5

Filosofía de la historia

Edición de Reyes Mate

Editorial Trotta
Consejo Superior de Investigaciones Científicas

ISBN 84-87699-79-0

9 788487 699795

Maravall, J. A. (1951), «Sobre naturaleza e historia en el humanismo español»: *Arbor 64*, 469-493.
Meinecke, F. (1983), *El historicismo y su génesis*, FCE, México, v.e. J. Mingarro y T. Muñoz.
Montesquieu (1972), *Del espíritu de las leyes*, Tecnos, Madrid, v.e. M. Blázquez y P. de Vega, pról. de E. Tierno Galván.
Nicol, E. (1960), *Historicismo y existencialismo*, Tecnos, Madrid, 2ª ed.
Nisbet, R. (1981), *Historia de la idea de progreso*, Gedisa, Barcelona, v.e. E. Hegewicz.
Ortega y Gasset, J. (1983), *Guillermo Dilthey y la idea de la vida*, en *Obras completas*. Alianza, Madrid, vol. VI.
Otto, S. (1987-88), «Giambattista Vico: razionalità e fantasia»: *Bollettino del Centro di Studi Vichiani 17-18*, 5-24.
Piovani, P. (1969), «Vico e la filosofia senza natura», en *Atti del Convegno Inter, sul tema: Campanella e Vico*, Accademia Nazionale dei Lincei CCCLXVI, 126, 247-268.
Schiller, Fr. (1991), *Escritos de filosofía de la historia*, Universidad de Murcia, Murcia, introd. R. Malter.
Sevilla, J. M. (1988), *Giambattista Vico: metafísica de la mente e historicismo antropológico. Un estudio sobre la concepción viquiana del hombre, de su mundo y de su ciencia*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla.
Sevilla, J. M. (1991), «La radicalidad de las ideas de providencia y de progreso en la historia», en Villalobos, J. (comp.), *Radicalidad y Episteme*, ORP, Sevilla, 39-105.
Thyssen, J. (1954), *Historia de la filosofía de la historia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires-México, v.e. F. Korell.
Turgot, A. R. J. (1991), *Discursos sobre el progreso humano*, Tecnos, Madrid, v.e. y estudio de G. Mayos Solsona, IX-LXXIII.
Vico, G. (1953), *Principi di una scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni* (ed. 1744), en *Opere*, Ricciardi, Milano-Napoli, a cargo de F. Nicolini. (*Ciencia Nueva*, Orbis, Barcelona, 1985, a cargo de J. M. Bermudo, 2 vols.).
Voltaire (1969), *Le philosophie de l'histoire*, Inst. et Musée Voltaire, Gèneve, a cargo de J. H. Brumfitt. (*La filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, v.e. y estudio de M. Caparrón).
Voltaire (1986), *El siglo de Luis XIV*, Orbis, Barcelona. Incluye *Vida de Voltaire* por Condorcet, v. I.

LA FILOSOFIA IDEALISTA DE LA HISTORIA

Daniel Brauer

El tema que nos ocupa es la concepción del devenir histórico en el marco del idealismo alemán. El título se refiere, entonces, a un movimiento histórico cuyos principales protagonistas son Herder, Kant, Hegel, y no, por lo tanto, a una posición general frente a la historia.

Sin duda se encuentran también interesantes ideas y reflexiones sobre el asunto en autores del mismo entorno cultural como Fichte, Schelling, o Schiller, o von Humboldt, pero quien aborde el estudio de sus opiniones debe ya contar con un conocimiento aunque fuese elemental de las doctrinas de los autores citados más arriba, que representan en su diversidad posiciones igualmente radicales y paradigmáticas.

Un triple sistema de coordenadas permitirá al lector una orientación en el mapa de los supuestos que es necesario tener en cuenta para la comprensión de estas teorías: 1) el contexto de la discusión filosófica en que se inscriben; 2) la situación histórico-política en que se encuentran, y 3) la perspectiva contemporánea desde la que se lleva a cabo actualmente su interpretación.

Con respecto a lo primero, es importante la recepción en Alemania de la obra de Montesquieu, Voltaire y Rousseau, y el debate generado en torno al pensamiento de este último acerca del «perfeccionamiento» moral del hombre en la historia (afirmado, por ejemplo, por Lessing, y negado por Mendelssohn).

El segundo eje concierne a los acontecimientos históricos mismos de la época: la crisis del Estado absolutista, el impacto de la Ilustración en su crítica a las formas tradicionales del poder político y religioso. Pero ante todo la Revolución, las condiciones de su origen, avatares y paradójico desenlace en el imperio napoleónico estaban en el centro del pensamiento de los intelectuales de la época. Las principales ideas de la obra histórico-filosófica de Herder son por cierto anteriores a ella, aunque ha sido escrita en polémica constante con las ideas que apadrinaron su sur-

gimiento. Kant ve en ella un «signo histórico» (*Geschichtszeichen*) que permite reconocer la vigencia de un plan de la historia que conduce a una sociedad más racional. Por último, Hegel la celebra como acontecimiento central que anuncia una nueva fase irreversible de los asuntos humanos, la irrupción definitiva de la «idea» del «derecho» en el tiempo humano.

El tercer eje es el horizonte de la interpretación contemporánea a partir del cual llevamos a cabo una lectura nunca ingenua, sino mediada por prejuicios, tomas de posición más o menos precipitadas y modelos teóricos posteriores a los textos de la tradición filosófica. La presentación estereotipada de la filosofía clásica alemana de la historia consiste en ver en Kant un filósofo cuyo interés por la historia es marginal, en Herder, el gran descubridor del «sentido histórico», y en Hegel, el constructor de una metafísica a priori de lo histórico para la que los hechos sirven de ilustración. Esta imagen de la filosofía de la historia del período se debe principalmente al *historicismo*, corriente predominante en la historiografía alemana posthegeliana desde fines del siglo XIX y comienzos del XX. En el libro de Friedrich Meinecke *El historicismo y su génesis*, la autoescenificación histórica de este punto de vista alcanza su culminación. No es casual que este texto que pretende reconstruir la historia «de una de las revoluciones espirituales más grandes acaecidas en el pensar de los pueblos de Occidente» (Meinecke, 1962, 11) no contenga capítulo alguno acerca de la concepción de la historia en Kant o en Hegel, y que, por el contrario, el que trata sobre Herder sea el más extenso de los dedicados al pensamiento filosófico. Meinecke tiene sin duda razón al colocar a Kant y a Hegel fuera de la tradición historicista con la que este último es a menudo identificado, pero se equivoca al reivindicar el descubrimiento del mundo histórico como una prerrogativa del movimiento romántico y en considerar por el contrario al iluminismo como un pensamiento fundamentalmente ahistórico. Se trata simplemente de una visión de la historia *diferente*, no menos original y profunda, en la que los hechos del pasado no son venerados por su mera existencia sino interpretados a la luz de las posibilidades emancipatorias que ellos encierran, o sea, como parte de un proceso de autosuperación de la naturaleza humana mediante la creación de instituciones políticas más racionales. Nos enfrentamos a una doble tradición del pensamiento histórico-político. Por una parte, la corriente romántica conservadora para la cual la historia no debe ser interpretada como un producto de la acción más o menos consciente de los individuos por sus ideas de libertad y justicia, sino como resultado de fuerzas vitales materializadas en el carácter originario de las naciones, su entorno geográfico-climático, sus costumbres, lenguaje y religión. Por otra parte, está la tradición jusnaturalista-iluminista para la cual la historia es el lugar donde se produce precisamente la ruptura con los lazos de la tradición y la costumbre, mediante un paulatino proceso de reflexión crítica racional. Herder es uno de los principales teóricos de la corriente mencionada en primer lugar, Kant y Hegel se ubican decididamente en la segunda.

La interpretación de textos de la tradición filosófica no puede separarse de la cuestión de su *vigencia*. Huellas de la doble tradición mencionada más arriba pueden reconocerse en la controversia entre la Teoría Crítica y la Hermenéutica. La primera rescata la idea, presente de Kant a Marx, de una reconstrucción de la evolución de la especie desde la perspectiva de su emancipación. Los conceptos de «crítica» y «opinión pública» (Kant) forman parte constitutiva de su arsenal conceptual (Habermas, 1969; 1976). La segunda, con su rehabilitación antiiluminista del «prejuicio» como forma legítima de un saber colectivo que se establece en la tradición y su concepción del *lenguaje* como condición prerreflexiva de la razón, valorará en Herder tanto su rechazo a considerar a los hechos como etapas hacia el fin externo a ellos, como el haber establecido la «perfección» inmanente a toda existencia histórica (Gadamer, 1972, 101-117; 1975, 188-189, 415). La visión herderiana de la vida histórica de los pueblos ha podido servir de inspiración para concepciones nacionalistas, o —más recientemente— para reivindicar, contra el centralismo estatal e incluso el concepto de nación, la pertenencia originaria del individuo a una cultura y comunidad popular (Berlin, 1976, 153-216). En todos estos casos la explotación del pasado es parte del proceso de aclaración y formación de nuestras ideas sobre el presente.

I. EL DEVENIR DE LA HUMANIDAD SEGÚN HERDER

Según la difundida tesis de Karl Löwith, expuesta en su libro *El sentido de la historia* (1968, 53-165), las filosofías de la historia de la modernidad desde Voltaire a Marx son el resultado de un proceso de paulatina secularización de motivos centrales de la escatología judeo-cristiana. Pero este esquema difícilmente pueda aplicarse a la concepción de la historia de Herder, autor al que por lo demás Löwith no dedica ningún capítulo. La teoría herderiana de la trama de la historia puede caracterizarse en un primera aproximación por la inversión de la tesis de Löwith: es la revisión racionalista del sentido de la historia europea lo que sirve en Herder de inspiración para una *cristianización de la historia profana*, para reinterpretar los avatares humanos desde la perspectiva de un destino trazado por la «providencia».

Herder es la figura principal del controvertido *Sturm und Drang*, movimiento predominantemente literario que inaugura el romanticismo alemán y que surge como reacción frente al exacerbado racionalismo iluminista. Lo que Herder descubre en la historia es una dimensión alternativa, un proceso natural que escapa, sin embargo, al saber físico-matemático, un ámbito que posee una lógica propia que no puede explicarse por la mera acumulación de conocimientos y que, por el contrario, hace posible la razón misma.

Las ideas centrales de Herder acerca de la historia ya se encuentran esbozadas en su escrito juvenil *También una filosofía de la historia para*

la formación de la humanidad. Contribución a muchas contribuciones del siglo[1], publicado anónimamente en 1774. El opúsculo es prácticamente un panfleto dirigido contra las principales convicciones del Iluminismo.

En esto ya el título es significativo. El «También...» que anuncia la orientación del texto no quiere indicar una «contribución» más a las ya propuestas autointerpretaciones narcisistas del «siglo» (concepto volteriano) por relación a un pasado presuntamente primitivo y oscuro, sino, tal como lo confirmará después retrospectivamente, un punto de vista radicalmente diferente y complementario (Herder, 1820, 3, III; 1950, 9).

La reconstrucción de la historia que Herder lleva a cabo en este texto tiene como hilo conductor un paralelismo entre las fases del desarrollo biológico del individuo y la etapas del proceso civilizatorio. Esta analogía no es nueva, ya había sido utilizada por autores clásicos y contemporáneos[2]. *La originalidad* reside más bien en *el modo en que se hacen corresponder épocas y edades.* Pasemos una breve revista a ellas.

El Oriente representa para Herder la infancia de la humanidad. Egipto, la adolescencia. Grecia, la juventud con toda la fuerza de su energía vital. Roma, la madurez pero también más tarde la vejez del mundo antiguo (Herder, 1820, 2, 228 ss./1950, 31 ss.). Este paralelismo trazado para un primer ciclo histórico aparece luego *sólo sugerido* para el siguiente en el que se presenta *la clave de la construcción herderiana:* con el «mundo nórdico» surge un «hombre nuevo» cuya misión será la realización sobre la tierra de los ideales del cristianismo, religión que se convierte a partir de ahora en el eje de los acontecimientos humanos (1820, 2, 276 ss./1950, 68 ss.) (y que significativamente Herder sitúa aquí y no, como pronto lo hará Gibbon, en el marco de la decadencia del imperio romano):

> ¡Esta religión surgida en forma tan asombrosa, debería ser sin duda alguna *según las intenciones de su fundador* (no digo con esto que lo haya sido en su aplicación en toda época) una *auténtica religión de la humanidad, impulso hacia el amor, y lazo de todas las naciones en una confraternidad* - [éste es] su fin desde el principio hasta el final! (1820, 2, 282/1950, 74).

En contraste con la visión ilustrada de un medioevo oscuro y estéril, el mundo feudal es presentado como escenario de la «aventura romántica» y del «espíritu caballeresco». La lucha por el honor, la castidad, las cruzadas, en fin, la vida consagrada a la fe, son celebradas como esencia del «espíritu gótico»: «milagro del *espíritu humano* y sin duda *instrumento de la providencia*» (1820, 2, 284/1950, 75).

