

LA PERIODIZACION HEGELIANA DE LA HISTORIA, VERTICE DEL CONFLICTO INTERNO DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

RESUMEN: Hegel pasa de periodizar su filosofía de la historia en cuatro etapas a hacerlo en tres (en *Die Vernunft in der Geschichte*). Este hecho en principio menor parece responder a una profunda evolución en su pensamiento. Inciden en este cambio: tanto el esfuerzo por dar una interpretación plenamente especulativa —y acorde con su sistema— de la historia, como la relativización del ideal griego juvenil y la progresiva mayor identificación con el cristianismo; así como el paso —correlativo— de ver la realización del principio de la reconciliación ya no en la Revolución francesa, sino en la Reforma protestante.

La filosofía hegeliana de la historia es seguramente uno de los lugares donde Hegel se «explica» mejor. Hegel parece, por una vez, bajar a discutir los problemas en términos más comunes y menos tecnicizados especulativamente. Esto ha llevado a considerar las *Lecciones de filosofía de la historia universal*¹, en especial lo que se presenta como su introducción —*La razón en la historia*²—, como una manera muy adecuada de introducirse en el pensamiento y sistema hegeliano. Esto estaría muy bien si no fuera que correlativamente se ha despreciado —al menos respecto a otras obras— el valor filosófico de su contenido. Así resultaría que la filosofía hegeliana de la historia es una buena introducción, pero que el estudioso o investigador ya no habrían de encontrar en esta obra material auténticamente valioso para sus meditaciones. Sólo así se entiende el relativo atraso de los trabajos sobre la filosofía hegeliana de la historia³ con respecto a otras obras.

Normalmente se olvida que en esta temática o en este ámbito de su sistema, Hegel se enfrenta con uno de los problemas más rotundos para su pensamiento. Más que en ningún otro ámbito, estaba en juego su «fe racional» o la potencia de su pensamiento en la siempre difícil compren-

¹ Cito por el segundo volumen de las *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (V. G.) de la edición de Georg Lasson, Hamburg, Felix Meiner (1919), 1976; y por la traducción castellana de José Gaos, Madrid, Alianza, 1980.

² Cito por la edición de Johannes Hoffmeister, *Die Vernunft in der Geschichte* (V. G.), Hamburg, Felix Meiner (1955), 1980 —editado ahora como primer volumen de las *Vorlesungen*—; y por la traducción castellana de César Armando Gómez, Madrid, Seminarios y ediciones, 1972.

³ Respecto a la bibliografía remito a mi libro *Entre lógica i empiria. Claus de la filosofía hegeliana de la història*, Barcelona, PPU, 1989. (Prefacio de Ramón Valls Plana.)

sión de los datos y de hechos intersubjetivamente disponibles en su tiempo. En la filosofía de la historia como en ninguna otra parte, Hegel tenía que mostrar y demostrar la racionalidad de la realidad, la rosa en la cruz del presente.

Pero esta realidad y este presente eran los mismos que intentaban comprender los historiadores, los pensadores y los filósofos de la historia de su época. Hegel tenía, en definitiva, que enfrentarse con los mismos hechos y acontecimientos que todo el mundo en su época, y era «hablando de» estos hechos como tenía que afianzar los presupuestos básicos de su filosofía especulativa.

El reto es enorme, se trata —mucho antes de que Marx intentase ponerlo sobre sus pies— de demostrar que el vuelo especulativo no era una tela de araña sólo existente en su mente, sino que tocaba y comprendía la realidad. Y ahora no una «realidad» que quién sabe donde está, sino la «realidad» intersubjetiva de su época y que otros también exponían a un nivel más cotidiano.

Los temas y «acontecimientos» que marcaban la época

En la filosofía de la historia tenemos pues la oportunidad de analizar la batalla del pensamiento del Hegel más maduro con los temas y los acontecimientos básicos a partir de los cuales su época se comprendía a sí misma y a su pasado. Hay que tener en cuenta lo mucho que en la explicación de estos acontecimientos se jugaba la cultura alemana de principios del siglo XIX.

Se ha escrito mucho sobre el valor que tenía para gran parte de la intelectualidad alemana la Grecia clásica (sólo hay que pensar en Winckelmann, Lessing, Schiller, Goethe, Hölderlin o Schelling). Es indiscutiblemente cierto que los alemanes se estaban definiendo respecto a los griegos: de alguna manera se buscaban a sí mismos y el ideal humano en la antigüedad clásica. Grecia era la patria deseada y añorada; por esto era tan importante para la definición de la patria alemana que comenzaba a formarse. Buscando a los griegos los alemanes se buscaban a sí mismos y lo hacían en todos los ámbitos: artístico, literario, político, social, casi podríamos decir antropológico.

Por otra parte, conviene valorar la enorme efervescencia y los problemas de comprensión que planteaban los cada vez más amplios y mejores conocimientos sobre extremo oriente y sus viejas culturas. Igualmente, era para los modernos alemanes algo vital enfrentarse con ese

imperio romano, del que durante tanto tiempo el Sacro Imperio Romano-germánico se había sentido heredero. Y, naturalmente, nadie puede negar la importancia decisiva que para la comprensión de su tiempo representaban acontecimientos como la aparición de los estados nacionales, la Reforma protestante o la Revolución francesa. Pues bien, todos estos problemas convergen en la filosofía hegeliana de la historia y hacen posible conocer mucho de la evolución de su pensamiento.

Un problema concreto nos permitirá referirnos conjuntamente a toda esta problemática, ya que —de alguna manera— es el vértice donde se materializa la lenta evolución del pensamiento hegeliano. La compleja, lenta y, muchas veces, callada evolución de su pensamiento sobre Grecia, Oriente, Roma, la Reforma o la Revolución llevan en un momento dado a un cambio de perspectiva global de la historia. La evolución del pensamiento hegeliano sobre estos temas ha sido muy estudiada, por lo que hace al joven Hegel, pero en cambio se ha obviado, por lo que respecta al Hegel maduro de Berlín. En concreto se ha olvidado la última etapa de esta evolución y que se puede rastrear en sus cursos sobre filosofía de la historia en Berlín y, sobre todo, en su manuscrito póstumo llamado *La razón en la historia*.

El paso postrero en esta evolución sólo se manifiesta en el último año de su vida, con la redacción de este escrito. Por ello, Hegel tan sólo pudo llegar a sintetizar su postura —que si bien no era nueva en él, estaba ahora más radicalizada—. Hegel formuló una nueva periodización de la historia universal en tres etapas —en lugar de las cuatro que consideraba siempre en sus cursos—. En esta periodización reestructuraba radicalmente su valoración respecto del ideal griego, del cristianismo, de la Reforma y de la Revolución Francesa. Aunque por su cercana muerte no pudo rehacer toda la historia universal sobre estos nuevos parámetros ni pudo llevar a cabo la explicitación de todas sus consecuencias, sí pudo esbozar claramente un nuevo estadio en la relación de estos temas dentro de su pensamiento.

Nuestra tesis parte de considerar este cambio de periodización como resultado de una larga evolución que, finalmente, lleva a recomponer el esquema lógico-finalístico-lineal de su filosofía de la historia. En definitiva, el cambio en la periodización —que a lo largo de 10 años había sido en cuatro etapas —a una partición tripartita de la historia, sería el resultado de una evolución en la valoración de los momentos clave de la historia hegeliana: Grecia y el cristianismo —y, en consecuencia, la Reforma y la Revolución.

Pero antes de entrar en este problema consideremos las dos periodizaciones por separado.

La periodización en cuatro etapas

En la *Filosofía del derecho*⁴ de 1821 Hegel expone de manera resumida el esquema cuatripartito, que persiste a lo largo de los cursos sobre la historia universal. Hegel sigue así la periodización corriente en su época de dividir la historia universal en cuatro monarquías⁵. De esta manera se remontaba a una tradición que procedía del *Libro de Daniel*⁶ y probablemente de fuentes paganas anteriores⁷.

