escenario histórico contemporáneo nos enfrenta a una situación profundamente modificada en relación al horizonte histórico de la primera mitad del siglo XIX. Por un lado, el Estado ha dejado de ser la instancia última en la que pueden anclarse los derechos de los individuos, por el otro el fenómeno de la globalización nos ofrece nuevos desafíos. En efecto, la mundialización o globalización no es el resultado de una teoría filosófica o política sino de la convergencia de múltiples factores como: el flujo internacional de capitales y la universalización de nuevas técnicas de producción y de consumo, el surgimiento de redes de comunicación e información a nivel planetario, pero también el establecimiento de organizaciones para y supra-gubernamentales, etc..

Quedan muy pocos lugar de la tierra en donde no encontremos un cartel de Coca-Cola o un teléfono celular disponible pero también pocos en los que la violación de derechos humanos fundamentales pueda pasar desapercibida ante la mirada del “mundo.” El planeta está cada vez más interconectado tanto en lo que hace al intercambio de bienes y de información como a las consecuencias ecológicas que determinados procesos regionales de índole productiva o militar producen en el resto de la tierra. Pero esto vale también para los paradigmas normativos mediante los cuales evaluamos estos acontecimientos. La globalización parece presentarse así como una extraña “astucia de la razón” que establece las condiciones necesarias pero no por cierto suficientes que hacen plausible y hasta necesario un retorno del “espíritu del mundo.”

Es que no podemos renunciar a la tarea de seguir pensando modelos de sociedad que hagan posible en un escenario histórico-político transformado espacios de acción individual y colectiva que puedan ser reconocidos como formas de realización de la libertad humana.

BIBLIOGRAFÍA:

- ANDERSON, Perry. The Ends of History. En **A Zone of Engagement**. Londres: Verso, 1992.
- BEISER, Frederik C. Hegels Historicism. En: Beiser F.C. (Ed.). **The Cambridge Companion to Hegel**, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 270-300.
- BENJAMIN, Walter. Geschichtsphilosophische Thesen. En **Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze**. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1971, p. 78-94
- BRAUER, Daniel. **Dialektik der Zeit, Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Zeit**. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1982.
- FONTANA, Josep. **La historia después del fin de la historia**. Barcelona: Crítica, 1992.
- FUKUYAMA, Francis. **El fin de la historia y el último hombre**. Trad. de P. Elías. Barcelona: Planeta, 1992.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Hegels Theologische Jugendschriften**. Editados por Hermann Nohl. Tubinga: 1907 (versión en español: HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Escritos de Juventud**. Traducción de J. M. Ripalda. México: F.C.E, 1978).
- JARCZYK, Gwendoline; LABARRIERE, Pierre-Jean. **De Kojève a Hegel. 150 ans de pensée hégelienne en France**. Paris: Albin Michel, 1996.
- KOJÈVE, Alexandre. **Hegel, Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit**. Paris: Gallimard, 1947 (hay versión española en: Ediciones de la Pleyade, 1984).
- KOSELLECK, Reinhard. Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizont neuzeitlich bewegter Geschichte. En: **Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**. Francfort del Meno: Suhrkamp, 1989, p. 38-66.
- LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incendio: una lectura de la tesis "Sobre el concepto de historia"**. Buenos Aires-México: Fondo de Cultura Económica, 2002
- LYOTARD, Jean François. **La condición posmoderna: informe sobre el saber**. Trad. de M. A. Ratto. Buenos Aires: Cátedra, 1987.
- NIETHAMMER, Lutz. **Posthistoire. Ist die Geschichte zu Ende?** Hamburgo: Rowohlts, 1989.
- RICOEUR, Paul. **Temps et récit**. Paris: Seuil, 1985.

RIEDEL, Manfred. Fortschritt und Dialektik in Hegels Geschichtsphilosophie. En: Fetscher, I. (Ed.). **Hegel in der Sicht der neuen Forschung**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, p. 387-407.

SCHNÄDELBACH, Herbert. **Philosophie in Deutschland 1831-1933**. Frankfurt del Meno: Suhrkamp, 1983.