1. Las citas de Herder se hacen por la vieja edicion de Muller (Herder, 1820) (la edición generalmente utilizda es la de Suphan), en este caso el tomo 2, IV, 219-376. Tanto aquí como en lo que sigue, los textos citados han sido vertidos directamente del original, pero se indica —separada por barra— la paginación que corresponde a la edición castellana

2. Rouché (1940), 6, menciona a san Pablo, san Agustín, Prudencio, Floro, Pascal, Turgot, Fontenelle, y entre los contemporáneos a Iselin y Hume. Herder habría tomado directamente de Iselin, el historiador iluminista, la analogía de las edades entre individuo e historia, evaluando de modo diferente su correspondencia (39 ss.).

Por el contrario, la modernidad es descrita como una época de declinación en la que dominan la «*frivolidad* y el *desenfreno*», una visión «mecánica» del mundo y un intelectualismo aséptico (1820, 2, 285/1950, 76).

Herder retoma de Bossuet la versión del curso de los acontecimientos según la cual el verdadero protagonista de la historia profana no es el hombre sino la providencia y la «historia universal» una continuación de la creación.

Del mismo modo que en Bossuet, también en Herder la genésis de la humanidad es hecha coincidir con los datos del Génesis y por eso situada algo vagamente en Oriente (1820, 2, 229/1950, 31). Ya en la primera página del libro Herder se pronuncia por la procedencia única (y no múltiple como en Voltaire) de la humanidad a partir de una pareja primigenia —en conformidad con el relato bíblico, a partir de un solo individuo—. Del mismo modo se ubican aquí las primeras formas de civilización. Herder piensa ante todo en Egipto y Fenicia (pero no en India y China, como lo hacía polémicamente Voltaire contra Bossuet) (Voltaire, 1959, 72-81).

Es significativo que Herder utilice en el título del libro la palabra *Bildung*, de reciente incorporación al vocabulario filosófico alemán[3]. Al igual que la castellana «formación», el término tiene un sentido más amplio que el de «educación», que es un proceso que pasa por la conciencia. *Bildung* se refiere al carácter y conserva la ambigüedad con la que juega Herder (y más tarde Hegel) de poder describir también un fenómeno natural (en expresiones como «formación de... una planta, de una roca, de un órgano, etc.»). Es que la historia de la «formación» de la humanidad adquiere en Herder los rasgos de un proceso natural que no se diferencia del surgimiento de una galaxia.

El contraste del esbozo filosófico-histórico de Herder con las ideas de la Ilustración no podría ser mayor. Frente a la presunta superioridad de las luces, Herder reivindica la fuerza vital del «espíritu gótico»; frente a las vanas pretensiones de intelecto humano, la bondad y sabiduría de la providencia divina; frente a la esterilidad de la reflexión, la fecundidad de la intuición y el sentimiento; frente a las dudas y desorientación de la teoría, la firmeza de la fe; frente al intelectualismo enciclopédico, la fuerza de la acción y la pasión de los «grandes hombres» de la historia; por último, frente al cosmopolitismo anónimo de los ilustrados, la inseparabilidad de la identidad personal de la pertenencia originaria a una nación.

Este último punto es importante por varios motivos. En primer lugar, los textos de Herder han sido la fuente de inspiración de diversos movimientos nacionalistas, ante todo por supuesto del germánico y del llamado paneslavismo (se considera a Herder el descubridor de la origina-

3. La palabra comenzó a circular a partir de Leibniz y de la traducción al alemán de la obra de Shaftesbury (*Formation of a genteel character*), esto según Kluge (1967, 77). Ver para este concepto también Gadamer, 1960, 7-8.

lidad y relevancia de la cultura eslava). Por otro lado, las reflexiones filosófico-históricas de Herder delatan motivos nacionalistas, tanto por la misión histórica asignada al «espíritu gótico» y a la Reforma de Lutero, como por la reacción que representan sus ideas frente al imperialismo cultural francés del despotismo ilustrado de Federico II.

El «carácter nacional» de cada pueblo, sus costumbres, lenguaje, religión, etc., son pensados de acuerdo a un modelo organicista como una «formación» natural, que es una y otra vez contrastado con el mecanicismo de un Estado artificial, concebido como producto de las necesidades e intenciones de los individuos que persiguen un fin egoísta, tal como en las teorías jusnaturalistas desde Hobbes. La autonomía de cada nación es reivindicada en oposición a la noción racionalista de un progreso de las formas de Estado común a la humanidad: «... cada nación tiene *en sí* su *centro* de felicidad, así como cada esfera tiene [en sí misma] su *centro* de gravedad» (Herder, 1820, 2, 264/1950, 58)[4].

A diferencia del individualismo atomista que está en el punto de partida de las teorías liberales, Herder propone un individualismo de las naciones. La nación es construida como mónada cultural originaria frente a la cual resultan vanos los intentos de la razón por querer imponer sus leyes, se trata más bien de atenerse al espíritu de las tradiciones originales de un pueblo.

Herder había estado en su época de estudiante en Königsberg (1762-1764) bajo la doble influencia de estilos de filosofar tan diferentes como el de Hamann y Kant, con quienes mantenía un vínculo personal. Pero mientras que el impacto de las ideas del primero, llamado por su asumida actitud mística «El mago del Norte», puede reconocerse en la valoración de la fuerza creadora del lenguaje popular, en el antiintelectualismo militante y en el papel que asume la providencia como fuerza conductora del destino humano, no resulta fácil, en cambio, descubrir las huellas del pensamiento (aún precrítico) del segundo, que Herder había admirado y con el que luego se producirá la ruptura definitiva (a raíz de la crítica demoledora de Kant a la primera parte de las *Ideas*...) (Kant, 1974, 40-66/1958, 85-111)[5].

Lo que en el opúsculo aparece claramente es el predominio de motivos leibnicianos (monadología, teodicea, la noción de fuerza, etc.), resonancias de la crítica de Rousseau a la civilización moderna, su culto de la naturaleza y su exaltación de la vida primitiva, así como atisbos de la ética del sentimiento de Shaftesbury. Pero el nuevo paradigma para pensar la historia lo encuentra Herder en la biología de Buffon y su historización de la tierra y de la naturaleza en general, a quien presenta hacia

4. Este reconocimiento del carácter irreductible de cada época hace de Herder, para Gadamer, el «descubridor del sentido histórico» (Gadamer, 1972, en su ensayo de 1967, 107: «Herder und die geschichtliche Welt»).

5. Para la polémica Kant-Herder, véase Estiú (1961, 63-110) y su prólogo a la traducción de Kant (1958, 8-23), así como Lin, 1949.

el final del libro como genio de la época y pone a la altura de Newton (1820, 2, 350-351/1950, 126-127; cf. Rouché, 1940, 207-208, n. 2). Herder opondrá precisamente la naturaleza imaginada como un inmenso mecanismo en la física newtoniana a la teleología de las formas de vida de Buffon: la monadología de las naciones es simbiotizada así con un panteísmo de la naturaleza, pero esta no es vista como el reino de la racionalidad matemática del Dios de Spinoza, sino desde la perspectiva de un naturalismo empírico.

Este modelo biologista permite a Herder describir una lógica del proceso histórico en la que diversas épocas y sucesos, aparentemente sin conexión o relacionados externamente por la cronología o la noción sobreimpuesta de progreso, pasan a formar parte constitutiva de una unidad en desarrollo en las que las distintas fases de la metamorfosis adquieren el carácter de una necesidad implacable. La humanidad se forma así de acuerdo a un proceso natural ineludible de modo semejante a como surge la mariposa a partir de una oruga.

El drama de la humanidad que se mostraba ante la mirada de la razón ilustrada como caótica sucesión de luchas por el poder, engaños, guerras absurdas e injusticia, adquiere ahora el sentido de una paradójica pedagogía de la providencia. No hay una razón única sino diferentes costumbres, ideas, creencias y formas de organización social que corresponden a cada estadio evolutivo de la humanidad. Lo que ha impulsado a la acción histórica no han sido la libertad y el raciocinio, sino la teocracia y el despotismo, lo que produce culturas no es la teoría que surge frente al escritorio, sino la sabiduría inconsciente del lenguaje y las costumbres, la fe, el azar y la oportunidad, el destino y las circunstancias, en los que se revelan los designios de la providencia:

> ¡Todo es una gran destino! *No meditado, no esperado, no provocado* por el hombre —¿No ves hormiga que sólo *te arrastras* en la gran rueda de la fatalidad? (1820, 2, 296/1950, 84).

A pesar de que la analogía entre las sucesivas fases que describen el desarrollo del individuo y las edades históricas conduciría, de modo consecuente, a una visión cíclica del curso de la historia (infancia, juventud, madurez, vejez, muerte y recomienzo de una nueva vida en otro ejemplar de la especie), Herder conserva la noción iluminista de *progreso* y en esto se diferencia tanto de su antecesor Vico, con quien tiene múltiples puntos en común (y a quien, al redactar esta obra juvenil, aún no había leído) como de sus sucesores del siglo XX, Spengler y Toynbee. Es más, la marcha implacable de la providencia a través de los tiempos asegura una creencia en el progreso de la humanidad (si bien la meta es concebida de otro modo) que difícilmente el escepticismo de Hume o el deísmo pesimista de Voltaire estarían dispuestos a aceptar.

A esta perspectiva evolucionista se yuxtapone, en forma no del todo coherente, un punto de vista según el cual cada época, al igual que como

hemos visto cada nación, tiene valor por sí misma y no debe ser tomada como mero estadio de transición hacia un fin ulterior. Pero, ¿cómo conciliar esta idea del valor infinito de la especificidad irreductible de cada época y cultura con la visión de un progreso irrefrenable que implica una jerarquía de valores y, entre ellos, la superioridad de la civilización cristiana?

También la analogía entre el desarrollo del individuo y el de la historia, si bien quiere dar cuenta de la igual legitimidad de toda edad y época, contiene una valoración diferente de cada etapa, puesto que no es lo mismo formar parte de la infancia o senilidad de la humanidad que de su juventud y madurez. En este punto, la mirada filosófica de la historia parece coincidir con la visión imperturbable del científico natural para quien el avestruz no es ni superior ni inferior al dinosaurio en tanto productos igualmente curiosos y singulares de la creación, tal como el historiador debería considerar el cruce del Rubicón o el reinado de Luis XIV.

Si lo acontecido es la marcha de la providencia sobre la tierra, todo hecho del pasado es un testimonio de Dios. La consecuencia de este punto de vista es, por un lado, una veneración de lo sucedido por el mero hecho de haber tenido lugar; por el otro, la entrega al estudio de lo que ha ocurrido y la búsqueda de su necesidad inmanente. Quizás sea este rasgo de la filosofía de la historia de Herder en el que coinciden teología y empirismo el que ha hecho tan atractiva esta doctrina para el historicismo posthegeliano.

En las *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, cuya primera parte fue publicada diez años después (1784) y constituye su obra más conocida, Herder retoma algunos conceptos centrales del breve trabajo juvenil, pero los reelabora en el marco de un tratado monumental en el que la *historia humana es interpretada como historia natural* e inscripta como fragmento del proceso de evolución del cosmos —entretanto, el esquema de las edades es abandonado para la historia universal y desplazado al interior de cada nación.

Pero antes de analizar los temas principales de este libro polifacético conviene echar una mirada, debido a su importancia histórica, al opúsculo de Lessing *La educación del género humano* de 1780. En él, Lessing se sirve de una analogía parecida a la de Herder pero con diferencias significativas. En efecto, también Lessing hace corresponder etapas ontogenéticas y filogenéticas, en este caso entre la «educación» (*Erziehung*) del individuo y la de la especie que para Lessing tiene lugar en la religión. La «revelación» (*Offenbarung*) es una forma de enseñanza moral de la humanidad que comienza consecuentemente por una fase primitiva infantil en el judaísmo, continúa con el mensaje cristiano acerca de la inmortalidad del alma (juventud) y culmina en la anunciada inminencia de un «nuevo evangelio» en el que las verdades externas de la revelación se descubren como principios de la razón misma. El Iluminismo es reconciliado así en Lessing con la religión, en tanto ambos forman parte de un mismo programa de perfeccionamiento moral del hombre. Si bien en

este breve escrito conviven racionalismo y creencia en la metempsicosis con una ambigüedad característica de la devoción masónica del autor, la reinterpretación del texto bíblico en términos de un contenido racional inmanente lo convierte en el antecendente inmediato de las reconstrucciones históricas racionalistas de Kant y Hegel.

En las *Ideas...* de Herder se produce un movimiento inverso, puesto que son las conquistas de la razón ilustrada las que son descifradas como parte del plan cósmico divino.

El tratado comienza con una descripción de la formación de la tierra, su posición en el sistema solar y su conformación geológica. Aquí sí se reconoce la influencia de Kant, si bien no tanto la de su pensamiento filosófico sino la de la llamada hipótesis de Kant-Laplace sobre el origen del sistema solar expuesta en su *Historia natural general y teoría del cielo* de 1755 (1946). A esto le sigue una exposición sobre la estructura y función de plantas y animales, que debe nuevamente mucho a Buffon, y en la que combina materiales del saber de la época con la noción leibniciana de una «fuerza» configurativa que organizaría la materia inerte.