Lübbe-Wolff relaciona muy bien la persistencia —si bien adaptada a los nuevos tiempos— de este esquema de periodización con los esfuerzos del Sacro imperio romano germánico por considerarse sucesor del antiguo imperio romano y para legitimar así la asimilación del derecho romano. Efectivamente, hasta el siglo XVII se mantiene la creencia —remontada al libro de Daniel— que el imperio romano —con su continuación germánica— sería el último de la historia. Sólo sería sustituido por la venida del eterno reino de Dios⁸. Sin embargo, esta autora no consigue explicar la distinción —siempre clara en Hegel— entre el mundo romano y el mundo cristiano-germánico⁹. Nosotros intentamos responder más adelante a este problema y otros que les son correlativos.

⁴ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (Ph. R.), volumen de las *Werke* de 1832-45, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

⁵ K. H. ILTING, G. W. F. Hegel, *Rechtsphilosophie*, 1973-4, Bd. I, pp. 227 y s. Apuntes de C. G. Homeyer.

⁶ 2 —el sueño de Nabucodonosor— y 7 —el sueño de las cuatro bestias—. Al respecto hay que citar: JOSEPH WARD SWAIN, «The theory of the monarchies. Opposition history under the roman empire», en *Classical Philology*, vol. 25, 1, 1940, pp. 1-21. WALTER BAUMGARTNER, «Zu den vier Reichen von Daniel 2», en *Theologische Zeitschrift*, 1, 1945, pp. 17-22. Recientemente ha tratado esta cuestión —haciendo referencia explícita a Hegel— GERTRUDE LÜBBE-WOLFF, «Die Bedeutung der Lehre von der vier Weltreichen für das Staatsrecht des Römisch-deutschen Reichs», en *Zeitschrift für Staatslehre*, 3, 1984, pp. 369-89. Agradezco a H.-Ch. Lucas, del Hegel-Archiv, que me comentara la existencia de este artículo.

⁷ Es la tesis del artículo citado de Swain. Al respecto es importante recordar la analogía con las cuatro edades de Hesíodo, si bien falta en éste el elemento escatológico judeo-cristiano de la venida final del Reino de Dios.

⁸ El mismo Lutero recuerda esta profecía de Daniel para arengar la resistencia frente al creciente y en expansión imperio turco. Cfr. LÜBBE-WOLFF, *op. cit.*, p. 372.

⁹ La consiguiente subsunción en el mundo oriental de los imperios babilónico y médico-persa (para respetar el número de épocas) no representa para nosotros especial problema. Como ya hemos expuesto en nuestra tesis doctoral (pp. 158-65),

1. Hegel considera el mundo oriental¹⁰ como la primera etapa de la historia o el primer principio en la realización del espíritu universal. Este mundo viene caracterizado por el principio según el cual el espíritu se impone como lo sustancial «que es la identidad en la cual la individualidad está inmersa en su esencia y no tiene para sí ningún derecho». Hegel tiene interés por subrayar la «indivisión» de la «totalidad patriarcal natural»¹¹, que domina en el mundo oriental. Esta indivisión viene subrayada por la no distinción entre individuo y estado, religión y estado o entre ley jurídica y precepto religioso-moral. También se impone la indiferenciación natural entre estado y déspota.

La indiferenciación provoca la fijeza total y absoluta del estado y de la sociedad. El todo muestra siempre una «solidez natural» ya sea en la forma de un imperio patriarcal y burocrático como es el chino o en la forma de la división de castas en la India¹².

2. El principio griego es definido como «el saber de éste (se refiere al oriental) principio sustancial»¹³. Ahora se haría consciente lo que los orientales vivieron intuitiva e inmediatamente. Los griegos sabrían ahora del espíritu sustancial y se pondrían mediante este saber bajo sus órdenes. La «bella individualidad ética» sería el resultado de esta armonía espontánea y viva, pero ya consciente, con el espíritu sustancial.

En Grecia habría todavía la «unidad sustancial de lo finito y lo infinito»¹⁴ del mundo oriental, pero ya no como una naturaleza o inmediatez inconsciente sino como algo sabido, algo que los individuos conocen. Como dirá en las *Vorlesungen*, los griegos consiguen expresar el espíritu de una manera plástica y artística, de una manera bella. Son capaces de conocer y de representarse lo espiritual —cosa que los orientales fueron incapaces de hacer y que, según Hegel, el arte egipcio muestra como fracaso y enigma—.

La indivisión oriental entre subjetividad o individuo y totalidad universal es superada ahora. En Grecia «se manifiesta el principio de la individualidad personal (*persönlicher Individualität*), pero todavía no con-

Hegel considera el mundo persa como la integración y síntesis de los distintos territorios e imperios que abarcó. Al respecto Hegel comenta la relativa autonomía que según él permitía el imperio persa a estos territorios (W. G. 439-40/341-2).

¹⁰ Ph. R., pp. 353-4-5.

¹¹ Ph. R., p. 355.

¹² Hegel remite a la obra del doctor STUHR, *Vom Untergange der Naturstaaten*, Berlín, 1812.

¹³ Ph. R., p. 353.

¹⁴ Ph. R., p. 356.

tenido en sí mismo, sino mantenido en su unidad ideal»¹⁵. Surge la individualidad, pero todavía no como subjetividad reflexiva; cuando finalmente aparezca ésta, será la causa de la ruina del bello mundo griego. Hegel nos recuerda que en la época de esplendor esta subjetividad no tenía el poder total y no regía totalmente la voluntad, sino que las grandes decisiones «eran depositadas más alto y fuera de ella», eran dejadas a los oráculos, por ejemplo.

3. El tercer principio es el romano —que Hegel considera aquí como separado del griego—, el cual no responde al filosofema «sólo algunos son libres», sino que como en las *Lecciones* considera todavía como una profundización de la escisión subjetividad/estado que provoca el fin de las polis griegas. El principio romano es, pues, «la profundización del ser para sí que se sabe, que desemboca así en la *universalidad abstracta* y, por tanto, en la *oposición* infinita contra la objetividad que ha estado abandonada por el espíritu»¹⁶. En el mundo romano desaparece totalmente la indivisión oriental y es el mundo de la escisión. Aparece así el antagonismo entre la subjetividad abstracta, pero ya plenamente desarrollada, y la universalidad también abstracta¹⁷.

Los dos polos —abstractos precisamente porque escinden lo que no ha de ser sino una unidad concreta— se enfrentan y degeneran internamente. De la degeneración interna de cada polo (los individuos «degradados al nivel de personas privadas, de *iguales* con derechos formales»¹⁸, de abstracciones jurídicas sin ningún contenido vital, concreto y personal; lo universal o el estado degradados a tiranía arbitraria y desmesurada) y de su enfrentamiento resultará la purificación que conducirá al cristianismo.

4. El principio cristiano-germánico representa la reconciliación de la escisión que comenzó con el fin del mundo griego y que llegó al extremo en el mundo romano. El espíritu «recibe ahora en su interioridad su propia verdad y esencia, se reconcilia con la objetividad y está en ella como en su propio terreno»¹⁹. Con el *Gemüt* típico de los germanos, éstos consiguen vivir en armonía con lo universal y objetivo, realizando así

¹⁵ Ph. R., p. 356.

¹⁶ Ph. R., p. 353.

¹⁷ «In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme *persönlichen* privaten Selbstbewusstseins und *abstrakter Allgemeinheit*», Ph. R., p. 357.

¹⁸ Id.

¹⁹ Ph. R., p. 353.

la auténtica libertad. Además la realizan efectivamente en el mundo en la forma de una constitución racional (espíritu objetivo) y en la forma de una ciencia del pensamiento (la filosofía, espíritu absoluto)²⁰.

