

Sobre la relación entre Lógica y Filosofía de la Historia. Una aproximación desde Hegel

Trabajo para optar al título de:

Licenciado en filosofía

Modalidad:

Trabajo monográfico

Presentado por:

Jeisson Alejandro Gómez Gómez

Cod.: 2017132017

Director:

Fernando Forero Pineda

Universidad Pedagógica Nacional

Facultad de Humanidades

Departamento de Ciencias Sociales

Licenciatura en Filosofía

Bogotá D.C

2022

«Y si usted pudiera investigar y clarificar todas las fuentes, ¿qué encontraría? Sólo una gran verdad, descubierta ya hace mucho y cuya confirmación no es necesario buscar lejos, la verdad de que, en todos los tiempos y lugares, todo ha sido miserable. Los hombres siempre se han angustiado y atormentado, se han hecho daño unos a otros, se han torturado; se las han arreglado para hacerse —a ellos mismos y a los demás— amarga la existencia, la poca vida que a cada uno le toca, sin prestar atención a la belleza del mundo y sin poder gozar de todo lo bueno y dulce que el mundo les ofrece. Sólo muy pocos estuvieron cómodos y tuvieron alegrías. La mayoría —después de haber vivido cierto tiempo— quisieran desaparecer y no comenzar de nuevo. Lo único que les provoca un cierto apego a la vida es el miedo de la muerte. Así es, así ha sido y así será. Esta es la suerte de los hombres. ¿Necesitamos otras pruebas?»

(Goethe)

Resumen

El objetivo del presente trabajo de grado es una investigación que trata principalmente sobre la relación entre la lógica y la filosofía de la historia de Hegel. Para ello, se inicia con una exposición de la lógica, en donde se plantean las determinaciones de la realidad pero en un momento previo a su realización. En esto, la estructura del mundo está hilada a través de los conceptos que datan de la unidad entre el sujeto y la realidad. Una vez que se ha expuesto al sujeto y al objeto como partes de un mismo horizonte, la filosofía de la historia es dirigida para caracterizar el sentido de esta. Allí, se encuentra que el sentido, o lo que guía la historia para Hegel es la libertad, la cual no se constituye como un concepto unilateral y unívoco, sino que sus determinaciones se van ampliando o reduciendo en la experiencia misma. De lo anterior, se pudo concluir que tanto la lógica como la filosofía de la historia se encuentran vinculadas, por lo menos en Hegel, a través del denominado concepto. Para finalizar la investigación, se presentan algunas lecturas posteriores de la filosofía de la historia de Hegel, que nos permiten ubicar su forma de concebir la historia frente a las discusiones de su fundamento.

Palabras clave: idealismo, lógica, filosofía de la historia.

Abstract

The main objective of this work is to make an investigation mainly about the connection between logic and Hegel's philosophy of history. To do so, it starts with an exposition of logic, where the reality determinations are presented but in a previous moment of its realization. With this, the structure of the world is linked through the concepts that determine the unity between the individual and reality. Once the individual and the object have been exposed as a part of the same horizon, the philosophy of history is conducted to characterize its own sense. This way, it's possible to say that this sense or what history is led by, is freedom; which it's not made as an unilateral and unequivocal concept, but determinations that are enlarging or reducing in experience itself. Therefore, it's accurate to conclude that both logic and philosophy of history are bound together, at least for Hegel, through the concept mentioned above. To end with the

investigation, some later readings of Hegel's philosophy of history are presented to situate his way of conceiving history, facing the discussion of its foundation.

Keywords: idealism, logic, philosophy of history.

Índice

1. Introducción	6
2. Construcción de la lógica.....	9
A. La escisión de la filosofía moderna.....	12
B. El objeto de la lógica hegeliana.....	19
C. El método de la dialéctica	22
D. El concepto en la dialéctica de Hegel.....	23
E. La dialéctica y sus dimensiones	26
F. Recapitulación de lo obtenido hasta el momento.....	28
3. Filosofía de la historia	31
A. La filosofía y la historia.....	31
B. Los modos de considerar la historia	33
C. La consideración filosófica de la historia.....	39
D. Los medios de la historia universal	43
E. Realización de la libertad.....	46
F. Consideración lógica de la historia	49
G. Observaciones sobre la lógica y la filosofía de la historia.....	52
4. Sobre las perspectivas de la filosofía de la historia	57
A. La filosofía de la historia como teodicea.....	57
B. Los fundamentos de la historia.....	61
C. Breves consideraciones finales	62
5. Bibliografía	65

1. Introducción

En el presente trabajo pretendo elaborar la relación entre lógica y filosofía de la historia. La exposición de la lógica que hemos de realizar se enfocará solamente en los elementos más generales de dicha disciplina; para ello tendremos en cuenta las nociones presentadas por Hegel (1976) en su *Ciencia de la Lógica* y en algunos de sus textos de juventud tales como *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* (1989) y *Creer y saber* (1992). En dichas obras encontramos una consideración de la lógica que no se enfoca en la manipulación de sistemas formales, sino que, por el contrario, pretende poner en evidencia al pensamiento desde un enfoque previo a toda materialidad, para usar una expresión de Bloch (1983) «desnudo de toda envoltura». Esto lo que sugiere es que el pensamiento posee una realidad propia, es en-sí, una realidad que para Hegel se ve relacionada con el mundo material, y que posee sus propias determinaciones.

Cabe mencionar, entonces, la unificación desde la que parte Hegel (1976) entre pensamiento y mundo material. Para este autor el pensamiento es mundo, tanto el pensamiento como el mundo material participan de una misma esfera de la realidad, y por ende no son separables, tal como sucede con las filosofías de la escisión que ubican al pensamiento y al mundo material separados y subordinados. Esta no separabilidad o no oposición entre estos dos elementos se puede ejemplificar de la siguiente manera:

El movimiento del sistema solar se verifica según leyes invariables; estas leyes son la razón del mismo; pero ni el sol ni los planetas, que giran en torno al sol conforme a estas leyes, tienen conciencia de ellas. El hombre extrae de la existencia estas leyes y las sabe. (Hegel, 2016, p. 52)

Esto quiere decir que el pensamiento y el mundo exterior se encuentran en un mismo plano de realidad, por ello es posible que la razón alcance a captar dichas leyes que funcionan como determinaciones del movimiento de los astros. A pesar de que dichas leyes no presentan una

materialidad concreta, sí se manifiestan en el movimiento y transiciones de los diferentes cuerpos celestes. Por lo cual se puede asumir que el pensamiento y lo externo a él no se encuentran desperdigados. Mi consideración sobre esto es que en la *Lógica* —de Hegel— tanto el pensamiento como el mundo externo se encuentran en el mismo nivel hasta el punto de que las determinaciones del uno son a su vez las determinaciones del otro.

La *Lógica* de Hegel tal como señala Bloch (1983) ha sido susceptible de varias interpretaciones. Esto a partir del hecho de la reinterpretación que dieron Marx y Engels a las «categorías» hegelianas: «Las categorías son —en estos autores— las formas de existencia que revisten en cada sociedad las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza» (Bloch, 1983, p. 153). Esto quiere decir que los elementos de la lógica hegeliana fueron puestos a disposición del análisis de fenómenos concretos a niveles sociales, políticos, económicos entre otros.

Así es que emerge para nosotros la cuestión de la relación entre la *Lógica* y la filosofía de la historia. Pasamos, pues, a las consideraciones sobre la Filosofía de la Historia de Hegel (2016), en las cuales se hace manifiesto el camino del espíritu como realización de la libertad. Dicho camino se entiende de manera dialéctica, el espíritu se va desplegando en la historia al ganar conocimiento sobre sí mismo. Dicho conocer se puede estructurar en tres figuras: primera, en la figura de la necesidad externa encontramos las determinaciones contingentes del desarrollo humano, es decir, el abanico de posibilidades que se puede o no recorrer para obtener algún resultado; segunda, en la figura de la necesidad interna encontramos el fundamento o la causa de un fenómeno, el resultado de un movimiento que coincide con una premisa definida; y tercera, la figura de la necesidad absoluta presentada por Bloch (1983) como la exposición de la libertad, como un principio independiente y suficiente, cuyo camino desemboca en el conocerse a sí mismo de la libertad, es decir, se asume la libertad como necesidad absoluta en el sentido de que el ser humano a través de su conciencia se percata de su propia independencia y de su capacidad para ejercer su voluntad en el mundo. Sin embargo, la libertad recubre un aspecto de posibilidad, puesto aunque se la tenga presente en la conciencia, esto no garantiza que se lleve al plano fáctico.

Lo que motiva la historia o lo que también se puede considerar como fundamento es objeto de estudio para parte de algunos historiadores. La interpretación de la historia por parte de Hegel suscita discordia entre los especialistas. Por ello, en la tercera parte de este documento intentaremos comentar la interpretación de la filosofía de la historia como una realización del plan de Dios en la tierra; y los dos fundamentos que han caracterizado tanto la conceptualización de la historia como su experiencia.

2. Construcción de la lógica

Previo a iniciar la exposición del proyecto lógico de Hegel (1976) cabe preguntarse, ¿por qué empezar una investigación desde esta esfera del conocimiento? Para responder a ello podrían realizarse al menos dos distinciones. Basándonos en este autor, la primera distinción que podemos mencionar consiste en que la lógica no solo se encarga de construir una forma correcta de pensar, en el sentido analógico de hacer coincidir magnitudes con leyes de operación, como lo es en ocasiones el caso de la matemática y de la lógica formal. Por el contrario, la lógica se encarga de señalar las determinaciones del pensamiento y la realidad, como una suerte de estructura relacional que no se puede captar únicamente por los sentidos, sino que depende en gran medida de la razón. Así, la expresión de la lógica como «*el reino del pensamiento puro*» (Hegel, 1976, p. 47), viene a significar el reino en el que se logra dar cuenta de la estructura de la realidad, pero dicha estructura no se encuentra aún en acto, se halla, más bien, en una conceptualidad pura.

La segunda distinción, por su parte, se refiere a la idea de Hegel de la vitalidad de *lo lógico* para el ser humano. Y es que, según este autor, lo lógico es propio de ser captado en la vida humana y en la naturaleza, pues se halla presente en todas las dimensiones de la experiencia. En el caso de la vida humana se presenta: «en su manera de sentir, considerar, desear, necesitar, en sus impulsos» (Hegel, 1976, p.31). Es decir, en cada proceso como los mencionados subyace una estructura conceptual que determina el darse efectivo de tales acciones, y que dicha estructura puede ser captada precisamente en la lógica. Con lo cual se advierte la manera en que el ser humano usa el lenguaje para habitar el mundo y re-conocer su papel en éste, ya que el lenguaje es expresión de las determinaciones del pensamiento y la realidad, y por tanto, expresión del pensamiento y de la realidad en sí mismos. Así que la importancia de empezar la investigación por esta esfera radica en que, según la interpretación que seguimos planteada por Hegel, la lógica no solo puede ser abordada como una manera de razonar formal, sino que también es posible captarla en la experiencia humana y en el devenir de la realidad, ya que esta se encarga en últimas

de señalar los movimientos por los cuales todo cuanto existe es tal, o, en otros términos, la lógica señala los movimientos que configuran la realidad.

La aproximación a la dialéctica hegeliana que nos proponemos en el presente apartado no abordará toda la obra de este autor en su conjunto, para efectos prácticos nos limitaremos a aquellos apartados en que ella se expone de manera general. En la *Ciencia de la Lógica* la forma en que Hegel (1976) nos introduce a su razonamiento atraviesa varias distinciones. Para comenzar es necesario mencionar que, para él, la lógica no funciona por medio de máximas o distinciones previas, fórmulas, que luego se aplican a un contenido, realidad, sino que más bien la lógica opera de tal manera que describe el movimiento subyacente a la realidad, por lo cual el énfasis se encuentra puesto en el movimiento en vez de posarse sobre las proposiciones formales. Lo que esto quiere decir es que no es evidente, para el desarrollo de una propuesta lógica, iniciar por la presuposición de leyes o reglas del pensamiento, al menos no en el caso de Hegel. En este sentido emerge lo que podría denominarse un llamado crítico a la concepción de la lógica tradicional. Esta, tal como el mismo Hegel enuncia, se ha encargado de escindir las condiciones formales y concretas de todo conocimiento. Esta escisión consiste en presentar a las estructuras formales como externas al contenido al cual se aplican. Lo problemático que parece ver Hegel en esto es que la lógica parecería reducirse a un simple cálculo mecánico, es decir, a ciertas estructuras formales que se podrían aplicar a distintos contenidos independientemente de su naturaleza. Sin embargo, de lo que se trata para Hegel es de mostrar que las estructuras mismas son parte del contenido de la lógica, sobre las cuales debe indagar y que no debe dar por autoevidentes.

En una segunda distinción para la construcción del concepto de la lógica se puede encontrar la relación entre pensamiento y mundo. Este es probablemente el núcleo sobre el cual gravitan tanto Hegel como tantas otras filosofías. Ciertamente lo que Hegel expone, antes de realizar su propio desarrollo lógico, son los fundamentos sobre los cuales se ha desarrollado lo que se llama lógica clásica. Como parte de esta visión de la lógica se cuentan los presupuestos de

que todo aquello que puede ser asible para el ser humano se halla independiente de este, en sí y por sí, como si fuera una unidad externa cuya perfección es depositada en un pensamiento vacío, incompleto por sí mismo. Esta visión se podría equiparar a aquella noción de Locke denominada *tabula rasa*, según la cual todo sujeto se encuentra desprovisto de conocimiento y su relación con el mundo es precisamente lo que da sentido y contenido a aquel pensamiento, las ideas que alcanza el entendimiento solo se dan a través de la experiencia, es decir, de la relación de un sujeto con una exterioridad:

Las observaciones que hacemos acerca de los objetos sensibles externos, o acerca de las operaciones internas de nuestra mente, que percibimos, y sobre las cuales reflexionamos nosotros mismos, es lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar. (2005, II, 1, §2)

En esta perspectiva es la materia sensible lo que provee al entendimiento de contenido para constituir sus ideas. Coincidiendo con Bloch (1983) para Locke resultaba evidente que el entendimiento solo funcionaba a partir de estímulos externos, con lo cual todo conocimiento se construía en mediación por los sentidos, de allí que emergería la máxima: «*Nihil est in intellectu quoud prius non fuerit in sensu*» (p. 150), preferencia con la cual se asentaba el papel relegado del intelecto a los sentidos.

Esta es una forma de presentar la tan bien conocida relación sujeto-objeto: el asunto con aquella conexión es que se la trata de un modo jerárquico, el objeto prima sobre el sujeto. El objeto —como lo presenta Hegel (1976)— se aborda como una realidad independiente del sujeto, que no le necesita en ninguna circunstancia para desarrollarse, mientras que el pensamiento, referente al sujeto, se encuentra como una figura indeterminada que solo logra determinación al amoldarse al objeto.

En tercer lugar aparece en la misma relación entre sujeto y objeto, pensamiento y mundo, una especie de hermetismo, según el cual el pensamiento se ve modificado en su interacción con

el mundo, en otras palabras, el pensamiento se modifica a sí mismo al intentar asir la realidad que lo rodea. Aunque este pensamiento tenga una conexión directa con el mundo, este lo único que hace es mantenerse separado de la realidad. Es como si existiese una brecha tal que la realidad pareciera ser inalterable, y lo único que lograría trastocarse sería el pensamiento.