Como coronación de la escala biológica aparece el hombre, cuya diferencia específica con los demás animales está precondicionada por su *posición erecta* (1820, 3, 125-132/1959, 87-90), punto sobre el que Herder insiste. La «humanidad» —una de las palabras más utilizadas del texto pero nunca claramente definida— aparece *como una disposición natural de la especie y al mismo tiempo como un ideal* para llevar a cabo aquello para lo que el ser humano «ha sido hecho»: el lenguaje, la razón, la libertad, la tolerancia y la religión, en la que se alcanza «la más elevada humanidad del hombre» (1820, 3, 193/1959, 124)[6]. Los ideales de la Ilustración no sólo no son combatidos sino que pasan de este modo a formar parte de una teología naturalista.

La primera parte de la obra que describe el escenario natural en el que se desarrollará la historia humana concluye situando al hombre como un ser intermedio en la cadena de la creación al que seguiría una forma de existencia que participa de la vida eterna. Tanto en Herder como en Lessing aparece la convicción de una transmigración del alma individual, sólo que en el caso del primero como un proceso no repetible hacia formas cada vez superiores; como muestra Kant, Herder se basa en una débil analogía para transponer la noción de metamorfosis a la de palingenesia (Rouché, 1940; Kant, 1974, 50/1958, 95). Por el contrario, la noción moderna de evolución no se encuentra aún ni en Buffon ni en Herder.

La segunda parte comienza con la descripción de las características físicas y etnográficas de los primeros habitantes no-europeos del planeta. Resulta interesante para nuestra perspectiva detenernos en el capítulo VI, dedicado al *hombre americano*. Herder quiere demostrar que, a pesar de su aparente diversidad, estos pueblos tienen un origen común a partir

6. Un intento, a mi juicio, no logrado de aclarar el concepto de «humanidad» en Herder se encuentra en Schmidt (1982, 87-123).

de una remota migración asiática por el estrecho que une en el norte a ambos continentes. Esto forma parte de la tesis más general que Herder desarrollará en los capítulos siguientes según la cual las diferentes razas no son sino transformaciones debidas a adaptaciones climáticas y costumbres milenarias del hombre blanco. Mas aún, el concepto de «raza» (que Kant en cambio consideraba legítimo) es rechazado como tal. El humanismo de Herder se entiende a sí mismo como una «filantropía» universal para la que el sentimiento de simpatía hacia otras formas de existencia constituye una base natural. Por otro lado, hay en Herder lo que podríamos llamar un *determinismo étnico* que puede llegar a ser interpretado como una forma de racismo o de nacionalismo exacerbado (así, la idealización de lo germánico) que resulta difícil de reconciliar con la tesis de la equivalencia de las culturas (Rouche, 1940, 455-513; Mondolfo, 1946, 61-90).

En este contexo el tratamiento de los pueblos precolombinos resulta particularmente benevolo, en contraste, por ejemplo, con la caracterización de la civilización china o la africana.

Nos reencontramos aquí con el «noble salvaje» de Rousseau que vivía feliz e inocente hasta la llegada de los invasores, que se han limitado a conquistar sus tierras y expoliar sus riquezas. Herder rechaza la imagen de un aborigen de débil contextura y de carácter indolente. El culto por lo primitivo, sinónimo de preestatal, se une a la crítica de toda forma de conquista y de imposición de una cultura a otra. El indio que conocemos es sólo la sombra de sí mismo deformada por el odio y el sometimiento. Lo que Herder admira del indígena americano es, quizás, la añorada libertad de los bosques germánicos y el haber alcanzado «comienzos endebles de la cultura» sin ninguna ayuda externa del «mundo cultivado», no conociendo el caballo y otros animales domésticos, enfrentados de este modo en situación de inferioridad a la irrupción del conquistador europeo (1890, 3, 46-63/1959, 180-191; Gerbi, 1982, 358-363).

Nuevamene resulta difícil conciliar la visión de una igual legitimidad de las más diversas culturas con la noción de un progreso lineal e irrefrenable del Occidente cristiano.

La América prehispánica es colocada en los umbrales de la historia y el Descubrimiento es una nota marginal en la construcción de una secuencia de acontecimientos que no escapa al reproche de eurocentrismo que Herder injustamente atribuye a la Ilustración (cuando en realidad era ella, al menos en Voltaire, la que urgía a relativizar este punto de vista) (Berlin, 1976, 148).

En cuanto al contenido, las *Ideas*... ofrecen un material mucho más amplio que el esbozo juvenil de 1774. Más que en la narración de grandes acontecimientos Herder parece interesado en trazar un cuadro de las características antropológicas de los pueblos en que aquéllos han tenido lugar. Así, incorpora una serie de estudios etnográficos sobre el mundo asiático (China, Cochinchina, Tonkín, Corea, Tartaria Oriental, Japón, Tiber, etc.), sobre el escenario bíblico (babilonios, persas, hebreos, egipcios, etc.), el horizonte europeo precristiano (etruscos, latinos, vascos, galos, cimbros, letones, eslavos, etc.) y la constelación de naciones del medioevo cristiano-germánico (visigodos, suevos, ostrogodos, alemanes, francos, sajones, etc.), sin dejar de lado a los «reinos árabes». Herder presenta un fresco gigantesco de la evolución de la humanidad desde los albores de la civilización china hasta el surgimiento de la modernidad en el que se perciben significativas modificaciones al bosquejo histórico original.

Por lo pronto, el texto bíblico ya no es tomado al pie de la letra, sino como un documento histórico que recopila tradiciones diversas y que es necesario poner en concordancia con los nuevos conocimientos de confirmar su vigencia (así por ejemplo, el paraíso es situado ahora en la India [1820, 4, 256-266/1959, 303-308]). Aparece una visión más negativa de la Edad Media. El blanco de la crítica pasa a ser la simbiosis de cristianismo y poder que caracteriza a la historia de la jerarquía eclesiástica romana. Por el contrario, el mundo moderno y sus adelantos científicos son considerados la consecuencia del desarrollo de una civilización *urbana y profana* en la que se gesta la unidad de la cultura de las múltiples naciones de *Europa*. La modernidad no surge en Herder de una ruptura con el pasado medieval, ella es más bien el resultado de la autonomía de las ciudades en su lucha simultánea contra el despotismo de las casas reinantes y las ansias de dominación de la Iglesia; la industria, el producto de la ética del trabajo y el ingenio unidos al espíritu de fraternidad de los gremios y la ciencia se establece al amparo de un espacio de libertad que albergan las universidades (1820, 6, 152/1959, 687-693).

Poco a poco el cristianismo va siendo identificado con los ideales de la Ilustración (progreso, tolerancia, igualdad, antidogmatismo, racionalidad, etc.), una tendencia que ya estaba presente en la primera filosofía de la historia de Herder. Pero el humanismo cristiano no llega a convertirse en una religión de lo humano como tal (como sucederá más tarde en Feuerbach o en Comte) porque continúa ligado al contenido doctrinario de la que Herder considera única religión verdadera.

Al carecer de una teoría política, la noción de progreso, cuyo protagonista es menos el hombre que la providencia, queda desdibujada, puesto que la meta «humanidad» se halla tanto al final como al principio de la historia. Por otra parte, la fuerza y vigencia del enfoque reside en haber mostrado frente a una razón ilustrada que supuestamente tendría su origen en la autonomía del *cogito* el enraizamiento del individuo en la vida de una comunidad nacional y el precondicionamiento del pensamiento por la obra colectiva y prerreflexiva del lenguaje (1820, 194-230/1959, 266-286).

El discurso de Herder es poco argumentativo y se encuentra más cercano a la literatura que a una exposición científica. En su monumental reconstrucción de la epopeya humana se mezclan datos históricos con intuiciones geniales y audaces extrapolaciones basadas en analogías. Los hechos se ordenan al servicio de una hipótesis metafísica. Es dudoso que

un historiador contemporáneo pudiese compartir el celebrado «sentido histórico» de Herder.

Resulta, pues, natural que un pensador riguroso como Kant haya querido tomar distancia de quien podría ser considerado su discípulo en su demoledora reseña crítica de las *Ideas...*[7].

II. KANT: EL SECRETO PLAN DE LA HISTORIA Y LA NATURALEZA ANTAGONICA DEL HOMBRE

Durante mucho tiempo y en buena medida debido al predominio del historicismo, se consideró que la historia no ocupa un lugar importante en el pensamiento de Kant[8]. Las razones para ello fueron las siguientes. En primer lugar, Kant no nos ha legado un tratado sobre la historia que uno pudiese poner a la altura de sus grandes obras críticas. En segundo lugar, sus reflexiones sobre ella se encuentran en escritos ocasionales de índole más popular que académica, y en tercer lugar, no se percibe en ellas la narración o descripción de hechos históricos.

Pero esto no significa que Kant no se haya interesado por la marcha de los acontecimientos humanos. Lo que diferencia el punto de partida de Kant del de Herder es que Kant tiene claro que *de los datos históricos no se puede inferir criterio alguno para juzgarlos.* Puede verse en la historia tanto un espectáculo de crimen organizado y locura colectiva, como (aunque con mayor imaginación) uno de abnegación y lucha por la libertad. La clave para entenderla no debe buscarse ni en ella misma ni en la teología, sino en una teoría de la sociedad y formas de Estado que hagan posible la convivencia de la libertad de cada uno con la de los demás. Esta perspectiva para pensar la historia la ofrece la filosofía práctica, cuyo pilar es para Kant la teoría ética. Esto implica que la reconstrucción del pasado no puede separarse de un proyecto de transformación del presente, que puede caracterizarse como el programa de la «Ilustración», hacia una sociedad futura en la que el derecho sea el único poder sobre la tierra y logre imponer una paz perpetua. Pues, ¿qué otro acontecimiento humano puede ser más urgente y revolucionario que una paz internacional garantizada institucionalmente?

Me limitaré a continuación a comentar tres escritos de Kant que cubren los temas y tesis principales de su visión de la historia y sólo haré referencias a otras obras.

7. Una reivindicación del pensamiento histórico de Kant frente al de Herder que rompe con el juicio histórico adverso se encuentra en el trabajo de Ludwig Landgrebe. «La historia en el pensamiento de Kant» (de 1954) (Landgrebe, 1972, 53-74) y en la concisa e instructiva introducción de Manfred Riedel a su edición de los escritos de filosofía de la historia de Kant (Kant, 1974, 17-20).

8. Típico en este sentido es el comentario de Croce (1955, 58): «... Kant no entendió ni sintió la historia: para los filósofos las ideas, para los historiadores los hechos toscos; contentémonos con las cosas serias y dejemos a los niños sus juguetes».

1) El breve escrito de Kant (1974, 21-39/1958, 38-56) *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* fue redactado por la misma época (1784) que la reseña del libro de Herder, y contiene los temas y tesis principales de su filosofía de la historia que luego sólo serán ampliados en otros textos.

Lo primero que sorprende al lector que conoce en líneas generales la obra de Kant es que éste trata aquí a las «acciones humanas» que concibe como producto de la «libertad de la voluntad» como un trozo de naturaleza que para poder ser comprendido debe ser reducido a leyes, tales como las de Kepler para las órbitas de los planetas o las de Newton para la dinámica[9]. Pero no es a la mecánica o a leyes de tipo sociológico a lo que recurre Kant para la explicación histórica, sino curiosamente a la *teleología*. En efecto, el artículo comienza con la postulación de la existencia de una «intención de la naturaleza» (*Naturabsicht*) en las cosas humanas. Algo así como la mano invisible de Adam Smith que actuaría por encima de las intenciones de los individuos y produciría la convergencia a pesar de ellos de sus acciones hacia una meta predeterminada. La expresión es poco feliz porque atribuir intenciones a la naturaleza es sólo una forma diferente y no menos ingenua de hablar de los designios de la «providencia».

Ya en la (primera introducción a) *Crítica del juicio,* pocos años después (1790) —único lugar en que yo sepa reaparece esta noción— Kant mismo la rechaza como una hipótesis metafísica ilegítima que escapa a toda experiencia posible[10]. Una cosa es pensar fenómenos de la naturaleza y ordenarlos mediante la categoría de fin, otra cosa hablar, como hace Kant aquí, de un «secreto plan de la naturaleza» (1974, 33/1958, 51). O bien entonces Kant no tenía aún suficiente claridad sobre el problema de la teleología, o bien su apelación a los «planes» de la naturaleza y también el uso que hace de la palabra «providencia» en otros escritos afines es un mero recurso literario para hacer más plausible un pensamiento que no depende estrictamente de esa noción.

Por lo pronto, en el título ya aparece una indicación importante de la dirección en que se mueve la propuesta. La palabra «idea» es utilizada en el sentido técnico que el autor de la *Crítica de la razón pura* ([1]1781) da al término. No se trata de «reflexiones» acerca del curso de los avatares humanos para extraer de él algunas conclusiones o enseñanzas gene-

9. Además de los tres escritos que serán analizados aquí y de las reseñas de las *Ideas...* de Herder ya mencionadas, el lector deberá tener en cuenta: «Comienzo verosímil de la historia humana», en Kant (1974, 67-84/1958, 112-129); «Acerca del refrán: puede ser cierto en la teoría pero no sirve en la práctica» (1974, 166-182), no incluido en la edición de Estiú; «El conflicto de las facultades», sección segunda: «El conflicto de la facultad filosófica con la jurídica. Reiteración de la pregunta: acerca de si el género humano se encuentra en constante progreso hacia lo mejor» (1974, 183-200; 1958, 179-196). La edición de Riedel contiene también una interesante selección de reflexiones de Kant sobre la historia tomadas de sus manuscritos no publicados en vida.