Con el fin del mundo romano la interioridad abstracta ha tocado fondo. Enfrentado con «la absoluta negatividad»²¹, el espíritu se repliega en sí mismo y descubre la «infinita positividad de su interioridad». Su infinita positividad le muestra la naturaleza divina con que está formado su ser. El espíritu descubre su esencia como la esencia divina y, entonces, se sabe como espíritu divino, sabe «la unidad de la naturaleza divina y humana». El espíritu es consciente en este momento de que la verdad que aparece en el fondo de su subjetividad, de su autoconciencia, es la verdad absoluta, divina. Sabe²² que, replegado sobre sí en su fondo más universal, encuentra lo universal y racional. Encuentra, entonces, la verdad en y para sí, la razón y justificación del mundo y de la historia. Sólo, a partir de aquí y rompiendo toda oposición²³, se reconciliará con lo racional y real y se sabrá así libre.

Para Hegel, éste es el mensaje que, aparecido en la religión cristiana, será realizado plenamente en el mundo por los pueblos germánicos. Estos, no obstante, tienen un largo camino por delante. Primero han de asumir y rehacer de acuerdo con el principio cristiano todo su ser y todas sus instituciones. Después vivirán la dramática escisión que se corresponde con la conciencia escindida o desgraciada de la *Fenomenología del espíritu*. El pueblo germánico ha de pasar por nuevas pruebas —un nuevo paso por la negatividad— para poder realizar la reconciliación en el mundo y en la forma plena del pensamiento. Ya no en la manera abstracta o intuitiva del sentimiento (*Empfindung*) como fe, amor o esperanza, ni como ánimo (tener interioridad, corazón o coraje (*Gemüt*)), fidelidad o camaradería²⁴. Toda la edad media —con el feudalismo, etc.—, es un período de prueba y de paso por la negatividad. Durante esta época, la verdad o la norma de vida está representada por un «más allá». La iglesia y su doctrina son la guía espiritual, aunque también limitada —como todo momento abstracto y escindido—. Se mueve aún en el mero nivel de la representación y cae, por tanto, en la arbitrariedad y los intereses mundanos.

²⁰ Ph. R., p. 353 y p. 360.

²¹ Ph. R., p. 358.

²² Como desarrollamos en nuestro libro.

²³ Ph. R., p. 359.

²⁴ Ph. R., p. 359.

Así, curiosamente, a pesar que el principio a realizar era la superación de toda oposición, la edad media cae en la «contraposición absoluta» entre iglesia y estado, entre mundo espiritual —y sagrado— y mundo profano. Pero la reconciliación superadora llega a medida que el elemento espiritual se ha reconciliado con la realidad terrenal y objetiva. Paralelamente, el elemento mundano se eleva, produciendo tanto el pensamiento y los saberes racionales, como el derecho y las leyes también racionales²⁵. La iglesia deviene mediante la Reforma armónica con el mundo ético y el estado se torna racional correlativamente a la aparición de un pensamiento racional —la filosofía, la Ilustración. La reconciliación elimina todas las oposiciones, como hemos dicho, y así el estado deviene a su vez representante de aquel mundo terrenal y de aquel mundo espiritual. Esta es la gran reconciliación, que hace posible y es correlativa de la auténtica libertad. Ahora la religión encuentra su lugar y se muestra armónica con el estado y la ciencia especulativo-filosófica, como «manifestaciones complementarias».

Este es el esquema que Hegel resume en la *Filosofía del derecho* y que desarrolla a lo largo de las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Pero en el fragmento del manuscrito de 1830 llamado *La razón en la historia* Hegel propone otro esquema, ahora tripartito.

La periodización tripartita

Hegel comienza afirmando que hay que partir de la consideración abstracta²⁶ del espíritu, según la cual la historia es el desarrollo del espíritu hacia su autoconocimiento —del esfuerzo para adquirir el «saber» de su en sí. «Según esta determinación abstracta (del espíritu²⁷) podríamos decir de la historia universal que es la descripción del espíritu esforzándose por adquirir el saber de lo que él es en sí»²⁸. La representación más abstracta partiría para Hegel de la enseñanza del núcleo especulativo del sistema: el espíritu se autoconoce a medida que se autocrea. Este proceso es todo el movimiento de la realidad espiritual y de la historia universal.

²⁵ Ph. R., p. 360.

²⁶ Abstracta, porque se da con independencia del desarrollo efectivo en la historia —«donde el espíritu es considerado en su realidad más concreta»— y de su idea. Parte, por tanto, de afirmaciones que permanecen indemostradas dentro del campo estricto de la filosofía de la historia. V. G., 53-75.

²⁷ V. G., 54-76.

²⁸ V. G., 61-2/85. «Von der Weltgeschichte kann nach dieser abstrakten Bestimmung gesagt werden, das sie die Darstellung des Geistes sei, wie er zum Wissen dessen zu kommen sich erarbeitet, was er an sich ist».

Evidentemente, esta definición de la historia de la libertad es también abstracta. Porque hace abstracción de las circunstancias concretas sobre las que se inscribe todo el proceso y está, por el momento, indemostrada. En el borde de página²⁹, Hegel introduce la siguiente tripartición: «a) allgemeine Bestimmung, b) erscheinende Mittel, diese Bestimmung zu vollbringen, c) vollendete Realität, Staat». Parece, por tanto, que Hegel quiere comenzar por la determinación universal y abstracta —meramente lógica y previa a la exteriorización—, para pasar después a los medios materiales y concretos (empíricos) que permiten la realización y exteriorización de aquella determinación abstracta. El estado sería el lugar de la reconciliación, donde la lógica de la determinación abstracta y la empiria de los medios se reconcilian.

Hegel destaca la distancia que hay entre esta consideración abstracta de la historia y del espíritu, y su determinación concreta vista en relación con los acontecimientos y circunstancias empírico-naturales. Así en la página 197-155 menciona la consideración abstracta, contraponiéndola a una determinación de naturaleza lógica que estaría dada en su concreción en la filosofía del espíritu: «la determinación más precisa de estos niveles (etapas, *Stufen*) es lógica en su naturaleza universal, pero en su (naturaleza) concreta se ha de exponer en la filosofía del espíritu»³⁰. Es como ejemplificación de aquella determinación abstracta que formula el esquema tripartito que ahora comentaremos.

Dentro del esfuerzo del espíritu por autoconocerse y obtener el «saber de lo que él es en sí» se producen los principales momentos de la historia universal. El espíritu busca autoconocerse como libre por medio de sus encarnaciones en los diferentes pueblos. Por esto, Hegel estructura ahora la periodización de la historia a partir del elemento del «saber», el cual determina los principios de los distintos momentos.

I. En el mundo oriental³¹ los hombres no saben que el espíritu —o ellos mismos como formando parte del espíritu— es en sí libre. Como éste en sí no es para sí, como no lo saben, no lo son (no son libres en-y-

²⁹ V. G., 54-76.

³⁰ «Die nähere Bestimmung dieser Stufen ist in ihrer allgemeinen Natur logisch, in ihrer konkretern aber in der Philosophie des Geistes anzugeben».

³¹ «Die *Orientalen* wissen es nicht, dass der Geist oder der Mensch als solcher an sich frei ist. Weil sie es nicht wissen, sind sie es nicht. Sie wissen nur, dass Einer frei ist; aber ebendarum ist solche Freiheit nur Willkür, Wildheit, Dumpfheit der Leidenschaft oder auch eine Milde, Zornheit derselben, die selbst nur ein Naturzufall oder eine Willkür ist. Dieser Eine ist darum nur ein Despot, nicht ein freier Mann, ein Mensch». V. G., 62/85-6.

para-sí, sino sólo en potencia). Vemos aquí reflejada³² la identidad y unión en un único acto de la autocreación —el ser— y el autoconocimiento —el saber— del espíritu. Puesto que los orientales no tienen un espíritu absoluto libre, que les diga que son libres —que les introduzca en la autoconciencia de sí como seres libres— tampoco lo son objetivamente, realmente, en la realidad efectiva espiritual: las instituciones éticas. Entonces, en definitiva, no son libres, su espíritu objetivo no contiene dentro de sí la determinación de la libertad.