Estas tres referencias corresponden a lo que se conoce como *entendimiento reflexivo*, y que también vienen a ser los supuestos de la lógica que precede a Hegel. Este *entendimiento* tiene como base la escisión entre ideas y realidad, escisión que no solo comprende la oposición entre las ideas y la realidad, sino también entre los elementos que componen o aparecen en ambos. Véase el caso de la lógica formal que presenta diversas leyes, separadas entre sí y con un rango de dominio distinto, de tal modo que operan desde un ámbito general del pensamiento, pero aplicado de manera fragmentaria. Además este, el entendimiento reflexivo, considera que toda la verdad del conocimiento humano se deposita en la realidad sensible, y que todas aquellas aserciones posibles sobre ella solo corresponden a un plano subjetivo, y la realidad como tal aparece ajena y fuera de toda posibilidad de asirla por completo. Siguiendo al mismo Hegel (1976) se podría decir que esta manera de concebir el conocimiento conlleva a que la razón sea considerada de una manera limitada, en la que pareciera estar volcada sobre sí misma y todas sus construcciones no estuviesen más que ajenas a la realidad.

A. La escisión de la filosofía moderna

Hecha esta caracterización conviene retomar la oposición entre sujeto y objeto. Desde los escritos críticos de Hegel —lo que se conoce también como el Hegel de Jena— se evidencia su preocupación por este tema. Esta escisión se presenta como la contraposición de sus elementos, es decir, como una representación en la que el ser y el pensamiento no coinciden en una unidad. Esta división se encuentra igualmente presente en la filosofía kantiana; ya en la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* Hegel (1989) nos dice que aparece una *no-identidad absoluta* entre el pensamiento y el mundo. Esta no-identidad se basa en que lo que está fuera del sujeto, de

la razón, es decir, el mundo, el cual se asume como una objetividad absoluta que no se puede conocer racionalmente, y que a lo sumo se puede realizar aproximaciones a este por medio del entendimiento, las cuales no dicen algo verdadero de la realidad en sí. Esto se podría interpretar como una conexión incompleta entre el sujeto y el objeto, el sujeto con su pensamiento se encuentra inmerso en el mundo, pero su facultad de conocer es limitada y no logra asir aquella carga sustancial que se presupone en el mundo. El entendimiento en sentido kantiano dicta que por medio de la sensibilidad se aprehende el mundo, pero que no lo logra atrapar tal como este es, es decir, como cosa en sí. Una de las consecuencias que Hegel capta en esto es que precisamente las determinaciones objetivas quedan aisladas, mientras que sí se pretende hallar las determinaciones del entendimiento, y esto lo que muestra es una incompatibilidad entre el sujeto y el mundo que habita.

Una de las formas que toma la escisión es la de la razón como opuesta a la sensibilidad. Esta oposición se entiende como aquella que dice que los productos de la razón, es decir, las operaciones intelectuales, son sustancialmente distintas de las operaciones de los sentidos. Pues una obedece a la facultad cognoscitiva mientras que otra a la facultad sensible, como si se pudiesen encontrar independientes una de otra. No obstante, Hegel (1989) considera que esto es un abuso por parte del sistema filosófico de Kant¹, y que reclama una restauración, pues la razón como tal ha quedado abandonada. En este punto se puede hacer la distinción de lo que se entiende por *razón* en Hegel. La razón, al contrario de Kant, se encuentra en relación directa con la naturaleza, con el mundo, de hecho, Hegel demanda para ella una concordancia con la naturaleza:

¹ En los *Ensayos sobre la dialéctica* a Vásquez (1982) le resulta innegable el hecho de que la filosofía especulativa de Hegel es la superación de los esfuerzos inconclusos del idealismo de Kant, por ello sitúa este último como la principal influencia en la filosofía de Hegel. Por otro lado, Gadamer (2000) en *La dialéctica de Hegel* presenta la influencia de los filósofos antiguos occidentales en Hegel. Estos dos textos presentan visiones complementarias del punto de partida del mismo Hegel.

[...]no una concordancia que signifique la renuncia de la razón a ella misma o su conversión en una vacua imitación de la naturaleza, sino un acuerdo debido a que, por una fuerza interior, es la razón misma la que se configura como naturaleza. (1989, p. 7)

Esto se puede interpretar de la siguiente manera: en algunos casos se había entendido la razón como subordinada a lo sensible, y todo su conocimiento solo provenía de lo exterior, lo que conllevaba a que solo fuera considerado como verdadero aquel conocimiento interior que coincidía con la figura de lo exterior a él. Y por el otro lado, encontrábamos a la razón entendida como una «facultad» que actúa de un modo orgánico y que por lo tanto se le puede medir a través de leyes lógicas para contrastar su validez y que funcionaría en cierto modo de manera similar a la naturaleza, pero que no sería exactamente como esta ni se reconoce en ella. En cambio, Hegel reconoce que la razón por sí misma ya es mundo, y no se le podría extraer de su medio inmanente, porque es a través de la razón que se manifiestan las determinaciones de la realidad, y es en su despliegue que se reconoce el modo en que el sujeto se encuentra vinculado al mundo, su relación de unidad con el mundo más que su enajenación a partir de unilateralidades inconexas.

Como se ha venido mostrando la relación entre sujeto y objeto resulta vital no solo para Hegel, sino también para gran parte de la filosofía moderna. Así que conviene traer a colación las propias palabras de Hegel (1992) sobre la dirección o el enfoque desde el cual se ha de abordar esta relación, pero esta vez a la luz del texto *Creer y Saber*, puesto que ilustra el lugar desde el cual este autor alemán se posiciona para construir su filosofía:

La tarea de la verdadera filosofía no puede consistir en disolver al final las oposiciones que se le presentan y que son concebidas ya como Espíritu y Mundo, ya como Alma y Cuerpo, ya como Yo y Naturaleza, etc.; sino que su única Idea, que para ella tiene realidad y verdadera objetividad, es el absoluto ser superado de la oposición, y esta identidad absoluta no es ni un postulado universal subjetivo irrealizable, —sino que es la única

realidad verdadera—, ni su conocimiento es una fe, es decir, un más allá para el saber, — sino su único conocimiento.(p. 32)

A partir de esto, podemos decir que el sistema filosófico, como el de Kant, que parte de la reflexión o el entendimiento, y que asumido como una facultad del pensar escinde el fenómeno y la cosa en sí, lo cual también aparece en la forma sujeto $\neq$ mundo, y cuyo objetivo es disolver dichas oposiciones, es decir, decantarse solo por un opuesto como si la relación entre ambos fuera un error del pensamiento, aparece en Hegel como un momento de la filosofía —moderna— a superar. Esta superación se encarna bajo la forma de la *identidad absoluta* entre sujeto y objeto, en la que el sujeto no anula ni cancela al objeto, así, la identidad opera como un movimiento en el que el pensamiento no cancela al ser-mundo, y por tanto, el ser-mundo tampoco anula a el pensamiento, más bien, se trata de presentar el vínculo que los contiene y por el cual la experiencia se muestra de manera coherente.

Para aproximarnos a esta identidad es imperioso retomar la noción de *razón* hegeliana, y volver sobre la idea ya mencionada más arriba de la concordancia entre la razón y la realidad. Hegel, refiriéndose a Kant, en *Creer y Saber* vuelve sobre la idea de que el entendimiento es una facultad a la cual se le presentan los objetos externos y de los que extrae significados particulares. Este entendimiento lo que hace como tal es separar el pensamiento y el mundo, y luego tratar de hacerlos coincidir a través de abstracciones, a lo cual Hegel va a contraponer la *razón*. La razón viene más bien a significar una identidad originaria, entendida como la unidad entre el sujeto y el objeto. Esta unidad se asume como tal puesto que en ella no se encuentran separadas la conciencia empírica y la imaginación.

Hay que mencionar, además, que según la misma interpretación de Hegel (1992) para Kant la conciencia empírica se encuentra escindida como una facultad del pensar distinta a la imaginación, ya que la primera se encargaría de los datos sensibles mientras que la segunda se dedicaría a realizar conexiones lógicas. Y esta escisión no solo se presenta como una separabilidad

entre los elementos pertenecientes al ámbito del conocer, sino que se encuentran subordinados uno al otro. Según Forero (2019) correspondería al entendimiento organizar los estímulos del mundo externo por medio de sus propias categorías, esto significa que la representación de mundo resultante se construye de acuerdo con dichas categorías; habría, así, una imposición de las categorías del entendimiento al mundo material. Esto es lo que se llama también filosofía subjetiva, un conocimiento que se construye unilateralmente a partir de concebir al entendimiento como una facultad constituida de categorías que agrupa, según estas, todos los estímulos externos. Lo que esto presenta es que el conocer sobre el mundo o en el mundo se encuentra limitado por las categorías disponibles para conceptualizar todo el material sensible.

La escisión de sujeto y mundo en su versión kantiana conlleva a considerar que el conocimiento que el ser humano pueda construir en relación con la realidad es un conocimiento parcial y cargado de tensiones. Pues al cargar a la realidad de esencialidad, se erige una brecha irresoluta en Kant, a saber, que lo que se pueda afirmar sobre la realidad puede no coincidir con lo que ella es en sí (Forero, 2019). Lo que, en efecto, se puede entender como el recogimiento del entendimiento sobre sí mismo.

El repaso de la filosofía de Kant por parte de Hegel, Según Forero (2019), no solamente es un movimiento de descarte, sino que la visita a esta filosofía de la reflexión tiene a su vez el objetivo de rescatar aquellas conclusiones no elucidadas explícitamente por el propio Kant. Dos de ellas atañen precisamente a la relación entre el sujeto y el objeto, por un lado, y al vínculo entre la conciencia empírica y la imaginación, por el otro. No dejar escindido al ser humano del mundo es precisamente uno de los propósitos de la filosofía poskantiana que comenta Forero, que involucró a algunos filósofos como Fichte, Schelling y claramente a Hegel. Con este propósito en mente Hegel se traza la tarea de hallar aquel vínculo relacional entre el sujeto y el objeto.

Forero (2019) también comenta que Hegel extrae un elemento interesante de Kant referente a los conceptos, puesto que se les trata de una manera normativa para organizar la

realidad, cobijando a los estímulos sensibles que en principio parecen indiferenciados, a aquella realidad sensible que se manifiesta en múltiples formas. Y es de acuerdo con los conceptos que todos estos elementos se integran y presentan una visión ordenada de la realidad. El concepto viene a ser una suerte de síntesis entre los estímulos externos y el pensamiento humano, puesto en él se agrupan las distintas representaciones de las diversas formas de experiencia, con lo cual el concepto es el vehículo que conecta al sujeto con los objetos, haciendo en últimas inteligible el mundo para nosotros. El concepto es lo que permite fijar un objeto a la intuición de este, es la síntesis entre el pensamiento y el objeto, aquello que nos permite pasar del pensamiento a la realidad legítimamente, expresa la conexión de mundo y sujeto (Forero, 2019, pp. 92-93). Los estímulos del mundo, o las experiencias, en efecto, no se encuentran fragmentados, y es precisamente a través del concepto que, por ejemplo, entendemos que aquellos estímulos se desplazan en un medio y alcanzan tales magnitudes que nos interpelan.

Examinaremos brevemente ahora lo concerniente a la conciencia empírica —intuición sensible— y la imaginación. En Hegel (1992) la imaginación y la conciencia empírica son diversas dimensiones de una misma figura, a saber, la razón. Y puesto que hacen parte de la realidad misma de la razón lo empírico del mundo, lo experienciable de este no se encuentra dado como una objetividad absoluta imposible de asir, como tampoco la imaginación consiste en la imposición de formas arbitrarias sobre lo que es externo a ella. Es más, la imaginación puede ser ubicada como un principio rector de la sensibilidad, o así al menos lo expone Forero (2019) al indicar que la imaginación ejerce principalmente dos operaciones. Una sería el reconocimiento en lo sensible del concepto; a partir de distintas formas sensibles la imaginación capta la que se adecúa a los conceptos. Así es que dentro de una multiplicidad de figuras, geométricas por ejemplo, reconocemos qué es un triángulo y qué no lo es (Forero, 2019, p. 95). La otra sería la posibilidad de presentar en la materia sensible los conceptos que poseemos. Podemos traer a colación, entonces, las palabras de Kant:

Hay, pues, en nosotros una facultad activa que sintetiza esa multiplicidad. La denominamos imaginación, y su acción, ejercida directamente sobre las percepciones, le doy el nombre de aprehensión. La imaginación tiene que reducir a una sola imagen la diversidad de la intuición. Previamente debe, pues, ejercer su actividad sobre las impresiones, es decir, aprehenderlas. (1998, A120)

Esto significa que la imaginación, por un lado, es capaz de reunir en una sola imagen los distintos estímulos del mundo externo, y, por el otro lado, es capaz de tramitar las impresiones sensibles para hacerlas parte de sí misma. Con lo cual se presenta que la imaginación no se halla separada de la conciencia empírica, sino que más bien acoge a la intuición sensible, y es debido a esto que podemos tener experiencias inteligibles de mundo. De este modo consideramos la relación entre sujeto y objeto desde la perspectiva del concepto y la imaginación, como elementos que en principio permiten captar el movimiento del pensamiento y la realidad en una misma esfera.

Esta unidad entre sujeto y objeto que aparece con la razón no se basa en que existan dos momentos distintos de su propia determinación, no hay algo como una determinación subjetiva y una determina objetiva independiente una de otra, por el contrario, cuando algo es subjetivo — referido al sujeto— es a la vez objetivo, participan de una misma realidad, esto encuentra su expresión en la voz de Hegel de la siguiente manera:

[...] lo mismo es considerado una vez como representación y otra como cosa existente; el árbol como mi representación y como una cosa [existente], el calor, la luz, el rojo, lo dulce, etc., como sensación y como la propiedad de una cosa. (1992, p. 43)

Sobre esto podemos afirmar que la unidad a la que se refiere Hegel es una suerte de cohesión, en que lo subjetivo y lo objetivo tienen un significado en sí mismos, pero que dicho significado se presenta porque precisamente las representaciones, con su manifestación en el lenguaje, son una y la misma cuestión que la cosa existente, de un lado encontramos una manifestación en el pensamiento y en el lenguaje, y de otro lado encontramos una manifestación física. La una con

posibilidad de expresarse y manifestar sus distintos tipos de experiencia, y la otra con una materialidad determinada que permite ser comprensible en sí misma para el sujeto. Es más, en la materialidad se manifiesta la razón, de allí que aparezca la expresión *lo racional*, como una forma de aproximarse a la estructura de la realidad, esta aproximación se presenta bajo la fórmula de una realidad que es comprensible para nosotros. Así, la expresión «*lo real es racional*» (Hegel, 2004) manifiesta que la realidad comporta tal estructura que no nos es indiferente, sino que, más bien, podemos hablar de ella, relacionarnos, y comprender cómo funciona.