10. En la primera versión de la Introducción a la *Crítica del juicio* (1790) en Kant, 1977, X, 48-51/1948, 59-64.

rales como las «ideas» de Herder. El objetivo es diseñar un modelo teórico que pueda servir de «hilo conductor» para descubrir un sentido a través de la maraña de los acontecimientos y nos permita reconstruir qué es lo que realmente está pasando en la historia en tanto producto de la acción colectiva de seres, al menos en parte, racionales. La «idea» de la «historia universal» es algo así como un experimento mental para orientarnos en la historia, similar al *Leviatán* de Hobbes. Este había sido concebido para pensar el pasaje del «estado de naturaleza», la condición salvaje del hombre, al «estado social», o sea, a la vida en comunidad. El paradigma de Kant en cambio, para pensar la transición de una forma de sociedad establecida, de la que ya parte siempre la historia, hacia un mundo en que se elimine la condición salvaje entre los Estados: la amenaza permanente de la guerra.

La literalmente «intención cosmopolita» *(weltbürgerliche Absicht)* del ensayo señala una definida ubicación de Kant en la tradición iluminista, muestra que las relaciones internacionales están en el centro del análisis y que hay un aspecto de la libertad política que no se agota en el marco de las naciones y requiere para su realización obtener el derecho a la ciudadanía del mundo.

El trabajo está articulado en nueve tesis y sus respectivos comentarios. En la primera, Kant introduce el concepto de «disposición natural» *(Naturanlage)* (1974, 23/1958, 41) de un ser vivo. Como tal entiende todos aquellos aspectos genéticamente programados de un organismo cuyo desarrollo consiste precisamente en su progresivo despliegue. Ahora bien, en el caso del hombre (segunda tesis) las disposiciones que tienen que ver con el «uso de la razón» no pueden alcanzar su objetivo según Kant en el individuo, sino en la especie. Éste es un punto crucial de la argumentación porque la «disposición natural» a la racionalidad consiste en un proceso para el que el hombre no está preparado. *La razón no es una facultad instintiva*, para adquirirla es necesario pasar por una ardua experiencia intersubjetiva de socialización y aprendizaje. Kant llama a este proceso «Iluminismo», término que no designa entonces una corriente filosófica sino una fase civilizatoria por la que debe pasar tanto el individuo como la sociedad para apropiarse de su propia razón, de un saber acumulado y elaborado por generaciones.

Al observar en la historia una progresiva *tendencia* hacia la «Ilustración», la racionalidad es vista como fin aún no realizado implícito en la definición, en la «idea» misma del hombre. Años más tarde, en 1798, reconocerá en la transformación que ha producido la Revolución Francesa *en la conciencia pública* el «signo histórico» *(Geschichtszeichen)* que confirma esta tendencia (Kant, 1974, 189).

Resulta por cierto paradójico que el diseño que la naturaleza ha establecido para el ser humano consista en su absoluta menesterosidad (tercera tesis), en su no estar dotado ni por sus características físicas ni por su instinto para alcanzar su propio destino. El hombre aparece como un animal para el que no hay un mundo preparado de antemano. A través

de arduos esfuerzos únicamente puede aspirar como individuo no a alcanzar un *fin preestablecido* para su vida, sino a hacerse «digno» de ella al contribuir a erigir un edificio que será habitado por generaciones futuras. La razón de la que habla Kant en este contexto es presentada como una «disposición natural» pero está pensada, en realidad, en oposición a la naturaleza.

En la cuarta tesis, se encuentra el núcleo del escrito. En *primer lugar*, porque aquí se define la naturaleza humana de un modo novedoso y esclarecedor en el que se reconoce la lectura de Hobbes y Rousseau. El conflicto entre ambas posiciones es *reconciliado* en la medida en que es hecho parte constitutiva del hombre mismo. En segundo lugar, porque se introduce en el marco de la descripción *teleológica* del problema de la historia una forma de *mecanismo* explicativo que conduce a la paz por la guerra.

La originalidad del planteo proviene de aplicar al hombre la noción de «antagonismo», de una unidad conflictiva, tomada de su interpretación de la dinámica de los cuerpos en movimiento sobre los que se ejercen fuerzas opuestas. La condición humana es dominada por una «asocial socialidad» *(ungesellige Geselligkeit)* que le es constitutiva. Por un lado, una «tendencia» hacia la integración en la vida de una comunidad que hace posible el desarrollo de sus habilidades, por el otro, una inclinación a aislarse y a hacer las cosas de acuerdo a su propio arbitrio. Este aspecto individualista egocéntrico es el que conduce necesariamente al conflicto con los demás, a los que «no puede *soportar* pero de los que tampoco puede *prescindir*» (Kant, 1974, 25). La paradoja consiste ahora en que no es alguna forma de patriotismo o amor por la cosa pública sino la «discordia», no la moralidad sino el egoísmo, el ansia de poder y el orgullo, los factores que fomentan el desarrollo de los talentos y permiten al hombre superarse a sí mismo al tener que competir y querer ponerse por encima de los demás. Kant parecería hacer suyo el punto de vista de Mandeville según el cual los vicios privados conducen a las virtudes públicas. En realidad, el conflicto que necesariamente produce la controvertida naturaleza humana sólo es positivo en la medida en que urge buscarle una solución. Esta consiste en encontrar un mecanismo para dominar la «libertad salvaje»: *el género humano se constituye* no al margen sino *por sus instituciones políticas*. Kant lo expresa en forma provocativa —para vivir en sociedad el hombre «*necesita un amo*»— (1974, 28/46)[11]. El tema de la historia es el establecimiento y evolución de un Estado (quinta y sexta tesis) que pueda imponer coercitivamente el sometimiento a la ley, pero (y en esto se diferencia a su vez de la versión de Hobbes) de una «*constitución civil justa*» (*Ibid.*, 27/45. Ver también, para la crítica a Hobbes, 1974, 135-157).

La solución del «mayor problema para el género humano» no reside sin embargo en la utopía de una sociedad perfecta, dado que también

11. Herder responderá a esto invirtiendo la frase: «El hombre que necesita a un amo es un animal» (1820, 284), dado que para él la libertad es un don de la *naturaleza*, pre-estatal.

ella, una entre otras, se encontraría amenazada por la guerra. El foco de la atención de Kant está dirigido a las relaciones internacionales (séptima tesis). La eliminación del «estado caótico» entre las naciones es lo que se presenta para la filosofía como la meta de la historia y como tarea de la Ilustración (octava y novena tesis). Pero curiosamente la guerra adquiere en la descripción que hace Kant de la dinámica histórica también un papel positivo, porque desencadena un mecanismo que en forma análoga al estado presocial genera las condiciones de su propia anulación. Los efectos destructivos, las deudas que produce el armamentismo, el propio fracaso y sufrimiento, terminarán por hacer entrar en razón a la razón de Estado. A la libertad del arbitrio en los individuos corresponde el ejercicio de una soberanía irrestricta a la que también es necesario renunciar si es que es posible para el hombre cumplir con el plan implícito en la propia «idea» de la historia.

2) El artículo de Kant también redactado en 1784, *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es el Iluminismo?* (1977, 51-61/1958, 57-65), debe ser tenido en cuenta a la hora de presentar su concepción de la historia, si bien se trata, en realidad, de un manifiesto filosófico político, dado que la Ilustración representa para Kant una fase decisiva tanto para la historia humana como para la elaboración de los elementos conceptuales que permiten comprenderla.

Por lo pronto, el de Kant es un Iluminismo en segunda potencia porque se encuentra situado históricamente ya hacia el final del período de máxima efectividad de este movimiento (y su propia obra conduce en otra dirección) tratando de establecer con una mirada retrospectiva los principios de un modo de pensar que comenzó con una revolución en la visión del mundo físico y terminó con una transformación de la sociedad.

La definición con que Kant comienza el escrito nos enfrenta a una nueva paradoja: «*Iluminismo es la salida del hombre de una inmadurez de la que él mismo es responsable*» (*Ibid.*, 53/57). La primera parte de la oración implica una apoteosis de la razón. La Ilustración es considerada una etapa decisiva de la historia del desarrollo del individuo y de la especie en la que se consuma una ruptura con el pasado. La segunda parte es testimonio de un *profundo pesimismo frente a la naturaleza humana*. Porque, ¿cómo puede alguien ser culpable de su propia minoría de edad si no es porque encuentra placer en ella? Lo que hace «cómodo» para Kant este tutelaje permanente es *un instinto de esclavitud* que conduce a no asumir los riesgos de la propia responsabilidad. La madurez no es un mero dato cronológico, es necesario una resistencia a la propia «pereza» y «cobardía» que producen la tentación de delegar en otras cuestiones que atañen a nuestra vida y pensamiento. Al despotismo de los tutores de todo tipo —Kant tiene en vista aquí principalmente a la religión dogmática— corresponde el placer de una esclavitud protegida de la mayoría (categoría en la que Kant incluye al sexo femenino en su totalidad).

El estilo de Kant es descriptivo y a la vez apelativo, lleva a cabo un llamamiento al lector a que se haga cargo de sí mismo. La mayoría de edad de una época depende de la madurez de sus ciudadanos, pero también hay circunstancias que la favorecen. El punto de partida de la Ilustración es: «la libertad de hacer uso *público*» de la razón» (*Ibid.*, 55/59).

La distinción entre uso «público» y «privado» de la razón es discutible y tiene poco que ver con la diferencia público/privado tal como se la entiende actualmente: al ejercer en forma «privada» su capacidad racional el individuo obra en el marco de las normas establecidas y se atiene («debe» atenerse para Kant) a las prescripciones que van unidas a su papel en la sociedad; o sea: para el ciudadano, obedecer la ley; para el soldado, las órdenes; para el sacerdote, predicar sin cuestionamiento alguno la enseñanza bíblica, etc.

Por un uso «público, por el contrario, entiende Kant el *examen crítico* de esas pautas en la medida en que se pone a consideración y se lleva a cabo ante el «mundo» (*Ibid.*, 57/61; ver Habermas, 1969), es decir, la *opinión pública*. «Ilustración» es un programa de emancipación del hombre a través de su participación en un proceso de reflexión «pública» acerca de la legitimidad de normas y valores que rigen la vida (tanto pública como privada). Kant está pensando en dos formas en que se juega lo público: la *publicación* y el *análisis público* de las ideas *en el fuero de la universidad* (Kopper, 1990, 12-20). La filosofía como tal sólo adquiere sentido en tanto forma parte de este proyecto de emancipación que trasciende el espacio académico y tiene que ver con la misma naturaleza «progresiva» del hombre, siempre en camino hacia su razón, hacia su propia «idea».

3) El tratado sobre *La paz perpetua*, cuya primera edición apareció en 1795, presenta en forma sucinta las ideas del último Kant sobre el sentido de la historia, aunque no suele ser incluido entre sus obras sobre el tema (1977, XI, 193-251/1933)[12].

Aquí aparece en forma más elaborada un modelo de superación del «estado de naturaleza» entre los pueblos, que contiene una propuesta de legislación para llevarla a cabo. A diferencia de otros proyectos similares de la época —como el del abate Saint-Pierre, que había sido comentado y difundido por Rousseau— a los que Kant mismo hacía referencia en la *Idea de una historia...*, en el de Kant se combina una concepción negativa, hobbesiana del hombre con una confiada creencia en el progreso de la humanidad (Fetscher, 1975, 183-184).

El opúsculo está redactado en forma de un tratado de paz con sus respectivos artículos y comentarios, así como dos apéndices sobre la relación entre moral y política. Kant desarrolla una serie de conceptos que ya habían sido esbozados en el escrito de 1784. Pero ahora se hace más

12. Acerca de la importancia del tratado ha llamado la atención el libro de Saner (1967), que sigue en esto un camino inaugurado por Jaspers.

evidente la confluencia de dos enfoques heterogéneos. En efecto, el curso histórico es un fenómeno que no puede entenderse como producto de una acción moral en vista al bien común —tema del que Kant se había ocupado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y en la *Crítica de la razón práctica* (1788)— ni tampoco como producto de un mero finalismo ciego de la naturaleza —uno de los temas centrales de la *Crítica del Juicio* (1790)—; sin embargo, en su seno convergen ambas. Kant combina en el tratado una teoría ético-política con una teleología de la naturaleza, postulando al estilo de Leibniz una armonía preestablecida entre las dos[13].

Los rasgos principales de la propuesta política son: rechazo del concepto de Estado como potencia, inalienabilidad de la soberanía, desaparición de los ejércitos permanentes y un modelo contractualista para el establecimiento de una «Liga de Naciones» (*Völkerbund*). A diferencia del Estado hobbesiano, no se prevé aquí un poder soberano por encima de los diversos pueblos, sino una «Federación» (*Föderalität*) de Estados independientes (Kant, 1974, 208/1933, 26) —no queda resuelto (y este es también el problema de nuestro tiempo) cómo podrían imponerse sanciones a un Estado transgresor del pacto sin la posibilidad de ejercer una coacción efectiva.