La sabiduría limitada de los orientales basada en que tan sólo uno es libre, hace de éste únicamente un déspota —ya que su voluntad será siempre arbitraria, incluso cuando es benigna (*Milde*) o bondadosa (*Zamtheit*)—. Este uno no será libre y ni tan sólo será un hombre auténtico. Podemos sospechar que Hegel piensa en este «uno» no como el déspota sino como «el uno», es decir: el todo. El emperador o déspota está tan sometido a las costumbres heredadas y aceptadas inmediatamente como cualquier otro individuo. Entonces ese «uno» que sería libre sólo podría ser el todo, que se impone natural e inmediatamente a la totalidad de los individuos³³.

Como podemos ver, este esquema no le funciona a Hegel ni en el comienzo. En definitiva, el tipo de libertad posible en un mundo fosilizado —con sumisión natural al patriarca o a las costumbres más arbitrarias— no puede hacerse compatible con el concepto hegeliano de libertad. Así, Hegel se ve obligado a subrayar: «pero tal libertad (del mundo oriental) no es sino arbitrariedad, barbarie, embrutecimiento de la pasión: incluso la dulzura y la docilidad de las pasiones (evidentemente piensa sobretudo en su estereotipo de China) aparecen aquí como un accidente natural, como algo arbitrario». El todo sustancial se impone a todos los individuos —sin excepción— de una manera todavía natural e inmediata y los condiciona por igual —sean el emperador o su esclavo—. Así Hegel caracteriza esta etapa como la de la inmediatez. En ella el espíritu está hundido en la naturaleza y «sólo existe en tanto que singularidad no libre (sólo uno es libre)»³⁴. Hegel obvia claramente la contradicción que se desprende de la imposibilidad de libertad en este estadio³⁵ y la reducción esquemática que afirma que alguien —individual, *Einzelheit*— es libre.

³² Para ampliar esta cuestión remitimos a nuestro libro, cap. 7.13.

³³ Sólo así podemos identificar este principio con el del mundo hindú —por ejemplo—, éste carece de déspota y, por otra parte, los brahmanes están tan superditados a los condicionamientos de su casta como el más miserable paria.

³⁴ V. G., 155-197.

³⁵ Dirá, por ejemplo, que en esta etapa que se corresponde con «el espíritu infantil», el espíritu está de tal manera inmerso y sometido a la naturaleza que

En el mundo oriental —así como en la naturaleza que es siempre idéntica a sí misma y se expresa imperativamente mediante instintos de obligado cumplimiento— el individuo es un mero accidente³⁶, y está condenado a rehacer eternamente la vida de sus antepasados. Este mundo se encuentra todavía en el interior de la naturaleza y de la inmediatez. Por ello reina en él la más absoluta unidad, la cual niega la subjetividad y autonomía de los individuos.

El mundo oriental tiene, no obstante, como meta el autodescubrimiento del espíritu, el cual ha de salir de la naturaleza y fijar los ojos en sí mismo. El resultado del mundo oriental, por tanto, es que el espíritu puede comenzar a conocerse como a tal y a superar su vida inconsciente, natural y meramente en sí. Porque en Oriente si bien ya existe el espíritu, sólo lo hace en la inconsciencia de sí. Existe como una naturaleza que se impone inmediatamente sobre los hombres, sin que medie el pensamiento o la reflexión.

2. Donde por primera vez, surgió la conciencia de la libertad fue para Hegel en los griegos y, por tanto, fueron ellos los primeros en ser libres. Ahora bien, griegos y romanos³⁷ tienen también una limitación en su libertad, sólo sabían que «algunos» —no todos o el hombre en tanto que hombre— eran libres. Frente a este autoconocimiento limitado e imperfecto, lo que había considerado como la más auténtica y bella eticidad se le aparece finalmente a Hegel como una «flor caduca, limitada, contingente, que significó además una dura sumisión de los hombres»³⁸. Hegel pensaba en la esclavitud, sobre la que se sostenía —afirma— la bella libertad griega. Como veremos en ningún otro momento Hegel se había mostrado tan duro con el ideal ético griego, evidentemente se había ya distanciado mucho de su ideal juvenil.

Grecia es, no obstante, el lugar donde el espíritu sale de su primer estado puramente natural y representa el primer quebrantamiento de aquel estado indiferenciado e inmediato. Pero esta primera escisión «es

«no está todavía consigo mismo y, por tanto, no es aún libre, no ha conocido el proceso de la libertad». V. G., 156/198.

³⁶ «Un simple accidente» que viene a «añadirse» al espíritu. V. G., 156-198.

³⁷ «In den Griechen ist erst das Bewusstsein der Freiheit aufgegangen, und darum sind sie frei gewesen; aber sie, wie auch die Römer, wussten nur, dass Einige frei sind, nicht der Mensch als solcher. Dies wussten Plato und Aristoteles nicht; darum haben die Griechen nicht nur Sklaven gehabt und ist ihr Leben und der Bestand ihrer schönen Freiheit daran gebunden gewesen, sondern auch ihre Freiheit war selbst teils nur eine Blume, teils zugleich eine harte Knechtschaft des Menschlichen, des Humanen». V. G., 62-86.

³⁸ V. G., 62-86.

imperfecta y parcial (algunos son libres), porque proviene de la naturaleza inmediata, esté en referencia a ésta y todavía afectado por ella como por uno de sus momentos»³⁹. El espíritu había de separarse de la naturaleza y de su unidad inmediata, había de salir del estado de la «simple obediencia y de la simple confianza»⁴⁰. La separación aparece con la reflexión en sí del espíritu. Pero primero esta separación no es total y la libertad para sí se encuentra todavía ligada a la sustancialidad. Hay libertad —auténtica en tanto que es la unión de lo universal y lo particular—, pero no es una libertad surgida desde y por la profundidad de la subjetividad o interioridad del espíritu. Es una bella libertad ética, pero que aún no parte del individuo sino de la universalidad y que se impone aún sobre el ser subjetivo de una manera natural, acrítica, inmediata y no plenamente irreflexiva. El espíritu sólo ha salido del estado de naturaleza por medio de haberse comprometido en la dirección de la subjetividad⁴¹.

Hegel —en una versión del esquema tripartito dada en los cursos— divide la segunda etapa de la historia —la de la *Trennung*— en dos tipos de «relaciones del espíritu»: Grecia y Roma. No obstante, vemos que ambos pueblos están contemplados dentro del momento de la escisión y que Hegel ya no alaba ni considera Grecia de la misma manera como solía hacerlo. Dirá simplemente que Grecia es la juventud del espíritu y que tiene libertad aunque no sea la auténtica libertad que sale de las profundidades del espíritu. Roma es, en cambio, la madurez del espíritu, donde el individuo tiene y sigue ya su fin particular que le aparta de la universalidad. Por este motivo el estado, para ponerlo a su servicio, ha de disciplinarlo violentamente⁴².

De esta manera, Grecia es puesta implícitamente en relación con Oriente, ya que la subjetividad y el individuo aún continúan en el seno de la sustancialidad; mientras que Roma es aproximada a la edad moderna, porque es el mundo donde ya hay realmente subjetividad y personalidad de los individuos. Grecia tiene una auténtica libertad pero es todavía natural, ya que no ha nacido propiamente de las profundidades

³⁹ V. G., 155-197.

⁴⁰ V. G., 156-198.