Llegados a este punto es pertinente hacer una salvedad: Hegel (1976) anuncia que en la *Fenomenología del espíritu* ha logrado presentar el despliegue de la conciencia. Dicho despliegue considera las oposiciones de los objetos a la conciencia, hasta alcanzar el saber absoluto, es decir, la unidad entre el pensamiento y el mundo, sujeto y objeto. Las experiencias, presentadas allí, que alcanzan dicho saber absoluto son para Hegel la religión, el arte y la filosofía. En esta materia Gadamer nos dice:

Que el yo y la cosa son lo mismo, es algo que encuentra su más convincente prueba en la obra de arte. La obra de arte no es ya una cosa que tengamos que poner, de algún modo, en relación con otras para captarla, sino que es, por así decirlo, un “enunciado”, esto es, ella misma prescribe cómo quiere ser captada. (2000, pp. 88-89)

Esto quiere decir que la obra de arte como producto de algún sujeto es en cierta medida una realización de este y, como tal, no queda limitada a estar emparentada a algún sujeto externo que la dote de significado, sino que, por el contrario, ella misma encarna una significación propia. El creador de la obra no aparece como separado de ella, más bien ella aparece como una extensión de aquel, puesto que encarna su voluntad.

B. El objeto de la lógica hegeliana

Ahora veamos, ¿cuál es el objeto de la lógica para Hegel? Como ya se mencionó, una concepción de la lógica que se fue consolidando fue la que asumía a la lógica como una disciplina en la cual el conocimiento que se construía en el pensamiento provenía de la realidad sensible.

Con esto lo que se quería decir es que todo conocimiento era una implantación de una realidad sensible para el pensamiento humano. En otras palabras, que el mundo de acuerdo con su configuración sensible proveía al pensamiento de todas sus concepciones. Según Hegel, esto conlleva a que la materia, el objeto de lógica, parezca situarse en lo externo al pensamiento, es decir, en lo meramente sensible. Sin embargo, Hegel trae la precisión de que todas estas concepciones, las determinaciones de las figuras del pensamiento, se hallan en la razón misma, que es esta la que contiene todas las formas del pensamiento y que por ello la razón misma es la materia de lógica (1976, p. 45). Esto se debe a que la razón es una unidad en la que confluyen todas las figuras del pensamiento, y que se despliegan en ella de una manera orgánica, y no a través de máximas y premisas desligadas unas de otras.

De hecho, los postulados sobre los que trabaja Hegel en su lógica han de concebirse más bien como inseparables entre sí. Postular las premisas de la lógica como independientes entre sí les resta su ejercicio vital. En este sentido Bloch (1983) se refiere a las premisas de la lógica, a los conceptos lógicos afirmando que:

Ni se hallan tampoco unidas por hilos artificiales o cubiertas de etiquetas, como los huesos de un esqueleto en el gabinete de un anatomista. Se elimina con ello la esencia viva de la cosa, lo mismo que en el esqueleto aparecen eliminados el corazón, la sangre, los nervios del movimiento (p. 151).

Esto significa que los conceptos lógicos, y habría que ver hasta qué punto los conceptos en general, guardan un vínculo entre sí. Este vínculo se puede asumir como un movimiento dialéctico que engendra una manifestación concreta de la realidad. Debido a esto Bloch (1983) sitúa al *devenir* como un vínculo entre el Ser y la Nada, el *devenir* constituye la unidad entre estos dos elementos, porque es una expresión que marca el tránsito del uno al otro, y por lo cual no llegan a concebirse como elementos aislados.

Dicho lo anterior, no solamente la razón constituye el contenido de la lógica, sino que el pensamiento como tal también hace parte de este. Hegel (1976) parte de que la escisión, tal como la hemos elaborado en este escrito, es solo un momento que debe ser superado en la historia de la filosofía, y que corresponde a esta misma corregir dichos errores. Para ello tiene como fundamento que el contenido de la ciencia pura, es decir, de la lógica, es la coincidencia entre el pensamiento y la cosa en sí misma. Esto quiere decir que no hay una oposición entre la conciencia y el mundo, sino que más bien el pensamiento contiene a la cosa en sí misma, y esta a su vez es pensamiento, pues en ambas figuras se presenta lo racional.

Ahora bien, Hegel (1976) hace una analogía que permite ilustrar la manera en que opera la lógica hasta ese momento. Nuestro autor contrasta a la lógica que le precede con los cálculos matemáticos. Esto se debe a que, en primer lugar, tanto las matemáticas como la lógica previa a él operan a partir de *determinaciones* estables que no pueden ser modificadas, como por ejemplo, las leyes de asociación. En segundo lugar porque las relaciones que involucran dichas leyes solo funcionan a partir de comparaciones externas, se trata de hacer coincidir cuantitativamente aquellos elementos sobre los cuales se está trabajando. Para Hegel el problema de este tipo de procedimientos radica en que el sentido de las variables recae únicamente en la capacidad de asociarse entre sí, como si estas en sí no poseyeran ya un significado y sentido propio; en otras palabras, se separa el contenido de las variables de las formas bajo las cuales estas se asocian. Cuando se dice que x o y premisas funcionan en Z silogismo, no se hace a partir de lo que dichas premisas expresan o contienen, sino que se las aborda como independientes y se les trata de hacer coincidir a partir del dominio de las leyes bajo las cuales estén o, en otra formulación, se presentan las premisas como independientes o separadas de las leyes a las cuales se quiere hacer coincidir posteriormente, lo cual para Hegel lo que hace es evitar el pensamiento propiamente dicho, pues ubica el raciocinio en un plano puramente formal y ajeno a la realidad.

C. El método de la dialéctica

Avanzando en nuestro examen, aparece en Hegel (1976) una relación que es de suma importancia para nuestro tema en cuestión, a saber, que la lógica proporciona a la filosofía su método. Sin embargo, la forma en que Hegel presenta la noción de método difiere de lo que habitualmente se entiende por esta palabra, es decir, como serie de pasos destinados a obtener algún resultado. En cambio, para Hegel el método es el lograr percatarse del movimiento interno de cada materia o contenido, puesto que en cada figura se halla un sentido y un significado propio que no puede ser reducido a su relación de igualdad o diferencia con otro (1976, p.50). Esto no significa que las relaciones entre distintos elementos no sean importantes, sino que más bien dichas relaciones son considerables en cuanto se tenga presente el movimiento de cada figura. Esta conciencia del automovimiento de cada contenido hace referencia también al captar los vínculos internos de las cosas, por lo cual llegan a ser como son. Así, por ejemplo, el Ser y la Nada llegan a reflejarse como tales a través del *devenir*, su mediación. Con lo cual esta conciencia señala los movimientos bilaterales de la unidad entre sujeto y mundo².

Una de las claves de lectura frente a lo que se considera como el método es identificar que el desarrollo de una obra como la *Fenomenología* es la exposición del mismo. Así, en la *Ciencia de la Lógica* se afirma, refiriéndose a este trabajo, que: «Hay aquí formas de la conciencia, cada una de las cuales en su propia realización, se disuelve de una vez a sí misma, y tiene por resultado su propia negación, pasando de tal modo a una forma superior» (Hegel, 1976, p.50). Esto se puede interpretar como la conciencia dispuesta en un plano histórico, que a medida que se va desplegando alcanza el conocimiento de nuevos saberes, lo cual hace que se vayan diluyendo las

² Georges Nöel (1995) en su texto titulado *La lógica de Hegel* hace una notable exposición de su comprensión del idealismo hegeliano. Dicha exposición tiene como objetivo presentar a la lógica como un «conjunto» que aborda las relaciones entre los objetos y el sujeto que los piensa. Allí el método que se considera propio de la dialéctica es el captar las «categorías» como elementos en los que confluyen determinaciones ligadas por la negación.

antiguas formas de conocimiento para alcanzar unas más ajustadas a los distintos tipos de experiencia que se presentan en el plano histórico.

En este punto se debe destacar el movimiento negativo que es lo que caracteriza a la lógica hegeliana. Tal movimiento se distingue por considerar que en la negación no se hallan solamente elementos destructivos, ni tampoco es una negación o cancelación absoluta. Con el caso de la conciencia podemos decir que el ser humano, a medida que ha alcanzado distintos tipos de experiencias ha logrado percatarse de distintos saberes, algunos de los cuales han revertido o contradicho a saberes antiguos, pero esto no se debe a una cancelación absoluta del saber previo, sino a la determinación con la cual se ha acudido frente a las impresiones que la misma experiencia y su conceptualización nos muestran. Lo que esto significa es que a medida que se gana conciencia de distintos fenómenos, ya sea por su complejidad, ya sea por su obviedad, lo que el ser humano adquiere es un bagaje *enriquecido*.

D. El concepto en la dialéctica de Hegel

Esto puede ser pensado también a través de los propios conceptos; tal como el mismo Hegel (1976) nos señala, los conceptos no parecen ser algo estático, sino que estos se van enriqueciendo en el devenir histórico (p.50). El concepto tiene un contenido tal que es distinto en diversas etapas, el enriquecimiento de los conceptos llega por medio de la negación de los elementos de su contenido que son imprecisos, esta negación conlleva a conceptos más elaborados y trabajados, pero que no eliminan las imprecisiones, sino que precisamente las contienen, puesto que hacen parte de la construcción del concepto. Podría decirse que el concepto es una unidad que en sí misma va reuniendo un contenido determinado que no podría alcanzarse en un solo instante o, en otras palabras, se puede afirmar que los conceptos alcanzan una determinada dimensión gracias a que en su interior agrupan distintos matices, como la relación entre sujeto y mundo; o los diversos modos en que la conciencia se apropia de su experiencia de mundo y que de ningún modo se alcanza de manera aislada y unilateralmente.

Este paso de un concepto básico a uno más elaborado participa de un movimiento particular que caracteriza Georges Nöel (1995). El concepto más elaborado no es la reunión de distintos momentos de un saber, sino que, por el contrario, aquel se encuentra a la base de estos, y son estos los que constituyen sus momentos, es decir, lo componen. Así afirma que:

Ascendiendo de lo abstracto a lo concreto, la dialéctica no va del principio a la consecuencia, sino de la consecuencia al principio. El término que para ella es último, en la realidad es primero. Él está presente en todos sus pasos, los motiva y los explica. (Nöel, 1995, p. 30)

Con lo cual se entiende que aquello que en un razonamiento común se asume como un resultado, es en efecto el fundamento de todo saber, tomando este como un movimiento cargado de distintos momentos. De acuerdo con esto, el concepto que logra captar las bilateridades de la realidad, es decir, el momento subjetivo y el momento objetivo, no es el resultado de juntar ambos momentos forzosamente, sino que es más bien aquella estructura que converge en el pensamiento.

Conviene señalar frente al concepto, o los conceptos, que estos, tal como sucede con la razón y sus distintas posibilidades, no pueden ser abordados desde un aparente hermetismo. Hegel (1992) en *Creer y Saber* señala que el concepto es tal en la medida en que contiene la identidad de aquello que se contrapone. El concepto nunca es una figura estática e independiente que se halla aislada; por el contrario, el concepto se encuentra siempre en un medio. Así, nos dice Hegel que: «El puro concepto aislado es la identidad vacía; sólo como a la vez relativamente idéntico con aquello a lo cual se contrapone, es concepto, y tiene un contenido únicamente por la multiplicidad de la intuición» (1992, pp. 36-37). De lo cual podemos extraer que, por un lado, el concepto es una unidad, unidad de lo que define como tal con lo que se le opone, es decir, de lo que es con lo que no es. Y, por otro lado, que el concepto participa de un medio, puesto que los conceptos que se conciben como aislados o independientes tienen una identidad vacía, no se corresponden con el devenir efectivo de la realidad.

En la *Ciencia de la Lógica* se señala que precisamente lo que hace que un concepto sea considerado de tal manera es que sea la unidad de sí mismo y su opuesto; en este sentido el carácter del concepto es doble: positivo en la medida en que es expresión inteligible de la realidad, y negativo en la medida que presenta lo que se opone a tal expresión, con oposición no se hace referencia a una pugna de cancelación entre dos elementos, sino a una composición de distintos planos que hacen a cada elemento ser lo que son.

Dicho lo anterior, sobre los conceptos podemos agregar que, de acuerdo con Forero (2022), estos exponen la racionalidad presente en la realidad. Una racionalidad que, en el caso de la *Lógica*, no se ha hecho efectiva aún, no ha pasado al plano de la materialidad. Se puede, entonces, entender el concepto de manera articulada con la realidad en al menos dos sentidos: primero, el concepto, es la totalidad —por llamarla de algún modo— que capta aquello que da realidad efectiva a todo el material sensible; es la figura que capta las relaciones que dan cabida a la materia empírica, es decir que lo empírico no solo aparece, sino que es el resultado de una serie de interacciones. Segundo, «la realidad [...] está determinada por el concepto que manifiesta» (Forero, 2022, p.2). Esto significa que la realidad en su despliegue es expresión, encarnación, del concepto, con lo que se da a entender que la realidad no se desarrolla azarosamente, sino que es el resultado de un orden relacional, orden que precisamente Hegel pretende captar con su noción de concepto. De allí que el concepto sea una forma de referirnos al mundo como tal, pues en últimas es una expresión de su configuración. Como expresión de las determinaciones de la realidad el concepto capta la unidad entre el sujeto y el objeto, entre el ente que piensa y el ente pensado, ya que la relacionalidad fundante que señala los unifica como partícipes de una misma realidad pensable. De este modo encontramos que el concepto capta la estructura que determina lo real, y lo real es a su vez manifestación del concepto. Podríamos decir que encontrar este vínculo es una de las tareas de la filosofía, al menos desde el punto de vista hegeliano. Y, sin embargo, no todos los conceptos describen la estructura que comporta la realidad efectiva, con lo que aparece la noción de *Idea*, como la concepción de aquel concepto que de acuerdo con su despliegue se ha

hecho uno con la realidad, es decir, el concepto que se adecua a las relaciones reales del mundo (Forero, 2022, p. 2). Así, lo que se vuelve en parte primordial es identificar aquellos conceptos que determinan nuestra experiencia de mundo.

E. La dialéctica y sus dimensiones

Es conveniente mencionar que sobre la lógica se pueden hacer recorridos históricos, los cuales permiten identificar las distintas formas que esta disciplina ha adquirido a lo largo del tiempo. Precisamente una de estas formas que Hegel destaca es la que tiene que ver con la arbitrariedad de la dialéctica. Las consideraciones sobre las formas previas a este autor de la dialéctica afirman que ella se encuentra únicamente en el pensamiento, que todas sus aseveraciones no son más que impostaciones sobre la realidad; así:

De ordinario se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanagloria, como una manía subjetiva de hacer tambalear y disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanagloria del objeto tratado dialécticamente. (Hegel, 1976, p.51)

A partir de esto, se puede decir que de antaño la dialéctica era considerada como un procedimiento ajeno a la cosa misma, es decir, que se encontraba aún presa de la escisión entre el mundo y el pensamiento. Y que solo en el pensamiento aparecían las figuras dialécticas. Dichas figuras solo entraban en acción en relación con lo ya aceptado como real y verdadero en la forma de una cancelación absoluta, que aparecía como capricho del pensamiento.

