

**TESINA PARA OBTENER EL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA,
“ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS *LECCIONES SOBRE LA
FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL* DE GEORG WILHELM FRIEDRICH
HEGEL”.**

PRESENTA: MANUEL ANTONIO GUILLÉN PUENTE.

NÚMERO DE CUENTA: 093514565.

DIRECTOR DE TESINA: LIC. PEDRO JOEL REYES.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi madre.

Agradecimiento: La conclusión de la presente tesina no habría sido posible sin la cordial guía y las puntuales precisiones del profesor Pedro Joel Reyes. Su conocimiento de la filosofía del autor, así como la visión panorámica de su sistema filosófico, me ayudaron para que este trabajo tuviera el encuadre preciso y el tipo de argumentación correcta para que llegara a buen puerto.

Por supuesto, las lagunas, errores hermenéuticos y demás dislates que pudiera contener son sólo míos.

Asimismo, agradezco al resto de miembros del sínodo, los doctores Crescenciano Grave, Nora María Matamoros, Carlos Oliva y Felipe Curcó el tiempo dedicado a la lectura del presente texto.

CONTENIDO

- 1. Introducción.**
- 2. Aspectos preliminares.**
- 3. La religión como marco explicativo inacabado del desarrollo del espíritu.**
- 4. La religión como engarce del pensamiento universal racional con el modo de ser de los pueblos.**
- 5. Determinación teleológica del espíritu y el sentido de su esencia.**
- 6. El Estado como marco de la reconciliación del individuo con la totalidad del desarrollo histórico del espíritu.**
- 7. El proceso de evolución racional del espíritu como una necesidad natural y no conciente.**
- 8. Consideraciones del método de análisis sobre la historia desde el punto de vista filosófico.**
- 9. Analogías entre el sistema hegeliano, planteado en las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal y la teoría de sistemas de Luhmann.**
- 10. Conclusiones.**

1. INTRODUCCIÓN.

La intención fundamental de este trabajo es lograr el grado de licenciado en filosofía. Asimismo, ha querido ser un resumen sucinto de algunas de las ideas más importantes de Georg Wilhelm Hegel sobre la historia, el progreso y el desarrollo de la razón humana en la historia. Me he basado de manera sustancial en sus *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*¹. Libro monumental en el que expone no sólo su interpretación del desarrollo histórico mundial, sino buena parte de los principios metafísicos de su teoría del desenvolvimiento del Espíritu Absoluto.

Leer y comprender a Hegel no es tarea fácil. Mi inquietud por su obra comenzó hace quince años, en mi primer semestre en la carrera de filosofía. Leí en la Biblioteca Central un libro que en ese momento de mi incipiente formación académica universitaria me impresionó: la *Historia de la Filosofía Occidental*² de Bertrand Russell. Como se recordará, en dicha obra Hegel y su pensamiento son tratados con severidad caricaturesca. Pasiones nacionales exacerbadas por la entonces reciente guerra mundial viciaban los dichos de Russell sobre el pensador alemán.

Pensé que alguien que era tan famoso como Hegel no podía ser tan malo. Pero en ese momento postergué la lectura directa de alguna de sus obras.

Los primeros semestres de mi estancia en la Facultad de Filosofía y Letras estuvieron marcados por mi enamoramiento con la filosofía analítica. Pronto accedí al famoso texto de Rudolf Carnap, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje”³.

¹ Madrid, Alianza, 2004.

² Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947, dos tomos.

³ Recogido en Ayer, A. J., *El positivismo lógico*, México, FCE, 1993.

En él, similarmente al tratamiento de Russell, Hegel queda pintado como un metafísico místico cuyas afirmaciones o bien son poéticas o bien carecen de sentido.

La situación se volvió insostenible. Lejos de crearme una mala impresión de Hegel, me parecía que algo de interés debía haber en su filosofía para que fuera tan atacado por la escuela anglosajona. Decidí entonces leer por mi cuenta una de sus obras más famosas: la *Fenomenología del espíritu*⁴. No obstante la dificultad de su lenguaje y lo intrincado de su argumentación, así como lo oscuro de muchos de sus conceptos, la parcial comprensión de su contenido sólo me motivó a seguir la senda hegeliana. Alguien que pensaba y escribía de esa manera tan barroca sin duda tenía algo importante que decir. En este sentido, me parece adecuada la siguiente observación de la profesora Lois Parkinson Zamora:

La tendencia a hacer oscuros los textos cuando se desea un alto grado de verdad es ya conocida en el lenguaje ceremonial religioso, en la locución oracular y poética, en el discurso académico especializado y profesional. En contextos como éstos, la significación percibida del texto puede crecer en proporción a la supresión del significado lingüístico accesible al texto. Cuanta más interpretación requiere, más significado adquiere.⁵

A lo largo de la carrera leí las obras *Historia de Jesús*⁶, *Lecciones sobre la filosofía de la religión*⁷, *Lecciones de estética*⁸ y *Principios de la filosofía del derecho*⁹. Todas me impresionaron. Todas fueron comprendidas de manera parcial.

⁴ México, FCE, 1994.

⁵ Vid., Parkinson Zamora, Lois, *Narrar el apocalipsis*, México, FCE, 1996, p. 29.

⁶ Madrid, Taurus, 1987.

⁷ Madrid, Alianza, 1987.

⁸ México, Ediciones Coyoacán, 1997.

⁹ Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.

Muchos años después, cuando retomé el proyecto de titularme, accedí a *Las lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal* gracias al curso de Historia de la Filosofía del profesor Pedro Joel Reyes. El texto es quizá el más claro y retóricamente prístino de toda la producción teórica hegeliana; aunque, claro está, no pierde el estilo oracular que lo caracterizó durante toda su carrera. En él despliega pormenorizadamente buena parte de su visión sobre el desarrollo y evolución de la razón humana universal y la instancia puntualmente en acontecimientos empíricos verificables, es decir, en hechos históricos.

No podría ser de otra manera, porque uno de los objetivos de la filosofía hegeliana es eludir los esquemas teóricos apriorísticos que después serán llenados con ejemplos empíricos. Justo esa es la crítica fundamental que hace de la filosofía kantiana.

A su juicio, lo que Kant hizo fue establecer un esquema metafísico interpretativo al que después tenía que ajustarse la experiencia posible. El resultado fue que Kant encontró una serie de “antinomias de la razón” y de imposibilidades metafísicas (la cuestión del nouméno, en primerísimo lugar) que sencillamente dejó sin explicar¹⁰. Como dice Ricoeur:

Hegel afirma repetidamente que la dialéctica es el movimiento de las cosas mismas. Hegel está en contra de todo tipo de formulismo que nos pudiera permitir, primero, establecer un método de pensar y luego aplicarlo para resolver el problema de la metafísica. Precisamente esto es lo que Hegel rechaza en Kant. Todo el prefacio de la *Fenomenología del espíritu* está directamente escrito contra la afirmación de que debemos tener primero un método y luego filosofar. Para Hegel, la filosofía es el método, es la *Selbstdarstellung*, la autopresentación de su propio contenido.¹¹

¹⁰ Véase, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (dos tomos), México, Colofón, 1989.

¹¹ Cfr. Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 161.

Justo es este giro en la filosofía lo que más impacta del pensamiento de Hegel. A mi entender, es una verdadera revolución en la historia del pensamiento filosófico occidental. Porque en el esfuerzo titánico de igualar metafísica¹² y empiricidad, teoría e historia, sujeto y universo, el pensamiento de Hegel ilumina de una manera hasta ese momento desconocida el quehacer filosófico. Al mismo tiempo culmina la filosofía moderna, con sus características de racionalidad, totalidad y definitividad, y abre el espacio para un nuevo movimiento dentro de ella: la crítica de la crítica. Es el puente que hace posible que Kant y Nietzsche sean parte de una misma tradición. Por eso algunos críticos han visto en su pensamiento tanto el *súmmum* como el cierre de la metafísica occidental.¹³

La riqueza del pensamiento de Hegel, claro está, da para toda una vida de estudio académico dedica a él. De manera que lo único que he pretendido en la presente tesina es hacer una sinopsis comentada de algunos puntos esenciales de su filosofía de la historia que se entrelaza con su metafísica de la razón universal. Ambas son inseparables y conforman el núcleo de las especulaciones teóricas del autor: la historia de la humanidad es *al mismo tiempo* la historia de la razón universal o, en sus términos, la historia universal *es* el desenvolvimiento del Espíritu Absoluto.

En el camino, Hegel conforma un plexo indisociable: la dialéctica de las formas históricas (es decir, su engarce temporal como negación, recuperación renovada y amalgama de lo antiguo y lo nuevo) es *al mismo tiempo* la dialéctica de la libertad humana. La historia de la humanidad ha sido el largo camino (muchas veces complicado y tortuoso) por alcanzar la libertad del individuo. Es decir, aquel momento en el que se comprende la dignidad del

¹² Desde este momento y a lo largo de todo el texto, entenderé por metafísica a la ciencia de las primeras causas y los primeros principios; es decir, desde un punto de vista aristotélico neutral. Véase, Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 2004.

¹³ De manera destacada, Jacques Derrida en “El pozo y la pirámide”, recogido en su colección de ensayos *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.

hombre y se valora al sujeto (Espíritu subjetivo) por lo que de divino tiene y comparte lo mismo con la generalidad del pueblo donde vive (Espíritu objetivo) que con la serie de desarrollos de la historia de la humanidad (Espíritu universal) a la que pertenece.

Este es uno de los momentos más interesantes del pensamiento de Hegel y del pensamiento filosófico en general. La libertad humana no es vista como un artilugio legal, un concepto pragmático regulador o una mera fantasía, sino como una necesidad metafísica encarnada en el modo de ser de la especie, de su racionalidad y de su historia, que en Hegel son una y la misma cosa.

Este aspecto ha sido poco elaborado por los comentaristas de Hegel y completamente ignorado por sus detractores, quienes ven en él un apologista del Estado y un detractor de la dignidad humana universal. Esto ocurre cuando no se conoce la lógica de su dialéctica, en la que Historia, Estado y Sujeto se funden en un solo movimiento de la razón universal.

Una de las ventajas que tiene el texto que escogí para comentar es que la lógica de su pensamiento es expuesta de manera clara y precisa. Al estar apoyada con ejemplos históricos reales se vuelve plástica y evidente.

La intención de la presente tesina ha sido destacar este aspecto de la filosofía de Hegel. Subrayo una y otra vez la liga teórica entre estos tres momentos culminantes del espíritu humano desarrollados por el filósofo en el marco de su metafísica general.

Básicamente, el texto es expositivo. Me apoyo en la afirmaciones de un reducido grupo de comentaristas que me ha parecido ilustran bien algunos de los aspectos aquí tratados. El trabajo no es una tesis, sino una tesina y de ahí su carácter meramente demostrativo. No propongo ninguna idea nueva sobre el pensamiento de Hegel, sino sólo un panorama general de la manera en que he entendido su filosofía de la historia.

No obstante, en las conclusiones no he querido dejar de observar algunos aspectos polémicos que me parecen de interés y que, espero, pueda madurar en la medida en que continúe con mi trayectoria académica y eventualmente desarrolle una toma de posición personal sobre ellos.

El primero es el parecido de familia entre la teoría de sistemas de Niklas Luhmann y la metafísica del Espíritu Absoluto de Hegel. Aunque Luhmann afirmara en numerosas ocasiones su distanciamiento con relación a los pensadores clásicos de los siglos XVIII y XIX, no deja de ser interesante la manera en que construye su sistema con base en el tiempo, la evolución y el incremento de la complejidad que esto trae consigo. En la medida en que comparte esto con el sistema hegeliano, se aproxima a éste, pero hay un rasgo que indudablemente los iguala: ambos pretenden ser explicaciones totalizantes de todo cuanto hay.

Si bien Luhmann, teniendo como fundamento su bagaje sociológico, accede a la biología y a la cibernética para enderezar los presupuestos centrales de su teoría, en tanto que Hegel, con base en su bagaje filosófico, accede a la historiografía y a la filosofía de la conciencia clásica, ambos, en el nivel de sus presupuestos metafísicos, llegan a encuadres similares: para explicar la totalidad es necesario dar cuenta del engarce que ésta tiene con la particularidad. Una y otra se complementan y son parte de un mismo movimiento, ya bien sistémico (Luhmann), ya bien racional (Hegel).

Mis comentarios comparativos al respecto hacia el final de la presente tesina no pretende ser más que eso: una llamada de atención y la apertura a una posible investigación de mayor envergadura en este sentido en los grados académicos que espero comenzar a cubrir en el futuro inmediato.

Por otra parte, este repaso de la filosofía de la historia de Hegel pretende ser el inicio de un análisis más específico y pormenorizado de su pensamiento con la finalidad de demostrar algo que sólo comento en breve: que su propuesta, la manera de trabajar sus temas y, sobre todo, su manera de concebir la filosofía y sus contenidos posibles, representó un verdadero avance en el pensamiento occidental.

Ahora que está de moda (no sin buenas razones en la mayoría de los casos) negar los conceptos de desarrollo, evolución y progreso del pensamiento, no me parece insensato insistir sobre ello. Verdaderamente Hegel jalonó el pensamiento filosófico un paso adelante por medio de su método, sus presuposiciones metafísicas y su concepción general sobre el hombre, la razón y la historia. No en vano filósofos que hoy consideramos clásicos han partido de él, así sea de forma crítica: Marx y Nietzsche.

Por la misma razón no es casual que quien fuera uno de los paladines de la crítica radical al pensamiento filosófico racional, Jacques Derrida, volviera una y otra vez a Hegel para extraer sus interesantes aunque polémicas conclusiones sobre la construcción metafísica del discurso filosófico occidental¹⁴.

Toda lectura tiene sus reglas, dice Paul Ricoeur. También sus intereses, cómo no. La mía ha sido una lectura meramente exegética y ciertamente apologética del pensador alemán. Queda pendiente para futuros análisis académicos de mi parte la crítica del sistema hegeliano. Proyecto que de sólo pensarlo suena fascinante y monumental.

Por ahora me he limitado a exponer las que a mi entender son las claves básicas de su pensamiento sobre la historia que, como he dicho, se funde con sus ideas sobre la razón, el universo y la evolución de todo ello.

¹⁴ Véase el ya citado ensayo “El pozo y la pirámide”, *op. cit.*, así como “La mitología blanca” en *ibid.*, y también su *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

Al momento de elaborar el texto, me ha parecido pertinente presentarlo como una unidad dividida en temas a tratar. En este sentido, no lo presento con capítulos independientes sino como una totalidad compartimentalizada en fases expositivas que llevan un encadenamiento natural. No es un ensayo (correctamente el profesor Reyes me previno de darle ese cariz, ya que el estilo de una tesina es diverso), pero tampoco es un tratado que amerite una división capitular.

Espero que el cometido principal, realizar una exposición ordenada de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, haya sido cumplido y que, al mismo tiempo, haya sido fácil el acceso a la retórica utilizada para llevarlo a buen término.

2. ASPECTOS PRELIMINARES.

En el cuento “El inmortal” (contenido en la colección *El Aleph*¹), Jorge Luis Borges presenta una visión posible de lo que sería un mundo vivible eternamente: Abatimiento, letargo, pasividad y negligencia; un estado en el que los hombres serían «invulnerables a la piedad» y en el que «no interesaba el propio destino». Porque, ¿qué propósito tendría ser hombres de acción, protagonistas de los tiempos, una y otra vez, a lo largo de una vida incesante?

Precisamente lo contrario es el núcleo de la historia filosófica presentada por Wilhelm Hegel: La historia cesa o cesará. Tiene una dinámica de resolución, alcanzará una meta. Por lo tanto, la historia posee un enclave de acción, una fuente dinámica, una fuerza impulsora. Por medio del ineludible desarrollo de un Espíritu panorgánico, los acontecimientos históricos serán impelidos a su desenlace; aunque éste se encontrará mediado por una definitividad conceptual y no por los acontecimientos provisionales de ésta o aquella época histórica específica.