⁴¹ V. G., 157-199.

⁴² «Das erste ist das Jünglingsalter des Geistes; er hat eine Freiheit für sich, aber diese ist noch mit der Substantialität verbunden. Die Freiheit ist noch nicht aus der Tiefe des Geistes wiedergeboren. Dieses ist die griechische Welt. Das andere Verhältnis ist das des Mannesalters des Geistes, wo das Individuum seine Zwecke für sich hat, aber diese nur erreicht im Dienste eines Allgemeinen, des Staates. Dies ist die Römerwelt. Hier ist der Gegensatz der Persönlichkeit des Einzelnen und des Dienstes gegen das Allgemeine». V. G., 156-198.

del espíritu, sino que es como un don afortunado y gratuito —y por esto mismo, inmediato y natural. No hemos de olvidar que para Hegel el espíritu sólo es aquello que por su propio esfuerzo se hace y que en Grecia falta la determinación del trabajo esforzado del espíritu sobre sí.

En el espíritu romano es donde aparece claramente la separación entre individuo —lo particular— y el universal. Ahora el individuo existe plenamente para sí, tiene fines privados si bien sólo puede alcanzarlos poniéndose al servicio del universal, del estado. Ahora individuo y subjetividad existen para sí, a pesar de estar sometidos a la dura disciplina de un poder despótico con el cual nunca se pueden identificar, pero al que se han de someter.

3. Fueron los pueblos germánicos los primeros que gracias al cristianismo alcanzaron la conciencia de la libertad del hombre en tanto que hombre⁴³. Concibieron que la libertad espiritual es la verdadera naturaleza humana. Podemos decir que sabían que la naturaleza libre del espíritu es su propia naturaleza, que compartían con el espíritu la misma naturaleza esencial y que eran, por tanto, espíritu libre. Esta verdad les llega primero por la religión «en la más íntima región del espíritu»; el cristianismo —por tanto—, actúa de catalizador de una de las revoluciones más profundas de la historia universal hegeliana. No obstante, con la llegada del cristianismo se inicia un largo camino durante el cual el principio espiritual se inscribe en el mundo. Esto es lo que explica, por ejemplo, que inmediatamente no se aboliera la esclavitud y que las constituciones político-éticas tardasen en reflejar y edificarse sobre este principio.

Con el mundo cristiano-germánico se alcanza la auténtica libertad, el hombre es libre en tanto que hombre. «Es la elevación de esta libertad (griega y romana), aún particular, a su pura universalidad (el hombre es libre en tanto que hombre), a la conciencia de sí y al sentimiento de sí (*Selbstgefühl*) de la esencia de la espiritualidad»⁴⁴. Vemos como la comparación es ahora muy clara y la edad moderna no se ha de avergonzar de

⁴³ «Erst die germanischen Nationen sind im Christentum zum Bewusstsein gekommen, dass der Mensch als Mensch frei ist, die Freiheit des Geistes seine eigenste Natur ausmacht. Dies Bewusstsein ist zuerst in der Religion, in der innersten Region des Geistes aufgegangen; aber dies Prinzip auch in das weltliche Wesen einzubilden, dies war eine weitere Aufgabe, welche zu lösen und auszuführen eine schwere, lange Arbeit der Bildung erfordert. Mit der Annahme der christlichen Religion hat z.B. nicht unmittelbar die Sklaverei (aufgehört), noch weniger ist damit sogleich in den Staaten die Freiheit herrschend, sind die Regierungen und Verfassungen auf eine vernünftige Weise organisiert, auf das Prinzip der Freiheit gegründet worden». V. G., 62/86.

⁴⁴ V. G., 156-197.

nada delante de Grecia —como siempre sucedía en Hölderlin—. Para el Hegel maduro, la auténtica libertad sólo se realiza en el mundo cristiano-germánico, ya que sólo entonces el hombre es libre simplemente por ser hombre y, alcanzando la conciencia, llega a la esencia de la espiritualidad: la libertad.

En el mundo cristiano-germánico el espíritu divino y universal se realiza en el mundo y en los individuos⁴⁵. El hombre se sabe reconciliado con el espíritu divino y sabe que en sus profundidades espirituales habita el espíritu divino —como su esencia—. Se realiza así la conciliación del espíritu objetivo y el espíritu subjetivo: en definitiva: la reconciliación del estado o lo universal con el individuo. En una formulación más especulativa y en términos de la *Ciencia de la lógica*, ahora «se ha conciliado y unido con su concepto»⁴⁶. Se ha alcanzado así la auténtica libertad que sólo en el reino del derecho y en el estado se puede realizar.

Hegel, a pesar de que —como hemos visto— matiza y trasciende este esquema, lo vuelve a repetir: «con lo que he dicho en global sobre la diferencia del saber de la libertad, es decir, en la forma en que los orientales supieron que *uno* es libre, el mundo griego y romano que son libres *algunos*, mientras que nosotros sabemos que *todos* los hombres son libres, que el *hombre* en tanto que *hombre* es libre. Estos diferentes estadios son las épocas que distinguimos en la historia universal y la división de que nos serviremos para tratarla»⁴⁷.

Hacia las razones del cambio de periodización

Nosotros consideramos que este esquema tan tozudamente mantenido por Hegel, responde a una formulación del último Hegel, destinada en gran parte a subrayar el progreso lineal de la libertad en la historia y, por tanto, obligaba a relativizar la admiración que sentía por la eticidad de la Grecia clásica. En definitiva, el esquema tenía como consecuencia mostrar una historia universal tripartita, con un desarrollo progresivo claro y rotundo. Resultando, por tanto, contrario al privilegio que hasta entonces representaba dentro del trascurso histórico el ideal griego. Pero,

⁴⁵ V. G., 157-199.

⁴⁶ *Ib.*

⁴⁷ «Mit dem, was ich im allgemeinen über den Unterschied des Wissens von der Freiheit gesagt habe, und zwar zunächst in der Form, dass die Orientales nur gewusst haben, dass *Einiger* frei sei, die griechische und römische Welt aber, dass *einige* frei sind, dass wir aber wissen, dass *alle* Menschen an sich frei, der *Mensch als Mensch* frei ist, damit liegt die Einteilung, die wir in der Weltgeschichte machen und nach der wir sie abhandeln werden». V. G., 63:87.

como veremos, este cambio en la periodización es signo también de otros cambios de valor dentro de elementos centrales del pensamiento hegeliano.

Ciertamente, muchas de las dificultades de la consideración global de la historia universal resultaban exorcizadas de esta manera. Por este motivo y dado el énfasis con que Hegel subraya por dos veces en el manuscrito la división tripartita de la historia, pensamos que era consciente de la ruptura que representaba respecto de lo que había dicho en sus clases y en la *Filosofía del derecho*. Parece, efectivamente, que hay en Hegel una clara intención de modificar su interpretación global de la historia universal, así como la valoración de algunos elementos clave de su pensamiento. En definitiva, el cambio de estructuración, que Hegel siempre siguió en sus cursos y que se refleja en las *Lecciones*, indica un cambio notable de visión. Ahora intentaremos demostrar nuestra tesis de que con este cambio de periodización Hegel quería, creemos que conscientemente, relativizar su ideal de juventud, la valoración de Grecia y de su bella eticidad. Mientras que, paralelamente, tendía a elevar el cristianismo a núcleo básico de la historia.

Para argumentar nuestra tesis de la centralidad del conflicto que se produce en el pensamiento hegeliano entre los dos tipos de periodización⁴⁸ en tres y cuatro etapas, hemos de demostrar primero que estas periodizaciones no son reducibles entre sí y que ambas representan un momento importante en la evolución de su pensamiento. Empezaremos, pues, por el soporte documental que cada una de ellas encuentra en los textos hegelianos.