No obstante, Hegel señala que es en Kant que la dialéctica alcanza una nueva dimensión. Kant presenta como una de las determinaciones del pensamiento a la *contradicción*. Pero no una contradicción como anulación o imposibilidad del pensamiento, sino que Hegel lee en Kant que se trata más bien de la contradicción como una apertura a lo que en apariencia parece subvertirse a sí mismo, es decir, en cuanto el pensamiento tiene por objeto cierto concepto, este incluye en su

ser lo que no es, por lo cual alcanza lo que es. Y esto no solo se aplica para los objetos del pensamiento, sino también para la cosa en sí misma, puesto que lo que una cosa es en sí misma, necesita de lo que le es externo, porque sin ello sería pura indeterminación. La necesidad de la contradicción radica en que para lograr una mirada más amplia de las cosas es pertinente observarlas en relación con aquello a lo cual aparentemente se oponen. Según Bloch (1983), la contradicción es precisamente el «hilo conductor» que guía la lógica hegeliana, ya que es a través de la contradicción que Hegel encadena sus conceptos. Como fracción de una misma realidad el Ser no es excluyente con la Nada, el Ser y la Nada no se anulan entre sí, sino que más bien son dos caras de un mismo movimiento, en el *devenir* encuentran concreción el surgir y el perecer. Así, los elementos que parecen controvertir a otros, más bien los complementan.

Como ya hemos señalado la lógica formal resulta insuficiente para Hegel porque se queda con una visión limitada del pensamiento, en la que se parte de axiomas, reglas o leyes que se dan por sentado, y no se cuestionan de ninguna manera. También porque se desarrolla en la escisión de mundo y pensamiento, presuponiendo la cosa en sí misma a la cual el conocimiento humano no puede acceder, y, por ende, restringiéndolo para el individuo. Por otra parte, lo que interesa a Hegel es llegar al conocimiento de todo lo existente: “o sea [de] la naturaleza íntima del espíritu y del mundo” (1976, p. 53). Dicho conocimiento se habría de alcanzar dialécticamente. Para tal fin encontramos que la lógica se desarrolla de una manera general en la que se buscan las determinaciones del pensamiento y de las cosas en sí mismas, pero de un modo estructural sin una concreción inmediata. En otras palabras, es como si la lógica se desarrollara en un plano previo a toda existencia, pero que logra dar cuenta de las determinaciones del pensamiento y de lo existente, como lo es en el caso de lo que hemos desarrollado hasta este punto con el concepto, la relación sujeto-objeto, la negatividad, la Idea, entre otras.

Avanzando en las figuras, en las que puede encarnarse la dialéctica, es lícito decir que los conceptos contienen en sí el elemento negativo, como su determinación propia. En los conceptos

se logra hallar tanto lo que se es como lo que no se es, y el concepto como tal sería esta unidad del sí mismo con su opuesto, elementos que se encuentran implícitos. Una manera de pensar este tipo de despliegue de lo negativo puede ser la presentada por Marcuse según la cual «El ser humano [...] solo encuentra su propia identidad en aquellas relaciones que son efectivamente la negación de particularidad aislada, en su pertenencia como miembro a un grupo o clase social» (1994, p. 126). En este caso específico cuando nos referimos a la identidad del ser humano como individuo, solo lo hacemos en relación con algo que en número se le opone, lo colectivo, y sin el cual no se podría establecer identidad alguna. Esto nos revela que por medio de la negación se puede reconocer que lo que es posee una determinada forma en relación con lo que no es³.

F. Recapitulación de lo obtenido hasta el momento

En la *Lógica* se encuentran reunidas las determinaciones de la realidad, pero desprovistas de una materia concreta. El recorrido que hemos transitado hasta este punto ha tenido el objetivo de presentar una mirada sobre los impulsos que en principio han motivado toda una investigación partiendo de un problema de época, la escisión de sujeto y objeto, que traba la relación del ser humano con aquello que puede conocer. La construcción de la lógica hegeliana nos aporta una mirada sobre el ambicioso proyecto de integrar la realidad al ser humano, y el ser humano a la realidad, partiendo de que el resultado de las filosofías precedentes a Hegel parecía conducir a la negación de todo conocimiento objetivo sobre la realidad, es decir, al escepticismo, esto en el marco de la filosofía moderna.

Con el propósito de birlar esta enajenación en el ser humano se desarrolla el nexo entre el sujeto y el mundo como una suerte de interrelación entre los elementos que constituyen la realidad, dejando claro que en ambos lados, en el sujeto y el mundo, opera una racionalidad que es susceptible de ser captada por medio de los conceptos. Así, el ser humano puede en parte

³ Esta es una de las lecturas que se hacen sobre Hegel y su dialéctica llevada a los planos de la experiencia concreta. Los enlaces que muestra Hegel como estructurantes de toda la realidad, en su sentido previo sin concreción, son puestos en funcionamiento para intentar comprender la realidad fáctica, como en el plano de lo social.

reconocer aquellos vínculos que determinan su ser en el mundo. Para permitirnos pensar en qué consiste captar un concepto —como forma de expresar la estructura de la realidad— hemos de traer —de forma análoga— a propósito una formulación del filósofo japonés Keiji Nishitani según la cual:

Las leyes naturales sólo se ponen en evidencia cuando esos organismos viven y actúan, y, por tanto, encarnan esas leyes y se las apropian. La hegemonía de las leyes de la naturaleza sólo se evidencia en el mundo de las cosas concretas cuando las leyes son actualizadas por esas cosas. (1999, p. 132)

Esto significa que los organismos son una expresión de las leyes naturales. Para que dichos organismos alcancen un nivel de realidad es necesario que se efectúen una serie relaciones previamente. La materialidad viva no se determina solo por su sensibilidad inmediata, sino que pertenece a un entramado de condiciones más amplia. En el caso de aquello que vive y actúa, hablamos de una participación en una estructura que da cabida a su vitalidad y movimiento, no nos referimos exclusivamente a aquello que se nos presenta a los sentidos, sino que indagamos sobre lo que motiva tales desenlaces. En efecto, cuando un ser alcanza existencia viva se encuentra encarnando el concepto de lo vivo.

Este reconocimiento del concepto como engendrando y participando en la realidad nos permite considerar que el mundo y el sujeto no se encuentran separados de manera irreconciliable. Nuevamente de manera análoga podemos considerar como ejemplo de ello, la consideración de Nishitani (1999) cuando dice que en la técnica es posible rastrear la relación entre el sujeto y las leyes naturales, puesto que en ella se comprende cómo funcionan los movimientos naturales, y luego esta comprensión es utilizada para la construcción de nuevos

elementos técnicos, con lo cual estos últimos elementos pasarían a encarnar las leyes naturales, pero ahora a través de la acción humana⁴.

Lo que interpretamos aquí de la lógica es que también nos sirve como una suerte de delimitación de los elementos que intervienen en la estructuración de mundo, ya que, según Hegel, apunta a una descripción del mundo tal como este es. Entendemos, pues, que una de las tareas que quedan para la filosofía, desde una elaboración hegeliana, es captar el *concepto*. Con la expresión «captar el concepto» queremos hacer referencia al movimiento de interpretar las figuras que determinan la realidad. Asumimos, pues, que la filosofía de la historia no escapa a este propósito y es allí hacia donde nos dirigimos a continuación.

⁴ Como hemos mostrado hasta este punto el concepto para Hegel pretende mostrar la estructura de la realidad en su conjunto. Hacemos esta analogía en el sentido de que la comprensión de las leyes naturales parece ser un tipo de movimiento que capta lo que anima la realidad, y permite a su vez la producción objetiva.

3. Filosofía de la historia

Hasta este momento hemos visto que la *Lógica*, tal como la concibe Hegel, se ubica en el plano de las determinaciones del pensamiento y del mundo. Estas determinaciones, en un primer momento, se pueden entender como los movimientos que guían y cohesionan el pensamiento y la realidad, pero de un modo general, es decir, no encuentran concreción aún en lo que se podría denominar los fenómenos de la experiencia humana. Sin embargo, en un segundo momento, como ya hemos mencionado, estas determinaciones participan de la experiencia, por lo que es posible rastrearlas de manera concreta. En efecto, concebimos que la *Lógica* constituye el intento conceptual de Hegel por captar una realidad en la que los individuos se encuentran inmersos, por lo cual se trata de un proyecto que sitúa al sujeto y al mundo en un mismo horizonte de existencia y experiencia. Luego de haber transitado por el camino conceptual, el camino previo de la existencia y la experiencia, hemos de situarnos en el fenómeno de lo humano que es precisamente la historia. Para ello, nos dirigiremos a las consideraciones realizadas por Hegel sobre la historia (*Geschichte*) que se encuentran consignadas en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia*; la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; y los *Principios de la filosofía del derecho*.

A. La filosofía y la historia

Para comenzar hay que advertir la forma en que Hegel introduce la filosofía en la historia: «la filosofía de la historia no es otra cosa que la consideración pensante de la historia; y nosotros no podemos dejar de pensar, en ningún momento» (2016, p. 39). La filosofía tiene su lugar precisamente en el campo del pensamiento, pensamiento que es susceptible de abarcar la realidad, y como es en la historia que se desarrolla la experiencia de mundo es lícito implicarse en ella con los elementos que tiene la filosofía en sí. Así es legítimo llevar el pensamiento filosófico a la historia, al campo de la experiencia concreta, es decir, al horizonte en el que se desarrolla la actividad humana. La filosofía de la historia es entonces un pensamiento que se vincula con lo concreto de la experiencia, pero en un sentido enriquecido que supera, o aspira a superar, la inmediatez de los fenómenos históricos fragmentarios.

El pensamiento, para Hegel, es lo propio de *lo humano*, como tal participa de las distintas esferas que componen su experiencia, de sus sensaciones, de sus apetitos y voluntades (2016, p. 39). No obstante, al pensamiento se le suele enfrentar con la realidad, tal como vimos en la filosofía de la reflexión, en la que se escinden estas esferas; pensamiento y realidad aparecen allí como opuestos e incluso independientes. Al inicio de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* aparece nuevamente la tensión entre pensamiento y realidad. Pero ahora, esta tensión se manifiesta en el vínculo entre filosofía e historia: se sostiene que en esta relación las ideas de la filosofía se imponen arbitrariamente sobre la realidad, que es en últimas el objeto de la historia, afirmando de este modo que la filosofía funciona a través de ideas desencarnadas del mundo, y que por tanto se dedica a llevar tales ideas desconectadas a la historia; en palabras de Hegel que la filosofía construye una «*historia a priori*» (2016, p.40).

Lo que Hegel parece enunciar es una incompatibilidad entre la historia y la filosofía. La historia, por un lado, tiene como función, nos dice: «recoger puramente lo que es, lo que ha sido, los acontecimientos y actos» (2016, p. 41). Es decir, se enfrenta a lo dado por el desarrollo del tiempo. Mientras que la filosofía, por otro lado, se encarga del pensamiento y sus expresiones. La incompatibilidad se encontraría en asumir la filosofía como volcada sobre sí misma sin considerar a la realidad como tal. Sin embargo, esta apuesta interpretativa se inclina por afirmar que la labor de la filosofía se encarga de recoger aquello que está a la base de la experiencia humana y del devenir del mundo. Esto puede ser leído a través de las determinaciones lógicas que hemos venido elaborando hasta el momento, ya que nos permite acercarnos a la historia sin prescindir de su concreción, siendo así la historia un horizonte lógico-ontológico.

Lo que denominamos aquí como horizonte lógico-ontológico consiste en que, por un lado, en el aspecto lógico, encontramos que en el desarrollo de la historia universal a Hegel no le interesa captar los fenómenos particulares de las organizaciones humanas, es decir, organizaciones políticas específicas o sistemas de satisfacción de necesidades peculiares; sino que

pretende captar el orden racional «de lo presente y de lo real» (Hegel, 2004, p. 17) o, en otras palabras, considera aquello que da sentido y motiva nuestra experiencia de mundo. En los *Principios de la filosofía del derecho* este autor menciona que:

[...] lo racional, que es sinónimo de la idea, al llegar a su realidad entra también en la existencia exterior, se despliega en un reino infinito de formas, fenómenos y configuraciones, y recubre su núcleo con una corteza multicolor en la que habita inmediatamente la conciencia, pero que el concepto atraviesa para encontrar el pulso interior y sentirlo también palpitando en las configuraciones exteriores. (Hegel, 2004, p. 18)

Esto sugiere que cuando alcanza objetividad, existencia exterior, esta adopta distintas formas. Las comunidades pueden desarrollar distintos modos de organizar sus medios de producción, por ejemplo. No obstante, corresponde al concepto captar el motor de estas manifestaciones, pues es este el que anima el devenir histórico. Por otro lado, en el aspecto ontológico, encontramos que la historia es el espacio vital en el que las acciones son producidas en el mundo, así, el lugar en que se organiza cada sociedad, por ejemplo, políticamente, se desarrolla en este horizonte factual.

B. Los modos de considerar la historia

Para comenzar nuestro camino hemos de avanzar por los distintos modos de concebir la historia que este autor nos presenta, y que en efecto constituyen el apartado crítico de la filosofía de la historia. Para Hegel la historia comienza cuando un «pueblo se eleva a la conciencia» (2016, p.216). Esto quiere decir que el objeto directo de la historia son los pueblos, aquellos pueblos que alcanzan conciencia de sí mismos. Y que de las distintas formas de concebir la historia todas apuntan a la transcripción del estado de cosas en el cual se encuentra determinado pueblo.

La primera manera de abordar la historia Hegel (2016) la denomina *historia inmediata*. Lo que caracteriza este tipo de historia es que encuentra su representación en manos de sujetos particulares, que en primera medida se guían por las condiciones materiales de su época. El historiador cumple un papel muy concreto, inmortalizar los acontecimientos a través de la narración. Ahora bien, los acontecimientos de los que se ocupa este tipo de historiador atañen a

su tiempo presente, y la obra que erige es una representación de la cultura en la cual se encuentra inmerso. Se podría decir de lo anterior que la obra del autor se encuentra estrictamente ligada a su época, y que su lectura posterior vendría siendo una suerte de entrada al pasado.

En este punto se logra observar que la historia se desarrolla en relación con algo, ese algo es efectivamente unas condiciones culturales, políticas, sociales, e inclusive económicas, en otras palabras, una relación entre lo que el escritor narra y el medio en el cual se ubica. Llama la atención en este punto lo que Hegel dice sobre los discursos y su relación con los actos humanos:

[...] Las acciones se revelan también como discursos, por cuanto actúan también sobre la representación. Pero los discursos son actos entre los hombres y actos muy esencialmente eficaces. Por medio de los discursos son empujados los hombres a la acción; y estos discursos constituyen entonces una parte esencial de la historia. (2016, p. 217)

La analogía entre los discursos y los actos se puede entender como una suerte de equivalencia entre dos elementos que impulsan los acontecimientos. Por una parte, se lee que los acciones son capaces de dar mensajes conceptualizables, y, por otra parte, se lee que los discursos, debido a su estructura y contenido, son medios para influir en las acciones de los seres humanos. En estos dos sentidos hablaríamos de un mensaje que, o bien parte de la realidad, o bien se dirige hacia ella. Cuando Hegel dice: «Los discursos entre pueblos o a un pueblo o a los príncipes, son partes integrantes de la historia» (2016, p.217), se refiere precisamente al contenido presente en ambas acciones, y que repercute en el movimiento de las comunidades. Así, habría no solo de ocuparse el historiador de los sucesos de acceso directo, sino también de los discursos, y los significados que pueden encontrarse implícitos en las acciones.