Nuestro autor resuelve el problema de manera fascinante. Parte de la idea que debe existir un principio racional, universal y dinámico, que emanará embrionariamente como espíritu supremo auto contenido en espera de desarrollarse y comprenderse a través del tiempo. La sabiduría acumulativa de dicho espíritu radica en su despliegue temporal a través de los actos de la historia.

El sistema hegeliano es contundente al tener como base la empiricidad. Los más resplandecientes logros de la humanidad, para bien y para mal, han emergido, tras un milenario proceso de maduración que iniciara en Oriente, de las tierras delimitadas por los

¹ Cfr. Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 1999.

Urales, el Mediterráneo y el Mar del Norte. La civilización greco-latina-cristiana ha sido «el gran teatro de la historia universal».

Cierto es que sus disquisiciones históricas no carecen de inexactitudes y argumentos *ad hoc* (algo inevitable en toda especulación filosófica), pero el núcleo analítico es impecable: si algo hemos notado en nuestro paso por la Tierra, es la paulatina evolución de nuestra racionalidad. Las formas políticas hasta hoy más correctas, los modos de convivencia más armónicos posibles y la adquisición de objetivos claros para nuestro efímero tiempo de vida planetaria, asoman con claridad en la vieja Europa contemporánea, como afirmara Hegel.

Asimismo, su sistema prevé un equívoco recurrente: No se trata de una historia cuyo cierre se haya dado de una vez para siempre. Ciertamente el filósofo observa, afirma y analiza su propia época —la primera mitad del siglo XIX en Europa y en particular en la Alemania prusiana— entendiéndola como el pináculo de la razón. Sin embargo, hace una precisión importante: el logro de la razón se mide a través del logro de la libertad. Veamos.

Comenzaré citando una aseveración de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*² que a mi juicio sintetiza el programa de esta obra, en ella Hegel afirma que:

La religiosidad, la moralidad de una vida limitada —la de un pastor o un labrador— en su concentrada intimidad, en su limitación a muy pocas y muy simples relaciones de la vida, tiene un valor infinito, el mismo valor que la religiosidad y moralidad de un conocimiento desarrollado y de una existencia rica por la amplitud de sus relaciones y actividades. Este centro interno, esta siempre simple región del derecho a la libertad subjetiva, este hogar de la voluntad, de la resolución y de la acción, este contenido abstracto de la conciencia moral, eso en que está encerrada la culpa y el valor del individuo, su eterno tribunal, permanece intacto y sustraído al estruendo de la historia universal; y no sólo de los cambios

² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2004.

exteriores y temporales, sino también de aquellos que la absoluta necesidad del concepto mismo de libertad lleva consigo.

Pero en general hay que dejar sentado que lo que en el mundo es legítimamente noble y magnífico, tiene algo superior sobre sí. El derecho del espíritu universal está sobre todas las legitimidades particulares. Comparte estas, pero sólo condicionalmente, por cuanto dichas legitimidades forman parte del contenido del espíritu, aunque están también unidas al particularismo.

Esto puede bastar por lo que se refiere a los medios de que el espíritu universal se vale para la realización de su concepto. Estos medios, en sentido simple, abstracto, son la actividad de los sujetos, en los cuales está la razón como su esencia sustancial, que es en sí, pero también como su fondo que, por de pronto, es aún oscuro y está oculto para los sujetos.³

Este pasaje es crucial al planteamiento que hace el filósofo acerca del desarrollo de la razón humana a través de la historia. Por el solo hecho de ser seres humanos, los individuos tienen garantizada la característica inalienable de la racionalidad, encarnada en primera instancia en un sentido de moralidad y, por lo mismo, de interacción con el prójimo. Poseen una especie de racionalidad práctica⁴ que posibilita que se muevan por el mundo como seres pensantes. Esto se da por sentado. Todo hombre lo posee. Sea un pastor o un emperador, un labrador o un filósofo.

Este fundamento racional de manifestación individual, según se lee en el pasaje citado, pareciera ajeno a la historia y su devenir, sugiriendo que también podría ser independiente de la necesidad del concepto de libertad. Sin embargo, no es así, ya que la totalidad de cuanto hay es imbuida por la racionalidad que es dinámica y autogenerativa. Hegel parece más bien señalar que la individualidad concreta sí cumple con una razón de ser dentro del

³ *Ibid.* p. 99.

⁴ Debo esta idea al profesor Pedro Joel Reyes.

marco general del proceso histórico. Posee una cualidad que la hermana con la sustancialidad de éste y que le permite ser observada, analíticamente, como una realidad diferenciada de la totalidad del proceso racional de la humanidad.

El movimiento evolutivo del Espíritu, o razón humana, parte de lo más simple a lo más complejo. En el centro de dicha evolución se encuentra el problema de la libertad del hombre. La tesis de Hegel sobre la racionalidad del mundo determina que en su sistema no tengan cabida ni la escisión ni la exclusión sin más de los diferentes componentes de la totalidad racional o Espíritu:

La partición del hombre en dos órdenes del ser —el mundo natural fenoménico sujeto a la causalidad universal y el mundo nouménico de la libertad moral y la independencia de espíritu— constituyó la forma específicamente kantiana de la moralidad del sujeto que Hegel buscó superar.⁵

Así, tiene que resolver los dos puntos de vista, fundiéndolos en una propuesta consistente. No pretende sencillamente establecer que el hombre nace esclavo y su razón lo libera, sino determinar el movimiento que hace que un ser que surge al mundo con dos características inalienables y contradictorias pueda sintetizar ambas para conseguir un resultado superior: lograr la libertad autogenerada, autoreflexiva y autológica.

Comienza entonces estableciendo los fundamentos: el hombre no es libre (a la manera romántica que recurre al mito del buen salvaje) por naturaleza. Hegel es en esto inequívoco:

La libertad como idealidad de lo inmediato y natural no es inmediata ni natural, sino que necesita ser adquirida y ganada mediante una disciplina infinita del saber y del querer. Por lo cual, el estado de

⁵ Smith, Steven B., *Hegel y el liberalismo político*, México, Ediciones Coyoacán, 2003, p. 52.

naturaleza es más bien el estado de la injusticia, de la violencia, del impulso natural desatado, de los hechos y los sentimientos inhumanos.⁶

Tomemos por demostrada, por motivo del argumento, su afirmación. Toma esta idea general como descriptiva de hechos fehacientes. Algo importante hay aquí con relación a la cuestión de la libertad: La necesidad de reconciliación entre la naturaleza racionalmente inmadura del hombre, en tanto que individuo, y el carácter de racionalización superior de su devenir en tanto que ser social. De esta manera, «[Hegel] ve en la historia de la libertad humana el núcleo del proceso histórico».⁷

Partiendo de aquí, entonces, dará cuenta de dicho proceso histórico con los recursos fundamentales de su sistema: el concepto de autogeneración evolutiva entre el todo y sus elementos.

Las afirmaciones precedentes, en el sentido de que si bien ya existe una estructura racional inmanente a la historia, pero que ésta necesita desarrollarla a través de un proceso evolutivo, son de primera importancia. ¿Cómo sería posible que, en principio, determinadas racionalidades subjetivas y objetivas puedan fundarse ajenas a la “absoluta necesidad del concepto de libertad”? Lo es. Así funciona la evolución del espíritu objetivo; la prueba es empírica: existen naciones que han logrado llegar a ese grado de madurez en tanto que conjunto de subjetividades, y existen naciones que no lo han hecho. Por lo tanto, existen conjuntos de hombres perfectamente racionales y que, sin embargo, no han logrado ni conceptualizar ni materializar la libertad. Tal es el caso del despotismo oriental en el que sólo uno es libre, a saber, el emperador⁸.

⁶ Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 105.

⁷ Vid. Lukács, Georg, *El joven Hegel*, México, Grijalbo, 1963, p. 99.

⁸ Véase Hegel. *op. cit.*, “El mundo oriental”, pp. 215 y ss.

Esto es así porque la lógica de los espíritus objetivos rebasa a la mera suma de individualidades. Y la lógica del espíritu absoluto, o espíritu de la totalidad de la razón universal instanciada en los diversos espíritus objetivos, posee una lógica propia. En la medida que el espíritu objetivo es un conjunto racional emergente, posee una dinámica propia e independiente de sus componentes subjetivos. Al exteriorizarse, lleva consigo enclaves generales que rebasan las vidas particulares y que, a lo largo del tiempo, han adquirido fuerza y naturaleza propias, como son el lenguaje, las tradiciones, la religión y el pensamiento abstracto. Asimismo, el espíritu absoluto materializa los resultados de la coevolución de los diversos espíritus objetivos, generando así productos racionales de diferente acabado, importancia y magnitud, como es el caso del concepto de libertad.

Ahora bien, el Espíritu es una dinámica que delinea la totalidad del ser. Su sustancia es la racionalidad, aunque ésta se manifiesta por gradaciones. Si bien el mundo en sí posee una naturaleza racional, no es lo mismo la que se puede encontrar en los entornos naturales que en los productos humanos; no obstante, parten de una esencia común gracias a la cual pueden los últimos comprender y habérselas con los primeros:

[L]a historia universal se desenvuelve *en el terreno del espíritu*. El mundo comprende en sí la naturaleza física y la psíquica. La naturaleza física interviene también en la historia universal... Pero lo sustancial es el espíritu y el curso de su evolución. Aquí no hemos de considerar la naturaleza como construyendo también por sí misma un sistema de la razón...⁹

Hegel muestra la idea de su programa general. Por una parte, establece que la racionalidad impregna al mundo en su totalidad. Desde la naturaleza, cuya vinculación con los procesos

⁹ Hegel, *Ibid*, p. 59. Énfasis en el original.

históricos es irrecusable, hasta el advenimiento de la razón humana en la historia. Aquí deja asentado un elemento fundamental: cuando la razón devenga historia, el Espíritu del mundo, o razón universal, comenzará a perfeccionar su sustancialidad; es decir, irá desplegando, como parte de un proceso evolutivo incrustado en la evolución de la razón, la esencia de su razón de ser que es volverse conciente de sí mismo y de sus características inalienables.

Al hacer esto, sólo depende de sus propios medios, madurados a través de un proceso histórico universal. Por ello, Hegel dice que el Espíritu es intrínsecamente libre: «La sensación de la libertad es lo único que hace libre al espíritu, aunque éste es siempre libre en sí y por sí...»¹⁰, ya que la razón universal no depende más que de sí misma para dar cuenta de su razón de ser.

Darse cuenta es ser conciente de sí. La conciencia de sí, en el marco de la evolución del Espíritu universal, está determinada por el despliegue temporal del proceso. Solamente al completar este ciclo, la razón, en esencia libre, es decir, para sí, se dará como objeto de sí misma y podrá afirmar sin duda su cualidad esencial: «La historia universal representa *el conjunto de las fases* por que pasa la evolución del principio, cuyo contenido es la conciencia de la libertad».¹¹

¹⁰ *Ibid.* p., 63.

¹¹ Hegel, *ibid.*, p. 131. Subrayado en el original.

3. LA RELIGIÓN COMO MARCO EXPLICATIVO INACABADO DEL DESARROLLO DEL ESPÍRITU.

El sistema hegeliano afirma la idea de una racionalidad universal que integra la totalidad de lo que hay. Es la sustancia del mundo, como lo afirma en la *Enciclopedia*: «...el dominio del espíritu viviente en el mundo exterior e interior de la conciencia...».¹ Por ello iguala espíritu con razón con Dios. Cuando afirma que el Espíritu Absoluto tiende a la conciencia de sí, y que éste es equivalente a Dios, da a entender que si Dios es visto como la totalidad autogenerada y autocontenida, lo mismo puede decirse del Espíritu Absoluto.

Sin embargo, a diferencia de la tradición teológica clásica, Hegel introduce en su interpretación un elemento determinante: la temporalidad. Esto hace que su interpretación dinamice al Espíritu. La estrategia es precisa porque ésta es una cualidad intrínseca a la vida del Espíritu, y si éste ha de ser completo deberá dar cuenta de ello por medio de un trabajo de autoconocimiento a través del tiempo: «Para Hegel la esencia es, no estática, sino que constituye antes bien el núcleo germinal de una evolución».²

Lo mismo podría decirse de las cualidades divinas, que son la manera religiosa de interpretar la vida del Espíritu o razón universal. No podría pensarse a Dios sin un atributo dinámico, fundamental en la vida del cosmos. No obstante, el pensamiento religioso sólo atisba esta realidad por medio de cadenas de metáforas y alegorías que devienen mitos. Solamente cuando estas intuiciones son aprehendidas por el pensamiento filosófico puede ser captada su significación real y comprenderse su lógica con precisión.

Dentro del marco analítico hegeliano, la religión, por así decirlo, prepara el terreno para que el pensamiento filosófico pueda dar cuenta de manera convincente y clara, es decir,

¹ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1971, p. 4.

² Véase, Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 92.

racional, de los estadios superiores de la evolución del Espíritu que lo llevarán a la fase determinante de la conciencia de sí. «La religión como tal debe realizarse esencialmente; debe desarrollar un mundo, para que el espíritu se haga conciente de sí, para que sea un espíritu real».³

En el pensamiento religioso se observa ya un esfuerzo acabado por dar cuenta de la supuesta contraposición entre las subjetividades y la objetividad de los espíritus históricos particulares para, posteriormente, generar la reconciliación de ambos por medio de las creencias, prácticas y cultos comunes que, en última instancia, están dirigidos a un orden superior aceptado por todos los participantes del sistema religioso.

A través de esta práctica, que implica también cierto nivel especulativo, el pensamiento está listo para dar el paso siguiente: el análisis de esta realidad, integrada por una contraposición, una reconciliación y una fusión de los componentes del Espíritu, por medio del aparato racional por excelencia: el lenguaje, la conceptualización y la argumentación filosóficos.

Por igual, el pensamiento filosófico está en posibilidad de sustentar la teleología de la razón. Necesariamente existen características primarias en la vida del Espíritu que han determinado una serie de fenómenos a lo largo de su existencia. Estos no son ni azarosos ni aislados, sino que tienden a un fin, el fin mismo del espíritu cuando completa lo absoluto.

Lo absoluto, entendido como una regularidad coherente que integra un proceso para llegar a la completud de la racionalidad última: «El proceso consiste en superar la serie de contradicciones, y el conocimiento absoluto no es otra cosa que el autorreflejo de todo el proceso».⁴ La razón de esto radica en que la totalidad del proceso se halla *contenida en*

³ Hegel, *Lecciones*, p. 115.

⁴ Ricoeur, *op. cit.*, p. 97.

potencia en su propia naturaleza. La vida de la razón podrá encontrarse segmentada pero no fragmentada. Posee una finalidad inteligible y racional porque parte de un fundamento asimismo racional. Comparte una misma esencia con sus componentes: «...Dios sólo puede quererse a sí mismo y a lo que es igual a sí». ⁵

Existe un sistema universal, una historia, en el que la razón ha ido desarrollándose. No es posible comprender ese desarrollo si sólo se presta atención a ésta o aquella parte aislada sin considerar la serie completa de relaciones, polarizaciones, encuentros y desencuentros que ha sufrido a lo largo del tiempo. Tan válido es esto para la razón universal como para la historia de una cultura, una nación o una persona.

La verdad es la totalidad. La totalidad, sin embargo, es simplemente la esencia natural alcanzando su plenitud a través del proceso de su propio desarrollo. Del Absoluto debe decirse que esencialmente es un resultado, que sólo al final es lo que es en su pura verdad; y sólo en ello consiste su naturaleza que es ser real, sujeto diferenciado, o auto generativo, auto desarrollado. ⁶

La ruta de esta racionalidad integradora que tiende a la completud (es decir al cumplimiento de su fin último) ha seguido un proceso que va de los diferentes estratos del mundo natural hasta su culminación con la razón humana, especialmente en su estadio histórico moderno. Para lograr este cometido, la razón habrá pasado por un ciclo temporal acumulativo y

⁵ Hegel, *Lecciones, op. cit.*, p. 61.