El esquema triádico que —por su simplicidad— ha llegado a ser el más conocido y un filosofema que cuesta de superar, se encuentra en el manuscrito hegeliano de *La razón en la historia*— posiblemente redactado con vistas a la publicación de la filosofía de la historia universal. En éste el esquema tripartito aparece tres veces⁴⁹, así como otra vez en los apuntes de los últimos cursos⁵⁰. Disponemos entonces del esquema tripartito en cuatro versiones —todas en resumen—, tres de ellas en uno de los últimos manuscritos hegelianos (está al comienzo la fecha 8-XI-30).

La periodización en cuatro etapas se encuentra ya en la única obra publicada en vida que incluye el desarrollo de los momentos de la historia universal —la *Filosofía del derecho*— y preside las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*⁵¹. Además hay que tener en cuenta que

⁴⁸ Ver la parte primera de este artículo.

⁴⁹ Dos en las páginas V. G., 62-3/85-7, y una en las 155-6/197.

⁵⁰ V. G., 156-7/198-9.

⁵¹ Tanto los primeros editores —Eduard Gans y Karl Hegel— como Lasson

en las lecciones sobre filosofía del derecho (mayoritariamente editadas por Iltting, pero también con aportaciones de D. Henrich), hace referencia siempre a cuatro etapas ya desde el curso 1818-19⁵².

Parece claro, pues, que en sus dos o tres últimos años Hegel decidió cambiar la estructura de su filosofía de la historia universal, aunque no llegará a desarrollarla completamente. El cambio consiste en unir en un mismo momento lógico-histórico el mundo griego y el mundo romano, que como hemos visto habían sido tratados por Hegel como antitéticos (paralelamente se mantenían como primer momento el mundo oriental y, como último, el mundo cristiano-germánico). Una de las consecuencias evidentes del cambio es que Hegel consiguió finalmente reducir la estructura de la historia a una tripartición, lo cual encajaba mucho mejor con el armazón de su dialéctica⁵³.

¿Son compatibles ambas periodizaciones?

Ahora conviene que intentemos responder a la cuestión de si ambas estructuraciones son reducibles entre sí o, dicho en otras palabras, si podemos encontrar la «auténtica» periodización que subyace a ellas.

Se pueden pensar en diferentes maneras de hacer compatible el esquema cuatripartito con el tripartito. Teniendo en cuenta la dialéctica ternaria⁵⁴ hegeliana podemos simplificar la cuestión de la siguiente manera: El período cristiano-germánico no plantea ningún problema, es claramente el momento de la reconciliación. Oriente es indiscutiblemente un momento de la unidad indiferenciada y puede ser considerado fácilmente como el primer momento. El mundo romano es también claramente un momento de escisión y, por tanto, funcionaría sin problemas como segundo momento de la dialéctica.

siguen esta periodización, que puede encontrarse resumida también en V. G., 242-57.

⁵² Apuntes de G. Homeyer, editados por Iltting.

⁵³ La dialéctica hegeliana se estructura generalmente en tres momentos, aunque ha habido quien ha remarcado que en muchos momentos Hegel ha desarrollado transiciones dialécticas que manifiestan una estructura cuatripartita. Parece que la identidad numérica hace que el esquema tripartito se adecúe a la dialéctica hegeliana. No obstante, hay que remarcar que este esquema se basa en una progresión meramente cuantitativa y no cualitativa —hay un aumento en el número de sujetos libres— lo cual va en contra de la naturaleza misma de la dialéctica hegeliana.

⁵⁴ Obviaremos el problema de la estructura de la dialéctica hegeliana, ya que creemos que los conflictos no surgen por este motivo. Nos basaremos, por tanto, en la estructuración más típica en tres etapas: afirmación o unidad indiferenciada, negación o escisión, negación de la negación o reconciliación.

Evidentemente, el mundo histórico-espiritual que es de más difícil ubicación es el griego —curiosamente uno de los que mayor interés despierta a Hegel. El resultado más importante del cambio de periodización es el de unir en un solo momento el mundo griego y romano, aunque tenían hasta entonces muy poco que ver, por lo que hace al contenido y el papel en la historia. Grecia era como su cara negativa. Hegel no pudo —por su muerte— rehacer su visión del mundo griego a partir de su identificación con el mundo romano, pero es evidente que su visión de aquél había sufrido cambios muy importantes y, para decirlo así, muy negativos. Grecia había pasado de ser el mundo de la «bella eticidad», el mundo «más bello y afortunado», a ser simplemente una etapa intermedia en la que sólo algunos eran libres. Parece ser, pues, que el cambio de periodización lleva a una asimilación de Grecia a Roma y, por tanto, una relativización de su «afortunado» y «bello» papel en la historia.

La extrema fascinación que Grecia ejerció sobre Hegel —y que nunca dejó de ejercer— nos obliga a considerar la posibilidad de que el auténtico comienzo espiritual de la historia estuviera en Grecia. Planteado el problema así, tendríamos que escoger entre las dos siguientes hipótesis:

1. El auténtico comienzo es Oriente, siendo Grecia —hasta el esquema tripartito— un momento privilegiado en razón al ideal de juventud. Oriente representaría la «revelación inmediata»⁵⁵ del espíritu, donde éste está todavía en forma de unidad indivisa y previa a toda escisión. Entonces Oriente se correspondería perfectamente con el primer momento de toda dialéctica: la afirmación de la unidad indiferenciada y sin ninguna determinación interna, el «poner» la unidad abstracta. Grecia sería un momento al margen (que Hegel se esforzaría por integrar sin conseguirlo del todo) marcado todavía por la unidad inmediata. Roma sería el segundo momento de toda dialéctica, momento de la escisión y de la oposición, y el mundo germánico el mundo de la reconciliación.

2. Grecia merece mejor que el mundo oriental el papel de unidad indiferenciada, siendo, por tanto, el auténtico comienzo. Oriente sería un momento previo que —por «natural» e incapaz de dinamicidad y falta de auténtica consciencia del espíritu— no entraría propiamente en el desarrollo del espíritu y, por tanto, de la historia. Grecia sería entonces el momento de la unidad universal, que se escindiría dando lugar al mo-

⁵⁵ Ph. R., p. 353.

mento romano, mientras que la reconciliación aparecería —finalmente— con el cristianismo y los pueblos germánicos.

Ambas hipótesis tienen argumentos a su favor. Así la primera puede argüir —en primer lugar— la amplitud y el enorme trabajo de documentación que Hegel le dedicó⁵⁶. Este no es, evidentemente, un argumento decisivo, pero sí que evidencia la voluntad de Hegel por incluir y desarrollar el mundo oriental en la historia universal. Al respecto hay que recordar: que el único manuscrito de cierto tamaño conservado sobre el desarrollo concreto de la historia universal está dedicado a oriente, mientras que para el resto de períodos hemos de referirnos casi exclusivamente a los apuntes tomados por los alumnos⁵⁷.

También afianza la primera hipótesis el hecho de que Hegel data el comienzo de la historia con la aparición del estado. En tanto que la historia universal ha de ser también una historia política, no cabe la menor duda sobre la «historicidad» del imperio chino, el mundo hindú y, sobre todo, el imperio persa (que ya no es, para Hegel, fijo como los dos primeros, sino en movimiento y en contacto con los momentos posteriores).

Hay que decir, por otra parte, que Oriente se acerca más a lo que se suele entender por el primer momento de la dialéctica. Es el mundo de la sustancialidad, en él la universalidad se impone sin oposición a las diferentes particularidades y a los individuos, es el reino de la indiferenciación —el equivalente al ser de la *Ciencia de la lógica*. No es éste el caso de Grecia: no es el mundo de la identidad absoluta, inmediata y indiferenciada. En Grecia ya existe la individualidad y la particularidad, si bien dentro de un bello equilibrio. La eticidad griega contiene ya el principio de la diferenciación, pero no hasta el punto en que el cuerpo social se disgregue —como en Roma.