Pasemos ahora a la *historia reflexiva*, la segunda manera de abordar la historia. Esta historia se encuentra escrita bajo la pretensión de superación del presente, de la inmediatez; en términos de Hegel, versa sobre el espíritu de un pueblo, es decir, sobre aquello que subyace a un pueblo tras los distintos cambios que acontecen en el devenir del tiempo. Haciendo una analogía

podría decirse que es como la identidad de un pueblo, por la cual es de determinada manera, y sus individuos comparten ciertas prácticas sociales y religiosas.

Esta noción del «*espíritu* de un pueblo» ocupa un papel central en el análisis filosófico de la historia de Hegel. Según Hyppolite: «El espíritu de un pueblo [...] Es una realidad histórica que sobrepasa infinitamente al individuo, pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva» (1970, p. 18). Esta descripción del *espíritu de un pueblo* lo concibe como una mediación que le permite al individuo reconocerse como tal en medio de las distintas prácticas que adopta un pueblo. Este reconocimiento es de hecho doble, por un lado, se sitúa fuera de él, como individuo insertado en una dinámica de instituciones y costumbres que no dependen en gran medida de él mismo; y, por otro lado, se sitúa dentro de él, porque mediante su praxis encarna los valores de esas instituciones y costumbres. El espíritu de un pueblo es entonces aquella normatividad de la cual los individuos no se pueden sustraer. Según Gama (2020) el espíritu adquiere una forma de autoconsciencia, pues no solo se reconoce que hay una normatividad o un orden racional de mundo, sino que este se hace explícito al señalar las determinaciones del mundo real. Así, se puede hablar del romanticismo como una forma de reaccionar al estado de cosas engendrado en la Ilustración, un reaccionar que significa manifestación del espíritu frente a los fundamentos de vida de la época. Espíritu, o espíritu de una época, espíritu de un pueblo, vendría a significar una forma de expresar el concepto de manera consciente, es decir, aquel modo de expresar una idea que capta la estructura de la realidad efectiva.

La *historia reflexiva* según Hegel se elabora de distintas formas. Una de ellas realiza compilaciones con el material que los historiadores inmediatos han provisto. La función del historiador en este caso es sustancialmente distinta, puesto que ya no se encuentra enfrentado directamente a acontecimientos extralingüísticos, en el sentido de ir describiendo lo que ve. Más bien debe involucrarse con el contenido de la historia, lo lingüístico y lo extralingüístico: «los fines de las acciones y acontecimientos» (Hegel, 2016, p. 220). Y además debe ocuparse del método

para escribir la historia. Esta historia se puede entender como una acumulación de narraciones que pretenden dar cohesión a un suceso concreto, por ejemplo, al intentar reconstruir lingüísticamente la formación de un país es como si se contrastasen varias historias particulares para construir una historia general. Para alcanzar una escritura general en la historia se modifica el sentido en que algunos acontecimientos son analizados, de este modo: «Una batalla, una gran victoria, un asedio, ya no son lo que son, sino que se compendian en simples determinaciones» (Hegel, 2016, p. 221). Con ello se entiende que los sucesos son en cierta medida contingentes, y bajo ellos subyacen algunos elementos que en teoría son condiciones de posibilidad de los mismos. Recae, pues, sobre el historiador encontrar dichos elementos, que podrían denominarse también constantes históricas.

La segunda forma de la *historia reflexiva* es la *historia pragmática*. Para Hegel en esta forma de hacer historia lo que prima es encontrar el nexo en los sucesos, aquello que conecta a los acontecimientos. Podríamos decir que este nexo funciona como una suerte de conectores lógicos. Comprender este nexo implica hilar las historias particulares y entender cómo se encuentran conectadas las narraciones con los hechos como tal o, en otras palabras, señalar la manera en que las narraciones reflejan el entramado de los sucesos. Además, nuestro autor expone que este tipo de historia tiene implicaciones morales dependiendo de la lectura que se le dé. La historia es, así, una suerte de maestra que exhibe los pasos recorridos por un pueblo que lo llevan a su destrucción.

Ahora bien, Hegel ataca esta postura de la historia como maestra moral. Para él, las circunstancias que atraviesan a los pueblos son distintas, lo que determina las condiciones de vida de una comunidad varía sustancialmente en cada etapa histórica (Hegel, 2016, p. 223). Por ello, extraer enseñanzas de situaciones pasadas, que implicaban necesariamente un estado de cosas distinto del que experimenta el lector de la historia, no es garantía para propiciar una no repetición de hechos amenazantes, puesto el tiempo presente introduce nuevos y distintos

desafíos. Hegel separa entonces lo moral de la historia al afirmar que: «Nunca la igualdad entre dos casos es tanta, que lo que resultó lo mejor en el uno haya de serlo también en el otro. Todo pueblo tiene su propia situación. Y para conocer los conceptos de lo recto, lo justo, etc., no hace falta consultar la historia» (2016, p. 224). Esto quiere decir que el valor de la historia no recae sobre los juicios morales que de ella se puedan extraer, ya que el significado de los valores morales pueden ser perfectamente encontrados por fuera de la historia.

La tercera forma de la historia reflexiva que consideraremos aquí es la *historia especial*. Sobre esta forma de considerar la historia Hegel afirma que se encarga de captar: «el nexo total de la universalidad» (2016, p. 226), esto es, de aprehender las relaciones subyacentes a los acontecimientos. Aquí Hegel hace una distinción frente a los hechos y la manera como se relacionan en la historia. La forma de relacionar los acontecimientos puede ser de dos maneras, a saber, interna o externamente. La interna corresponde al espíritu de los pueblos, entendiendo su estado actual manifestado en la cultura, y tratando de comprender hacia dónde se dirige y cuáles son sus medios para realizarse. Así, nos dice este filósofo alemán, se trata de comprender: «el alma directora de los acontecimientos y de los actos» (Hegel, 2016, pp. 226-227). Con ello se da a entender que en el devenir del tiempo histórico, del horizonte en el cual la actividad humana se desarrolla, prevalece en los pueblos algo distinto a sus condiciones materiales, y que precisamente da dirección a las construcciones humanas. Por el lado de las relaciones externas encontramos las costumbres; la industria, entendida como la forma de apropiación de la naturaleza para satisfacer necesidades, estas relaciones ciertamente son variables, la industria se modifica, y las costumbres humanas se conciben de manera distinta en cada época, lo cual Hegel califica como accidental o contingente, puesto que se puede prescindir de ellas y cambiarse.

Dicho lo anterior, se puede decir que el tipo de relaciones que le importan a Hegel, en su manera de interpretar la historia, concierne a las relaciones internas. Estas relaciones se presentan como universales, es decir, no son particulares, y por tanto, tampoco son contingentes.

Lo universal se entiende entonces como aquello determinante de los sucesos y acontecimientos en el tiempo, o en otras palabras, como aquello que aparece y reaparece en el trasfondo de los sucesos históricos, dándoles una forma y una dirección específica. Los anteriores modos de considerar la historia resultan insuficientes para Hegel debido a que en ellos se presenta la historia de manera aislada. Las historias fragmentarias no consideran a los hechos en un horizonte más amplio que en el de su inmediatez; parece ser que estas formas de considerar la historia no ponen en diálogo sus distintas etapas, sino que las presentan como independientes entre sí. Además, este tipo de historias no señala el sentido del horizonte de la realidad, sino que capta solo momentos unilaterales en el devenir de la historia: capta los momentos objetivos de la organización de un pueblo y como estos se articulan, pero no lo que los motiva, por lo cual participan de un dualismo según el cual los hechos son algo externo, y los individuos son meros espectadores.

Habría que decir también que Hegel advierte una dificultad sobre la forma de abordar la historia desde la filosofía. A la filosofía se le reprocha que parte de consideraciones unilaterales sobre la historia, así, con sus conceptos⁵ no aporta ni resta nada a la realidad fáctica. Esta dificultad se presenta de esta manera debido a que parte de la escisión entre pensar y ser; en las formas clásicas de hacer historia, como las esbozadas hasta aquí, se subordina el pensamiento a lo fáctico, al ser. Sin embargo, tal como hemos intentado mostrar hasta este momento estos elementos participan de una misma realidad. Ahora, la filosofía de la historia hegeliana trata de revertir aquella imagen, pues Hegel desde su elaboración lógica apuesta por el pensar de las bilateridades que componen y estructuran el mundo. Por consiguiente, la filosofía de la historia,

⁵ Habría que precisar que este uso de «conceptos» se refiere al término del entendimiento que lo asume como una mera representación del pensamiento o del lenguaje.

al menos para este autor, parte de esta no oposición de ser y pensar para intentar comprender el sentido de la historia⁶.

C. La consideración filosófica de la historia

Para abordar las consideraciones filosóficas de la historia realizadas por Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía universal* es menester iniciar por la distinción entre historia e historia universal. De acuerdo con las distintas maneras de abordar la historia presentadas arriba, podemos observar que el objeto de la historia es fundamentalmente la acción del ser humano en el mundo que habita, acción que se ubica en las esferas políticas, sociales, económicas, religiosas, artísticas, entre otras. La historia, desde la concepción del término singular, puede ser entendida entonces como la descripción de los acontecimientos en esferas particulares. Descríbanse así, por ejemplo, cómo las comunidades se reúnen en torno a ciertos ideales políticos, que regulan su conducta y buscan principalmente su supervivencia. Este modo de historia presenta también la cosmovisión de un pueblo, relatando lo característico de sus formas de interactuar tanto entre seres humanos como con la naturaleza, pero en intervalos de tiempo determinados. Ahora veamos la historia universal desde la perspectiva de Hegel: no se trata, pues, de acumular un número finito de acontecimientos y emparentarlos azarosamente, sino que, más bien, se trata de encontrar lo definitorio, lo característico, o aquello que da sentido a los acontecimientos mismos. En la historia universal, pues, se enfrenta el autor a la identificación de los rasgos determinantes de los sucesos históricos, que en teoría aparecen constantemente o, dicho de otro modo, se dispone a identificar el hilo conductor de la historia que se presenta a la conciencia en su devenir.

Como se sabe, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* fue el material que Hegel preparó para impartir sus clases, material que fue recopilado en la edición que nos encontramos abordando. En dicha recopilación hay comentarios que no fueron preparados

⁶ Para un desarrollo de las críticas a la filosofía de la historia de Hegel desde su vertiente metodológica véase: Abalo, F. (2015). Posible vía de solución al problema epistemológico de la Filosofía de la Historia hegeliana. *Revista De Filosofía Aurora*, 27(40), 325–343. Allí se exponen los argumentos en contra de una plausible filosofía de la historia, y su posible resolución por medio de la comprensión de la lógica especulativa o dialéctica hegeliana.

directamente por Hegel, sino que comprenden gran parte de los apuntes que sus estudiantes realizaron; por ello, se señalará cuando nos referimos al texto pertenece al propio Hegel y cuando corresponde a los apuntes de sus estudiantes. Las indicaciones del editor, de la obra que aquí tratamos, nos servirán de guía para ello.

Hecha esta salvedad, podemos pasar ahora al plano en el que se desarrolla la historia universal, a saber, el *terreno del espíritu*. Para Hegel la historia universal es el campo en cual se puede captar el espíritu y su evolución. Habremos de intentar aproximarnos, nuevamente, a esta noción del espíritu. Los apuntes de los alumnos de Hegel nos proveen lo siguiente: el mundo del espíritu es la entera creación del ser humano, que incluye el desarrollo de sus costumbres, de sus valores, de su industria, de todo lo que los individuos ejecutan con su acción. Esta distinción nos sirve para clarificar que en gran parte la historia es la acción del ser humano en la Tierra. El dominio de la filosofía de la historia es pues la acción humana observada a través de sus determinaciones, la reflexión sobre lo que condiciona, posibilita, o incluso lo que guía nuestras obras.

Siguiendo con estas anotaciones que complementan el manuscrito de Hegel sobre el *espíritu* habremos de traer a colación lo siguiente: «El espíritu no es una cosa abstracta, no es una abstracción de la naturaleza humana, sino algo enteramente individual, activo, absolutamente vivo: es una conciencia, pero también su objeto» (2016, p. 71). Esto significa que el espíritu es pura actividad, es conciencia de la existencia, pero también es autoconciencia de las relaciones en que se enmarca su existencia.

Como ya anotamos, el *espíritu* es una figura fundamental de la filosofía de Hegel. Aquí conviene traer a colación la analogía entre el espíritu y la materia que nos ayuda a comprender un poco más a qué se refiere Hegel con tal declaración. Dicha analogía se expresa así:

Oponemos el espíritu a la materia. Así como la gravedad es la sustancia de la materia, así es la libertad la sustancia del espíritu. [...] La materia es pesada por cuanto hay en ella el

impulso hacia un centro; es esencialmente compuesta, consta de partes singulares, las cuales tienden todas hacia el centro [...] El espíritu, por el contrario, consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. (2016, pp.72-73)

Esto quiere decir que un conocimiento sobre lo material se desarrolla sobre las determinaciones que se encuentran fuera de este, por ejemplo, la gravedad, y que en cuanto sus propiedades se encuentran influidas por esta exterioridad se halla en un estado de dependencia. Por el contrario, en el caso del espíritu la cuestión gira entorno a su autoconciencia. Lo que determina a los individuos no se halla ajena de ellos, sino que como seres concretos se encuentran ya encarnando una realidad que los acoge y los desborda. Este movimiento de encarnar una realidad que nos desborda tiene su otra cara en la autoconciencia como *libertad*. La libertad se trata pues de un saberse-libre que trabaja por señalar las determinaciones del mundo en el que estamos insertados.

Cuando se dice que el ser humano es a través de sí mismo se hace referencia a la expresión que aparece en las anotaciones a las *Lecciones* según la cual: «Soy libre cuando estoy en mí mismo» (p. 73), lo que significa la libertad como la identificación del espíritu consigo mismo. En este reconocimiento el espíritu es presentado como actividad pura: «la actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término» (Hegel, 2016, p. 73). La acción inherente al espíritu es su propio conocimiento; para ello se pone a sí mismo como objeto de la razón. Según Hegel es sobre este movimiento que el espíritu se realiza en el mundo.

Ahora bien, aquí aparece la conexión entre el espíritu y la historia. Lo propio del espíritu, además de estar en el mundo y realizarse, es conocerse a sí mismo (Hegel, 2016, p.73). El espíritu debe hacerse objeto para sí mismo, ya que, identificando qué es, cómo es, y cuáles son sus fines, es como logra llevar a cabo su acción en el mundo. Lo característico del espíritu es, pues, la conciencia de lo que determina la vida humana. El campo en el que precisamente se llega a este

conocimiento del espíritu es la historia, más exactamente la historia universal, puesto que en esta forma de tratar la historia se revelan los movimientos que el espíritu realiza de manera progresiva. Así, Hegel nos dice que: «la historia universal es la exposición del espíritu, de cómo el espíritu labora por llegar a *saber lo que es en sí*» (2016, p. 80). De esto se puede entender que en la historia universal quedan registradas las distintas etapas del espíritu, entendidas como diversas etapas históricas, que sirven para comprender el espíritu, y en últimas lo humano. El asunto con estas etapas históricas para Hegel radica en que conforman el camino *posible* por el cual transita la humanidad hacia la conciencia de la libertad, es decir, hacia la conciencia de las determinaciones que afectan su experiencia de mundo. La libertad se opone entonces a la concepción de libre albedrío en el sentido de que no se trata de una voluntad particular que se contrapone a una general, sino una voluntad general que se conoce a sí misma manifestándose en los hechos particulares.