⁶ Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Mind*, New York, Dover, Philosophical Classics, 2004, Preface, página 11. Traducción de J. B. Baillie. Decidí utilizar la traducción inglesa de la *Fenomenología del Espíritu*, ya que es mucho más clara que la disponible en español de Wenceslao Roces (FCE, México, 1996, 11ª. Ed.). La traducción es mía. «The truth is the whole. The whole, however, is merely the essential nature reaching its completeness through the process of its own development. Of the Absolute it must be said that it is essentially a result, that only at the end is it what it is in very truth; and just in that consists its nature, which is to be actual, subject, or self-becoming, self-development».

educativo, es decir, la construcción del autoconocimiento por medio de la superación de ciclos racionales identificados con los diferentes momentos del desarrollo de la historia.

En otras palabras, la razón humana ha ido madurando a través de las peripecias singulares que representan los sucesos históricos a lo largo del tiempo (conflictos, acuerdos, tragedias, momentos de paz, etcétera) hasta alcanzar el grado de la autoconciencia.

Cuando el proceso se cumple, abarcando la totalidad histórica, se habrá llegado a lo Absoluto. El momento podrá identificarse porque la razón logra la conciencia de sí. El contenido de ésta, que indica su cierre teleológico, es la consecución de la idea de libertad:

Dios y la naturaleza de su voluntad son una misma cosa; y esta es la que filosóficamente llamamos la *Idea*. Lo que debemos contemplar es, por tanto, la idea; pero proyectada en este elemento del espíritu humano. Dicho de un modo más preciso: la idea de la libertad humana.⁷

La Idea, para Hegel, representa la fusión de dos elementos: la vida del Espíritu y su concepto. «La Idea es, ante todo, la unidad (no sin dificultades, problemas y conflictos) de la existencia y del concepto».⁸ Como parte de la *intensión* de la Idea, se halla el concepto de libertad. La realización de éste sólo es posible en los hechos reales, en el avatar de la historia. Pero, al mismo tiempo, estos no pueden ser interpretados fuera del marco conceptual teleológico que desemboca en la conciencia de sí del Espíritu.

No se trata de un esquema sintetizador en el que un tercer elemento (la actividad del Espíritu en el tiempo) es puesto por encima de los otros dos (a saber, la razón universal abstracta y la historia efectiva), dotándolos así de coherencia, subsumiendo la

⁷ Hegel, *Lecciones*, *op. cit.*, p 61.

⁸ Véase Lefebvre, Henry, "Marx" en *Historia de la Filosofía*, México, Siglo XXI Editores, Volumen 8: La filosofía del siglo XIX, 1990 (9ª. Edición), p.284.

particularidad de cada uno en un marco más amplio, sino de que estos pertenecen de manera inalienable al tercer elemento superior. Sólo son activos por medio de la actividad del concepto subsuntor, es decir, no pueden comprenderse integralmente de manera independiente. La realidad que poseen está determinada por el proceso global en el que se encuentran, por más que una mirada superficial los haga aparecer como únicos e independientes: «el concebir es aquí la actividad misma del concepto y no la recurrencia de una *materia* y de una *forma* que vienen cada una de su lado».⁹

Ofrece asimismo una serie de razones para sustentar esta afirmación:

- 1) Lo racional es el ser en sí y por sí, mediante el cual todo tiene su valor [...] La historia universal es solo la manifestación de esa única razón; es una de las figuras particulares en que la razón se revela....¹⁰
- 2) Este elemento universal no pertenece al fenómeno, que es contingente. La muchedumbre de las particularidades debe comprenderse aquí en una unidad. La historia tiene ante sí el más concreto de los objetos, el que resume en sí todos los distintos aspectos de la existencia; su individuo es el espíritu universal.¹¹
- 3) [Para el Espíritu universal] el fin no es la obra, sino la propia actividad.¹²

Queda establecido, por consiguiente, que la investigación que el pensador desarrolla persigue el núcleo pantemporal, generador y cohesionador de los acaecimientos históricos. No se afirma que estos sean meros pretextos para llegar a éste, sino que son fenómenos de

⁹ Hegel, *Lecciones*, p. 42.

¹⁰ *Ibid*, p. 44.

¹¹ *Ibid*, p. 46.

¹² *Ibid*, p. 48.

superficie que permiten el acceso al centro racional que los hace moverse y los reviste con sus principales características.

De esta manera puede comprenderse el devenir histórico desde un punto de vista universal, lógico y dirigido a un fin. Estamos hablando, entonces, de un marco de referencia comprensible y clarificador. Cada uno de los acontecimientos particulares de la historia podrá ser así interpretado de una manera coherente, dando cuenta de las relaciones que guarda en el cuadro general de la historia y el papel que desempeña en éste como elemento particular.

Lo que Hegel subraya con las afirmaciones precedentes es que la posibilidad de comprender el cúmulo de sucesos que han acaecido a lo largo del tiempo es necesariamente racional. Pretender que la historia depende de manera exclusiva del voluntarismo, de la casualidad o del azar es un sin sentido, porque su naturaleza se halla predeterminada por la razón universal que no sólo rige el desarrollo del proceso histórico, sino del proceso cósmico en general. Vivimos en un universo racional. La prueba de ello es que hemos podido interpretarlo.

En este sentido, observa cómo el cristianismo ha sido la primera encarnación del pensamiento que ha hablado de manera coherente acerca de lo que hay. Sin duda, las afirmaciones de esta religión se encuentran en el nivel de la intuición, puesto que no es una doctrina filosófica pulcra y racional, pero sí que ya están contenidas en sus asertos las líneas generales de una comprensión de la racionalidad universal que rige y emana en cada uno de los acontecimientos de la existencia:

Los cristianos están, pues, iniciados en los misterios de Dios, y de este modo nos ha sido dada también la clave de la historia universal. En el cristianismo hay un conocimiento determinado de la Providencia

y de su plan. En el cristianismo es doctrina capital que la Providencia ha regido y rige el mundo; que cuanto sucede en el mundo está determinado por el gobierno divino y es conforme a este. Esta doctrina va contra la idea del azar y contra la de los fines limitados... Hay un fin último, universal, que existe en sí y por sí. La religión no rebasa esta representación general. La religión se atiene a esta generalidad. Pero esta fe universal, la creencia de que la historia universal es un producto de la razón eterna y de que la razón ha determinado las grandes revoluciones de la historia, es el punto de partida necesario de la filosofía en general y de la filosofía de la historia universal.¹³

En este pasaje observamos diáfano el programa hegeliano. Su punto de engarce con el pensamiento religioso cristiano es la integración de la totalidad dentro la visión global de las cosas. Aseveración sólo esbozada en el pensamiento religioso y que la filosofía está llamada a superar por medio de la profundización y análisis racional de sus presupuestos. Retomará así la poderosa idea de un orden racional del que todo emana y la llevará a sus últimas consecuencias, ya que la religión, presa de su propia lógica que no alcanza la racionalidad suprema en la que el objeto de estudio se determina a sí mismo, está limitada a *mencionar* la generalidad del concepto, pero no a determinar sus pautas esenciales y, sobre todo, la lógica operativa que sobre el devenir de los acontecimientos éste tiene.

Es entonces que la filosofía hegeliana encuentra su vasto campo de acción: demostrar cómo es que cada una de las realidades del pensamiento y de la acción está supeditada a una lógica racional que atraviesa de extremo a extremo la totalidad de cuanto acontece. Por eso deja claro que no es tanto que su filosofía se hermane con la religión cristiana, sino que ésta le sirve de esquema de trabajo sobre el que podrá determinar de manera racional las explicaciones que la religión ha avanzado con sus medios limitados.

¹³ *Ibid*, p. 55.

La afirmación no habla de un mero símil entre la filosofía racional y la religión, sino que está fundamentada en los presupuestos mismos que el autor sostiene: la razón universal ha ido cumpliendo ciclos en su desarrollo histórico; estos implican una acumulación progresiva del conocimiento. La religión es un ciclo anterior al representado por la filosofía moderna. El poder explicativo de la primera es menor al de la segunda. La filosofía de su tiempo y, más específicamente, la suya propia, representa un punto culminante en la evolución de la racionalidad universal.

No es gratuita ni simplemente antropomórfica la idea que tiene Hegel de la culminación de la razón como la cima del Espíritu. Ocurre que a diferencia del pensamiento teológico, en el que sin más se hacen atribuciones divinas extrapolando acríticamente cualidades de la razón, él invierte la tendencia al determinar las cualidades fundamentales de la razón y hace ver que éstas se encuentran entremezcladas en las explicaciones teológicas como pertenecientes al concepto de la divinidad.

El acierto de la explicación religiosa radica en haber determinado un principio superior del que emanarían estas cualidades. Su falla está en no haber dado cuenta de la lógica verdadera de este principio, que nada tiene que ver con un voluntarismo metafísico o con un conjunto de características que son dadas por supuestas y no explicadas, quedando así en el *misterio*. Por el contrario, una de las características de este principio racional general universal es que puede ser bien comprendido y explicado, ya que él mismo, como parte de su desarrollo a lo largo del tiempo, ha posibilitado las herramientas necesarias para llegar a este conocimiento: la filosofía racionalista como el eslabón de cierre de este proceso. De ahí que la equiparación espíritu → razón → Dios → Espíritu Absoluto sea explicativa y no ontológica.

4. LA RELIGIÓN COMO ENGARCE DEL PENSAMIENTO UNIVERSAL RACIONAL CON EL MODO DE SER DE LOS PUEBLOS.

Ahora bien, que el espíritu se desarrolla en la historia es una afirmación verdadera dentro del sistema hegeliano, pero todavía muy general. Si bien en su somero repaso de las formas históricas proporciona un panorama claro y puntual de su tesis —a saber, que ha habido un progreso dialéctico de los modos de organización social a lo largo del tiempo—, todavía tiene que mostrar una determinación más profunda de esto. Tal determinación la encuentra en la razón religiosa, porque:

En la religión es el lugar en donde un pueblo se da la definición de lo que tiene por verdadero [...] La religión es la conciencia que un pueblo tiene de lo que es, de la esencia de lo supremo. Este saber es la esencia universal. Tal como un pueblo se representa a Dios, así se representa su relación con Dios, o así se representa a sí mismo; la religión es el concepto que el pueblo tiene de sí mismo.¹

Es decir, la religión trasciende el ámbito cerrado, individual, corto de miras del egoísmo. En el culto metafísico los pueblos se vuelven orgánicos, esparcen razones de vida compartidas, se identifican unos con otros. Hegel encuentra que el pensamiento religioso atraviesa de punta a cabo la historia de la humanidad. No ha habido pueblo sin religión. Incluso en aquellas agrupaciones sociales decididamente salvajes y primitivas, ha habido alguna forma de culto, de cultivo de la religiosidad.

Este fundamento religioso es, por lo tanto, lo que nos diferencia, en el nivel básico, del resto de las especies. Es la frontera de nuestra racionalidad. El pensamiento religioso es el

¹ *Ibid.*, p. 111.

fenómeno de la razón humana por excelencia, es su marca característica. Asimismo, es uno de los ejes constitutivos del espíritu objetivo, la primera de sus manifestaciones.

Aquí es importante notar que el pensamiento religioso es solamente la representación más fehaciente del proceso general del espíritu objetivo. De ninguna manera es un fenómeno exclusivo ni se encuentra alienado de la totalidad de componentes propios de la dinámica de los pueblos. Avanza a la par del arte, las ciencias, la política y la filosofía.

De esta manera, el filósofo se encuentra capacitado para dar cuenta del esquema general del progreso del Espíritu: entre más sofisticado sea el pensamiento religioso, mayor será el grado de racionalidad alcanzado por un pueblo; entre más grande sea su nivel de racionalidad, mayor será su grado de evolución en la historia. Es el termómetro de cada época. El gozne donde más claramente puede un observador analítico ver el grado de abstracción alcanzado por cada organización social en la historia del mundo.

El grado de abstracción de cada pensamiento religioso determina su grado de sofisticación; entre más sofisticado sea, mayor madurez histórica presentará el espíritu en él manifestado.

El contenido conceptual que subyace al nivel de sofisticación es la comprensión de la intrincada naturaleza entre la realidad en general y de la razón humana en particular.

Porque cuando una religión alcanza este tipo de comprensión, que la razón humana con todas sus peculiaridades y cualidades únicas no es exótica en el universo, sino que es un engendro de éste; que hay razón, evolución y progreso en la historia del hombre, porque en el nivel cósmico están dadas las condiciones para que esto sea así, entonces está muy cerca de devenir filosofía.

O, por lo menos, está lista para ceder el paso al pensamiento racional abstracto por excelencia, el pensamiento filosófico: «El espíritu es *una* individualidad que es representada, venerada y gozada en su esencialidad, como esencia, como Dios, en la

religión; que es expuesta como imagen e intuición, en el arte, y que es concebida y conocida por el pensamiento, en la *filosofía*».²

Por eso ve Hegel en el cristianismo la culminación de este proceso, *en cuanto al pensamiento religioso se refiere*, ya que pone en circulación una innovación en el pensamiento que de manera no gratuita enlazará con la tradición racionalista greco-latina.

Para Hegel, no es casual que el cristianismo haya florecido en el Imperio romano. Éste había superado la eticidad centrada en la individualidad griega, desarrollando un Estado que se encontraba ya acotado. Existían filtros y demarcaciones entre lo que era suyo y lo que era del ciudadano. En éste, lograron los individuos «la universalidad formal abstracta» o la ciudadanía constitucional. Pero Roma fue pagana. Al igual que otros pueblos de la antigüedad, tuvo esclavos. El Estado se perfiló como substancialidad universal, fue abstracto, poderoso, legal e impersonal, pero sus ciudadanos, la otra parte de la ecuación espiritual, fueron ciegos a su esencialidad en tanto que personas. Su libertad estuvo garantizada externamente; faltó el momento decisivo: haber sabido que su esencia era, gracias al núcleo práctico-conceptual del cristianismo, ser libres en y por sí mismos:

Por la religión cristiana ha llegado, pues, a la conciencia la idea absoluta de Dios, en su verdad; en esta conciencia el hombre se encuentra igualmente recogido según su verdadera naturaleza, que está dada en la intuición determinada del Hijo. El hombre considerado como finito por sí, es a la vez imagen de Dios y fuente de la infinitud en sí mismo; es fin de sí mismo, tiene en sí mismo valor infinito y está determinado para la eternidad.³

² *Ibid.*, p. 109. Subrayados en el original.

³ *Ibid.*, p. 561.

El cristianismo, como doctrina religiosa, representa un avance considerable en la mentalidad de la humanidad, ya que a través de la palabra y la figura de Cristo realiza lo que Hegel llama la *conciliación* entre nuestra naturaleza material y nuestra naturaleza espiritual. ¿Qué quiere esto decir? Que, de acuerdo con la interpretación del filósofo, es en este momento cuando la humanidad, por primera vez en todo su devenir histórico, está en posibilidad de comprender algo que es fundamental: Que el hombre no es un elemento separado de todo cuanto hay. Que lo mismo lo más elemental, como los animales y las plantas, que lo más sublime, como los posibles seres y realidades ultramundanos de los que hablan las religiones, comparten una sustancialidad común con él.

De aquí se derivan una serie de consecuencias prácticas cuyo germen ha sido plantado con este advenimiento del cristianismo, y cuya cualidad es irreversible: a partir de este momento, la historia de la humanidad será la historia de la consecución de la libertad. Porque si el hombre es un fin en sí mismo, si comparte una esencia eterna, esto es válido para todos y cada uno de los miembros de la especie. Entonces, la esclavitud, y un variado número de manifestaciones similares, son la máxima expresión de la antítesis de esta verdad.

5. DETERMINACIÓN TELEOLÓGICA DEL ESPÍRITU Y EL SENTIDO DE SU ESENCIA.

Hegel está en posibilidad de dar el giro que incorpora la concepción teológica de Dios, sin entrar en contradicción con su visión racionalista de la historia, gracias a dos aspectos capitales de su pensamiento. Por una parte, ha establecido que la razón es una y la misma a lo largo del tiempo, sólo que ha tenido diversas manifestaciones, y ha ensanchado la comprensión de sí a medida que ha existido: «...lo universal es una y la misma esencia en las más diversas modificaciones».¹ Por otra parte, su sistema es analítico-integrador. No es excluyente y, por lo mismo, toda realidad que se ha manifestado en la historia tiene un lugar dentro de él.