El ideal de constitución política que presenta es un sistema «republicano», entendido como un régimen que implica «representación» y la división de los poderes ejecutivo y legislativo. Se trata en todo caso de una «forma de gobierno» (cuyo contrario es el despotismo) que en modo alguno debe confundirse con una de las formas en que se ejerce el poder tal como la «democracia» que para Kant es la peor (sus alternativas son la «autocracia» o monarquía y la «aristocracia» —en esto Kant sigue el tradicional esquema aristotélico—). Un Estado republicano favorece la paz, puesto que para declarar la guerra es necesario obtener amplio «consentimiento». El principio de la «publicidad» con que Kant caracterizaba la Ilustración pasa a ser ahora un criterio restrictivo para juzgar la legitimidad de una ley: una disposición legal que no pueda ser publicitada es necesariamente injusta (*Ibid.*, 244-248/69-75).

Paralelamente a la descripción de las condiciones político-institucionales necesarias para el logro de una paz definitiva nos reencontramos en el texto con el finalismo de la «naturaleza», un ropaje algo «más humilde» del autocriticado concepto de «intención natural» o «providencia», para el que el autor cree haber obtenido ahora cierta plausibilidad con su teoría de la acción moral y justificar así su uso analógico (*Ibid*, 217-221/37-40): detrás del mecanismo irracional de la guerra se oculta un secreto designio natural para impulsar al hombre a su destino de paz. En primer lugar, la guerra se muestra como un medio adecuado para poblar la tierra de un modo proporcionado, dado que obliga a pueblos

13. Sobre el problema del doble tratamiento de la historia en el sistema de Kant, véase Lutz-Bachmann (1988, 62-80), Kaulbach (1966, 430-451).

enteros a huir y dispersarse en comarcas de lo contrario inhabitadas; en segundo lugar, compele a los pueblos a organizarse en Estados con el fin de poder defenderse de agresiones externas; en tercer lugar, la diversidad de idiomas y religiones, si bien suele ser fuente de conflictos, sienta las bases de una futura paz federativa que evitaría los vicios del necesario despotismo que traería consigo una monarquía universal; por último, la multiplicidad de Estados hace posible el surgimiento de un «espíritu comercial» que vincula las diferentes regiones y pueblos y resulta hostil a toda guerra.

Ahora bien, ¿cómo compatibilizar este curioso mecanismo de la naturaleza, en el que se mezclan optimismo, ingenuidad y paradoja (y en el que deben buscarse las raíces de la célebre «astucia de la razón» de Hegel), con la doctrina moral que funda la teoría del derecho?

La respuesta a esta pregunta se encuentra, quizás, en la *antropología profundamente negativa* que Kant ha continuado desarrollando por esos años. Me refiero ante todo a la hipótesis del «*mal radical*» constitutivo de la naturaleza humana expuesta en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792). Kant parece confiar poco en la capacidad del ser humano —esa criatura hecha de «una madera tan curva» (1974, 29/1958, 47) que resulta difícil poder enderezar— de alcanzar por sí mismo su destino. La hipótesis de un fin de la naturaleza que se oculta tras el ciego mecanismo de los conflictos humanos viene a llenar el vacío que deja el hombre o la razón como ausente protagonista de su historia.

En el fondo del mecanismo natural-social está la idea de que los intereses particulares y la hostilidad innata de los individuos se destruyen cuando entran en mutua colisión. La paradójica sabiduría de la naturaleza, y por tanto de la política, consiste en forzar al hombre a la libertad (Rousseau), haciendo uso de su egoísmo (Hobbes): «El problema del establecimiento del Estado puede ser resuelto —por duro que esto suene— incluso para un pueblo de diablos (si sólo poseen entendimiento)...» (Kant, 1977, 224/1933, 46).

El mal está enraizado en la propia facultad de elección («arbitrio»), de ahí que para Kant la libertad no aparece concebida como un ámbito de espontaneidad acotado por los límites que traza el derecho, ella es definida más bien como sumisión a la ley moral o jurídica, y de ahí también que las instituciones políticas adopten la forma de un fuerte estatalismo (rechazo de la democracia y del derecho a la revolución aun cuando ésta esté justificada), a pesar de que su carácter representativo les otorgue una apariencia liberal[14].

Desde la situación del hombre contemporáneo, quizás algunos pasos más adelante por el camino de cornisa hacia la institucionalización de una paz internacional, la idea fundamental de la propuesta kantiana no

14. Véase la nota a pie de página en *Ibid.* (1977, 237/61). Una interesante exposición de las ideas políticas de Kant se encuentra en el artículo de Vörlander (1974, 286-313).

ha perdido vigencia. Su postulación de un «derecho cosmopolita» *(Weltbürgerrecht)* junto al derecho constitucional y al «de gentes» o internacional, o sea, de un derecho del ser humano en cuanto simple habitante del planeta, es sin duda el rasgo más original de su teoría del derecho; a pesar de que el concepto carece aún de un contenido preciso, Kant se anticipa con él a la noción moderna de lo que ha adquirido el nombre genérico de «derechos humanos».

Es cierto que una filosofía de la historia de este tipo resultará poco atractiva para un historiador profesional. La hipótesis de una predeterminación teleológica del curso de los acontecimientos humanos es difícil de aceptar desde un punto de vista empírico (véase Walsh, 1983). Pero el interesante modelo mecánico que Kant ha incorporado en el finalismo merece ser considerado independientemente de él. El camino hacia la paz ha venido acompañado en el siglo XX de una amenaza de destrucción cada vez mayor, cuyo alcance el filósofo de Königsberg no podía imaginar. Por otro lado, el proyecto ético-normativo de la paz perpetua no puede ser ni comprobado ni refutado empíricamente: los momentos en que todo parece perdido no son suficientes para rebatir un ideal.

Kant no ha desarrollado tampoco una teoría satisfactoria de la historiografía, un análisis de las categorías propias del saber histórico, que podría haber sido parte de la empresa crítica. Pero el oficio del historiador no consiste únicamente en ofrecer un cuadro desapasionado de las cosas «tal como sucedieron», según la célebre frase de Ranke, ya que la historia es una actividad constitutiva de la cultura y su sentido reside en su participación en el proceso de «publicidad» por el que el hombre intenta obtener claridad sobre sí mismo. Desde esta perspectiva, también el historiador encontrará en el pensamiento de Kant una clave para la reflexión acerca de la trágica distancia que separa a la condición humana de su «idea».

III. LA DIALECTICA DE LA HISTORIA EN HEGEL

Resulta tentador presentar ahora el pensamiento de Hegel acerca de la historia —tal como lo hace Walsh (1983, 163)— como una «síntesis» de la teología histórica de Herder y las reflexiones de Kant sobre la teleología de la naturaleza humana. En realidad, Hegel debe mucho más a Kant de lo que a primera vista parece, y con razón puede hablarse, como hace Horstmann (Henrich-Horstmann, 1982, 56-71), de un «secreto kantianismo» de la filosofía hegeliana de la historia. En cuanto a Herder, su pensamiento ha sido tan modificado que apenas puede reconocerse. Más aún, la teoría de Hegel acerca del curso histórico es francamente contraria a las principales tesis de Herder, y la crítica que hace Hegel a la Escuela Histórica del Derecho de Hugo y Savigny, verdaderos continuadores del pensamiento de Herder, lo muestra claramente (Brauer, 1982, 39-101). El ideal hegeliano de la «eticidad» *(Sittlichkeit)* tiene más

que ver con una sublimación de la ciudad griega y con la comunidad aristotélica que con el concepto de «nación» de Herder, si bien ambos son descritos con metáforas orgánicas. La ciega entrega herderiana del individuo a las tradiciones y religión de un pueblo originario representa en Hegel, en todo caso, una etapa primitiva y no un ideal.

Resulta difícil caracterizar en un espacio tan breve la concepción que tiene Hegel de la historia, porque es un tema que está en el centro de su pensamiento y no solamente en los textos en los que lo trata explícitamente. El interés por el devenir histórico del hombre se muestra ya en los primeros estudios juveniles sobre la ética del judaísmo y cristianismo primitivos y su revolución del mundo profano antiguo, a la luz de, y en confrontación con, los principios de la teoría kantiana de la moral y con la visión de Lessing de la misión histórica de las religiones. Me refiero a los llamados *Escritos teológicos juveniles,* redactados entre 1793 y 1800 (dados a conocer recién en 1907) (Hegel, 1906). Es sabido que durante el período de preparación de estos escritos Hegel dedicó mucho tiempo a la lectura de textos históricos, desde manuales de la época hasta autores como Tucídides, Raynal, Gibbon y Montesquieu (Rosenkranz, 1971, 60); pero en todo el planteo no puede dejar de reconocerse la presencia de Rousseau, no sólo por el concepto de «voluntad general» (Hyppolite, 1968, 28-30), ella se muestra también en la visión del mundo griego y en el problema de la institucionalización de una religión que corresponda a la «religión del hombre» (Fetscher, 1975, 185-186).

Se trata de trabajos que responden al concepto de lo que se entendía en ese momento por una «filosofía de la historia», más que de escritos «teológicos» (Lukács, 1973, 34-159), porque Hegel no los lleva a cabo desde un punto de vista religioso —así, su *Vida de Jesús* (1795) (Hegel, 1907, 73-136) es una biografía laica, en la que no se mencionan ni milagros ni resurrección—. El principal problema que Hegel trata de resolver en ellos es cómo es posible entender que principios ético-teológicos puedan conducir en su realización histórica a consecuencias contrarias a las intenciones de su fundador, a una «positividad», es decir, a ritos cuyo significado se ha perdido y alejado de la vida de los hombres —*La positividad de la religión cristiana* (1795/96) (*Ibid.*, 137-240)—. El drama de la historia se despliega en el contraste entre el «espíritu» y su «destino» —*El espíritu del cristianismo y su destino* (1798/1800) (*Ibid.*, 241, 342)—, dos aspectos de una unidad que ya a partir de entonces no deben analizarse separadamente.

Tampoco los tempranos ensayos políticos de Hegel pueden considerarse como tratados puramente teóricos sobre instituciones ideales. Éstas son siempre situadas en el contexto histórico en el que surgen y contribuyen a modificar —así, sobre todo en *La constitución de Alemania* (1800/1802), publicado por primera vez en 1893 (1966/1972).

Pero es en la obra con la que inaugura y esboza su monumental sistema filosófico, la *Fenomenología del Espíritu* (1970, t. 3/1966)[15], de

15. Para una interpretación general de la obra, véase Valls Plana, 1971.

1807, donde la historicidad de lo humano pasa a un primer plano. Esto no significa que encontremos en ella un capítulo que tenga por título algo así como «la historia». El devenir histórico aparece rematizado más bien como una *historia de la conciencia* o, en términos más generales, como una *génesis de formas cognitivas*.

Hegel define hacia el final del libro a la historia como «el devenir que *se sabe y se va mediando consigo*» (Hegel, 1970, 590/1966, 472). Esta proposición es importante porque indica que el hilo conductor para descifrar el sentido de los acontecimientos es en Hegel un *paradigma cognitivo*: una compleja teoría de la evolución y dinámica de los modos en que el hombre *entiende* el mundo y su destino en él. Entonces, ni una teología naturalista como en Herder, ni una teleología de las disposiciones naturales del hombre como en Kant. Recién en Hegel puede hablarse con propiedad de una concepción idealista de la historia en su pleno sentido.

Por lo pronto, también encontramos en la *Fenomenología* la hipótesis de una correspondencia entre las fases del desarrollo del individuo y las de la sociedad. Lo que ambos procesos tienen en común no es una jerarquía de etapas predeterminadas biológicamente. Hegel tiene en vista formas del saber, estructuras cognitivas, que llama *«figuras» (Gestalten)*. La razón debe, por lo tanto, entenderse en un sentido más amplio que el que la identifica con la facultad de un sujeto humano individual. Estas configuraciones racionales incluyen también nociones acerca de la realidad y el significado de la existencia humana que están *implícitas* en las instituciones políticas, religiosas, obras de arte y maneras de pensar de una época. Las diversas formas de este tipo de saber en su carácter supraindividual es lo que Hegel denomina en esta obra *«espíritu» (Geist)*, una palabra clave de su filosofía. El término había sido utilizado ya por autores como Montesquieu (por ejemplo, en la expresión «espíritu de las leyes») o Voltaire (por ejemplo, «espíritu» de las «costumbres», o de una «nación») para referirse al modo de ser de un pueblo particular. El vocablo había adquirido así un matiz estático, de algo definitivo —en Hegel, por el contrario, designa un sujeto que se modifica a través de sus fases.

La historia de la que se ocupa la *Fenomenología* es la de un progresivo despliegue y surgimiento de nuevas formas de concebir la realidad que son luego reemplazadas por la refutación que ejercen otras sobre ellas, que se van considerando más adecuadas. El libro se propone describir el camino de la formación intelectual de un sujeto que quiere ponerse a la altura de su propio tiempo y requiere para su aprendizaje *recapitular* en su mente una serie de «experiencias» *(Erfahrungen)* que corresponden a diversas y sucesivas épocas de la historia de la sociedad y del pensamiento del género. Para decirlo con mayor propiedad: la escala de estas formas del saber en que se va constituyendo la razón humana misma no es algo que tiene lugar *en* la historia —el desarrollo conflictivo de la conciencia que el hombre tiene de sí y de su mundo *es* la historia.