La segunda hipótesis tiene a su favor el hecho del mayor contacto y relaciones —tanto empíricas como conceptuales— de Grecia con los momentos posteriores. El mundo griego está mucho más proyectado y vincu-

⁵⁶ 247 páginas de la edición de Lasson, muchas más que las 131 que le ocupa Grecia.

⁵⁷ Esta circunstancia quizás no se debe al mero azar sino que probablemente refleja una mayor proximidad de estos manuscritos en el momento de dar las clases o de trabajarlos de nuevo. Otto Pöggeler —director del Hegel-Archiv— sostiene la tesis que a partir de 1825 Hegel habla ya de una «filosofía oriental» [pp. 16-7] y que podía encontrar en el Budismo o el Taoísmo un «salto originario» [*Ursprung*] comparable al griego. Nosotros hemos destacado en nuestra tesis (Barcelona, enero 1988) la afirmación explícita de Hegel en el sentido de que la religión zoroastriana tiene ya todos los principios del espíritu. De todo esto parece deducirse que el interés de Hegel por oriente —paralelo al de toda su época— no hace sino aumentar con el tiempo.

lado con el momento posterior, mientras que el mundo oriental está mucho más encerrado sobre sí. También juega a su favor la constatación de que la historia universal hegeliana es mucho más que una mera historia política. Entonces, dentro de una historia global del desarrollo del espíritu, Grecia tiene una consistencia y un espesor especulativo que la hace absolutamente necesaria para valorar el desarrollo del espíritu. También hay que recordar que Hegel afirma que sólo en Grecia se llega a la tierra del espíritu y que sólo en ella se llega a la consciencia del espíritu.

Nuestra posición se decanta por la primera hipótesis. Por una parte, porque explícitamente Hegel afirma siempre que el primer momento de la historia es el mundo oriental (y no creemos que haya que enmendar la plana al propio Hegel) y porque cuando decide negar su papel independiente al mundo griego lo asimila a Roma y no a Oriente. Por otra parte —y entrando en cuestiones conceptuales—, permite explicar mejor la posición de Grecia en el esquema cuaternario y, a la vez, plantear la evolución del pensamiento hegeliano que le lleva a asimilarla a Roma en el esquema ternario.

La primera hipótesis además de no enmendar la plana a lo que explícitamente dice Hegel, permite comprender el dilema del que poco a poco se hace consciente Hegel. Sólo la primera hipótesis justifica el equilibrio inestable y forzado —del esquema cuatripartito— y su resolución final. Intentemos ahora comprender algunos de los elementos clave que determinan este cambio aparentemente simple.

Un ideal anómalo dentro de la teleología histórica hegeliana

En primer lugar, hay que decir que Grecia representa una excepción dentro del transcurso histórico, porque va en contra de los principios de continuidad y progresividad. Es una anomalía, que todavía quedaba por superar, en el pensamiento hegeliano sobre la historia. El desarrollo progresivo, lineal y lógico que Hegel postulaba para la historia, chocaba con el valor desmesurado que todavía otorgaba a su ideal juvenil. Durante diez años⁵⁸, Hegel había pospuesto el problema y no había tenido inconveniente en mantener una cuatripartición y en situar a Grecia en una posición de excepción, pero finalmente la estructura de la dialéctica y los principios del progreso lineal se imponen.

⁵⁸ Los que duran sus clases sobre filosofía de la historia universal en Berlín.

Hay que comprender que no estamos ante una excepción extraña en Hegel y limitada a la filosofía de la historia. Una vez más, Hegel no responde al estereotipo de filósofo que aplica *ad hoc* sus esquemas lógicos por encima de las consideraciones concretas⁵⁹. Ciertamente, podemos encontrar un parecido, e incluso superior, papel «excepcional» de Grecia en la historia, en sus clases sobre *Filosofía del arte* o sobre *Historia de la Filosofía*⁶⁰.

En definitiva, durante mucho tiempo, los ideales juveniles compartidos con Hölderlin, por ejemplo, y de los cuales jamás abdicó totalmente—llevaron a Hegel a considerar Grecia como un momento diferente de Oriente y de Roma—que eran valorados muy por debajo de aquella—. La división tradicional de la historia universal en cuatro monarquías⁶¹ así como la correspondencia dos a dos de las cuatro épocas y las cuatro constituciones⁶² le facilitarían probablemente la cuatripartición⁶³ de la historia. Por ello, Grecia ocupa una posición privilegiada a la vez que marginal, pues «se sale» de la linealidad de la historia. Representaba un momento del espíritu tan «bello» y «afortunado» que sólo era comparable con lo mejor de los tiempos de Hegel. Era valorada por encima de los momentos del desarrollo del espíritu que la siguen y, por tanto, se elevaba por encima de la historia y rompía con su estricta linealidad progresiva⁶⁴. Negaba el lazo teleológico a que apuntaba el desarrollo del espíritu, dentro del cual era un momento extraño e incluso aberrante.

Ahora bien, en el momento de redactar el manuscrito «*La razón en la historia*», Hegel pasa revista al conjunto de la historia universal. Hasta entonces venía introduciendo sus cursos de manera similar al manuscrito

⁵⁹ Cuestión que es uno de los temas centrales de nuestra tesis doctoral, se trata de analizar como Hegel hace compatible su esquema lógico-especulativo con los datos y acontecimientos intersubjetivamente disponibles en su época. Por otra parte, en el Hegel-Archiv de Bochum es opinión compartida de Walter Jaescke y Kurt Rainer Meist—que son los encargados de editar la Filosofía hegeliana de la historia— los cambios y retoques continuos que hace Hegel a lo largo de sus cursos sobre un esquema inicial. Parece ser que este esfuerzo por intentar encontrar la estructuración más adecuada persiste en Hegel hasta el momento de su muerte.

⁶⁰ En las cuales tanto el arte como la filosofía griegos representan una cumbre casi insuperable y sólo comparable con los últimos logros en la propia época.

⁶¹ Itting, p. 137, pl. 344. Manuscrito de Homeyer de 1818-19.

⁶² Oriente-despotismo, Grecia-democracia, Roma-aristocracia, estados germánicos-monarquía. Id.

⁶³ La cual es recogida, como hemos visto, en obras maduras de Hegel como la *Filosofía del derecho*.

⁶⁴ Posición que podemos encontrar más radicalizada incluso en Hölderlin y otros románticos, que la situaban por encima de su propio tiempo y su propia patria.

introdutorio llamado comúnmente «Sobre las maneras de escribir historia». Se trata de una clara introducción exterior, partiendo de los puntos de vista de los historiadores. Ahora Hegel haría algo parecido a la periodización cuatripartita, partiría de los tópicos predominantes en su época y iría poco a poco profundizándolos e interpretándolos de acuerdo con su filosofía especulativa. Al plantearse finalmente una introducción «interna» y especulativa a su historia universal, no es extraño que prescindiese a la vez de aquella introducción externa y aquella periodización tópica. Hegel buscaría rehacer su pensamiento sobre la historia y el trascurso de ésta más de acuerdo con los principios especulativos de su sistema. Buscaría afianzar la estructuración lógica de la historia y la filosofía de la historia, pero para esto necesita eliminar consideraciones «exteriores» que chocaban con los principios especulativos sobre los que quiere edificar su filosofía de la historia.