Por ello, las explicaciones teológicas son interpretadas sin dificultad en el marco (más consecuente y con mayor poder explicativo) de la razón filosófica: «En Hegel, todo lo que se ha dicho en un lenguaje puede recuperarse en otro lenguaje; desarrollamos el contenido interno de un modo de pensamiento y lo conservamos en el siguiente modo».²

Así, se halla en posibilidad de unir en la idea sustancial de la razón las características fundamentales de su explicación del progreso; explicación que comparte con los desarrollos teológicos que han precedido a la madurez de la filosofía:

El espíritu... consiste justamente en tener el centro en sí. Tiende también hacia el centro; pero el centro es él mismo en sí. No tiene unidad fuera de sí, sino que la encuentra continuamente en sí; es y reside en sí mismo; y esto justamente es la libertad... Soy libre cuando estoy en mí mismo.³

¹ *Ibid*, p. 60.

² Ricoeur, *op. cit.*, p. 148.

³ Hegel, *Lecciones*, p. 62.

De esta manera une dos ideas centrales en su sistema: teleología y evolución. Por cuanto la teleología o el fin último, lo Absoluto, se encuentra ya contenido en su naturaleza, el Espíritu es libre. Pero no surge al mundo presentando completa y acabadamente esta característica, por más que la contenga en su realidad, sino que tiene que lograrla por medio del cumplimiento de su otra gran cualidad: evolucionar. En conjunto forman un aprendizaje dinámico que necesariamente implica tiempo y estructura, es decir, historia:

Quando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado. Pero es algo activo. La actividad es su esencia; es su propio producto; y así es su comienzo y también su término. Su libertad no consiste en un ser inmóvil, sino en una continua negación de lo que amenaza anular la libertad. Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu.⁴

Si podemos identificar ciclos evolutivos en el sistema hegeliano, entonces, la afirmación de que la libertad del espíritu no radica en la inmovilidad sino en el dinamismo anula cualquier interpretación del fin de la historia con el advenimiento de la racionalidad filosófica germánica de la época de Hegel. Con toda seguridad, él afirma esta etapa como el periodo más acabado de la razón *entre los que había habido* hasta entonces, pero no el último. Sus propias observaciones sobre los Estados Unidos como el futuro⁵ establecen la posibilidad de la evolución de la razón más allá del periodo prusiano. Mientras haya obstáculos para la libertad, la razón seguirá progresando:

⁴ Hegel, *Lecciones*, pp., 62-63.

⁵ “Norteamérica sólo podrá ser comparada con Europa cuando el espacio inmenso que ofrece esté lleno y la sociedad se haya concentrado en sí misma... Por consiguiente, América es el país del porvenir. En tiempos futuros se mostrará su importancia histórica...”. *Ibid*, pp. 176-177.

El espíritu, en la historia, es un individuo de naturaleza universal, pero a la vez determinada, esto es: un pueblo en general... Ahora bien, los espíritus de los pueblos se diferencian según la representación que tienen de sí mismos, según la superficialidad o profundidad con que han sondeado, concebido, lo que es el espíritu. El derecho de la moralidad en los pueblos es la conciencia que el espíritu tiene de sí mismo. Los pueblos son el concepto que el espíritu tiene de sí mismo. Por tanto, lo que se realiza en la historia es la representación del espíritu. La conciencia del pueblo depende de lo que el espíritu sepa de sí mismo; y la última conciencia, a que se reduce todo, es que el hombre es libre.⁶

Planteado de este modo, distinguimos una serie de matices de importancia. Por una parte, el espíritu, en su modalidad histórica —es decir, en una de sus manifestaciones posibles— se encuentra en la vida de los pueblos. A través de estos, llega a un grado determinado de conciencia de sí. Este grado varía de pueblo en pueblo y esto es lo que los diferencia entre sí, al tiempo que les otorga un papel determinado en la evolución universal del espíritu.

Por otra parte, existe un punto de parada en esta línea histórica evolutiva del espíritu. Es decir, hay un parámetro que permite comparar los grados de conciencia racional — espiritual— de los diferentes pueblos. Este es, claro está, la conciencia de la libertad. Como se ha visto párrafos arriba, Hegel ha establecido que la cualidad fundamental del espíritu es la libertad.

El aserto se sustenta en que la libertad se adquiere cuando todas las determinaciones de una sustancia se hallan contenidas en ella misma. Esto es, que no depende de nada exterior a sí que le dé su peculiaridad. Esta es la característica principal de lo espiritual, estar auto contenido; por lo tanto, la libertad es su esencia. Pero llegar a este entendimiento no es cosa evidente de suyo y requiere un largo trabajo y un largo camino histórico. Esa es la razón por la que encontramos desniveles en los desarrollos históricos particulares. Es también la

⁶ *Ibid.*, p. 65.

causa por la que he afirmado que una consecuencia fundamental de la postura histórico-metafísica de Hegel es que no plantea un término concreto del desarrollo histórico, sino uno abstracto.

Al mismo tiempo, esto es consecuente con la afirmación de que «El espíritu del pueblo es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues este es *uno solo*».⁷ Esta afirmación tiene dos caras.

En una, establece que si comprendemos el proceso de la historia universal como el trabajo de la racionalidad universal para llegar a la conciencia de sí —conciencia que por lo demás está ya contenida en potencia en su realidad, es decir, que no es un invento externo a ella—, entonces cuando ésta lo logra, así sea en un estadio histórico particular y específico —por ejemplo, en la Prusia decimonónica—, su objetivo se ha cumplido. Se obtiene un patrón de medición de todo lo demás, por así decirlo.

En la otra cara, quiere decir que, una vez establecido que una de sus características es la movilidad, el constante trabajo de creación y recreación que en él se efectúa, no puede llegar a un grado de inmovilidad, aún cuando éste implicara que *urbi et orbi* se ha verificado el nivel de la conciencia de sí y la comprensión de la libertad como su esencia. Hegel no es explícito en este punto, pero cabe pensar que siempre habrá, en el devenir histórico universal, alguna fisura, retroceso o laguna que impedirá a éste o aquél pueblo llegar al grado máximo de racionalidad y, en consecuencia, el espíritu seguirá buscando caminos para alcanzarlo. De lo contrario, no se comprendería el tono netamente utópico de una aseveración como ésta:

⁷ *Ibid.*, p. 66.

La sustancia del espíritu es la libertad. Su fin en el proceso histórico queda indicado con esto: es la libertad del sujeto; es que tenga su conciencia moral y su moralidad, que se proponga fines universales y los haga valer; que el sujeto tenga un valor infinito y llegue a la conciencia de este extremo. Este fin sustantivo del espíritu universal se alcanza mediante la libertad de cada uno.⁸

En este contexto, Hegel introduce una de las ideas fundamentales de su pensamiento, por la que será mayormente comentado, seguido e, incluso, repudiado: la dialéctica del proceso histórico⁹. Una vez planteado el esquema de progreso en el tiempo de la razón universal, es necesario afirmar su lógica. Ésta consiste en la concatenación ordenada de cada uno de los momentos que han compuesto la historia universal.

Es decir, nada es dejado al azar. No se trata de un proceso que ha surgido sin un orden identificable, sino todo lo contrario. Cada una de las etapas de la historia ha sido necesaria para engendrar la siguiente. El encadenamiento supone un movimiento integrador y una dinámica de aprendizaje, en el sentido amplio del término: «la conciencia ha de recorrer fases de educación para conocer su esencia».¹⁰

Todo pueblo que ha sido partícipe de este movimiento racional, ha presentado un proceso de nacimiento, esplendor y decadencia en el que ha cumplido su razón de ser, que Hegel llama su “principio”. Así afirma que «...el principio al que ha llegado un pueblo es algo real... como ente espiritual, no puede morir, sino que se abre paso hacia algo superior».¹¹

El proceso de decadencia de los pueblos es siempre interior; surge en el curso de la estabilidad, la rutina y, finalmente, la falta de ímpetu en todo aquello que hizo de ese

⁸ *Ibid*, p. 68.

⁹ Cfr. Marx, Carlos y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1972. Obra en la que, paradigmáticamente, hacen tanto lo uno como lo otro. Por una parte repudian el sistema hegeliano, tachándolo de “cabeza muerta”, aunque por otra parte retoman el elemento dialéctico del pensador historicista.

¹⁰ Hegel, *Lecciones*, p. 76.

¹¹ Hegel, *Lecciones*, p. 72.

principio algo novedoso y valioso en el concierto general de los acontecimientos históricos. Su (auto) destrucción necesariamente dará pie a una nueva determinación cuya nota fundamental muchas veces nace de la contradicción con el momento anterior. En cierto sentido, la nueva etapa del desarrollo de la razón histórica está marcada por la oposición entre la realidad del antiguo espíritu objetivo, que ha comenzado a sedimentarse como mero bagaje cultural de la humanidad, y el nuevo, que comienza su periodo de florecimiento e influencia.

Por supuesto, la contradicción sólo opera al nivel de los acontecimientos particulares y de la manera de ser de los espíritus objetivos, ya que en el nivel del desarrollo histórico universal, ésta es sintetizada por el devenir de la razón en su larga marcha: «...el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior».¹² El orden que así se va tejiendo es uno en el que el Espíritu Absoluto va ganando para sí niveles de complejidad, conocimiento y autoconciencia. Sólo de esta manera será posible llegar a su término supremo: conocerse a sí mismo y, al hacerlo, observar que una es su esencia: ser libre.

La razón histórica, entonces, forma un *sistema racional*. El concepto remite a la organicidad del Espíritu sobre la que insistirá el autor a lo largo de la obra. A diferencia de algunos otros sistemas de pensamiento filosófico cuyo énfasis es puesto en la centralidad del sujeto individual como portador o condicionador de los procesos racionales que dan pie al conocimiento, la ética y la reflexión filosófica, como fueron los casos de Descartes y Kant en la época que precede al pensamiento hegeliano, el profesor de la universidad de Heilderberg establece que es sólo en la interacción colectiva de la racionalidad humana, y

¹² *Ibid.*, p. 74.

su motricidad generadora de historia, que puede entenderse y determinarse la esencia de la racionalidad tal y como la conocemos.

La revelación se encuentra al final del proceso. Éste no es ni directo ni libre de conflictos, sino que acusa todas las sinuosidades, problemas y dinámicas propias de la historia universal. Cada una de sus etapas se identifica con los diferentes estratos de la evolución histórica. Todos ellos necesarios para completar el ciclo que culminará con la racionalidad occidental de la que el pensamiento filosófico es su máxima expresión.

El espíritu es libre. Hacer real esta su esencia, alcanzar esta excelencia, es la aspiración del espíritu universal en la historia universal. Saberse y conocerse es su hazaña, pero una hazaña que no se lleva a cabo de una vez, sino por fases. Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal, en el logro de su conciencia, de su libertad.¹³

Dentro de éste, pueden identificarse también diferentes maneras de dar cuenta del proceso racional y, en éstas, una evolución del pensamiento. Para Hegel, como ha quedado asentado, la parte culminante se encuentra cuando la filosofía da cuenta de las especulaciones de la religión desde un punto de vista racional. Es decir, si bien la religión encarna la sustancialidad de los pueblos, ésta se encuentra trabajada desde un punto de vista intuitivo, emocional. En cambio, cuando los temas y asertos de la religión son aprehendidos por el pensamiento filosófico, son elevados a su forma puramente conceptual. La filosofía, entonces, se hace del concepto; se eleva a la máxima abstracción del pensamiento y, por lo mismo, se halla en posibilidad de dar cuenta de la razón por medio de la razón misma.

¹³ *Ibid*, p. 75.

Hegel elabora las particularidades de este proceso a través de su explicación del desarrollo racional a través de la historia. Observa que la racionalidad es una, aunque no así los productos de su evolución que difieren en cada tiempo y lugar. De manera que todo pueblo participa de este proceso universal. Desde el momento en que los hombres surgen al mundo, se agrupan en estructuras sociales determinadas por su capacidad racional, así sea de manera incipiente. Por ello afirma el pensador alemán que sólo en lo superior pueden las personas encontrar verdadero sentido a su actuar cotidiano. No es posible el aislamiento. Las individualidades son lo que son en la medida que estos esquemas generales, con realidad propia, los atraviesan, constriñen y a la vez les proporcionan el espacio para la actuación particular independiente:

La unión, pues, de ambos extremos, la realización de la idea universal en la realidad inmediata y el encumbramiento de la individualidad hasta la verdad universal, tiene lugar, ante todo, bajo el supuesto de la diversidad e indiferencia recíprocas de ambos lados. Los sujetos activos tienen fines finitos e intereses particulares en su actividad; pero son también seres cognoscentes y pensantes. El contenido de sus fines está, pues, entrelazado con determinaciones universales y esenciales del derecho, del bien, del deber, etc.¹⁴

Asimismo, existe un punto determinado en la historia de los pueblos que en este nivel de lo macro se logra adquirir un entendimiento superior de lo que podemos llamar la lógica profunda del mundo. Momento en el que es posible visualizar con claridad estas realidades, marcadas en Hegel por la comprensión de la totalidad, o lo que él denomina el Absoluto, cuando puede comprenderse plenamente aquello que a los ojos de una sociedad que no ha alcanzado tal grado de madurez son simples dicotomías (libertad/esclavitud; moral/inmoral;

¹⁴ *Ibid*, p. 90.

hombre/Dios; naturaleza/tecnología; finito/infinito, etcétera), pero que en realidad son piezas integrantes de la totalidad del mundo y del universo. Por supuesto, llegar a este nivel de comprensión implica el trabajo histórico del espíritu como pieza angular de todo el sistema.

El trabajo del Espíritu en la historia, o razón humana universal, es el trabajo evolutivo de sus aspectos esenciales, de su razón de ser:

El origen y el desenvolvimiento de la filosofía son expuestos en la forma peculiar de historia externa como historia de esta ciencia. Esta forma presenta los grados de desenvolvimiento de la idea como una sucesión accidental y una simple diversidad de los principios y de su desenvolvimiento en los respectivos sistemas filosóficos. Pero el artífice de este trabajo milenario es aquel espíritu uno y vivo, cuya naturaleza pensante consiste en llevar a la conciencia lo que él mismo es, y, una vez hecho su objeto de esto mismo, elevarse sobre él y constituir en sí mismo un grado más alto.¹⁵

Establece, entonces, la idea de un movimiento orgánico que ha estado latente y en desarrollo en el mundo, expandiendo sus potencialidades a medida que se despliega. Este «espíritu uno y vivo» de «naturaleza pensante» ha revestido la historia humana; pero ni se constriñe a ella ni ha dependido necesariamente de ella para progresar a lo largo del tiempo. Por lo contrario, el Espíritu es un principio ordenador y cohesionador de la «sucesión accidental» y de la «simple diversidad» de los acontecimientos históricos. Es un principio de racionalidad que les proporciona sentido y unidad.

¹⁵ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, *op. cit.*, p. 10.

Asimismo, es dinámico y evolutivo. A medida que el Espíritu se desarrolla, progresa, incrementa cualitativamente los presupuestos sobre los que se fundamenta¹⁶. El objetivo último al que el «espíritu uno y vivo» tiende, a través de la producción del mundo histórico, es lograr la conciencia de sí. La ruta que ha trazado lo lleva a esta cualidad intrínseca del mundo; desde la realidad natural hasta las acabadas especulaciones de la razón filosófica occidental. Su devenir muestra diversas facetas que, sin embargo, comparten un núcleo común: la vida misma de la razón yendo a la autoconciencia: «En la naturaleza, tanto como en el espíritu, lo que encontramos es la idea; pero en la naturaleza la idea reviste la forma de una existencia exterior, mientras que en el espíritu es la idea que existe en sí y para sí».¹⁷ La razón o lo racional es la manera de ser de este mundo, y ésta no es ajena al hombre, sino que lo implica en su devenir; éste es un producto mitad natural y mitad espiritual que ha surgido al mundo como parte de un proceso milenario y cósmico:

Hegel unifica diferentes cosas, entre ellas la idea de encontrar una posición, que será eterna y al mismo tiempo dinámica, desde la cual el universo, y la participación de la conciencia en él, pueden ser vistos y estudiados de manera sistemática. Esto es, desarrolla la idea de capturar, de manera teórica, el proceso y el cambio.¹⁸

En la medida que el mundo y la historia del hombre pertenecen a una misma sustancia racional, son considerados necesarios y entremezclados en el desarrollo racional del

¹⁶ «De esta manera, evolución significa, antes que nada, que crece el número de presupuestos sobre los que se apoya cierto orden». Cfr., Luhmann, Niklas y DeGeorgi, Raffaele, *Teoría de la sociedad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993, p. 196.