De acuerdo con la distinción que hemos esbozado entre *Idea* y *concepto*, la primera noción la es unificación del concepto con la realidad, y la segunda aquella descripción de la estructura subyacente a la realidad. Ahora habremos de considerar que la *libertad* es el concepto que la filosofía de la historia universal apunta a captar; y tiene en la *Idea* su realización efectiva. Tenemos así que la libertad es el contenido principal de la historia universal o, en otra formulación, que el contenido de la historia universal es el espíritu que se capta a sí mismo. El concepto de libertad no se queda atrapado en una mera conceptualización abstracta, sino que por el contrario le corresponde una realidad concreta, La *Idea*. Así Hegel nos dice que: «[...] la razón del espíritu en su determinación [...] es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su *libertad* se realice» (2016, p. 82). Esto quiere decir que el espíritu al captar su determinación no solo llega a un conocimiento subjetivo, sino que dicho conocimiento se transforma en objetividad. Esta objetividad se puede entender como exteriorización, *Idea*. Para llegar a dicha exteriorización hemos de mencionar primero los medios para la realización de la *Idea*.

D. Los medios de la historia universal

Un medio para la realización de la libertad es precisamente el vehículo que posibilita el tránsito entre el concepto y la *Idea*. Ya quedó dicho que la *libertad* al ser la sustancia del espíritu se encuentra en él mismo y, en consecuencia, constituye la parte interna del espíritu. Ahora bien, al espíritu también le corresponde un afuera, una relación con lo externo a él, que se halla en el plano de lo sensible, de lo objetivo. El primer momento de esta Idea sería el concepto, y como concepto puro: «no es completamente real» (2016, p. 102), ya que solo muestra la cara subjetiva del espíritu. Para alcanzar, entonces, la realidad del concepto es necesaria la voluntad humana, que se manifiesta en un primer momento en la acción que surge: «de sus necesidades, de sus pasiones, de sus intereses y de las representaciones y fines que se forjan [...] pero también naciendo de sus caracteres y talentos» (Hegel, 2016, p. 99). Esto significa que el primer momento que capta el espíritu es la relación entre el individuo y su medio en la inmediatez, en la premura de sus necesidades próximas.

La voluntad que se encuentra guiada por las necesidades humanas es lo que Hegel denomina la *voluntad subjetiva*, a la cual Hegel no le da una carga meramente azarosa, sino que, por el contrario, esta voluntad se encuentra emparentada con *algo superior* (2016, p. 108). Aquí conviene mencionar cómo es que comienza la historia universal para Hegel: «[...] la *historia universal* no comienza con ningún fin consciente [...] La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho solo *en sí*, esto es, como naturaleza» (2016, p. 108). Esto significa que la historia, como la entiende Hegel, inicia con algo previo a la conciencia, a saber, lo sensible representado en las acciones humanas que buscan cubrir las necesidades e impulsos inmediatos. Ahora, estas acciones no cobran relevancia solo por su apariencia externa, por la industria que desarrolla un pueblo, o por sus manifestaciones artísticas, sino que lo realmente importante es el contenido presente en tales manifestaciones. El contenido es el fin que motiva la acción, mientras que la «masa de voluntades, intereses y actividades son los instrumentos y medios del espíritu universal, para cumplir su fin, elevarlo a la conciencia y

realizarlo» (2016, p. 108). Así tenemos que para Hegel las acciones humanas se desarrollan con un fin específico. Llevar tal fin, que él mismo pone como inconsciente en las primeras etapas de la realidad sensible, a la conciencia, para luego devenir en realidad, es la tarea fundamental de la historia universal desde la concepción filosófica de Hegel. Se podría decir que el papel del filósofo de la historia, desde una interpretación hegeliana, consiste en captar lo que subyace en los movimientos de la historia para comprender cuáles son los principios que la rigen, y que en últimas determinan las diversas construcciones del ser humano, entendiendo como construcciones las instituciones, las costumbres, la industria en las que participa.

La *Idea* y los medios para su realización constituyen lo que podríamos denominar dos momentos de la *vida histórica*. Por vida histórica entendemos: tanto el grueso de ideas entorno a los que una comunidad se reúne y elabora su *praxis*, como la actividad humana misma representada en su forma de vivir: una organización cultural, artística, un orden económico, un orden político, y otras tantas esferas de la experiencia humana. La vida histórica corresponde, por tanto, a lo que el ser humano como habitante de un mundo natural es capaz de hacer.

Ahora bien, como parte de la comprensión que Hegel realiza de la libertad hemos de traer a colación algunas de sus consideraciones respecto al *derecho*, la *moralidad* y la *eticidad*. Coincidimos con Lambruschini (2017) en que existe una conexión entre la filosofía del derecho y la filosofía de la historia para Hegel. Dicho vínculo, de continuidad, se encuentra situado en la manera en que se concibe la libertad. Por un lado, la *Filosofía del derecho* se encarga de captar la libertad realizada en distintas formas objetivas, mientras que la filosofía de la historia se propone captar el concepto como un proceso general de autoconsciencia o autoconocimiento. En efecto no hay ruptura entre una y otra obra, sino que más bien complementan la tarea de percatarse de la libertad en el devenir del mundo; lo que en últimas se traduce en la tarea de traer la libertad a la conciencia humana.

Tanto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como en los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel elabora la noción de *Espíritu objetivo*. El espíritu objetivo es descrito primero en la *Enciclopedia* como aquella materialidad o exteriorización que «está-solo siendo en sí» (Hegel, 2005, §483), es decir, como aquella materialización que en un momento se encuentra solamente en la inmediatez. Aquí se presenta tácitamente lo que Hegel pretende reconciliar o captar, a saber, la relación entre lo objetivo y lo subjetivo. Para dicho propósito nos adherimos a la consideración Lambruschini (2017) según la cual lo que intenta dilucidar Hegel en la filosofía del derecho son las distintas figuras que toma la libertad. Esto encuentra su fundamento en la siguiente afirmación:

El terreno del derecho es lo espiritual; su lugar más preciso y su punto de partida es la voluntad, que es libre, de modo tal que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza. (Hegel, 2004, § 4)

Esto es que el derecho, tomado claramente desde su concepción filosófica, presenta las modalidades de la libertad, modalidades que constituyen un panorama más amplio. Por eso cada una de ellas no nos dirige a una definición absoluta o unívoca de la libertad, sino que la va captando parcialmente. No entraremos a profundidad en estos momentos, pero son los siguientes: A) el derecho expresado como individuo libre que alcanza la propiedad, puesto que como ser libre posee una voluntad para imponerse sobre aquello que carece de esta, en aquello que se deposita la voluntad el individuo se realiza (Hegel, 2005, § 490); el derecho expresado como contrato en el que los propietarios entran a relacionarse a partir de vínculos contingentes como lo pueden ser el miedo o la riqueza; y el derecho expresado como la posibilidad del incumplimiento del contrato. B) El segundo momento corresponde a la moralidad, en ella el individuo se reconoce como particular en medio de una serie de movimientos generales, lo general pasa a ser determinación de lo particular. C) el tercer momento corresponde a la eticidad, el cual

consiste en la comprensión de la libertad en la autoconciencia, es decir, el reconocimiento de la libertad como realidad, su apropiación, y configuración en el mundo. La eticidad a su vez comprende la familia, como la relacionalidad inmediata basada en sentimientos primarios; la sociedad civil como la agrupación de individuos que buscan proteger sus fines particulares; y por último se encuentra el Estado como un momento de mediación entre los individuos.

E. Realización de la libertad

De lo que hemos llamado *vida histórica* el tercer momento corresponde a la concretización de la *Idea*. Para Hegel la libertad es el concepto que se despliega en la historia, una conceptualización frente a la independencia del ser humano, como un ser que sabe lo que le determina. En este sentido aparece el Estado como uno de los momentos de la realización de la libertad. El *Estado* tal como se expresa en las *Lecciones* no corresponde a algún tipo de organización política particular, o con algún fundamento económico en concreto. Por el contrario, lo que corresponde a su organización económica, por ejemplo, es la capa externa de la realidad del *Estado*, que corresponde a variables que, a pesar de dar cuenta de una cierta transformación del espíritu, no logran captarla en su esencia.

En el § 535 de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Hegel (2005) anota que lo decisivo que comporta el Estado es su carácter de autoconciencia. El Estado es una figura que erige su movimiento a partir del conocimiento del propio espíritu, esto quiere decir que en el Estado se hace evidente aquello que determina la vida de sus integrantes, y se organiza a partir de dichas determinaciones. El *Estado* que Hegel concibe allí se caracteriza por la aparición de la voluntad, de la acción, que se desarrolla a partir del conocimiento que posee de sí misma. El *Estado* es una figura en la que la conciencia desempeña un papel fundacional, puesto que es a partir del conocimiento propio del pueblo que se abre la posibilidad para configurar su estructura. Parte de este conocimiento sobre el pueblo se refiere a la mediación que debe existir en un *Estado* entre los intereses particulares y lo universal. Hegel concibe al *Estado* precisamente como una unidad orgánica en la cual se realiza lo universal. La realización de lo universal se refiere al

conocimiento y la acción; conocimiento en el sentido de un *Estado* concreto que percibe sus determinaciones, y que se proyecta en la acción a partir de tales determinaciones. El *Estado* se refiere a las masas en la medida que sostiene a los individuos, promueve el bienestar de estos. Gracias a su poder ha de generar una cohesión entre las esferas de la familia y la sociedad, para disolver las tensiones presentes en la singularidad que se piensa a sí misma independiente.

La *constitución* es ciertamente la manera de llevar a cabo lo abstracto del *Estado*. En la constitución se presentan las determinaciones de la voluntad, se presentan los modos en que la voluntad humana aparece a la conciencia, en otras palabras, en la constitución se reúnen los conocimientos de los fines de las comunidades. Aquí podría mencionar el carácter que tienen las leyes dentro de una constitución, ya que para Hegel las leyes constituyen la forma de hacer manifiesta la libertad, de expresarla en términos puntuales. Las leyes sacan a la libertad de su carácter abstracto y la transforman en pautas, o convicciones que tienen su correlato en la realidad inmediata (2005, §538). Esto significa que las leyes apuntan, desde esta perspectiva hegeliana, hacia la conservación de la determinación del espíritu.

Todavía cabe señalar al menos dos consideraciones que rodean a la noción de Estado, y que se encuentran presentes en la *Filosofía del derecho*. La primera corresponde al contenido interno del Estado. El contenido principal del Estado se presenta como una mediación entre la voluntad individual y la voluntad general. Aquello que se concibe como libertad subjetiva, libre arbitrio, presenta para Hegel solo una cara de la moneda, puesto que su relación con la *voluntad racional*, la determinación comprensible de las voliciones, no contempla su conexión con el todo. El Estado es precisamente aquella realidad autoconsciente que supera la inmediatez en que se encuentran los individuos. Por otro lado, es una unidad orgánica en la que conviven la voluntad particular y la voluntad general, es más, el Estado como realización de la libertad solo alcanza tal estatuto al alcanzar dicha mediación, lo cual representa un equilibrio entre lo que considera como vida pública y privada de los ciudadanos. El Estado presenta también una diferencia frente a otros

tipos de organización como las sociedades civiles, puesto que en aquel: «La unión como tal es ella misma el *fin* y el contenido verdadero, y la determinación de los individuos es llevar una vida universal» (2004, §258). De esto se entiende que en el Estado se debe desarrollar un significado que cohesione la vida de los individuos en su totalidad. En este sentido un pueblo libre es aquel que alcanza un Estado en el que la voluntad general se realiza y a su vez sus individuos se reconocen en ella, la saben, se la apropian y la perpetúan. De hecho, según Lambruschini (2017): «solo en el marco de un pueblo libre puede tener el individuo su propia libertad» (p. 10), es decir, que la conquista de la libertad solo se alcanza con la autoconciencia general.

La segunda consideración corresponde a la exterioridad del Estado. Cada Estado presenta unas manifestaciones particulares del espíritu, manifestaciones que precisamente corresponden a los intereses propios de cada Estado. Por ello, es posible no encontrar una coherencia entre los distintos Estados del mundo. Con esto en mente es posible señalar que para Hegel (2004) las contribuciones que hacen los Estados a la historia universal o la historia de la humanidad corresponden a la comprensión que estos hacen frente al equilibrio entre las distintas voluntades que se hacen objetivas. Dicha comprensión no se ha alcanzado aún en los contratos sociales, o tratados internacionales, puesto que en ellos lo que opera no es un sentido cohesionante, sino que, más bien, los Estados se agrupan bajo signos contingentes como el miedo o la riqueza, rasgos corruptibles que aparecen y reaparecen en el devenir de la historia.

Ahora, los Estados son para Hegel algo finito que se integran en una realidad más amplia, aquí es donde podemos ubicar la continuidad de la filosofía del derecho con la filosofía de la historia. Comprender esta realidad es precisamente el trabajo de la filosofía de la historia universal. Aquello que en esta filosofía se debe captar es el *concepto*, es decir, aquella estructura que comporta la realidad. El concepto que se encuentra a la base del desarrollo de la historia es, para Hegel, la libertad. Esta libertad en la historia se concibe como la acción del espíritu, cuyo movimiento es el de conocerse a sí mismo, conocer lo que le determina, lo que condiciona su

existencia, ha de hacerse a sí mismo objeto de conocimiento, autoconciencia. Y, es a través de este saberse que supera sus circunstancias inmediatas y da paso a nuevos estadios de la existencia (2004, §343).

Lo que se despliega en la historia universal es lo que Hegel llama *el espíritu universal*. Este espíritu se manifiesta parcialmente en los pueblos, de él podemos decir que se trata de un nombre con el que Hegel (2004) denomina a un aspecto de la realidad que transita hacia la cohesión de las distintas comunidades del mundo, y el camino que recorre es el del conocimiento de la humanidad sin las formas de la inmediatez. La historia consiste, desde esta interpretación de la filosofía, en la manifestación de la libertad. Esta expresión se halla determinada por los distintos avances de los diversos pueblos; cada pueblo «enriquece la historia», y la realización absoluta de la libertad sería la realización del espíritu universal como cohesión entre lo universal y lo particular, es decir, la concreción del mundo como una unidad orgánica. Lo cual viene a significar que una consideración tal de la libertad atraviesa distintos niveles, partiendo de momentos singulares y que tiende hacia lo general. Una realización hipotética de la libertad absoluta solo se alcanzaría a través de la cohesión entre los momentos bilaterales que componen la existencia humana. Captar el concepto de la historia puede entenderse, entonces, como captar el sentido de la historia, comprender las determinaciones de la existencia que se manifiestan en los distintos momentos objetivos para dar claridad al curso de lo acontecido. Así habría de comprenderse qué gana la humanidad por medio de los distintos sucesos y acontecimientos que parecen ponernos en jaque. Podemos decir que una construcción histórica es una exposición consciente de la libertad, es *saber, querer y realizar* las distintas manera en que esta se manifiesta.