Claro que el conocimiento no está pensado aquí teniendo en miras al filósofo sentado frente a su escritorio o al lector de un libro científico,

sino al hombre en situaciones vitales básicas que van desde el simple «ver», a tener que ganarse la vida o defenderla, o formar parte de una familia, o participar en un movimiento político, o en un rito religioso, y, por supuesto, también «pensar», pero no al margen de todo ello, sino en el medio de este mundo.

En un sentido estricto, en tanto producto de la acción colectiva de los hombres en sociedad, el tema «historia» es tratado en la *Fenomenología* desde un doble punto de vista. En primer lugar, en la sección denominada «Autoconciencia» se encuentra un capítulo dedicado al *topos* clásico de las teorías jusnaturalistas: la transición del estado de naturaleza al estado social; será conveniente que examinemos brevemente el tratamiento hegeliano del problema, que podríamos llamar «del comienzo de la historia» o —lo que es lo mismo en Hegel— «del Estado»; con una mirada retrospectiva a la doctrina kantiana del «antagonismo» de la naturaleza social/asocial del hombre. En segundo lugar, pasaremos revista a la sección denominada «El espíritu», en la que Hegel se ocupa de la historia como evolución de la sociedad.

1) En el ultracélebre y curioso capítulo de la segunda sección titulado «Autonomía y dependencia de la autoconciencia. Dominación y servidumbre» (*Ibid.*, 145-155/113-121), Hegel retoma el problema del *Leviatán* de un modo singular: la lucha presidida por los intereses egoístas y la búsqueda de poder es reemplazada por una «lucha por el reconocimiento», también un modo de conocer, un saberse en el otro. Antes de ser un yo, el hombre ha sido ya siempre un tú para el otro. La «autoconciencia» de la que habla Hegel en este lugar no tiene que ver directamente con la reflexión de un sujeto que se observa y analiza a sí mismo. De lo que se trata es, también en este caso, de un experimento mental sobre las condiciones de la socialidad: el yo se constituye en un conflictivo proceso de interacción —el «antagonismo» de la naturaleza humana kantiana es historizado—. La lucha por el reconocimiento termina en un fracaso, en una dominación: del mismo modo que en Kant, el hombre necesita un amo para disciplinar su voluntad salvaje. El secreto de la paradoja reside en que el amo es sólo un instrumento del esclavo para conquistar mediante la forzada transformación de la naturaleza a su propia naturaleza[16]. El ideal emancipatorio de la burguesía ilustrada que gira en torno al concepto de «trabajo» como proceso liberador es transferido a las condiciones de una esclavitud presocial. La esclavitud del estado natural, así como lo hará luego con la dictadura que ejercen los fundadores de comunidades políticas, es legitimada por Hegel porque significa un primer paso para salir de la naturaleza: la violencia de la dominación no se dirige a una presunta libertad antediluviana sino al caprichoso arbitrio del hombre que se encuentra en un estadio primitivo. Sí, el hombre

16. Para una interpretación más detallada del capítulo, véase Brauer, 1982, 73-83.

necesita un amo, pero para librarse de él y llegar a ser amo de sí mismo. La libertad no es una propiedad originaria del individuo, ella es hecha posible únicamente en el interior de instituciones políticas que la garantizan. En términos de Hegel: la libertad únicamente existe en el «derecho»[17], o sea, *en las leyes* de una sociedad en evolución. La diferencia con Kant es que la libertad no es tratada como «disposición natural», ella significa, más bien, una *superación de la naturaleza*. La oposición entre *naturaleza* e *historia* es un *leitmotiv* constante de su pensamiento, con esto Hegel explicita una conclusión que ya estaba presente de algún modo en la noción kantiana de libertad (Hegel, 1970, t. 7, pár. 4; 1975, 37).

2) La historia propiamente dicha aparece en la *Fenomenología* bajo el título «Espíritu». Hegel hace desfilar en esta sección una serie de cuadros históricos sobre diferentes tipos de sociedad. La sección comienza con la ciudad-Estado griega, luego se pasa al mundo romano, curiosamente sin que se haga referencia al cristianismo —que desempeña un papel tan importante en la concepción hegeliana de la historia—; de ahí salta a considerar un período que abarca el medioevo y la modernidad para culminar en el terror de la Revolución francesa; por último, parece yuxtaponerse una extensa subsección dedicada a analizar formas de conciencia moral. Para comprender el sentido de esta extremadamente compleja puesta en escena, el lector debe tener en cuenta lo siguiente. Por «espíritu» Hegel entiende aquí lo que más adelante llamará «espíritu objetivo», o sea, el mundo ético-político. Éste es tratado en esta obra desde el punto de vista de la reconstrucción teórica de la génesis de la cultura contemporánea de la época, con la que el individuo se topa como un mundo que parecería haber existido desde siempre. La historia sirve, por lo tanto, como ilustración de determinadas modalidades de conciencia pública y moral. Pero como Hegel no desarrolla en el libro su teoría de la ética y las instituciones sociales, la lectura se hace ardua.

Así, la identificación del ciudadano griego con la comunidad política de la que forma parte sirve para ilustrar el concepto de «eticidad» *(Sittlichkeit)*, un todo social, natural y orgánico articulado en costumbres y leyes no necesariamente escritas que definen un modo de vida. En la ciudad-Estado griega se manifiesta una forma de libertad muy diferente de la de los modernos, puesto que no tiene por centro al individuo sino a la vida pública y su participación en ella. Pero esta armonía de individuo y comunidad es para Hegel necesariamente provisoria porque oculta un conflicto latente que se manifiesta en un primer estadio en la confrontación entre los preceptos divinos de la piedad familiar y las leyes

17. Ya en su trabajo «Acerca de las distintas formas científicas de tratar el Derecho Natural y su relación con la ciencia positiva del Derecho», de 1802, Hegel llamaba la atención sobre la equivocidad de la expresión «Derecho *natural*», dado que por esta última palabra puede entenderse tanto naturaleza animal como naturaleza racional del hombre (Hegel 1970, t. 2, 439 en adelante).

estatuidas por el poder estatal. Hegel se sirve de la tragedia (en particular *Antígona*) para mostrar la igual legitimidad de las pretensiones contradictorias de ambas partes. No puede haber libertad sin sometimiento a la ley pública, pero ésta sola no produce ni exime de la «culpa», de la responsabilidad de la acción. El conflicto de la ley misma fuerza al ciudadano a buscar la pauta de la justicia en sí mismo.

El texto pasa a continuación a describir, en un capítulo desproporcionadamente breve, el panorama político completamente diferente de la Roma imperial. Ahora nos enfrentamos a una multitud atomizada de individuos replegados en su fuero interno y sólo unidos por el lazo exterior de un *derecho* que rige su vida privada. Si en el marco de la comunidad griega la particularidad de los individuos apenas asomaba en su carácter de miembros de la unidad natural de la familia, por el contrario aquí todos son reconocidos como iguales ante la ley en tanto «personas». El término tiene en Hegel un tono peyorativo, una vida azarosa y vacía, una máscara que sólo indica relaciones de propiedad (1970, t. 3, 357/1966, 285). La palabra francesa *personne* ilustra bien el sentido que Hegel atribuye a esta noción: tanto alguien que puede ser cualquiera, como nadie. El mundo fragmentado en una multiplicidad de individuos privados es para Hegel, por otra parte, uno de los aspectos de un *fenómeno de dominación* cuya contracara es el despotismo implacable de un individuo sobre los demás (*Ibid.*, 358/285).

A partir de aquí el discurso de la *Fenomenología* da un salto para describir algunos episodios significativos de la vida histórica europea, como la duplicidad que caracteriza la visión del mundo medieval, la Ilustración en su combate con los dogmas de la religión y la propia apoteosis de la razón que conduce a la Revolución y por último al terror. El tema es el advenimiento de los supuestos espirituales de la civilización urbana-industrial moderna, que Hegel llamará más tarde «sociedad burguesa» *(bürgerliche Gesellschaft)* (1970, t. 7, 339-398/1975, 227-282). Una «cultura» *(Bildung)* del individualismo que se constituye por la crisis permanente y su típica separación de lo público y lo privado. Pero poco a poco, la exposición va pasando de la escena histórica a la discusión de teorías filosóficas o, como en el capítulo que concluye la sección, al examen de las contradicciones internas de ciertas actitudes morales (entre ellas, la ética de Kant).

Para quien espera un tratamiento de la historia como tal, la *Fenomenología* resulta insatisfactoria. En ella la descripción de acontecimientos o de épocas decisivas se va desdibujando a favor de un complicado análisis de mentalidades y modos de pensar. Quizás Hegel mismo no había quedado del todo contento con esta forma de elaborar el material histórico, porque al menos en la versión definitiva de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (^{2}1827, ^{3}1830) (1970, t. 10^3, pár. 413-438, 199-229), que representa el sistema maduro ya desarrollado, a la «Fenomenología», como disciplina filosófica se le asigna la tarea mucho más limitada de un análisis de modos elementales del conocimiento del mundo

exterior y del reflejado «reconocimiento» de sí en los otros, el terreno ético-social queda fuera de su jurisdicción. La historia, en cambio, ha emigrado a unos breves parágrafos —cosa que, sin duda, contrasta con su significación— del capítulo consagrado al «Estado», hacia el final del «espíritu» llamado ahora «objetivo» (*Ibid.*, pár. 548, 347-365), una posición que ya había adquirido para quedarse allí en los *Fundamentos de filosofía del derecho* de 1820 (1970, t. 7, pár. 341-360, 503, 512/1975, 383-395).

Esta ubicación en el sistema es reveladora. Muestra que la historia concierne en general al devenir de instituciones políticas y, en particular, al surgimiento del Estado constitucional moderno. Por otro lado, la historia es entendida como «historia mundial» *(Weltgeschichte)*, es decir, como un proceso que va más allá de la vida particular de las naciones y del que no todas participan, cuya meta es una «libertad» que se plasma progresivamente en las leyes de un Estado racional. Hegel caracteriza a esta «historia mundial» en el parágrafo 340 de la *Filosofía del derecho* (*Ibid.*, 503/382) con un juego de palabras como el «juicio final» *(Weltgericht)*. Esta célebre equiparación ha dado lugar a una serie de malentendidos: por un lado, Hegel ha historizado así el derecho natural moderno conservando sus ideales de racionalidad, libertad y progreso; por el otro, al colocar a la historia como derecho supremo por encima de los Estados particulares parece caer tanto en las aporías del historicismo, es decir, de un relativismo que no puede de modo consecuente fundarse a sí mismo, como en los peligros de la *Realpolitik*, es decir, de un maquiavelismo que justifica todo lo que acontece por el mero hecho de haber tenido lugar después y mostrarse así como etapa necesaria en camino del «espíritu». La alternativa a esta interpretación consiste en mirar hacia el otro lado de la ecuación. En efecto, el asunto «historia» sirve de transición hacia el «espíritu *absoluto*», en el lenguaje de Hegel el ámbito de la expresión artística, de la devoción religiosa y de la teoría filosófica. Lugares en que la realidad se le revela al hombre en su modo más profundo. De acuerdo a esta interpretación, el «espíritu del mundo» no es un misterioso fantasma de la historia, sino un sujeto ficticio encarnado por el «espíritu de un pueblo» *(Volksgeist)* o un individuo extraordinario que asume en determinada fase histórica la tarea de poner en práctica el punto de vista más avanzado sobre la organización de la vida política. En el mundo moderno la captación de este principio en su forma más pura como «idea» acaece en la filosofía misma.

Las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, quizás el texto más leído de Hegel, constituyen una obra relativamente tardía e incompleta. Hegel comenzó su elaboración en 1822-1823, una vez publicada su *Filosofía del derecho* (ellas aparecieron por primera vez póstumamente en 1837). Ambas obras deben ser estudiadas al mismo tiempo porque tienen una unidad temática. La *Filosofía del derecho* desarrolla la teoría política desde el punto de vista contemporáneo del «espíritu del mundo», la «historia mundial» —en la que cada pueblo participa como vanguardia sólo una vez— se propone la reconstrucción de su devenir. Esta doble lectura implica una complementación necesaria. Pero al ser colocada la historia al final de la teoría del Estado, ella representa, según la lógica de la argumentación hegeliana, el horizonte más abarcador. Esto significa que toda forma de Estado, por perfecta que se presente, es irremediablemente transitoria y constituye un momento fugaz en el torrente histórico. Así, el conocido *dictum* de Hegel del prólogo a la *Filosofía del derecho* —que ha contribuido a su inmerecida fama como filósofo oficial del Estado prusiano— según el cual «lo racional es real *(wirklich)* y lo real *(wirklich)* es racional» (*Ibid.*, 24/23) no debe tomarse como una equivalencia fáctica. Hegel señala más bien un proceso de tensión entre ambos aspectos que define a la historia misma. En uno de los apuntes más interesantes tomados de sus clases recientemente publicadas la proposición reza: «Lo que es racional deviene real *(wirklich)* y lo real *(das Wirkliche)* deviene racional» (1983, 51). Tras la monumental construcción metafísica del plan de la historia hay sin duda también una oculta *dimensión práctica;* la razón no es sólo la descripción de un camino recorrido, y en realidad lo es muy pocas veces, sino una norma y conquista. Pero Hegel mismo parece desconocer este aspecto constitutivo de su propio punto de vista al presentar a la historia como una enorme reodicea con una lógica objetiva implacable en la que la destrucción y recurrente irracionalidad son incorporadas como etapas necesarias en el camino dialéctico hacia la libertad. No queda lugar en ella para el azar, el sufrimiento inútil y el crimen absurdo —la necesidad «lógica» de Hegel se acerca bastante a la necesidad «natural» de Herder—. Es esta plenitud de sentido lo que la ciega frente al peligro de la irracionalidad y le da la apariencia de una entrega confiada al acontecer.