¹⁷ Hegel, *Enciclopedia*, op. cit., p. 13.

¹⁸ Loptson, Peter, "Hegel Naturalized", en *New Left Review*, I/193, May-June, 1992, p. 121: «Hegel unites several things, among them the idea for striving for a stance from which the universe, and the participation of consciousness in it, can be seen and systematically studied, that will be eternal, yet at the same time dynamic. This is, he develops the idea of capturing, theoretically, process and change». La traducción es mía.

Espíritu. Sin embargo, Hegel separa con claridad ambas esferas del ser del mundo. En la historia, la razón es el motor que contiene la posibilidad de conocerse a sí mismo. A través de su despliegue y maduración, el Espíritu logrará el grado máximo de desarrollo en el momento en que se vuelve autorreflexivo y autoconciente, sin mediaciones externas, y, por lo mismo, libre: «La consideración de la historia universal ha dado y dará por resultado el saber que ha transcurrido racionalmente, que ha sido el curso racional y necesario del espíritu universal, el cual es la sustancia de la historia...».¹⁹

Apelar a la historia como el lugar en el que se materializa la sustancia del Espíritu es primordial en el sistema hegeliano, porque la razón individual es limitada, víctima de la inmediatez de las necesidades y deseos; así, necesita rebasar el contexto individual, determinado por las fronteras propias de la subjetividad, supeditada al tiempo corto de la vida orgánica y al panorama restringido del aprendizaje vivencial particular. La conciencia tiene, entonces, que desplegase más allá de la individualidad, realizarse más allá de los hombres particulares, necesariamente englobándoles, aunque poseyendo una lógica y una determinación diversas a la de la racionalidad singular.

¹⁹ Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 44.

6. EL ESTADO COMO EL MARCO DE LA RECONCILIACIÓN DEL INDIVIDUO CON LA TOTALIDAD DEL DESARROLLO HISTÓRICO DEL ESPÍRITU.

Ahora bien, en el estadio plenamente racional del pensamiento que la Modernidad ve surgir, no es posible que las individualidades estén meramente cohesionadas hacia un fin superior por medio del vínculo religioso. El espíritu, en su desarrollo, obliga a trascender éste para sustentar dicha relación en algo mucho más fuerte: el vínculo racional. En uno de sus lances contundentes, afirma Hegel que: «...la razón ha regido y rige el mundo y, por consiguiente, también la historia universal».¹ De esta manera se encuentra en la necesidad de sustentar este aserto.

Si ya ha establecido que la religión comporta el grado de entendimiento de la dinámica racional universal que cada pueblo tiene, pero al mismo tiempo ha dejado asentado que no basta con tener una comprensión religiosa acabada sobre el particular para llegar a la cima del espíritu, entonces es necesario dar cuenta del vínculo racional entre las individualidades que integran un pueblo y el estadio en el desarrollo del espíritu universal en el que éste se halla en tanto que espíritu objetivo.

El filósofo encuentra que este vínculo se da en el Estado. Comienza exponiendo lo que a primera vista es una oposición canónica: Por una lado, entre los intereses cortos de miras de cada individualidad subjetiva, válidos, si se quiere, pero limitados a la vida cotidiana, a la satisfacción de necesidades y placeres inmediatos. Por otro, los intereses de la generalidad, del bien común y de las razones de los pueblos en general. Tal oposición queda manifestada en las diversas contradicciones y enfrentamientos que pueden tener lugar entre la querencia de las personas y los mandatos de la sociedad en la que viven:

¹ *Ibid.*, p. 49.

En la historia universal, es nuestro tema la idea, tal como se exterioriza en el elemento de la voluntad y de la libertad humanas; de tal modo que la voluntad es la base abstracta de la libertad, pero el producto es la existencia moral entera de un pueblo. El primer principio de la idea, en esta forma, es, como se ha dicho, esa idea misma, en abstracto; el otro es la pasión humana... Estos son los extremos; y el medio que nos enlaza y en el que ambos concurren es la libertad moral.²

Entonces, a pesar de una inicial impresión en contra, existe un nexo entre ambas realidades. El orden moral en el que, de hecho, viven todos y cada uno de los individuos a lo largo de la historia. Por supuesto, cada época tendrá su propia moralidad y ésta, junto con los estadios de la progresión de la historia universal, varía en su profundidad y adecuación a la razón universal de tiempo en tiempo y de era en era. Pero lo cierto es que no hay persona que viva fuera de esta realidad objetiva. Es el ambiente en el que se desarrolla. Es el plexo de valores con los que crece. En una primera instancia, cada persona busca su fin particular; está guiada por sus pasiones.

En este primer plano del desarrollo de su actuar en la vida, no ve más allá de sí mismo. Las pasiones, claro está, son un elemento inalienable de la naturaleza humana e incluso funcionan como motor de la acción. Los sujetos no viven en la inactividad porque las pasiones los impelen a la acción. Buscan satisfacerse de forma inmediata y, en consecuencia, actúan, realizan esto y lo otro, anhelan aquello y lo de más allá.

Pero las personas, cada uno de los individuos, también son seres racionales. Es decir, no sólo actúan movidos por sus pasiones, sino que encuentran un sentido en éstas que va más allá de su función específica. Se conciben como seres sociales, entienden que los actos que

² *Ibid.*, p. 82.

llevan a cabo tienen una ingerencia, por mínima que sea, en el entorno en el que se desenvuelven, al mismo tiempo, han de coordinarlos con el resto de sujetos con los que conviven.

En este punto, sus acciones están ya imbuidas, lo sepan o no de manera conciente, por los dictados de la moral objetiva en la que están inmersos. Es entonces cuando comienza a adquirir espesor la fuerza de una sociedad y, por consiguiente, del Estado que la ordena. Los seres humanos no se hallan escindidos, dice Hegel, sino que son al mismo tiempo pasionales y racionales. La pasión les proporciona la voluntad de actuar y la racionalidad la comprensión de su libertad de acción; ésta, necesariamente, implica valores supra-individuales, que van más allá en el tiempo y en el espacio de las meras querencias subjetivas de la vida cotidiana. «Lo universal, al exteriorizarse, se individualiza».³

En este sentido, cada una de las personas es un sujeto histórico, cuya conducta, intereses y deseos se encuentran enmarcados por la época en la que vive. De una u otra manera, su actuar no hace sino apoyar la constitución de dicha época, abona sus parámetros vitales y funciona como una de las numerosas piezas que mantienen activo su funcionamiento: «Todo individuo es hijo de su pueblo, en un estadio determinado del desarrollo de este pueblo... El individuo no inventa su contenido, sino que se limita a realizar en sí el contenido sustancial».⁴

En apariencia podría ser que Hegel sostiene un determinismo cultural o histórico sin más. De manera cierta, su punto de vista pone en el preciso lugar que le corresponde a la subjetividad; ésta no es ni exiliada ni ajena a las circunstancias que la ven desarrollarse,

³ *Ibid.*, p. 88.

⁴ *Ibid.*, p. 90.

sino que está condicionada por las mismas. Es una realidad del mundo y de la vida y como tal debe admitirse.

La libertad no implica el solipsismo, sino que debe entenderse, como ha insistido ya Hegel, en un sentido mucho más amplio y profundo: como la adecuación entre el interés individual y el interés particular. «El hombre es fin en sí mismo, por lo divino que hay en él; lo es por eso que hemos llamado desde el principio la razón y, por cuanto esta es activa en sí y determinante de sí misma, la libertad».⁵ Como el sistema exige, encontramos una relación biunívoca de los elementos —individuo y sociedad en este caso— a través de la cual estos se retroalimentan y afianzan sus respectivas realidades.

Los hombres son libres porque participan de esta cualidad superior de la razón universal, la libertad; son piezas que surgen en este elemento común, que los precede y los engloba. Al mismo tiempo, cada etapa del desarrollo histórico presupone la acción del conjunto de los individuos que la integran. El equilibrio entre ambos se da en el marco del orden racional de las cosas. Éste tiene como fiel de la balanza la realidad y la acción del Estado:

i) [E]so esencial, la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal, es el orbe moral y, en su forma concreta, es el *Estado*.⁶

ii) En el Estado la libertad se hace objetiva y se realiza positivamente.⁷

iii) La verdad es la unidad de la voluntad general y la voluntad subjetiva; y lo universal está en las leyes del Estado, en las determinaciones universales y racionales.⁸

⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁶ *Ibid.*, p. 100. La numeración es mía.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibid.*, p. 101.

iv) [E]l Estado es la unidad de la voluntad universal y esencial con la subjetiva, y esto es la moralidad. El individuo que vive en esta unidad, tiene una vida moral, tiene un valor, que solo consiste en esta sustancialidad.⁹

El Estado no es una simple reunión de individuos. Tampoco es el lugar en el que la libertad personal se ve restringida. No son meramente las instituciones políticas y los órganos de represión de un pueblo determinado. No es, en suma, un espacio ajeno a la vida de todos y cada uno de sus miembros. Por lo contrario, es una totalidad orgánica en el que todo converge. Es el depositario del *momentum* evolutivo de la razón universal. Es un sistema de relaciones, acciones, interacciones, tradiciones e instituciones que dan vida a una comunidad específica en un momento del tiempo.

Por eso observa el filósofo que sólo a través del correcto funcionamiento del Estado, pueden los sujetos ser verdaderamente libres. Esto es claro si pensamos de manera orgánica la realidad de dicha entidad. Sólo si todos y cada uno de sus elementos trabajan en consonancia, podrá hablarse de realización de la libertad. La libertad no es una entidad abstracta ni un ideal. Como se ha visto, es la nota fundamental de la vida del espíritu. Necesariamente, lo mismo que el espíritu universal, encarna en la objetividad vívida del día a día de la historia. No puede, entonces, pensarse a un individuo o un grupo de ellos siendo libres de manera independiente de la vida en sociedad, delineada por el Estado.

Por supuesto, ha habido configuraciones estatales en las que no se ha llegado a la comprensión de la libertad. En ellas, los individuos han tenido que vivir bajo una realidad trastocada. Ejemplo claro es el modo asiático estatal, en el que sólo uno es libre —a saber, el soberano—, como dice el autor. Pero de esta manera han vivido dentro de una moralidad

⁹ *Ibidem.*

particular. No han podido eludirla. Similarmente, aunque en sentido contrario, un Estado, como los estados europeos decimonónicos, en el que se ha comprendido la naturaleza de la sustancialidad de la razón universal, a saber, la libertad, forja la vida de sus miembros bajo esta iluminación.

En concreto, el Estado *actualiza* la realidad esencial de la razón universal o espíritu absoluto. Es un órgano o un sistema en el que se ha sedimentado el aprendizaje histórico del Espíritu y que, por lo mismo, tiende hacia la realización de sus fines supremos. Los individuos viven así transidos por esta realidad y su modo de ser está indefectiblemente sintonizado con el del Estado en el que viven. Esta es la razón por la que Hegel afirma que el Estado es el lugar de la moralidad. Bien mirado, su principio es simple y sólido: no existe la individualidad asocial. La vida de las personas, si hemos de considerarlas tales, se da dentro de una comunidad determinada y ésta está siempre regida por un Estado.

En el nivel metafísico, también existe una comunión entre las cualidades de las personas y las del Estado. A saber, ambos son racionales, porque la realidad es necesariamente racional. Hemos hecho notar en otro apartado esta característica fundamental de todo cuanto hay. Los individuos son seres racionales. El órgano general que enmarca su existencia, el Estado, igualmente. Ambos comparten un bagaje común, porque son piezas del desarrollo temporal de la razón universal. En este sentido, comparten una misma esencia: «Necesario es lo racional, como sustancia; y somos libres por cuanto lo reconocemos como ley y lo seguimos como sustancia de nuestra propia esencia. La voluntad objetiva y la subjetiva se reconcilian así y constituyen el mismo todo imperturbable».¹⁰

¹⁰ *Ibid.*, p. 104.

La idea de reconciliación es fundamental en esta parte del análisis, ya que si ésta no se verifica, no será posible decir que el Espíritu ha alcanzado el grado de libertad autoconciente necesario para determinar que su fin ha sido cumplido.

Una vez más, la evolución de la razón está sujeta a este principio. Esta parte de la digresión hegeliana es de la mayor importancia. Porque la mera existencia de un estado determinado no garantiza que se haya llegado al grado necesario de madurez racional para llamar libres a todos los miembros de éste como órgano delimitante.

Cuando él afirma la necesidad de la conciliación de las realidades subjetiva y estatal, tiene en mente un Estado con un alto grado de madurez histórica y, por lo tanto, de madurez evolutiva. Una cosa es que se haya llegado, así sea parcialmente, al cumplimiento de esta finalidad en su época y otra muy diferente afirmar que la humanidad toda ha alcanzado este objetivo superior. De hecho, éste debería funcionar como guía y como ruta. Incluso, podría pensarse, como destino utópico por alcanzar. No cesará de haber un camino evolutivo en la humanidad sino hasta que en su totalidad ésta haya logrado dar cumplimiento cabal a la Idea de libertad consustancial a su racionalidad.

7. EL PROCESO DE EVOLUCIÓN RACIONAL DEL ESPÍRITU COMO UNA NECESIDAD NATURAL Y NO CONSCIENTE.

Hegel ha establecido que la historia, el devenir del proceso histórico, tiene una finalidad. Es decir, que no es una simple acumulación azarosa de eventos, realidades y voluntades que se va desarrollando a lo largo del tiempo sin un orden y un concierto. Quizá sólo ante la mirada corta del cronista pudiera parecer que la historia es justo esto. Un azar comprensible en el que mucho de la vida y su desarrollo está determinado por la casualidad y el destino. Sin embargo, esta posible impresión es falsa. Los acontecimientos históricos obedecen a un fin superior que los marca y los engloba. Pero este fin **1)** no está presente de manera inmediata en la conciencia de los sujetos individuales que con su actuar cotidiano forjan los momentos históricos; **2)** no surge al mundo de manera acabada y completa, sino que **3)** tiene que irse formando a través de un largo periodo de aprendizaje que paso a paso conforma la realidad a la que está destinado.

En breve, la finalidad de la razón universal está determinada como parte de su realidad, de su razón de ser, pero sólo potencialmente, ya que una parte consustancial de su realidad es *el proceso* que la lleva a la conciencia de sí:

Lo primero que advertimos es que eso que hemos llamado principio, fin último, determinación, o lo que el espíritu es *en sí*, su naturaleza, su concepto —es solamente *algo universal y abstracto*. El principio, la ley, es algo universal e interno, que, como tal, por verdadero que sea en sí, no es completamente real...Lo que solo es *en sí*, constituye una posibilidad, una potencia; pero no ha pasado todavía de la interioridad a la existencia.¹

¹ *Ibid.*, pp. 80-81.

Observamos así dos planos imbricados en esta realidad. Por un lado, la nota esencial del espíritu universal: la racionalidad que le es inherente. Ésta se encuentra dada en su ser, así sea de manera embrionaria. Lo cierto es que es un aspecto metafísico presupuesto cuya verificabilidad se da en el acto mismo de ponerse en marcha como proceso histórico palpable. Justo éste es el otro lado de la realidad del espíritu. Su contundencia empírica. A través del desarrollo efectivo de los acontecimientos, inicia el recorrido que lo llevará a la determinación plena de su realidad.