F. Consideración lógica de la historia

La historia es para Hegel el desarrollo del espíritu en su devenir a través del tiempo. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* aparece un matiz respecto a la noción de «espíritu» que conviene traer a colación. Cada pueblo, nos dice Hegel, posee un espíritu particular, al que le

corresponde un principio que determina el desarrollo de su conciencia y de su realidad (2005, §548). Pertenece, entonces, a la historia el movimiento según el cual los pueblos van enriqueciendo su conciencia y van modificando la realidad de la cual participan. Los pueblos son momentos o partes dentro de una unidad, y, por tanto, se encuentran relacionados entre sí. La forma como se encuentran relacionados los pueblos, y como constituyen una unidad la explica Hegel a través de lo que él denomina «*la dialéctica de los espíritus*».

Esta *dialéctica* Hegel la concibe como el: «camino de la liberación de la sustancia espiritual» (2005, §549), es decir, como el camino en el que se va desarrollando la naturaleza del espíritu, la libertad. Dicho recorrido lo presenta nuestro autor de la siguiente manera:

El espíritu que primero es solamente en sí, se lleva a sí mismo a la conciencia y a la autoconciencia, se lleva a sí mismo por ende hasta la revelación y realidad efectiva de su esencia que está-siendo en y para sí, y se hace también espíritu exteriormente universal, el espíritu del mundo. (Hegel, 2005, § 549)

Este es, en efecto, el camino de la superación. Hegel inicia el recorrido con el espíritu, individuo, que se encuentra solo siendo en sí; luego se desplaza hasta el espíritu que es capaz de ponerse a sí mismo como objeto de la contemplación; posteriormente al espíritu que comprende sus determinaciones, comprende aquello que le hace ser lo que es, y lo lleva a la actividad, lo que tiene como resultado una industria y economía particulares, por ejemplo. Lo que se encuentra a la base de este movimiento es que cada pueblo puede captar lo que le es esencial, y es a partir de este captar que los pueblos se realizan. También se puede decir que este es el movimiento por el cual el espíritu se conoce a sí mismo, inicia con la existencia inmediata hasta presentar sus determinaciones, no siempre expuestas a los sentidos.

Ello, lo esencial del espíritu, para Hegel, es la libertad, y el captar esta idea es el inicio para transformar la realidad. Así expresa en los apuntes a sus manuscritos que: «Es muy distinto que el espíritu sepa que es libre o que no lo sepa. Pues si no lo sabe, es esclavo y está contento con su

esclavitud, sin saber que esta no es justa [...] este [el espíritu] es siempre libre por sí y en sí» (Hegel, 2016, p. 73). El desconocimiento de esto llevaría a una realidad particular, la existencia en condiciones injustas, mientras que su conocimiento, en teoría, desembocaría en el reconocimiento y realización de la independencia humana.

En el camino del espíritu, con tendencia hacia la realización de la libertad, se evidencia la dialéctica hegeliana. El espíritu en el devenir histórico se encuentra encarnando distintas figuras presentes. Sin embargo, esas no son las únicas que le corresponden. A medida que la conciencia va ganando en conocimiento, tanto de sí como del mundo va descubriendo que aquello que parece oponérsele como un límite es más bien una parte íntegra de su experiencia misma de mundo. Así, descubre que la materialidad, como objetividad, no se le opone, ni lo limita, sino que le sirve como manifestación de su ser. Por otro lado, encuéntrase en el *Estado* que las voluntades que en apariencia parecen oponerse, las voluntades particulares frente a una voluntad general, universal, son en realidad necesarias para el desarrollo de las comunidades y que como tal participan de la realización de un fin universal. Se revela, entonces, el Estado como una suerte de mediación entre los extremos particulares y el extremo universal. La negatividad hegeliana aparece, pues, como el conocimiento de que lo que logra la conciencia es algo que se va ganando a través del tiempo histórico, y que los conocimientos y acontecimientos que desarrollan los individuos y las comunidades son etapas de un conjunto más amplio, por lo cual van cambiando y superando los estadios anteriores. La negatividad es asumir que las figuras, por ejemplo, de los pueblos se encuentran en movimiento, tienen un surgimiento; desarrollan su técnica; y por contingencias políticas, sociales, económicas, religiosas, entran en crisis; perecer o superar dichas crisis no deja intacto al espíritu.

En definitiva a lo que apunta la filosofía de la historia es a captar la libertad como realidad. Lo que se debe destacar en este punto es que la libertad no se señala de manera ostensible, ni alcanza una definición unívoca. Esto se debe a que el proceso mediante el cual Hegel trata a la

libertad recorre sus distintas manifestaciones, las unilateralidades de su realización. Así, la libertad como propiedad o posesión no es lo mismo que la libertad como equilibrio entre la vida pública y la vida privada, el Estado. Traer todos estos momentos de la libertad a la conciencia es precisamente lo que distingue a la filosofía de la historia de Hegel, y con ello se pretende señalar su realidad efectiva.

G. Observaciones sobre la lógica y la filosofía de la historia

Hegel en la *Ciencia de la lógica* presenta los principios que él entiende como determinantes de la realidad. Dichos principios son presentados allí como previos a la realidad, como unos principios que dan forma a la realidad, pero que se pueden entender en un primer momento de manera abstracta. La lectura que le doy a dichos principios es que se tratan, por decirlo de algún modo, de la parte interna de la realidad, corresponden a su constitución, por lo cual no es posible prescindir de ellos, se hallan situados al nivel de la *necesidad*. Mientras que los principios de la lógica clásica se encuentran en un nivel *contingente*, puesto lo que le importa son las formas de las proposiciones y el contenido aparece indiferente para estas.

Los principios de la lógica hegeliana que se trataron aquí pasan por la no oposición entre sujeto y objeto, y el elemento de la negatividad. La oposición entre sujeto y objeto fue extraída por Hegel de la filosofía kantiana, y la distinción allí presente entre fenómeno y cosa en sí. Dicha distinción asume que frente al conocimiento del ser humano existe un límite, y que lo que este puede conocer se limita a lo sensible, mientras que a su vez carga lo externo al ser humano de una suerte de esencialidad inaccesible opuesta a este. Hegel afirma frente a esto que el sujeto y el objeto no se oponen, sino que más bien hay una suerte de coincidencia entre estos dos elementos. Para él, las manifestaciones del lenguaje coinciden con las cosas a las cuales se refieren, por ejemplo, cuando nos referimos a un árbol nos estamos refiriendo a su vez a la cosa existente en sí misma, no habría tal elemento como una manifestación del lenguaje por un lado y una realidad indiferente por el otro lado.

Lo que esto sugiere es que para Hegel el pensamiento y el mundo se encuentran en un mismo nivel, en una misma realidad, pero en distintas esferas, por ello el mundo se nos presenta como comprensible. Cosa que vendría a ser imposible si se lleva la escisión de sujeto y objeto a su extremo, en la que cada uno tendría su propia realidad irreconciliable con la otra.

La negatividad por su lado aparece en la lógica de Hegel como un movimiento. La negación constituye una de las determinaciones del devenir de la realidad, es decir, la negación es una forma de llamar a una constante que subyace en la realidad y que le da forma. Así, cuando un pueblo surge, se desarrolla y entra en crisis se puede decir que hay un principio negativo operando, pues en el momento de su surgimiento se encuentra en un determinado estado, cuando se hace objeto a sí mismo e identifica que, por ejemplo, sus conocimientos o sus instituciones son insuficientes, con lo que estaría negando su primer momento, lo cual no significa una eliminación de dicho momento, sino su superación, el enriquecimiento de su vida en la ampliación del conocimiento de su experiencia y saber en el mundo. Aquí aparece el nexo entre la lógica, como un saber conceptual, y la filosofía de la historia como un conocer que se encarga de abordar lo práctico, lo concreto. Considerar la historia de manera filosófica significa, desde el punto de vista de Hegel, hallar lo que determina la vida humana a través de los distintos tiempos históricos, o lo que vendría a ser lo mismo, la manifestación de la libertad en las diversas capas de la experiencia. Dichas determinaciones son en parte las determinaciones lógicas ya mencionadas, pero como la historia se trata de lo concreto, las determinaciones no corresponden ya a lo abstracto, o para decirlo en otras palabras, en la filosofía de la historia es posible evidenciar las determinaciones lógicas ya encarnadas.

En la filosofía de la historia de Hegel podemos ver al menos dos momentos referentes a estas determinaciones lógicas. El primero corresponde a la relación entre pensamiento y mundo. Dicha relación se encuentra encarnada por los tres momentos que hemos descrito más arriba, a saber, la concepción de la *Idea*; los medios para su realización; y su realización efectiva. Hegel

asume que la historia de la humanidad se encuentra en movimiento, los pueblos y sus integrantes no se encuentran inmersos en dinámicas estáticas, sino que por el contrario, se encuentran en constante cambio. Dicho cambio participa de lo que él denomina la *realización del fin último*, tal fin es la materialización de la idea de libertad. Encontramos que por medio del pensamiento el ser humano capta lo que determina sus relaciones con el mundo, a saber, la libertad. Pero dicha libertad se manifiesta en la realidad en modos diversos. Pertenece a la conciencia captar este concepto. Concepto que encierra la unidad entre sujeto y objeto porque precisamente señala que el individuo, determinado por la libertad, encuentra en la objetividad una forma de experiencia de mundo más amplia. La libertad como voluntad libre se entiende en este sentido como un individuo que se apropia de lo que a primera vista le parece externo, con ella la materialidad no se le opone, por el contrario le sirve para revelar su propia subjetividad.

Además, esto no se queda solamente en el pensamiento para Hegel, debe transitar por al menos dos momentos más. El segundo de ellos es la acción humana: según este filósofo alemán es a través de la actividad humana que la libertad inicia su despliegue. En la *Enciclopedia* se presenta que la actividad humana es en cierto aspecto una mediación entre el sujeto y el objeto, ya que el objeto, lo exterior al ser humano, no posee una voluntad y es a través del humano que se integra a su mundo (2005, § 487). Esta integración se debe a que el ser humano con su acción deposita su voluntad en aquello que carece de esta. Así aparece la propiedad como uno de los medios de realización, ya que en aquello que posee el individuo entrega una parte de su ser, con su trabajo y su esfuerzo. El sujeto da forma entonces con su voluntad a través de la acción al objeto, por lo cual coinciden en una unidad.

Luego de ello viene la realización efectiva de la Idea. Hegel intenta captar la libertad operante en distintos tipos de experiencia humana: el derecho, la moralidad, la eticidad. El punto en el que al parecer dicha realización alcanza un grado más elevado lo ubica Hegel en el *Estado*. El cual es un aparato en el que la libertad debe ser garantizada. Para tal motivo debe funcionar

como una *mediación* entre los intereses particulares y un interés general. El interés general es tal que postula los motivos necesarios para reunir a toda comunidad en torno a ellos.

Dicho lo anterior, se puede evidenciar que estos tres momentos tienen en común la coincidencia del pensamiento con el mundo, de lo subjetivo con lo objetivo. Puesto que el concepto, libertad, como parte estructurante de la realidad se va haciendo explícito, y es lo que intenta señalar Hegel: que la libertad no solamente se refiere a una idea desencarnada, sino que ella se va mostrando a medida que el pensamiento avanza en su razonar. De este modo no solo capta la voluntad libre como propiedad, sino que también capta y elabora la libertad como mediación entre los distintos intereses particulares. A lo cual le aparece la dificultad de los intereses generales de los Estados que por motivos accidentales pasan a ser particulares; movimiento por el cual los Estados se enfrentan entre sí y no se recogen en una misma voluntad. A sabiendas de esta dificultad, lo que se señala como ganancia con la aparición o desaparición de los Estados es la manera en que aportan a la cohesión y estabilidad de su experiencia. En este sentido un Estado en el que no se realiza una voluntad general, sino exclusivamente una voluntad particular no le aporta mucho al despliegue en conjunto de la libertad, se queda solo con una parcialidad de esta, y corresponde a la filosofía historia universal considerar la experiencia engendrada en tal momento.

El segundo momento de la filosofía de la historia que corresponde a las determinaciones lógicas es precisamente el de la negatividad. En la historia la negatividad se puede evidenciar de distintas maneras. Una que menciona Hegel es que los pueblos parecen tener un ciclo de vida, en alguna de sus épocas alcanzan tal grado de desarrollo que parecen estancarse y sucumbir; los pueblos a través de las distintas generaciones que los encarnan desarrollan cierta técnica y conciencia que parecen llegar a un punto de inflexión desde el cual ya no se puede volver atrás, pero tampoco se puede seguir avanzando. Como los pueblos se encuentran en movimiento van ganando en conciencia sobre su experiencia, tal ganar conciencia es entender también que existen

diferentes etapas del conocer y de relacionarse con el mundo, las cuales no deben ser anuladas o eliminadas por su apariencia obsoleta, sino que deben ser asumidas como parte constituyente de una historia general. La negatividad es el movimiento por el cual los pueblos pasan de un Estado a otro, de un gobierno a otro, de una industria a otra. Un primer momento se presenta como insuficiente frente a los avances del conocimiento de la razón, por lo cual surgen unos momentos nuevos.

Lo que se ha ganado hasta este punto, a mi parecer, es que la lógica posee dos dimensiones para Hegel. Por un lado, funciona como una construcción conceptual previa a una realización en la realidad. Y por otro lado, la lógica no se podría desligar de la realidad, ya que esta es precisamente su contenido, y de lo que se trata es de captar lo que subyace en toda realidad. Por eso el objetivo aquí ha sido elaborar el nexo de la lógica con la filosofía de la historia. Ya que la interpretación que hace Hegel de la historia se encuentra ligada a sus determinaciones lógicas. Digo esto porque aunque en la historia los hechos parecen ser contingentes, es decir, las formas en que se relaciona el ser humano varían de acuerdo con la época y el territorio, el nexo entre dichas relaciones humanas parece conservarse desde el punto de vista hegeliano, siendo este vínculo lo relevante para la filosofía de la historia, al menos desde esta interpretación. Aquello que precisamente subyace en la relaciones humanas es la libertad.

4. Sobre las perspectivas de la filosofía de la historia

La dos primeras etapas de esta investigación correspondieron a la conexión que se hace evidente entre la lógica de Hegel y su filosofía de la historia. Lo que ha guiado nuestra argumentación a lo largo de este camino es que consideramos que la lógica —al menos en sus líneas generales como la hemos expuesto— presenta la concepción de este autor frente a la relación de los individuos con su mundo. Lo que consideramos esencial respecto a esta relación es que Hegel intenta captar el movimiento que da cohesión a nuestra experiencia de mundo. Así, se presenta la unidad entre sujeto y objeto como elementos activos en la configuración de la realidad. En este sentido, la lógica describiría el movimiento del mundo pero previo a toda realización, mientras que la filosofía de la historia escudriñaría en los momentos concretos de la experiencia, pero con el objetivo de captar lo que comporta la experiencia o, mejor dicho, con el propósito de aprehender lo que Hegel considera que da sentido al devenir histórico, a saber, la libertad. Ciertamente el despliegue de la historia evidencia que todo aquello que recubre la experiencia humana atraviesa por situaciones que ponen en riesgo a la humanidad misma, lo que impulsa a volver la mirada sobre estos asuntos. Lo que en este tercer apartado queremos poner en diálogo son, entonces, algunas líneas discursivas que ha suscitado la filosofía de la historia de Hegel.