En la reelaboración del material histórico que tiene lugar en las *Lecciones*, Hegel ha conservado el paradigma conceptual de la *Fenomenología:* el desarrollo de la humanidad es expuesto como camino de autoconocimiento del espíritu (y no sólo del sujeto que la reconstruye). La fórmula que la define es: «progreso en la conciencia de la libertad» (1970), t. 12, 32/1971, 47[18]). Lo que da sentido al acontecer histórico es el paulatino descubrimiento del hombre de su propia libertad; esta revelación que mide el progreso es una forma de *su saber*. Éste es un punto importante porque implica que la trama de los acontecimientos *no* es, en gran medida, un proceso consciente y que hay una «razón» que no parece ser la humana y a pesar de todo conduce a ella. La historia es descriptiva como el campo en el que se desatan pasiones e intereses, egoísmo y ambición, pero todo ese juego de fuerzas es reconducido hacia un fin común. Con la hipótesis de una «astucia de la razón» *(List der*

18. Las citas se hacen de acuerdo a la edición de Karl Hegel, salvo que se indique lo contrario. Pero el lector interesado puede consultar la de G. Lasson y J. Hoffmeister —ver bibliografía general—, que contiene un texto mucho más amplio, del mismo modo que la correspondiente versión castellana de José Gaos.

Vernunft) (1970, t. 12, 49/1971, 60), Hegel atribuye una lógica al cambio histórico que impone su necesidad por encima de las intenciones de los protagonistas de la acción, una nueva versión de la teleología antagónica de Kant. Pero lo que guía el curso del acontecer no es en él un implacable «destino», o la insondable sabiduría de la «providencia», aun la «razón» es una palabra vacía (*Ibid.*, 28/44). Estas categorías son síntomas de una conciencia que no se reconoce a sí misma, designan fases del desarrollo histórico que es necesario entender. Lo que se oculta detrás de todo esto es el hombre mismo que se proyecta en ellas y no ha reconocido aún su autonomía. La racionalidad de los acontecimientos del pasado adquiere así un doble sentido. Por un lado, la historización de la razón conduce a la tarea de descifrar el contenido racional del mito, la expresión estética o la «representación» religiosa. Por el otro, a interpretar el devenir humano como el de un sujeto en condiciones de «hacer» la historia, es decir, de adecuar la realidad política a la «razón».

Hegel lleva a cabo un análisis del fenómeno histórico en tres niveles. Parte de la *vivencia* contemporánea de la historicidad como un proceso irreversible a la vez destructivo y renovador. El segundo estrato está constituido por la *historiografía* que arranca los datos empíricos del flujo temporal y los preserva para la memoria como un todo coherente en la narración; por último, la *historia filosófica* reexamina los acontecimientos del pasado y busca en ellos su contribución a la emancipación de la especie (*Ibid.*, 11-33/31-47). En la elaboración de esta visión filosófica de la historia confluyen la teoría del Estado con el esquema de la evolución de la conciencia.

Antes de exponer la marcha de la historia misma, Hegel presenta su escenario geográfico. Allí se encuentra uno de los capítulos más polémicos de su construcción de la trama histórica: su tratamiento del «nuevo mundo». En él se establece taxativamente la «debilidad» e «inferioridad» tanto de la naturaleza animal como humana de América. Es cierto que Hegel repite con ello un lugar común de la época basado en pésima información y prejuicios —una imagen similar se encuentra también en Kant (*Ibid.*, 107-114/105-110[19])—. Frente a su descripción de la naturaleza americana, su colega en la universidad de Berlín, Alexander von Humboldt, no habría podido sino sonreír. Pero también es cierto que todo esto encajaba muy bien para destruir nuevamente con medios empíricos la fábula del buen salvaje y criticar así la condición del hombre en el estado de naturaleza, para la que América servía de arsenal de ejemplos. En la versión de Hegel, América es un mundo surgido tardíamente al igual que Oceanía, sus habitantes no llegaron a desarrollar culturas significativas y se mostraron fácil presa de los conquistadores. Su endeblez llega hasta el extremo de que en ciertas regiones los jesuitas deban recordarles a los indicios, mediante el tañer de una campana a medianoche, el cumplimiento de sus deberes maritales (1970, t. 12, 108/1971, 106). La debilidad congénita y la indolencia de los precolombinos ha hecho necesaria la importación de «negros», más aptos para el trabajo y más receptivos para la cultura. El americano no conoció ni el *caballo* ni el *hierro*, instrumentos «absolutos» para fundar un «poder» (no se menciona en cambio la ausencia de la *rueda*, que hace más admirables aún sus construcciones). La historia americana es sólo un anexo de la europea, ni el Descubrimiento ni la población indígena parecen tener cabida en la «historia mundial». Lo que falta en el indio es el sentido de «dignidad» y «orgullo» *(Selbstgefühl)* que caracteriza al europeo y sus habilidades. En todo caso, la dialéctica del amo y el esclavo funciona sólo en Europa.

19. Para la visión hegeliana de América resulta indispensable Gerbi, 1982, 527-558, sobre Kant: 414-422. Consultar también el artículo de Ortega de 1928: «Hegel y América», en Ortega, 1972, 15-33.

La segunda parte del capítulo es más interesante. Hegel constata en ella un «asombroso contraste» entre el norte y el sur. Mientras que el primero fue «colonizado» por industriosos protestantes, que buscaron allí refugio de las guerras religiosas europeas, el sur fue «conquistado» para ser dominado y expoliado; su población es católica. En el norte se ha formado una «constitución republicana» que se mantiene merced a la válvula de escape que representa la disponibilidad de tierras: «... si los bosques germánicos hubiesen existido aún, no se habría producido la Revolución francesa» (*Ibid.*, 113/109). Al igual que Kant, Hegel no vio el futuro histórico de la democracia. ¿La ocupación completa del territorio y el consiguiente surgimiento de conflictos sociales traería consigo la necesidad de establecer una monarquía? Mientras tanto, en el sur se hacen y deshacen las repúblicas basadas en el poder militar. Hegel menciona una posible confrontación entre el norte y el sur, y declara a América en general continente del «futuro» (*Ibid.*, 114/110).

Volvamos al modo en que Hegel considera el continuo histórico. La división en épocas es parecida a la de Herder, y también, hasta cierto punto, la analogía de las edades —aunque Hegel sitúa a la vejez de la humanidad en el «mundo germánico» (*Ibid.*, 133-141/126-131). Se trata de cuatro grandes períodos que pueden caracterizarse esquemáticamente del siguiente modo.

El primero, el «mundo oriental» (nuevo respecto de la *Fenomenología*), representa para la historia lo que el capítulo sobre «dominación y servidumbre» para el pasaje del hombre salvaje al estado civil, es decir, la transición de la prehistoria a la historia que tiene lugar en la formación de los grandes imperios asiáticos. Teocracia, patriarcalismo y *despotismo* son las formas políticas con que se nos presentan estas civilizaciones (China, India, Persia, Asiria, etc.); en ellas se produce el despertar del hombre y su paulatina separación de la naturaleza, tal es el sentido de sus instituciones políticas, de sus dioses y monumentos. La segunda época corresponde al «mundo griego» (la transición a él se consuma en el imperio persa, en el que Hegel incluye a persas, sirios, judíos y egipcios). Al igual que Herder, ve en la forma de vida de los griegos la edad juvenil de la humanidad. Una armonía entre individuo y comunidad que no volverá a repetirse jamás y hace posible la democracia. En el trata-

miento de la historia griega Hegel se orienta por un ideal estético en el que se reconocen las huellas de la influencia de Winckelmann y de Schiller: no sólo el arte griego, del que aquí se ocupa sólo de paso, el modo de concebir sus dioses y su organización política en la que surge por primera vez la *individualidad* que adquiere su sentido en la participación en lo público, es visto por Hegel como la fugaz armonía de la belleza.

El contraste con el «mundo romano» es completo. A diferencia del ciudadano que busca la norma de lo justo en las leyes vigentes de su ciudad, nos enfrentamos ahora al individualismo extremo de los intereses que se apoderan de la ida pública romana. Hegel ve en ella un antecedente de la «sociedad civil» moderna. Si bien ésta no se basa aún en la división del trabajo y la industria sino en la conquista y el saqueo, en ella surge un individualismo desenfrenado que termina en la autodestrucción. En la historización de las formas de gobierno aristotélicas le toca el turno ahora a la *aristocracia* patricia en conflicto con las aspiraciones democráticas de la plebe, que se desata por todas partes y que la riqueza proveniente de la usurpación y expansión logra mantener latente. La socialidad romana es para Hegel el ámbito del desgarramiento de la conciencia, primero, entre lo público y lo privado, luego entre una libertad individual ilimitada y el sometimiento de todos a la voluntad arbitraria de un individuo sobre los demás. En la Roma imperial se consuma la destrucción de la vida política; su logro histórico, el derecho privado, es el consuelo de un individuo despojado de derechos públicos.

A pesar de su insistencia en la negacion del azar en los acontecimientos humanos, el texto de Hegel contiene una serie de observaciones críticas sobre aspectos de la vida histórica para los que no parece haber justificación alguna (salvo la ignorancia que tiene el hombre de sí mismo). El caso más notorio es su condena a la esclavitud en el mundo antiguo.

A partir de aquí la historia discurre entre dos acontecimientos centrales: el cristianismo y la Revolución. El primero tiene lugar en el marco de la inmoralidad y corrupción de la vida ética que representa para Hegel la Roma imperial. Aquí surge, con la ayuda del Dios judío, el nuevo principio de la *interioridad*. El yugo romano prepara el terreno al ejercer una «disciplina» *(Zucht)* del arbitrio. El despotismo del señor de este mundo es reemplazado por la pureza del señor divino, en la que el hombre descubrirá su propio espíritu: «El nuevo principio es el eje alrededor del cual gira la historia mundial» (*Ibid.*, 386/344). En la visión del cristianismo llama la atención, por un lado, el modo en que Hegel relaciona fenómenos sociales con el surgimiento de la conciencia religiosa. Por otra parte, el «nuevo principio» se revela *en* el cristianismo pero no es el cristianismo, si se entiende por tal el contenido dogmático-religioso. El mensaje de Cristo es reinterpretado a la luz de la teoría del camino de la conciencia humana y de las estructuras racionales que produce a lo largo de su evolución (el lector interesado puede consultar el capítulo de la *Fenomenología* dedicado a la «conciencia infeliz» (1970, t. 3, 163-177/1966, 128-139). En la igualdad de todo individuo ante Dios, el hombre reconoce la igualdad de los humanos y la historia subsiguiente será la de la paulatina secularización y conversión en derecho del principio de la libertad interior y del igualitarismo trascendente. Recién sobre la base de la experiencia cristiana el hombre reconoce que «todos son libres» y no unos pocos, así como que la esclavitud es incompatible con el derecho.

El cuarto período corresponde al «mundo germánico», una denominación poco feliz para designar la historia europea medieval y moderna, que delata, por otra parte, que el peso está puesto en el protestantismo y la reforma. El conflicto central es ahora el que tiene lugar entre el mundo sagrado administrado en un principio por la Iglesia y el mundo político secular. La realización de los ideales cristianos conduce a la formación de la *monarquía constitucional*, la forma política que Hegel creía más adecuada para el mundo de la naciente sociedad industrial.

El último capítulo de las *Lecciones* trata del «Iluminismo y la Revolución». Hegel introduce su tratamiento de la Revolución francesa con palabras que han dado lugar a toda una polémica: «Con este principio formalmente absoluto llegamos al *último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días*» (1970, t. 12, 524/1971, 460). ¿Quiere decir Hegel con esto simplemente que el derrotero de la historia nos ha conducido a un tratamiento de la situación actual del mundo o, lo que es muy diferente, a establecer el período postnapoleónico como el *final de la historia*?