De esta manera logra Hegel anudar los elementos metafísico y empírico de su sistema. El primero todo lo permea y determina la característica esencial del sistema. La convicción de que toda la realidad es, necesariamente, racional. Es decir, que hay un orden, un propósito y la posibilidad de comprenderlo en el devenir de las cosas. El segundo, los momentos de la historia de la humanidad, así cualificados por ser parte de la razón universal, tiene como tarea hacer que ésta se desarrolle y gane en experiencia y conocimiento: «La historia universal comienza con su fin general: que el concepto del espíritu sea satisfecho solo en sí, esto es, como naturaleza. Tal es el impulso interno, más íntimo, inconsciente. Y todo el asunto de la historia universal consiste... en traerlo a la conciencia».²

Es por ello que identifica una serie de encadenamientos lógicos y necesarios entre las diversas épocas históricas de la humanidad. Su totalidad conforma el marco de crecimiento y maduración del Espíritu Absoluto en su indefectible marcha hacia el conocimiento de sí.

La analogía con la vida de un ser humano puede ser ilustrativa. Si bien el niño desde que nace es un ser racional por el simple hecho de pertenecer a la raza humana, lo cierto es que en los primeros meses de su existencia sólo es racional en potencia, ya que tiene que adquirir una serie de habilidades —entre las que se halla la muy importante de la

² *Ibid.*, p. 84.

adquisición del lenguaje— que lo inaugurarán en el mundo de la racionalidad. Esta es la primera fase: que se encuentre en un mundo real de acontecimientos que forjarán su esencia pensante que hasta cierto momento se encuentra en fase potencial.

Después, habrá de recorrer un largo camino para poder afirmar que se conoce a sí mismo —en ocasiones, éste es el trabajo de toda una vida—. Es decir, tendrá que pasar y aprender de una multitud de acontecimientos y fases vitales para poder decir que es plenamente conciente de sí, en el sentido más profundo de la frase, esto es, en el que sabe cuáles son los fundamentos de su persona en tanto tal, más allá de los avatares, frivolidades y desdichas de la vida cotidiana.

Ahora bien, si es verdad que Hegel afirma que los fines últimos del proceso están vedados a los individuos, ya que estos de manera inevitable ponen fuerzas y miras en la inmediatez de su vida de corta duración, también es cierto que destaca el papel de un Estado consolidado, como ya hemos visto, en la mezcla virtuosa de los intereses privados con las fuerzas históricas que están trabajando para cumplir con la finalidad superior de la razón universal. En este sentido, el organicismo del sistema queda completo. En el momento en que las personas se saben libres, el Estado garantiza esa libertad y el pensamiento filosófico está en posibilidad de dar cuenta en el más alto nivel de abstracción de esta condición de la razón global. Justo bajo esta combinación de factores puede decirse que «Lo universal debe realizarse mediante lo particular».³

³ *Ibid.*, p. 83.

8. CONSIDERACIONES DEL MÉTODO DE ANÁLISIS SOBRE LA HISTORIA DESDE EL PUNTO DE VISTA FILOSÓFICO.

De acuerdo con lo que hasta ahora hemos visto, la comprensión de la historia parte de una premisa universal: el espíritu se ha ido desarrollando a lo largo de los vaivenes históricos particulares hasta llegar a lo absoluto. En otras palabras, la razón humana, pináculo de la razón cósmica, ha ido madurando a través de las peripecias singulares que representan los sucesos históricos a lo largo del tiempo (conflictos, acuerdos, tragedias, momentos de paz, etcétera) hasta alcanzar el grado de la conciencia de sí, la autoconciencia. En este punto es importante destacar que si bien el proceso da como resultado la conciencia de sí, ésta ya se encontraba presupuesta a lo largo del mismo. Como hemos visto en el apartado anterior, el proceso histórico la desenvuelve, pero al mismo tiempo ésta es la cualidad que pone en marcha todo el proceso.

De lo anterior se deduce que la razón ha encarnado en los hombres, y estos, a su vez, han hecho historia; misma que ha sido parte del proceso racional del mundo. Es necesario subrayar el matiz de *encarnar*, ya que ha de tenerse siempre presente que la racionalidad es una cualidad universal que en una de sus variantes —la más acabada e importante, tal vez, pero variante al fin— ha desarrollado la racionalidad humana y el devenir histórico que le corresponde.

El proceso que llevará a la autoconciencia parte de una necesidad al mismo tiempo metafísica y tangible. Por un lado, existe el Espíritu de la historia o la mera racionalidad en potencia, inmanente, embrionaria¹: Porque la razón humana, en tanto que conciencia acabada, no ha surgido al mundo de una vez por todas, sino que ha necesitado de una larga

¹ Véase cita de la nota 58 arriba.

serie de fases acumulación, que han estado plagadas de contratiempos, catarsis, circunvoluciones y logros innegables; ha necesitado ir despertando, nutriéndose y creciendo de acuerdo con el desarrollo de la complejidad socio-histórica de la especie. Al cabo emergerá como un objeto de conocimiento de sí mismo, se convertirá en un *para sí* a través del trabajo de la historia, en el momento en que se igualan concepto y hechos; individuos y Estado; espiritualidad y empiricidad: el logro de la Idea o lo Absoluto.

Es primordial destacar que dicho proceso de maduración presenta las siguientes características generales:

1. Es dinámico, porque la vida de los hombres, los pueblos y las civilizaciones está en constante movimiento. Imperios perecen y reinos ascienden. Revoluciones convulsionan sociedades y órdenes legales las apaciguan. Todos los días nacen y mueren ciudadanos, súbditos, nobles, funcionarios y aldeanos. El trajín de la historia efectiva es reflejo del propio movimiento de la razón; ésta imbuye los acaecimientos históricos, como principio regulador natural, y estos, a su vez, la retroalimentan en tanto que cualidad *sine qua non* de la humanidad.
2. Es empírico, porque la razón necesariamente ha de instanciarse en sucesos particulares, finitos, concretos. En la vida de un hombre, la letra de una constitución, el desenlace de una batalla, o en la religión de un imperio. La marcha hacia su autorrealización implica que la razón ha de ser (y así ha de comprenderse) vivida, real, encarnada en el desarrollo cotidiano de los hechos. La historia es racional, y la razón es histórica.
3. Es universal porque sólo teniendo presente y comprendiendo la totalidad de los acontecimientos en los que la razón se ha desplegado, podrá comprenderse el

camino que la ha llevado a la madurez. Existe un sistema universal, una historia, en el que la razón ha ido desarrollándose. No es posible comprender ese desarrollo si sólo se presta atención a ésta o aquella parte aislada sin considerar la serie completa de relaciones, polarizaciones, encuentros y desencuentros que ha sufrido a lo largo del tiempo. Tan válido es esto para la razón universal como para la historia de una cultura, una nación o una persona.

El proceso, entonces, parte de una peculiar tensión: se basa por igual en una necesidad y en un azar. Por una parte, fundamenta el análisis en el principio universal y necesario de que la razón es intrínseca a los acontecimientos históricos. A partir de esta generalidad, las particularidades observadas (periodos del pensamiento, formas de gobierno, desarrollos políticos y sociales, etcétera) serán concebidas como piezas del esquema universal cuya necesidad se va instanciando en la totalidad de acontecimientos efectivos.

Por otra parte, para poder dar cuenta de todo esto, el pensador —Hegel— está situado temporalmente en el momento de madurez de la razón histórica. En este caso, la transición entre los siglos XVIII y XIX europeos. Cosa que, por supuesto, es ajena a la voluntad del filósofo. Ha sido un azar de la historia, de los pueblos y sus individuos, lo que lo ha puesto en ese instante en el que puede dar cuenta del estadio histórico cuando la conciencia universal tiende a la autorreflexión tras innumerables vicisitudes de los hombres, sus civilizaciones y sus estados.

Desde esta perspectiva, puede remontar el análisis hasta el comienzo de la *flecha del tiempo*² para dar cuenta del despliegue de la historia, su razón y sus acontecimientos.

Observamos entonces que los pueblos comienzan a ser tales desde el instante en que se conforman como agrupaciones humanas sobre un territorio estable, compartiendo caza, sustento, dialecto y cosmología; pensándose comunes.

Pero aún no son civilizaciones, enclaves históricos. Esto comienza sólo hasta que pueden narrar y narrarse a partir de un *punto de vista empírico* desde el que contar lo que ocurre y lo que les ocurre. Cuando pueden adecuar su lenguaje a la *descripción* de los acontecimientos. Verse como objetos de conocimiento, de especulación, de historia viva:

Los poemas no tienen verdad histórica; no tienen por contenido la realidad determinada. Las leyendas, los cantares populares, las tradiciones, son modos, turbios aún, de afianzar lo sucedido; son producidos por pueblos de conciencia turbia; y estos pueblos quedan excluidos de la historia universal... La historia propiamente dicha de un pueblo comienza cuando este pueblo se eleva a la conciencia.³

Previo a esta distinción, ha establecido una diferenciación de método: existen tres grandes aproximaciones al conocimiento histórico: «[L]a historia *inmediata*, la historia *reflexiva* y la historia *filosófica*».⁴ División que corresponde a la siguiente discriminación:

² Tomo el sentido del término 'flecha del tiempo' del libro homónimo de Stephen Jay Gould en el que hace un interesante recorrido a través de las más destacadas concepciones culturales del tiempo, divididas en general entre una concepción cíclica (el ciclo del tiempo) y una lineal (la flecha del tiempo). Por supuesto, Hegel afirma esta última versión de la temporalidad. Confrontar Jay Gould, Stephen, *La flecha del tiempo*, Madrid, Alianza, 1994.

³ Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 153.

⁴ *Ibidem*.

- (1) Historia inmediata: El contexto del espectador es privilegiado en su inmediatez, pero es estrecho en cuanto a los antecedentes y, especialmente, las consecuencias.
- (2) Historia reflexiva: Se hace la incorporación del contexto; se efectúan relaciones de acontecimientos y se presenta un cuadro general de hechos recabados.
- (3) Historia filosófica: Estudio de la manera, circunstancias e intenciones con las que se han hecho los relatos históricos a lo largo del tiempo. Determinación del espíritu de cada época.⁵

La labor del filósofo especulativo, aquel que intenta dar cuenta del «nexo total de la universalidad» de los acontecimientos históricos, es elevar la conceptualización proporcionada por la historia general, universal, coherente, hasta percibir el centro y la necesidad de su desarrollo:

Quando la historia reflexiva ha llegado a perseguir puntos de vista universales, hay que observar que, si estos puntos de vista son de naturaleza verdadera, no constituyen el hilo exterior, un orden externo, sino el alma directora de los acontecimientos y de los actos... Lo universal de la contemplación filosófica es, justamente, el alma que dirige los acontecimientos mismos, el Mercurio de las acciones, individuos y acontecimientos, el guía de los pueblos y del mundo.⁶

⁵ La división hegeliana de los modos de narrar la historia también puede ser interpretada, desde un punto de vista contemporáneo, como **crónica**, **historiografía** y **metahistoria**. Baso esta observación en el desmenuzamiento que hace Danto de la distinción entre historia y crítica, aunque desde un punto de vista crítico de la misma. Véase Danto, Arthur C., *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989.

⁶Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 160.

Hegel plantea de este modo las claves generales de sus análisis históricos. Al ubicarse en la fase decisiva del proceso de maduración de la razón universal, su sistema filosófico se encuentra en posibilidad de llevar a cabo el desmenuzamiento de este desarrollo con los elementos inherentes al pensamiento filosófico acabado; es decir, aquel que se sitúa más allá de las especulaciones teológicas y de otros puntos de vista filosóficos que no han podido encontrar la esencia del proceso en su generalidad.

Su filosofía es, de esta manera, la culminación del proceso, ya que por medios plenamente abstractos, conceptuales, puede dar cuenta de la racionalidad intrínseca en el devenir histórico. De la sustancia que lo pone en movimiento y su manera de desplegarse a través de las etapas específicas de la historia. Es así que el sistema encuentra su coherencia y su cierre: la especulación da cuenta del ciclo y acaba haciendo uso de las herramientas que éste posibilitó, una vez que han sido desarrolladas a lo largo del tiempo.

En el camino, además de diversas iluminaciones, como la fundamental acerca de la naturaleza racional de los acontecimientos en los que la raza humana se halla involucrada, hizo descubrimientos de importancia y avances claros en el pensamiento filosófico. Uno de ellos, de peso considerable, fue haber planteado la realidad de manera sistémica, es decir, como un todo auto contenido con una lógica propia y peculiar en el que todos y cada uno de los elementos cumplen una función y propician la inteligibilidad del resto.

Así llegamos al apartado final de la presente exposición, que es justo una comparación analógica de algunos elementos generales que considero comunes entre el pensamiento de Hegel y una de las más acabadas teorías totalizantes de la actualidad: la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

9. ANALOGÍAS ENTRE EL SISTEMA HEGELIANO, PLANTEADO EN LAS LECCIONES SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA UNIVERSAL, Y LA TEORÍA DE SISTEMAS DE LUHMANN.

Para sustentar este apartado, es necesario explicar de una manera más amplia cómo encuadra Hegel este movimiento general de la razón. Desde mi punto de vista, existe una clave en su pensamiento que determina la penetración conceptual y descriptiva del mismo. Ésta radica en su carácter *proto sistémico*. Es decir, podemos rastrear en Hegel los antecedentes conceptuales de una de las propuestas más sólidas que existen en la actualidad para dar cuenta del devenir y desarrollo de la sociedad y los múltiples fenómenos que en ella emergen. Me refiero a la teoría de sistemas de Niklas Luhmann.

En este punto es importante que haga la siguiente aclaración: Luhmann se declaró toda su vida como un pensador anti moderno. Es decir, consideraba que su teoría, con toda su pléyade de especulaciones, descubrimientos y giros conceptuales que posee, era una superación de toda la epistemología que le antecedió. Incluyendo, en primer lugar, a los grandes pensadores ilustrados, a la cabeza de los cuales se encuentran Kant, Hegel y Marx. En este sentido, Luhmann siempre se dijo contrario al esquema conceptual que la visión clásica de la filosofía moderna implicaba. Por supuesto, supo detectar las claras diferencias entre estos autores, pero buscó siempre distanciarse de todos ellos. Por ejemplo, consideremos el siguiente pasaje:

Después de Darwin, la teoría de la evolución diseña un modo específico de cambio estructural distinguiendo entre mecanismos de variación, selección y estabilización. Sin perder su propia

coherencia conceptual, puede descartar la vieja noción de un proceso causal o «evolutivo» de la historia universal como una unidad autoexplicativa.¹

Sin embargo, es claro que no tanto de Hegel como de Marx intentó Luhmann conservar una distancia considerable. De hecho, el antedicho pasaje continúa con la siguiente afirmación: «Este cambio de paradigma socava la validez de la noción marxista de teoría y praxis». De manera que lo que intentaré *mostrar* en el presente apartado es la omnipresencia del pensamiento hegeliano, en tanto que *teoría totalizante de la totalidad*, si se me permite el juego de palabras. En otras palabras, que el esquema de Luhmann presenta los rasgos generales de un sistema interpretativo omniabarcante que Hegel elaborara como una gran novedad y avance en el pensamiento filosófico no sólo de su época sino de buena parte de la historia de la filosofía.