A. La filosofía de la historia como teodicea

La primera línea de discusión que quiero mencionar es la que se refiere a la filosofía de la historia como una teodicea. Löwith (2007) señala que las raíces de la filosofía de la historia se encuentran en la lectura que Hegel hace del cristianismo. Rescata que lo que motiva a Hegel a preguntar por la historia es lo que subyace a los acontecimientos del mundo, puesto que se evidencia las dificultades que tiene el ser humano en su experiencia de mundo, lo cual se toma como un «sacrificio». Este «sacrificio» sirve como una manera de presentar el sentido en el horizonte de la historia, puesto que aunque aparezcan y desaparezcan pueblos y Estados esta no se detiene. La pregunta que emerge en Hegel sobre el sacrificio humano es: «¿a quién, a qué fin último ha sido ofrecido este enorme sacrificio?» (2016, p. 101), es decir, ¿cuál es el sentido de la experiencia humana?, ¿qué se revela en las acciones y qué las motiva? Según Löwith (2007) esta pregunta

brota en Hegel por su incapacidad para aceptar el destino tal como se visibilizaba en su época (p. 73). Lo que se puede entender como un rechazo a los acontecimientos de la historia como algo dado, ajeno, y que deja al individuo situado solo en el plano de pasividad.

Ahora bien, la *historia del espíritu* que atraviesa distintos momentos, donde surgen y desaparecen Estados y pueblos, es una historia que se desarrolla en distintas etapas. Cada etapa es una figura que va superando a la anterior, y el espíritu se va haciendo «más elevado» (Löwith, 2007, pp. 73-74). Esto significa que el espíritu va ascendiendo en su conocimiento a pesar de las condiciones adversas. Aquí es donde sitúa Löwith (2007) la filosofía de la historia de Hegel como una teodicea:

Esta concepción occidental de la historia, que presupone una dirección irreversible hacia una meta futura, no es exclusivamente “occidental”. Es una representación específicamente bíblica: la historia se dirige hacia un fin último, y es conducida por la providencia de una voluntad divina. (p. 74)

Lo que trae a colación este autor es que Hegel se vale de la imagen de la religión que indica que el mundo se encuentra gobernado por la voluntad de Dios. Y que esto tiene su correlato a nivel filosófico para Hegel en la expresión que aparece en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: «la razón rige el mundo» (Hegel, 2016, 43). Esta expresión tal como la entendemos aquí viene a significar la manera en que Hegel concibe el mundo, y cómo este se nos presenta comprensible tanto para los sentidos como para el pensamiento.

Consideremos ahora la forma en que coinciden la «razón» y la «providencia». Según Löwith la filosofía, al menos desde su lectura de Hegel, debe emprender el camino inconcluso de la teología respecto a la historia. Ya que la teología parece incapaz de conectar la voluntad divina con sucesos concretos (Löwith, 2007, p. 75). El modo como Hegel pretende completar esta tarea, según Löwith, es a través de la idea de la «astucia de la razón». La cuál describe como aquello que: «[la razón] actúa en sus agentes —las pasiones humanas—, y a sus espaldas» (Löwith, 2007,

p. 75). Es decir, en las acciones humanas se manifiesta la razón (la providencia) incluso si aquellos que las perpetran no lo tienen ante sí de manera conciente:

César y Napoleón no sabían ni podían saber lo que hacían cuando consolidaron su poder. Sin saberlo, cumplieron un fin universal en la historia de Occidente. La aparente libertad de sus acciones es la ambivalente libertad de las pasiones, que, casi con una ceguera animal, persiguen una meta particular, pero de tal suerte que la prosecución de sus intereses personales es movida por un impulso anónimo que determina su voluntad y sus decisiones. (Löwith, 2007, p.75).

Lo que se hace en este punto es leer las acciones inmediatas de estos personajes, pero a la luz de que aquello que realizan se encuentra emparentado, gracias a el «impulso anónimo», con un fin que va o ve más allá de lo inmediato, y en ese sentido participan de lo universal. Volviendo sobre nuestra consideración de la libertad, habíamos llegado al punto de que la libertad como se describía en la *Filosofía del derecho* y en parte de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no se construía como un concepto unilateral y unívoco, sino que atravesaba por distintos momentos. En este punto consideramos que comprender las acciones inmediatas, emergentes de pasiones y voluntades particulares no constituyen una libertad absoluta, porque la autoconciencia no ha aparecido, las acciones se encuentran aún indeterminadas para el pensamiento.

Dicho lo anterior, el lugar que ocupa el cristianismo en la historia es fundamental:

El cristianismo liberó al hombre de toda autoridad externa, en la medida en que lo puso en relación específica con el Absoluto [...] Pues solo el Dios cristiano es verdaderamente espíritu y, al mismo tiempo, hombre. Este principio es el eje en torno del cual gira la historia del mundo. (Löwith, 2007, p. 77)

Lo que Löwith ve en Hegel es una interpretación de la religión y la historia que alcanza una nueva significación. Ya no se asume que el principio de la historia o lo que la determina se encuentra

fuera del ser humano, sino que con Cristo el principio supra natural de la historia ha pasado a hacer parte de las relaciones humanas. Lo que se traduce en que el sujeto de la historia es la humanidad, por lo menos en la historia occidental. La conclusión de Löwith es que la filosofía de la historia de Hegel constituye una teodicea en cuanto aquella se dedica a «explicitar el reino de Dios en la tierra» (2007, p. 78). Y para ello lo que Hegel hace es: «equiparar la “idea de libertad”, cuya realización es la finalidad de la historia, con la “voluntad de Dios”, pues en tanto que “sacerdote del Absoluto”, “condenado por Dios a ser filósofo” creyó conocer esta voluntad y su plan» (Löwith, 2007, 78): en últimas, esto puede ser leído como el intento de Hegel por unificar la realidad humana con la realidad divina a través de su lectura del cristianismo. Lo que se reprocha a Hegel con su «teodicea» es que el cristianismo como fundamento de la historia ha perdido vigencia, y que su forma de considerar a las comunidades no es aplicable para estructurar un orden de ellas a nivel global, tal como hizo Hegel con su esquema de Oriente a Occidente como realización del espíritu. Lo que hila el argumento de Löwith es que los fundamentos de la filosofía de la historia de Hegel se encuentran en el cristianismo, y que es a partir de esta relación que cobra sentido su planteamiento.

Es en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* donde esta formulación de la relación entre el cristianismo y la historia cobra fuerza. En varios pasajes se hace explícito cómo la providencia sirve a Hegel para su propósito de señalar el sentido de la historia «una Providencia rige el mundo» (2016, p. 54). No obstante, el mismo Hegel señala los límites de la religión cristiana:

Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aún la libertad ha dominado en seguida en los Estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma. (2016, p. 81)

La libertad que se señala aquí consiste en que al presentarse en el cristianismo la Providencia como Padre, Hijo y Espíritu Santo el sentido de la humanidad ya no se encuentra en el más allá, sino que al ser Dios a su vez hijo, humanidad concreta, la dependencia exterior desaparece. Sin embargo, esta verdad que es evidente para Hegel no es necesariamente una verdad de cumplimiento inmediato; el filósofo puede captar esta transición, pero solo el devenir de la historia da cuenta de su materialización. Uno se podría aventurar a decir que mientras el cristianismo no participe o propicie una libertad efectiva, es decir, que afecte el mundo de las relaciones concretas, es una religión incompleta aún.

B. Los fundamentos de la historia

La historia vinculada a las concepciones religiosas marca una etapa de esta materia. Y de hecho hace identificable los sentidos en que se construye la historia de la humanidad. Koselleck (2003) en su texto *Aceleración, secularización y prognosis* caracteriza dos formas principales de concebir la historia referidas al tiempo. Para comenzar, el acortamiento del tiempo, tal como lo expone Koselleck, posee la peculiaridad de que designa un tiempo que precede al fin del mundo, y su aparición se encuentra en la literatura apocalíptica de tradición judeocristiana. Presagiando el fin del mundo se presenta la acción divina sobre el mundo humano. Dios, como voluntad suprema, se encarga de abreviar los lapsos temporales en los que se desarrolla la vida humana; hay una desfiguración en el movimiento regular de la naturaleza.

Uno de los elementos centrales de este planteamiento recae precisamente sobre quién es el sujeto del devenir histórico, ya que como se ve es la Divinidad la encargada de poner a funcionar el mundo y todo lo que lo compone hasta llegar a su fin. El sentido de la vida humana o natural en esta concepción se encuentra más bien fuera de la historia propiamente dicha; lo que dota de sentido a la existencia se encuentra en el más allá. En esta medida el ser humano en el mundo no sería más que un espectador de acontecimientos diversos y confusos, mientras que Dios se encargaría de regular e informar de todo cuanto existe.

Ahora bien, lo que aparece como propio de la *modernidad* es un cambio de perspectiva frente a la historia. Lo que caracteriza a este período es la celeridad en los acontecimientos sociales y científicos. Se han experimentado avances significativos en el campo de la técnica y la cultura, que a diferencia de otras épocas habrían tardado mucho más tiempo. Lo que en rasgos generales caracteriza a la *aceleración* es que el tiempo natural, ese que corresponde al movimiento regular de la naturaleza, permanece en su unidad inmodificable, mientras que lo que se acelera es la acción humana sobre el mundo (Koselleck, 2003). Esta experiencia del tiempo es lo que se denomina «tiempo histórico», la cual es una experiencia que en cierto modo parece separarse de los ritmos naturales del tiempo, y es un producto de la relación humana con su entorno. Esto conlleva a un cambio de determinación en el sentido de la historia. El ser humano pasa de ser el espectador de acontecimientos a ser quien los encarna con sus acción-producción. La aceleración y el acortamiento del tiempo son dos experiencias de la historia distintas, hay inversión en el sujeto de la acción. Ya no hay un sentido externo al ser humano, sino que la acción humana el sentido propiamente dicho. El ser humano se ve como capaz de transformar su propia realidad.

Lo que quisiéramos comentar brevemente sobre este asunto del sentido de la historia respecto a Hegel es que consideramos que se ubica en el tránsito entre estas dos perspectivas. Con su manera análoga de introducir a la Providencia, como razón, ha destacado que la humanidad no se encuentra habitando un mundo sin espiritualidad, y que es fuera de lo inmediato que el sentido de la existencia se revela. Por el contrario, unifica la espiritualidad con el mundo concreto, entendiendo que tal como el *verbo se hace carne*, el *espíritu* se hace *objetividad* y solo es en este medio en el que la existencia humana tiene su sentido.

C. Breves consideraciones finales

En este texto hemos intentado exponer la relación entre dos partes del sistema filosófico de Hegel. Por una parte, nos hemos enfocado en caracterizar, de modo general, la lógica hegeliana. Allí sentamos algunas bases de sus consideraciones respecto a ciertos problemas de la filosofía moderna occidental, como lo son la relación entre y sujeto, el *concepto* y la *idea*. En esta etapa

nos percatamos de que la elaboración lógica de Hegel no solo constituye una clave para aproximarnos al pensamiento, sino que este desarrollo lógico tiene sus raíces en el aprehender el movimiento de la realidad y, como ya quedó dicho, de una manera previa a toda realización. Hay que mencionar, además, que es clara la pretensión de Hegel por no dejar al ser humano apartado del conocimiento verdadero, pues, tal como lo expresa, la realidad no humana no es algo que excluya a la realidad humana, sino que la lógica es también captar este movimiento de interrelacionalidad entre ambos. Esto suscitó en nosotros la curiosidad por ver si en Hegel esta lógica se efectuaba en el plano de las relaciones concretas.

Por ello, de allí partimos hacia la *Filosofía de la Historia*. En ella encontramos que Hegel prescinde de algunos fenómenos particulares, y se interesa más bien por captar el sentido del horizonte histórico. Dicho sentido se encuentra para Hegel en la idea de libertad. En los distintos momentos en que la humanidad se aproxima a la materialidad, o la exterioridad de las ideas, Hegel pretende captar la libertad allí presente. Todos los momentos que recorre en la parte correspondiente a la *Filosofía del Derecho* devienen en la presentación de los momentos unilaterales de la libertad. Y corresponde a la *Filosofía de la Historia* captar en un sentido amplio la realización de la libertad, más allá de la inmediatez, y de los momentos unilaterales. Esto conlleva a que el concepto que se puede adquirir de *libertad* no es algo dado, ni cerrado en sí mismo. Esto se debe a que la libertad se va haciendo explícita a la conciencia de distintas maneras, su experiencia no pareciera uniforme. Lo que en el fondo se podría apreciar como propio de la *libertad* es que no es una negación ni de la particularidad ni de la universalidad, más bien la unidad de ambas. Dicha unidad solo se atestiguaría en el devenir de la historia.

La filosofía de la historia de Hegel suscita polémica. Depositar el sentido de la existencia en un principio que tiene raíces religiosas parece problemático. Ello en parte por las consecuencias de la secularización, por la separación de la vida religiosa de los asuntos públicos. En relación con este motivo hemos decidido presentar la lectura de Löwith (2007) en la que la filosofía de la historia se reduce a una teodicea, en la que la acción humana no es más que la

expresión de una voluntad divina. Allí entendemos que las nociones «*Providencia*» y «*Razón*» son usadas por Hegel de forma análoga, en concordancia de su idea de la comprensibilidad absoluta del mundo. Bajo esta analogía trajimos a colación las distinciones de Koselleck (2003) de «*acortamiento del tiempo*» y «*aceleración*». Con ellas distinguimos que Hegel se encuentra en un punto medio frente a estas experiencias del tiempo, no deposita en el más allá el sentido de la existencia, pero tampoco niega que parte de la experiencia humana tenga sus raíces en la religiosidad.

5. Bibliografía

- Abalo, F. (2015). Posible vía de solución al problema epistemológico de la Filosofía de la Historia hegeliana. *Revista De Filosofía Aurora*, 27(40), 325–343.
<https://doi.org/10.7213/aurora.27.040.AO04>
- Bloch, E. (1983). *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.
- Forero, F. (2019). *Filosofía y negatividad*. Universidad Nacional de Colombia
(2022). Objetividad del concepto y concepto de vida en *Ciencia de la Lógica*.
- Gadamer, H, G. (2000). *La dialéctica de Hegel*. Cátedra.
- Gama. (2020). *La historia universal y la experiencia de la libertad*. Conferencia inédita.
- Georges, N. (1995). *La lógica de Hegel*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Hegel, GWF. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Ediciones Solar.
(2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial.
(1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Alianza Editorial.
(1992). *Creer y saber*. Editorial Norma.
(2016). *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Alianza Editorial.
(2004). *Principios de la filosofía del derecho*. Editorial Sudamericana.
- Hyppolite, J. (1970). Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. Ediciones Calden.
- Kant, I. (1998). *Crítica de la razón pura*. Alfaguara.
- Koselleck, R. (2003). *Aceleración, secularización y prognosis*. Pre-Textos.
- Lambruschini, P. (2017). Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx. *Izquierdas*, (34), 179-202. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-50492017000300179>
- Locke, J. (2005). Ensayo sobre el entendimiento humano. Fondo de Cultura Humana.
- Löwith, K. (2007). *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. Katz.
- Marcuse, H. (1994). *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Ediciones Altaya.
- Nishitani, K. (1999). *La religión y la nada*. Ediciones Siruela.
- Vásquez, E. (1982). *Ensayos sobre la dialéctica: estudios sobre la dialéctica en Hegel y Marx*. Universidad Central de Venezuela.