Esta última manera de entender el texto ha sido popularizada por las célebres *Lecciones* de Alexander Kojève (1947, 468) sobre la *Fenomenología* y renovada en la actualidad por Francis Fukuyama (1989), quien identifica la fase final con el triunfo definitivo del capitalismo liberal. En todo caso, la crítica de Hegel a una «sociedad civil» desenfrenada, y los principios del liberalismo expuesta en este mismo capítulo hace muy poco plausible esta asimilación. Puede ser que el carácter cerrado del sistema, o la calificación de «absoluto» a un tipo de conocimiento filosófico, pueda hablar a favor de este punto de vista. Se debe tener en cuenta, sin embargo, que las *Lecciones* no fueron publicadas por Hegel y que en la primera edición de ellas hecha por su discípulo Eduard Gans la proposición citada se lee de otra manera: en vez de «historia» *(Geschichte)* aparece el término de difícil traducción *Welthistorie* (Hegel, 1837, 437-438), con lo que se obtendría algo así como «llegamos al último estadio del historiador mundial...», o sea, de la comprensión o narración *subjetivas* de la historia y no a una fase final. No hay en Hegel, dicho sea de paso, algo equivalente a la «paz eterna» de Kant. Por el contrario, la guerra es tomada como una instancia ineludible de las relaciones entre Estados soberanos. Más aún, ella cumple incluso una función positiva al recordar de vez en cuando a las partes de la sociedad que se han solidificado en su aislamiento su dependencia del todo. La guerra opera como una *revelación* en la que se muestra el verdadero carácter, virtudes y vicios de una sociedad determinada. Hegel no es, por cierto, un belicista por principio (1970, t. 7, pár. 324-329, 491-497; 1975, 370-376)[20]. El re-

20. Para una interpretación equilibrada, véase Avineri, 1972, c. 10.

chazo de la propuesta kantiana tiene otros motivos, además de su escepticismo frente a las posibilidades de ponerla en práctica. En la confrontación bélica externa ve un factor de renovación de la vida política interna —quizás uno de los supuestos tácitos de su filosofía optimista (o si se quiere, ingenua) de la historia es que a la larga siempre triunfa el Estado que representa el principio superior.

Hay, por otro lado, pocas pero significativas alusiones a *problemas con que debe enfrentarse el futuro* que indican que, a pesar de las apariencias, el sistema no es tan cerrado como parece. Por lo pronto, la conciencia de que toda filosofía es «su tiempo captado en pensamientos» (1970, t. 7, 26/1975, 24), y, por lo tanto, necesariamente limitada en su perspectiva. Además, como hemos visto, el posible conflicto continental americano, la creciente polarización de la «sociedad civil» (*Ibid.*, pár. 245, 390/273) o por último, como en este capítulo final de las *Lecciones*, la incertidumbre que crea para la institucionalización política una lucha desgastante entre el partido oficial y la oposición (1970, t. 12, 534-535/469). Todo esto hace muy probable que Hegel haya obrado consecuentemente al limitar la teoría de la historia a la reconstrucción del pasado, sin que esto implique que el tiempo haya terminado.

Volvamos ahora al tema de la última parte de las *Lecciones:* la Revolución. Si bien el capítulo contiene una serie de críticas al «formalismo» de la razón ilustrada en general y a la fundamentación liberal-contractualista del poder político, Hegel proclama la vigencia incondicional del nuevo principio, *la necesidad de legitimar ante la razón toda forma de organización y poder estatal:*

> La idea, el concepto de derecho, se hizo valer *de una [buena] vez*, y contra esto el viejo esquema de la injusticia no pudo ofrecer resistencia. Se estableció ahora una constitución con la idea del derecho y en adelante todo se basará en ella. Desde que el sol está en el firmamento y los planetas giran alrededor de él, nunca se había visto que el hombre se pusiese de cabeza, es decir (apoyado) sobre su idea, y construyese la realidad de acuerdo a ella (*Ibid.*, 529/464).

La Reforma —sobrevalorada en sus efectos políticos— es interpretada retrospectivamente como la anticipación de un cambio de mentalidad que obedece a la misma intención y converge al mismo resultado —la irrupción de la Revolución parece quedar así reservada a los países católicos—.

Hegel retoma de la *Fenomenología* su análisis político del «terror» y remite a la teoría del Estado que desarrollara de acuerdo al nuevo principio en la *Filosofía del derecho*.

La filosofía hegeliana de la historia no es, por cierto, la de un «liberal». Su crítica al individualismo, que está en el punto de partida de las concepciones jusnaturalistas modernas, está enraizada en una visión de una libertad que acoge en sí el interés particular pero comienza donde éste termina. La razón de ello es que, a sus ojos, una sociedad basada únicamente en el beneficio personal se autodestruye porque produce desigualdad generalizada y el interés general es usurpado por el de unos pocos.

Por el contrario, un Estado que no tuviese su fuente de legitimación en la convicción e interés de sus ciudadanos conduce o al despotismo o, si se pretende instaurar la «voluntad general», al «terror». Su teoría de la «monarquía constitucional», más allá de sus aspectos obsoletos, está diseñada para hacer vigentes (y en modo alguno para negar) los mismos principios que la Revolución no logró institucionalizar de modo verdadero.

BIBLIOGRAFÍA

Avineri, S. (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge.

Berlin, I. (1976), *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London.

Brauer, O. D. (1982), *Dialektik der Zeit*, Stuttgart.

Croce, B. (1955), *Teoría e historia de la historiografía*, E. J. Prieto, Buenos Aires.

Estrú, E. (1961), *Del arte a la historia en la filosofía moderna*, Buenos Aires.

Fetscher, I. (1975), *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt a. M.

Fukujama, F. (1989), «¿El fin de la historia?», en *Doxa*, *1*, 3-12, v.e. T. Vámagy (originalmente en *The National Interest*, 1989).

Gadamer, H.-G. (1972), *Kleine Schriften III. Idee und Sprache*, Tübingen.

Gadamer, H.-G. (1975), *Wahrheit und Methode*, Tübingen.

Gerbi, A. (1982), *La disputa del Nuevo Mundo. Historia de una polémica (1750-1900)*, v.e. A. Alatorre, 2ª ed., México.

Habermas, J. (1969), *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Neuwied/Berlin.

Habermas, J. (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1907), *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. de H. Nohl, Tübingen.

Hegel, G. W. F. (1978), *Escritos de juventud*, v.e. J. Mª Ripalda, México.

Hegel, G. W. F. (1966), *Politische Schriften*, ed. de J. Habermas, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1972), *La constitución de Alemania*, v.e. D. Negro Pavón, Madrid.

Hegel, G. W. F. (1970), *Phänomenologie des Geistes*, ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 3, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1966), *Fenomenología del Espíritu*, v.e. W. Roces, México.

Hegel, G. W. F. (1970), *Jenaer Schriften (1801-1807)*, ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 2, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1970), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 7, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1975), *Principios de la filosofía del derecho*, v.e. J. L. Vermal, Buenos Aires.

Hegel, G. W. F. (1970), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, 3ª ed. de las *Werke* de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1837), *Vorlesungen uber die Philosophie der Geschichte*, ed. de E. Gans, Berlin.

Hegel, G. W. F. (1970), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. de las *Werke*, de E. Moldenhauer y K. M. Michel, tomo 12, Frankfurt a. M.

Hegel, G. W. F. (1971), *Filosofía de la historia*, v.e. J. M. Quintana Cabanas, Barcelona.

Hegel, G. W. F. (1955-1976), *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, 4ª ed., ed. de G. Lasson y J. Hoffmeister, Hamburg.

Hegel, G. W. F. (1953), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, v.e. J. Gaos, 2 vols., Madrid.

Hegel, G. W. F. (1983), *Philosophie des Rechts*, ed. de D. Henrich, Frankfurt a. M.

Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1982), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart.

Herder, J. G. v. (1820), *Auch eine Geschichte zur Bildung der Menschheit. Beitrag zu vielen Beiträgen des Jahrhunderts*, en *Werke*, Karlsruhe, ed. de J. v. Müller, tomo 1, IV.

Herder, J. G. v. (1950), *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, v.e. E. Taberning, con una introducción de E. Pucciarelli: «Herder y el nacimiento de la conciencia histórica», Buenos Aires. Lamentablemente, la traducción no conserva los subrayados originales del autor; en cambio, divide el texto con útiles subtítulos.
Herder, J. G. v. (1820), *Ideen zur Geschichte der Menschheit*, en *Werke*, ed. de J. v. Müller, tomo 3-6, Karlsruhe.
Herder, J. G. v. (1959), *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, v.e. J. Rovira Armengol, Buenos Aires.
Hyppolite, J. (1968), *Introduction à la Philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris.
Kant, I. (1946), *Historia natural y teoría general del cielo*, v.e. P. Merton, prólogo de M. Sadosky, Buenos Aires.
Kant, I. (1974), *Schriften zur Geschichtsphilosophie*, ed. y prólogo de M. Riedel, Stuttgart.
Kant, I. (1958), *Filosofía de la historia*, v.e. y estudio preliminar de E. Estiú, Buenos Aires: la traducción no conserva los subrayados originales.
Kant, I. (1977), *Zum ewigen Frieden*, 153-251, de la ed. de Wilhelm Weischedel, tomo XI, Frankfurt a. M.
Kant, I. (1933), *La paz perpetua*, v.e. de F. Rivera Pastor, Madrid.
Kant, I. (1970), *Crítica de la facultad del juicio*, ed. de W. Weischedel, tomo XI, Frankfurt a. M.
Kant, I. (1948), *La filosofía como sistema*, primera versión de la Introducción a la *Crítica de la facultad del juicio*, v.e. P. von Haselberg, Buenos Aires.
Kaulbach, F. (1966), «Der Zusammenhang zwischen Naturphilosophie und Geschichtsphilosophie bei Kant», en *Kant-Studien*, 56.
Kluge, F. (1967), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 20.ª ed., Berlin.
Kojève, A. (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris.
Kopper, J. (1990), *Einführung in die Philosophie der Aufklärung*, Darmstadt.
Landgrebe, L. (1975), *Fenomenología e historia*, v.e. M. Presas, Caracas.
Lessing, G. E. (s.a.), *La educación del género humano*, en *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. y v.e. A. Andreu Rodrigo, 573-603, Madrid.
Litt, Th. (1949), *Kant und Herder als Deuter der geistigen Welt*, Heidelberg.
Lukács, G. (1973), *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Frankfurt a. M.
Lukács, G. (1963), *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, v.e. M. Sacristán, Mexico.
Lutz-Bachmann, M. (1988), *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx*, München.
Meinecke, F. (1962), *El historicismo y su génesis*, v.e. J. Mingarro y San Martín y T. Muñoz Molina, México.
Mondolfo, R. (1946), *Ensayos críticos sobre filósofos alemanes*, Buenos Aires.
Ortega y Gasset, J. (1972), *el espectador, VII-VIII* (minúscula en el original), Madrid.
Rosenkranz, K. (1971), *G. W. F. Hegels Leben*, Darmstadt.
Rouché, M. (1940), *La philosophie de l'histoire de Herder*, Paris.
Saner, H. (1967), *Kants Weg vom Krieg zum Frieden*, München.
Schmidt, G. (1982), *Razón y Experiencia. Estudios sobre historia y sistemas de filosofía*, v.e. E. Garzón Valdés, Buenos Aires.
Valls Plana, R. (1971), *Del yo al nosotros*, Barcelona.
Varios (1948), *Vico y Herder. Ensayos conmemorativos del segundo centenario de la muerte de Vico y del nacimiento de Herder*, Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires.
Voltaire (1959), *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones y sobre los principales hechos de la historia desde Carlomagno hasta Luis XIII*, v.e. H. Rodríguez, con un estudio preliminar de F. Romero, Buenos Aires.
Vörlander, K. (1974), «Kant und Marx», en *Marxismus und Ethik*, ed. H. J. Sandkühler y R. de la Vega, Frankfurt a. M., 262-350.
Walsh, W. H. (1983), *Introducción a la filosofía de la historia*, v.e. F. M. Torner.

LA FILOSOFÍA POSTIDEALISTA (MATERIALISTA) DE LA HISTORIA

Eduardo Vásquez

I

Para entender cabalmente la concepción materialista de la historia desarrollaremos esa concepción cotejándola con la concepción idealista de la historia. Ello es sumamente importante por cuanto hay términos comunes entre ambas concepciones, los cuales, sin embargo, adquieren significaciones diferentes.

El término «dialéctico» es uno de ellos. La filosofía de Hegel es denominada por él mismo especulativa o dialéctica. Ante todo, Hegel es profundamente antimaterialista y antiempirista y ello porque, según él, «el empirismo es una doctrina de servidumbre y no de libertad» (Hegel, 1970, 111). El pensamiento, en cuanto toma su contenido de la experiencia, no es libre, está determinado, de allí el rechazo de la teoría del conocimiento kantiano y su admiración por su teoría moral. En esta última Kant se refiere a la autonomía y a la libertad del pensamiento, es decir, el pensamiento no debe regirse por la experiencia sensible, sino, por el contrario, debe hacer que la experiencia sensible se someta al pensamiento. Kant no cumplió su programa. Hegel se propondrá perfeccionar al kantismo.

¿Cómo poder lograrlo? ¿Cómo poder derivar todos los contenidos, todas las determinaciones del pensamiento mismo, sin acudir a nada externo? Para ello Hegel utilizará la dialéctica. Ciencia y dialéctica son equivalentes, pues «la verdadera ciencia consiste en la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica)» (Hegel, 1976, 284). El procedimiento para derivar el contenido a partir del concepto es hacer que la unidad (A) contenga a su negación (no-A). De allí el empeño de Hegel en la crítica a la identidad abstracta. No-A está contenido en A, en la unidad. En la *Ciencia de la lógica* las distintas no-A