Antes de hacer una sinopsis general de la teoría de Luhmann para compararla con las líneas directrices del pensamiento racionalista histórico de Hegel y evaluar la pertinencia de tal acercamiento, consideremos dos pasajes de ambos pensadores. El primero es de las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*:

Producirse, hacerse objeto de sí mismo, saber de sí, es la tarea del espíritu. De este modo el espíritu existe para sí mismo. Las cosas naturales no existen para sí mismas; por eso no son libres. El espíritu

¹ Luhmann, Niklas, “Diferenciación social y sociedad moderna” en Beriain, Josetxo y García Blanco, José María, editores, Luhmann, Niklas, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998, p. 96. Agrega al pasaje dos notas explicativas, la primera es de interés para nuestro tema: «En la teoría de la evolución orgánica estos mecanismos han sido identificados como 1) mutación y recombinación genética, 2) selección natural y 3) aislamiento reproductivo de poblaciones. Están claramente diferenciados por diferentes *tipos* de formación sistémica. La aplicación de este marco general a los problemas de la evolución sociocultural requeriría una identificación de estos mecanismos y una explicación de su diferenciación que hasta ahora no se ha intentado. La referencia a la lucha por la existencia o la competencia como principios explicativos, no es, por supuesto, una solución adecuada».

se produce y realiza según su saber de sí mismo; procura que lo que sabe de sí mismo sea realizado también. Así, todo se reduce a la conciencia que el espíritu tiene de sí propio.²

Añádase la siguiente afirmación: «Pero el espíritu no puede permanecer en medio de la oposición; busca una unión, y en la unión está el principio superior. Este proceso, que proporciona al espíritu su ser mismo, su concepto, es la historia»³, y compárese con lo siguiente que pertenece a un ensayo de Luhmann:

[La forma sistema/entorno] presupone el tiempo, se explicita a sí misma con él, al igual que la lógica de Hegel.

A tal efecto, he elegido deliberadamente el concepto de producción (o poiesis, a diferencia de praxis). Y lo he hecho porque él presupone la distinción como forma y afirma que ha de ser realizada una obra, aunque el productor no pueda producir por sí mismo todas las causas necesarias para ello. Como es fácil de ver, esto se adecua muy bien a la distinción entre sistema y entorno. El sistema dispone sobre causas internas y externas para la elaboración de su producto, y puede utilizar las internas de manera que resulten suficientes posibilidades para la combinación de causas internas y externas.⁴

Este pasaje luhmanniano es interesante por la carga de presupuestos hegelianos que es posible encontrar en él. En primer lugar, habla de una producción intrasistémica que presupone el tiempo, que no sería otra cosa que la evolución de la razón a lo largo de las edades históricas. Por otra parte, establece que el sistema produce sus claves fundamentales internas, se relaciona con las externas, pero no las controla salvo cuando entran en su esfera de acción. Cosa que casa muy bien con las consideraciones geográficas en el devenir de la

² Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 74.

⁴ Luhmann, Niklas, “El concepto de sociedad” en Beriain, Josetxo y García Blanco, *op. cit.*, p. 55.

historia que Hegel comenta en extenso en sus *Lecciones*. Finalmente, dice que las causas internas al sistema son suficientes para que trabaje desde dentro con estrecho vínculo en el exterior. Una vez más, equivale al orden racional progresivo que en Hegel tiene la capacidad de subsumir todo aquello que le es externo (la geografía, la prehistoria) en el marco de sus claves evolutivas principales.

Por igual, encontramos referencias críticas al esquema hegeliano en la siguiente afirmación:

Así, las diferencias regionales fueron transformadas en grados diferentes de participación dentro del marco de una sociedad global. Como resultado de esto tenemos ahora el problema de los «países subdesarrollados». Después de todo, es una consecuencia de la diferenciación funcional el que los límites de demarcación de la sociedad se desplacen hacia el extremo —englobando, finalmente, toda posible comunicación—. Hoy constituyen un sistema social sin precedente histórico: un nuevo tipo de sociedad. Y esto cambia la perspectiva de la evolución cultural en dirección a una más alta improbabilidad: la evolución posterior sólo puede ser la evolución de un único sistema.⁵

Observamos aquí una analogía con el desenvolvimiento universal del espíritu absoluto hegeliano, especialmente en el acento de la evolución social de un sistema global. Por supuesto, Luhmann escribe a 150 años de distancia de Hegel y menciona la participación en éste de pueblos que el pensador decimonónico hubiera considerado fuera de la historia universal, o aún por incorporarse en ella.

Sin embargo, como hemos destacado con anterioridad, Hegel también subrayó la necesidad de una continua evolución de la razón universal en todos aquellos enclaves históricos que

⁵ Luhmann, “La diferenciación de la sociedad” en Beriain, Josetxo y García Blanco, *op. cit.*, p. 90.

no hubieran llegado al punto de ordenarse conforme al concepto de libertad plenamente comprendido y ejecutado.

En este sentido, «la evolución de un único sistema social» casaría bien con una renovada interpretación de la evolución del Espíritu hegeliano, con especial énfasis en la parte de su desarrollo hacia la plena racionalidad del sistema.

Pero antes de continuar con los paralelismos (y también con las necesarias diferencias) entre ambas posturas teóricas, es necesario hacer una breve digresión sobre los elementos fundamentales de la postura teórica de Niklas Luhmann.

La sociedad actual, afirma Niklas Luhmann, ha alcanzado una configuración sistémica generada por el nivel de complejidad al que ha llegado. La complejidad implica un exceso de relaciones posibles dentro del organismo social universal⁶. Para poder funcionar de manera adecuada, éste tiene que fragmentarse en ámbitos especializados de procesamiento de la información. En la terminología del sociólogo alemán, el sistema social se divide en subsistemas:

- a) Sobre este fondo la sociedad moderna adquiere su perfil particular, históricamente único. Se caracteriza por el primado de la diferencia funcional, que tiene el efecto de una enorme ampliación de comunicaciones altamente especializadas, así como de la efectividad de las mismas.
- b) Como resultado de este desarrollo han aparecido una pluralidad de sistemas sociales que combinan una *alta sensibilidad para determinadas cuestiones con indiferencia de todo lo demás*. La limitada capacidad para orientarse dentro de un ambiente complejo se ejerce, desde diferentes lugares, de

⁶ «...al aumentar el número de los elementos que deben mantenerse unidos en un sistema, o para un sistema que hace las veces de entorno, se topa uno con un umbral en el que ya no es posible relacionar cada uno de los elementos. A esta comprobación se puede adherir la determinación del concepto de complejidad: por complejo queremos designar aquella suma de elementos en la que, en razón de una limitación inmanente a la capacidad de acoplamiento, ya no resulta posible que cada elemento sea vinculado a cada otro, en todo momento». Cfr. Luhmann, Niklas, *Sistemas sociales*, México, Alianza-UIA, 1991, pp. 46-47.

diversas formas distintas, pero siempre ha de pagarse con la falta de atención respecto de las otras perspectivas.

c) [U]na sociedad organizada en subsistemas *no dispone de ningún órgano central*. Es una sociedad *sin vértice ni centro*. La sociedad no se representa a sí misma por uno de sus, por así decir, propios subsistemas genuinos. [...] La sociedad moderna es un sistema sin portavoz y sin representación interna. Por esto, precisamente, sus orientaciones básicas devienen en ideología.⁷

La visión de Luhmann, dueño de una imáginería tecnológica ejemplar, indica la maduración de un proceso social que, de acuerdo con sus presupuestos, es de índole universal, aunque impulsado unilateralmente por la dinámica vital de Occidente.

En pocas palabras, el epicentro de la progresión social se ha encontrado en la Modernidad europea, tal y como la conocemos. Este presupuesto tiene diversas consecuencias. Es posible, sin duda, estar de acuerdo con la veracidad de la interpretación de este orden de cosas. El sistema social puede entenderse como un proceso universal. Su expansión, crecimiento y necesidades intrínsecas, como un a priori global. La manera de resolver las necesidades inherentes para prosperar en estas circunstancias, como una cuestión de facto generalizada.

Sin embargo, el nivel de maduración de esta realidad difiere de forma regional. Si, impelido por el desarrollo del capitalismo tardío, el sistema social presenta su configuración vanguardista *urbi et orbi*, también adquiere desviaciones y resistencias conforme avanza por las sinuosidades regionales e incluso nacionales.

Es posible ver cómo el despliegue sistémico de la sociedad necesita un ambiente propicio para reproducirse de manera adecuada. La cualidad central de la diferenciación sistémica es

⁷ Cfr. Luhmann, Niklas, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza, 1994, pp 42-44. El orden es mío; los subrayados están en el original.

la funcionalidad. Ésta ha surgido de manera natural en ambientes histórico-sociales viejos, desarrollados y maduros. En ellos abarca la totalidad de las circunstancias sociales posibles, racionalizando y determinando, por medio de la selección subsistémica especializada, las jugadas comunicativo-relacionales posibles al interior del sistema. El mapa sistémico, como en el poema de Borges⁸, coincide con la totalidad del espacio social. Pero no así su nivel de desarrollo. No todas las culturas y regiones del planeta poseen las cualidades sistémicas a)-c) en plenitud.

De manera que podemos observar en este punto ciego de la postura de Luhmann el regreso de la interpretación hegeliana de lo que acontece en el desarrollo histórico mundial. Similarmente a Luhmann, Hegel observa el desenvolvimiento de una realidad racional universal que se dirige a un fin predeterminado, aunque no predesarrollado. En su caso, es llegar al nivel máximo de la razón, en el que ésta se interpreta a sí misma echando mano de sus propios recursos —la conciencia de sí—, es decir, del nivel de abstracción conceptual proporcionado por la filosofía. Con Luhmann, el fin de este desarrollo se encuentra en la plena funcionalidad de los factores inherentes a éste.

Es decir, para uno y para otro, por medio de sus propios medios, el sistema llegará a un punto supremo de estabilidad que, en última instancia, es de carácter hiperracional. Porque si bien Luhmann corta de tajo el sesgo de la conciencia que Hegel utiliza como piedra de toque de su sistema, así sea una conciencia universal y no subjetiva —volveremos

⁸ «En aquel imperio, el Arte de la Cartografía logró tal perfección que el mapa de una sola provincia ocupaba toda una ciudad, y el Mapa del Imperio, toda una provincia. Con el tiempo, estos mapas desmesurados no satisficieron y los colegios de cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al estudio de la cartografía, las generaciones siguientes entendieron que ese dilatado mapa era inútil y no sin impiedad lo entregaron a las inclemencias del sol y los inviernos. En los desiertos del oeste perduran despedazadas ruinas del mapa, habitadas por animales y por mendigos; en todo el país no hay otra reliquia de las disciplinas geográficas». Borges, Jorge Luis, “Del rigor de la ciencia” en *El hacedor*, Argentina, Emecé, 2005.

a este importante matiz más adelante—, ambos consideran que el sistema posee una teleología inherente a cuyo cumplimiento lo lleva de manera indefectible su desarrollo a lo largo del tiempo.

El elemento fundamental de la propuesta de Luhmann es su afirmación de un orden de cosas con base en la distinción sistema/entorno. Justo de aquí parte para tomar distancia de la tradición y, así, dar por canceladas las propuestas fundamentales de ésta. Particularmente, la idea de que los sujetos son los que hacen a la sociedad y de que la conciencia es un factor causal en el desenvolvimiento del sistema social. En este punto, su propuesta es clara y convincente. La sociedad, en tanto que macro sistema, se extiende en el tiempo y en el espacio más allá de lo que pudiera durar una vida humana y la lógica de su funcionamiento nada tiene que ver con la del comportamiento individual, ya que se han desarrollado en ella una serie de dinámicas, procesos, convenciones e intereses que nada tienen que ver con la voluntad de éste o aquel sujeto. Entonces tiene que encontrar un punto de partida explicativo que le permita dar cuenta de esta realidad sin hacer referencia a los lugares comunes de la sociología en lo que se enfatiza el nivel de interacción, volición y comunicación entre las personas como base de la dinámica social.

Este aspecto en el que resalta lo macro sobre lo micro, la lógica de una realidad que rebasa las vidas y las voluntades individuales, que posee un desenvolvimiento propio y que se extiende a lo largo del tiempo, remite sin duda a la visión hegeliana de una racionalidad universal cuyos fines no están determinados por los individuos a cuya sombra viven y que, en la mayoría de los casos, son ciegos a la realidad que se desarrolla en el nivel del tiempo largo.

Afirma Luhmann:

...el sistema sólo puede determinarse por medio de sus estructuras, es decir, sólo mediante estructuras que pueda construir y modificar con sus propias operaciones; pero al mismo tiempo, no puede negarse que esta especie de autonomía operativa presupone una cooperación, una acomodación al entorno.⁹

Una vez más, la insistencia en la autosuficiencia de recursos del sistema para producirse a sí mismo y, en su caso, realizar una serie de transacciones con su entorno. En las *Lecciones*, Hegel dice: «La razón no ha menester, como la acción finita, condiciones de un material externo; no necesita de medios dados, de los cuales reciba el sustento y los objetos de su actividad, se alimenta a sí misma y es ella misma el material que elabora».¹⁰

En estas partes sustanciales de sus respectivos puntos de vista, las consideraciones de ambos pensadores parecen estrechamente vinculadas. Con base en estas similitudes puede afirmarse una herencia innegable de Hegel en la propuesta de Luhmann y ello llevaría a afirmar la revitalización de sus puntos de vista desde la perspectiva contemporánea, si bien transformada con la carga de conocimientos y recursos de la actualidad en los que la teoría de sistemas se basa para crear una propuesta mayoritariamente inter disciplinaria. Ahora consideremos un aspecto central que separa a estas teorías.

Hegel dará cuenta del desarrollo proceso histórico con los recursos fundamentales de su sistema: el concepto de autogeneración evolutiva entre el todo y sus elementos. A esto agrega la cuestión fundamental del fin último del proceso: llegar a la conciencia de sí del sistema mismo, es decir, de la razón universal.

Para dar sustento al proceso que describe en las *Lecciones*, Hegel aclara desde el inicio que el hombre primitivo no carece de racionalidad o de libertad, sino que éstas se encuentran en él en estado embrionario. Pero al mismo tiempo, sin este estado, todo lo demás es

⁹ Luhmann “Comunicación y sociedad” en Beriain, Josexo y García Blanco, *op. cit.*, p. 61.

¹⁰ Hegel, *Lecciones...*, *op. cit.*, p. 43.

imposible. Porque justo el trabajo de la razón es llegar, a través del tiempo largo del desarrollo de la historia en todas sus edades, al nivel en que ni la racionalidad ni la libertad sean cuestionables. Este momento estará marcado por el acceso racional a la realidad racional. Él lo llama la autoconciencia del Espíritu universal; cuando éste llega a ser Espíritu Absoluto, es decir, razón completa, total.

Podría decirse que con los medios de su teoría establece algo muy similar a lo que hoy conocemos como constructivismo: dado un sistema, es necesario interpretar su dinámica y estructura desde un punto de vista auto referente. Sin embargo, considerándose a sí mismo como constructivista, Luhmann niega que su postura tenga rasgos idealistas, justo porque niega que exista algo así como una conciencia macro subjetiva que esté en posibilidades de pensarse a sí misma.

Sin duda ésta es la diferencia mayor entre las dos teorías. No obstante, es posible que todo se reduzca a una cuestión de terminología más que de contenido. Hegel echa mano del concepto de conciencia porque éste circula en su tiempo como una de las aportaciones esenciales de los pensadores que le preceden, especialmente Descartes y Kant. De manera que al momento de encuadrar su postura, lo hace con las especificaciones que se le atribuyen a la conciencia en la época: una sustancia racional, que trabaja con conceptos, reflexiva y, sobre todo, auto reflexiva. Pero lo interesante es que todo el tiempo está hablando, describiendo, concibiendo, una realidad que rebasa con mucho lo que podría considerarse una conciencia subjetiva, ligada a una vida individual.

Si bien ya Kant había descrito con detalle las especificaciones necesarias y suficientes para toda conciencia individual¹¹, dando así un paso fundamental para eludir el solipsismo cartesiano, dotando a la especulación filosófica de un esquema universal para interpretar la

¹¹ Confróntese, Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, *op. cit.*

acción de la conciencia subjetiva, Hegel da un paso adelante e intenta describir las líneas fundamentales no ya de la conciencia subjetiva, sino del motor de los acontecimientos a lo largo del tiempo, algo que sólo *metafóricamente* podría llamarse *conciencia universal*.

En este sentido, abandona, necesariamente, las características del subjetivismo para describir algo completamente diferente: impersonal, histórico, y aún cósmico. La razón universal que las religiones han identificado con Dios. Así, el énfasis es puesto en el proceso que se lleva a cabo en el nivel macro —aunque no se descuidan los procesos particulares y subjetivos— que es desde donde se dará cuenta del proceso de conocimiento de manera general.

Resta ahora ver la posibilidad de solventar esta posible contradicción entre teorías para sustentar la pertinencia de los paralelismos entre la idea de Hegel y el constructivismo luhmanniano.

Ha quedado establecido que, de acuerdo con el punto de vista de Luhmann, el sistema genera los fundamentos de sus componentes y estos, a su vez, los del sistema; la simbiosis es completa y no puede apelarse a un factor exógeno al sistema que lo dote a él o a sus elementos de las características esenciales para su funcionamiento. Tampoco aquél que describe al sistema —el teórico, por ejemplo— se encuentra fuera de éste. Es integrante del mismo y su punto de vista es simplemente un movimiento angular en su interior. La carencia de un acceso operacional directo hacia el entorno por parte del órgano por antonomasia de la cognición, el cerebro, es una condición necesaria para la misma.¹²

Mutatis mutandis, la carencia de un acceso directo a la realidad social por parte de la

¹² Véase, Luhmann, Niklas, “El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida” en *Teoría de sistemas sociales II (artículos)*, México, UIA-ITESO, 1999.

conciencia subjetiva es condición necesaria para su actividad; de aquí que dependa necesariamente del todo socio-histórico para comprenderse correctamente.

Asimismo, siguiendo con la anacrónica pero pertinente analogía entre las construcciones conceptuales de la teoría de sistemas contemporánea y la teoría hegeliana¹³, podemos decir que el individuo sujeto a la sola fuerza de sus necesidades y deseos inmediatos realiza una observación de primer orden: qué quiero, cómo satisfago mis intereses inmediatos, cómo cubro los apremios cotidianos, etcétera. Pero ésta puede ser aprehendida y comprendida en su generalidad por una observación de segundo orden: aquella que ubica históricamente al individuo que desea, necesita y actúa. Existe también una observación de tercer orden: la que determina el funcionamiento de la razón; siendo individuos e historia parte del desarrollo global de la razón, esta tercera observación piensa y da cuenta de la razón desde sus propios elementos. La razón se piensa a sí misma.

Para los modernos constructivistas (esto es especialmente claro en el caso de Luhmann), toda distinción de esta índole presupone un punto ciego que no puede ser detectado por la propia distinción, sino por una observación ulterior:

Sin una distinción (por ejemplo entre una mesa y una silla, o entre el riesgo y el peligro), no somos capaces de indicar algo, pero en vez de la distinción lo que indicamos es un lado de ésta, por ejemplo, una silla. Así, en el primer nivel, los observadores simplemente ven lo que ven (una mesa). Ningún

¹³ Por más que Luhmann marque distancia entre sus planteamientos y el idealismo hegeliano (por ejemplo en *ibid.*, parágrafo VIII: «Si se compara este resultado [el constructivismo] con el que la tradición llamó “idealismo”, se reconocen cambios muy decisivos...»), a mi entender, el grueso de la doctrina luhmanniana es sólo la puesta al día, con los recursos conceptuales disponibles en la actualidad, de lo que Hegel descubrió hace casi doscientos años; y ya el mismo hecho de marcar distancia, pone a Luhmann en una situación similar a la que él mismo ha detallado: si alguien dice que lo que afirma es decididamente verdadero, entonces, cae en la sospecha de que no sea así, porque de otra manera ¿para qué habría de subrayarlo? (Confróntese su artículo “Sobre políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política” en *Nexos* # 219, marzo de 1996.)

observador puede ver cómo ve (la distinción entre la mesa y la silla) al mismo tiempo que ve lo que ve. Solamente en una observación de segundo orden podemos indicar la distinción utilizada en una observación de primer orden. Esto obviamente significa que el “cómo” de la observación de primer orden se convierte en el “qué” de la observación de segundo orden.¹⁴

Pudiera pensarse que una conjunto tal de observaciones genera la posibilidad de un regreso *ad infinitum*, ya que no es claro quién sería el último observador. En la teoría de sistemas, esa posibilidad es aprovechada para abonar el concepto de recursividad: efectivamente, dentro del sistema, la capacidad de observar lo observado es múltiple y cambiante, puede ser circular y es definitivamente multipolar y solamente se encuentra restringida por los límites del sistema, es decir, por el entorno¹⁵.

Hegel, por su parte, en lugar de afirmar la recursividad de las observaciones, está en posibilidad de parar un potencial regreso al infinito a través de la afirmación de un proceso circular en el que cuando la razón ha alcanzado la observación de tercer orden, entonces, ha rebasado ya todos los puntos ciegos de las distinciones. Está en posibilidad de ubicarse en uno y otro lado de la distinción, desde un tercer momento, más elevado, el Absoluto, que engloba ambos: el lado de la subjetividad individual, los espíritus subjetivos, y al de los procesos históricos particulares, los espíritus objetivos, preservando la memoria de lo que acontece en ambos casos. Esta es la clave del autoconocimiento racional universal y el

¹⁴Christis, Jac, “Luhmann’s theory of knowledge: beyond realism and constructivism?” en *Soziale Systeme* # 7 (2001), Vol. 2, p. 334: «Without a distinction (for example, between table and chair or risk and danger) we are unable to indicate something, but rather than the distinction, what we indicate is only one side of the distinction, for example a chair. So, on a first level, observers simply observe what they observe (a table). No observer can observe what he observes. Only in a second-order observation can we indicate the distinction used in a first-order observation. This obviously means that the ‘how’ of a first-order observation becomes the ‘what’ of a second-order observation». La traducción es mía.

¹⁵ Luhmann es claro en esto, aunque también desliza la posibilidad de que existan enclaves dentro del sistema social con accesos privilegiados a las observaciones de segundo y tercer orden, debido a la clase de recursos con que cuentan; este sería el caso de las ciencias sociales.

motivo central por el que el filósofo enfatiza la importancia del desarrollo de la razón en la historia, ya que solamente a través de su trabajo evolutivo es posible comprender y disolver la paradoja.

10. CONCLUSIONES.

Alguna vez afirmó Karl Popper, en uno de los ensayos de hechura más descuidada de la filosofía contemporánea, que «Hegel redescubrió las ideas platónicas que yacen detrás de la eterna rebelión contra la libertad y la razón. El hegelianismo constituye el renacimiento del tribalismo».¹ La cita es sólo una muestra de la manera de tratar el pensamiento de Hegel, con base en... ¡una edición de citas selectas!, por parte de un filósofo renombrado que, sin embargo, no se tomó la molestia de leer completa una sola obra del pensador alemán.

En general, éste ha sido el sino de Hegel. Su estilo, ciertamente intrincado, repetitivo y, en ocasiones, oscuro, lleva a más de uno a la desesperación. El remedio, facilón y perezoso, es sencillamente no leerlo. Pocos hegelianos hay en nuestro medio y, a excepción de los historiadores de la filosofía, también pocos en el entorno mundial de investigación filosófica regresan sobre sus pasos. Ni qué decir de su metafísica. Quizá con la sola excepción de Jacques Derrida², nadie de renombre —a menos, claro, que consideremos a Francis Fukuyama como renombrado, aunque tampoco leyó las fuentes originales³— ha hecho un intento serio por adentrarse en la misma desde la caída en desgracia de las diferentes corrientes del marxismo.

Teniendo esto en mente, he intentado, de manera personal, recuperar a un autor ya bien pasado por alto, ya bien desdeñado por el grueso de los profesores de filosofía con los que he tenido contacto en estos quince años que hacen ya desde que inicié la carrera.

La mía, por supuesto, es una mera exposición general de algunas partes centrales de su magna obra *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, y no ha pretendido ser

¹ Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 2002, p. 221.

² “El pozo y la pirámide”, *op. cit.*

³ Véase, Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.

nada más que una sinopsis y una paráfrasis de sus argumentos con la intención de dar cuerpo a una tesina coherente que sirva para obtener el grado de licenciado en filosofía. Las conclusiones que he extraído de este trabajo son las siguientes:

- 1) Las ideas especulativas presentadas por Hegel en esta obra constituyen un avance real en el pensamiento filosófico al considerar por lo menos dos factores que no se tenían claros hasta antes de que él los expusiera en extenso: el holismo y la dialéctica. Hegel observó que no puede explicarse de manera consecuente la dinámica de la razón si no se considera a ésta en el largo aliento temporal. Los acontecimientos no se encuentran como átomos aislados, sino como eslabones en la gran cadena de la historia. Ésta posee una cohesión interna que él identifica con la racionalidad, de cuño cósmico, inherente a la especie. No puede pasarse por alto este hecho, ya que de otra manera, el fenómeno nos sería ininteligible. Esa es la importancia del holismo. Traer al análisis la totalidad. Sólo en ésta encuentra coherencia la explicación. El encadenamiento implica, así, interrelación entre los momentos. De ahí su carácter dialéctico. Unos y otros no se suceden de manera cerrada, sino que en su extensión temporal poseen partes comunes. Por supuesto, el momento histórico que declina ya no tendrá nada que producir al mundo, pero sí que aporta su parte de aprendizaje al siguiente momento. Ambas propuestas nos parecen ahora evidentes, e incluso corrientes filosóficas recalcitrantes y estancadas en el kantismo han sondeado estas aportaciones de cuño hegeliano, como es el caso de la filosofía analítica⁴.

⁴ De manera paradigmática véase Quine, W. V. O., “Dos dogmas del empirismo” en *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.

2) Al enfatizar el papel de la razón universal en el desarrollo y construcción de los acontecimientos históricos a lo largo del tiempo, Hegel hace ver que la racionalidad no es una cualidad supeditada a la existencia humana *exclusivamente*. Por lo contrario, lleva el análisis al punto de afirmar una racionalidad de todo cuanto existe, es decir, una racionalidad del cosmos, gracias a la cual existe la razón humana tal y como la conocemos. Este aspecto no antropomórfico de su teoría es a la vez complicado y atractivo. Es complicado porque no hay pruebas fehacientes de que el cosmos siga un orden racional, por lo menos en la medida en que nosotros podemos comprender lo racional. Pero al mismo tiempo, es razonable y cautivadora la idea de que la racionalidad no comenzó con la presencia de los hombres en la Tierra, sino que es parte del orden general de las cosas, en el que la humanidad se inscribe, por cierto de manera muy reciente en la vida del universo. Este sesgo de la filosofía hegeliana abre un camino importante para la especulación teórica acerca del orden y la finalidad de todo lo que existe. En la medida en que podamos ir comprendiendo cada vez más esto —a través de las diferentes disciplinas científicas, por ejemplo—, se irá haciendo más clara la idea de una racionalidad universal de la que somos una parte más inmersa en el camino de la razón universal — importante y muy acabada, sin duda, pero una más entre las muchas posibles—. Porque si podemos comprender las dinámicas de la realidad que nos rebasan en el tiempo y en el espacio en tanto que especie, es debido a que éstas son racionales, de lo contrario no nos serían inteligibles.

3) Un tercer factor en el que la filosofía de Hegel se adelanta a su tiempo y prepara el camino para análisis posteriores convincentes e innovadores, radica en que es el primer pensamiento filosófico que elabora una teoría consistente de lo sistémico. Toda su obra es el esfuerzo por abarcar la totalidad de cuanto existe desde un punto de vista filosófico; algo que no se había visto en la historia de la filosofía desde la obra de Aristóteles. Pero no sólo eso, sino que a través de su sistema realiza el esfuerzo de conectar, de una manera sistemática y coherente, todo con todo. Al individuo con el Estado. A cada pueblo con la continuidad de la historia universal. La acción humana con el espacio geográfico y natural. Lo material con lo espiritual. Lo especulativo con lo empírico. La afirmación con la negación. Etcétera. El resultado ha sido motivo de debates, críticas y seguimientos de los más diversos calibres, motivos e ideologías, pero es innegable que su pensamiento es el punto de partida para los esfuerzos posteriores que han arado en este terreno. No se pueden comprender las visiones teóricas sobre el holismo, la teoría de sistemas, el historicismo y la filosofía integradora en general, sin el aporte fundacional de su obra. Polémico como pocos —quizá sólo superado en este aspecto por su rebelde discípulo Karl Marx—, su pensamiento continúa iluminando (lo acepten o no los filósofos contemporáneos) hoy en día buena parte de las inquietudes filosóficas modernas y posmodernas sobre el sentido del hombre, la historia, la realidad, la razón y su devenir en el mundo que nos tocó vivir.

BIBLIOGRAFÍA.

A) BIBLIOGRAFÍA BÁSICA.

- 1) Aristóteles, *Metafísica*, México, Porrúa, 2004.
- 2) Christis, Jac, “Luhmann’s theory of knowledge: beyond realism and constructivism?” en *Soziale Systeme* # 7 (2001), Vol. 2.
- 3) Danto, Arthur C., *Historia y narración*, Barcelona, Paidós, 1989.
- 4) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México, Porrúa, 1971.
- 5) _____, _____, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, Madrid, Alianza, 2004.
- 6) Lefebvre, Henry, “Marx” en Belaval Yvon, coordinador, *Historia de la filosofía Siglo XXI*, Volumen 8: Filosofía en el siglo XIX, México, Siglo XXI Editores, 1990.
- 7) Loptson, Peter, “Hegel Naturalized” en *New Left Review*, May-June 1992.
- 8) Luhmann, Niklas, “Comunicación y sociedad” en Beriaín, Josetxo y García Blanco, José María, editores, Luhmann, Niklas, *Complejidad y modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta, 1998.
- 9) _____, _____, “La diferenciación de la sociedad” en ibídem.
- 10) _____, _____, “El concepto de sociedad” en ibídem.
- 11) _____, _____, “El programa de conocimiento del constructivismo y la realidad que permanece desconocida” en *Teoría de sistemas sociales II (artículos)*, UIA-ITESO, México, 1999.
- 12) _____, _____, *Sistemas sociales*, México, UIA-Alianza, 1985.

- 13) _____, _____, “Sobre políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política” en *Nexos* # 219, marzo de 1996.
- 14) _____, _____ y DeGiorgi, Raffaele, *Teoría de la sociedad*, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1993.
- 15) _____, _____, *Teoría política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza, 1994.
- 16) Lukács, Georg, *El joven Hegel*, México, Grijalbo, 1963.
- 17) Marx, Karl y Engels, Federico, *La ideología alemana*, Montevideo, Ediciones pueblos unidos, 1972.
- 18) Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- 19) Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- 20) Smith, Steven B., *Hegel y el liberalismo político*, México, Ediciones Coyoacán, 2003.

B) BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA.

- 1) Borges, Jorge Luis, *El Aleph*, Barcelona, Galaxia Gutemberg, 1999.
- 2) _____, _____, *El hacedor*, Buenos Aires, Emecé, 2005.
- 3) Carnap, Rudolf, “La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje” en Ayer, A. J., compilador, *El positivismo lógico*, México, FCE, 1993.
- 4) Derrida, Jacques, “El pozo y la pirámide” en su colección de ensayos *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998.
- 5) _____, _____, “La mitología blanca” en *ibídem*.
- 6) _____, _____, *De la gramatología*, México, Siglo XXI Editores, 2005.

- 7) Fukuyama, Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, México, Planeta, 1992.
- 8) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 1995.
- 9) _____, _____, *Lecciones de estética*, México, Ediciones Coyoacán, 1997.
- 10) _____, _____, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza, 1987.
- 11) _____, _____, *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- 12) _____, _____, *The Phenomenology of Mind*, New York, Dover Classics, 2003.
- 13) _____, _____, *Vida de Jesús*, Madrid, Taurus, 1987.
- 14) Jay Gould, Stephen, *La flecha del tiempo*, Madrid, Alianza, 1994.
- 15) Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (dos tomos), México, Colofón, 1989.
- 16) Parkinson Zamora, Lois, *Narrar el apocalipsis*, México, FCE, 1996.
- 17) Quine Van Orman, Willard, “Dos dogmas del empirismo” en su colección de ensayos *Desde un punto de vista lógico*, Barcelona, Ariel, 1962.
- 18) Russell, Bertrand, *Historia de la filosofía occidental* (dos tomos), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- 19) Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, FCE, 1983.
- 20) White, Hayden, *Metahistoria*, México, FCE, 2005.