Es entonces cuando aparece del todo claro el choque que representaba mantener la excepcionalidad de Grecia con la base lógico-especulativa que definía la historia. Cristalizaba así la conclusión lógica de toda una larga evolución y Hegel ya no se muestra dispuesto a mantener a Grecia en su posición de privilegio. Toma conciencia de hasta que punto había mitificado el mundo griego y en el momento de repensar globalmente la historia—probablemente en vistas a una publicación— ya no tiene ningún inconveniente en asimilar simplemente Grecia al mundo romano. Ahora, Hegel valoraría sobretodo el hilo teleológico progresivo y global. Pensaba más en función del todo, disponiéndolo estrictamente de acuerdo con las condiciones especulativas que se desprenden del núcleo lógico de su sistema. Finalmente, el orden lógico-conceptual se impondría por encima de consideraciones más concretas como fueron la ultravaloración de Grecia en su época.

El núcleo especulativo y lógico del sistema (coherente en definitiva con la idea absoluta) se basaba en la progresividad dialéctica, pero también lineal—del desarrollo autocreador y autocognoscitivo del espíritu. Este era un presupuesto básico de su filosofía y, por tanto, se había de imponer sobre el bello pero ya viejo ideal de eticidad, del cual poco a poco se había distanciado.

Creemos que ésta es una razón importante para comprender aquel cambio de última hora, pues—como hemos apuntado— este cambio es el vértice donde converge toda una profunda evolución del pensamiento hegeliano. Es el síntoma de una evolución, que dura prácticamente toda la vida de Hegel, y que sólo se manifiesta completamente el último año de

su vida. El esquema tripartito tiene para nosotros un gran valor como resultado sintomático de una serie de cambios de valoración en temas centrales del pensamiento hegeliano, que pocas veces se manifiestan así de claros.

De la identificación con el ideal griego a la identificación especulativa con el cristianismo

Paralelamente a las necesidades formales o lógico-especulativas de la manera hegeliana de considerar la historia, en el esquema tripartito se manifiesta el último episodio del conflicto —eterno en Hegel— entre su valoración del ideal griego y el cristiano⁶⁵. Se ha subrayado muchas veces que helenismo y cristianismo son dos de los elementos centrales que marcan el pensamiento hegeliano, dos elementos contrapuestos que Hegel quiere sintetizar y superar. Así, en su juventud, Grecia había sido un elemento clave desde donde el joven Hegel miraba críticamente su época y el dogma «positivo» dentro del que era educado. Ciertamente, es difícil exagerar la importancia que el redescubrimiento del ideal griego tuvo para la Alemania de finales del XVIII y para Hegel. Pero al mismo tiempo y a pesar de las interpretaciones de los hegelianos de izquierda (en el sentido de la clara e incuestionable heterodoxia cristiana de Hegel⁶⁶), se hace difícil negar la importancia que tiene para él —en especial en su etapa berlinesa— su identificación especulativa con lo que entiende como dogma cristiano.

Nos parece que cabe interpretar el paso del esquema cuatripartito al tripartito como una relativización del ideal griego con su paralela revalorización del cristianismo. Ciertamente, Grecia pierde su lugar privilegiado y la historia en su conjunto pasa a pivotar sobre el cristianismo.

⁶⁵ Por ejemplo, KARL LÖWITZ, en *De Hegel a Nietzsche*, dice (Buenos Aires, Sudamericana, p. 58): «el mundo greco-romano está superado en el cristiano-germánico, y el concepto ontológico fundamental de Hegel se determina, por esto, de doble manera: como logos griego y como logos cristiano».

⁶⁶ Pensamos que la cuestión clave en nuestro asunto no es la ortodoxia o heterodoxia del cristianismo hegeliano. Si bien tendemos a valorar la tesis de la heterodoxia, ésta no impide que para Hegel fuera muy importante la religión cristiana y su dogmática. En su juventud lo fue como elemento formador —en el cual se educó— y como elemento a criticar y superar. En su madurez, Hegel siempre remarca la posibilidad de interpretar el dogma cristiano en el sentido de su propia filosofía. Seguramente esta interpretación es abusiva y Hegel manipula el dogma cristiano en beneficio propio, pero esto no impide que la componente cristiana —básicamente heterodoxa— sea de vital importancia para interpretar y comprender su pensamiento.

Toda la historia apunta entonces lineal y progresivamente —sin excepciones— al cristianismo, a los pueblos cristiano-germánicos. Así, finalmente, Hegel variaría de postura dentro de la polémica interminable que enfrenta a paganos y cristianos, antiguos y modernos, griegos y germánicos. Hegel que con Hölderlin había comenzado reivindicando a los antiguos y paganos griegos —con su belleza, sus libertades, su amistad y compromiso mutuo, sus dioses— termina decantándose por la profundidad especulativa del cristianismo —con la posibilidad de reconciliación reflexiva que plantea, su auténtica libertad e, incluso, su estado. Así lo que ya estaba implícito en el esquema en cuatro etapas —el mundo de la reconciliación es ya el cristiano-germánico—, se erige como fin teleológico frente al cual todo lo anterior es un paso con valor relativo. Hegel elimina los últimos residuos contradictorios con la formulación del esquema tripartito y, sólo entonces, Grecia pierde su pedestal y el cristianismo reina en la historia universal sin parangón.

Podemos aceptar o no esta explicación de la evolución del pensamiento hegeliano, pero indiscutiblemente estos cambios que hemos señalado no se producen aislados. Muy al contrario, provocan o van acompañados de una serie de cambios paralelos que vale la pena señalar aunque sea brevemente.

De la Revolución a la Reforma

La aceptación progresiva de los elementos lógicos básicos de su sistema y de su concepción de la historia (progreso, linealidad, teleología, etcétera), y el desplazamiento desde el ideal griego a la valoración del cristianismo, son correlativos con la evolución hegeliana que pasa de valorar la Revolución francesa como el hecho decisivo de su época a sustituirla en este papel por la Reforma protestante⁶⁷. De todos es sabido su juvenil entusiasmo revolucionario, su opinión en la invasión de Jena al ver en Napoleón el espíritu a caballo, su énfasis en que la Revolución e incluso el Terror fueron necesarios⁶⁸.

⁶⁷ Sobre la relación entre la Reforma protestante y la Revolución francesa en Hegel hemos de citar los escritos de LUDGER OERING-HANHOFF, «Hegels Deutung der Reformation»: ALESSANDRA GAIARSA, «Rivoluzione e Riforma nella filosofia di Hegel» y KAROL BAL, «Hegel's philosophy of history between dialectics and metaphysics. Attempt at an interpretation of the hegelian concepts of 'Reformation' and 'Revolution'».

⁶⁸ Al respecto hay que citar el libro clásico: JOACHIM RITTER, *Hegel und die französische Revolution*, y los artículos de JEAN HYPPOLITE, «La signification de

Desde su época en Tübingen hasta su salida de Jena Hegel considera la revolución como el movimiento que culminaría la historia al reinstaurar la perfecta armonía del hombre y la ley, del individuo y el universal. Hegel coincidiría con Hölderlin y estaría influido por su *Vereinigungsphilosophie*. Es evidente, que esta etapa coincide con la mayor valoración del ideal griego; la Revolución francesa sólo tendría sentido como la reinstauración de aquella bella eticidad griega. Ciertamente, el impacto de las noticias sobre el Terror de Robespierre modera su entusiasmo, pero siempre subrayó que la finalidad que movía a éste era buena aunque no lo fueran los medios⁶⁹. El mismo Robespierre era presentado siempre como un esclavo y un héroe de la «virtud», de la virtud revolucionaria que ataca a todo sospechoso de contrarrevolucionario. Es evidente que Hegel abandona la Jena ocupada siendo todavía fiel a la Revolución —así como al ideal griego.

Ahora bien, cuando se analizan sus opiniones sobre la Revolución en las *Lecciones de filosofía de la historia universal*, estas opiniones han cambiado notablemente. No tiene ningún problema en afirmar la superioridad de la Reforma por encima de la Revolución y una cierta «superfluidad» de esta última. Dos razones esgrime, la primera que la Reforma ha hecho antes en el tiempo lo que se trataba de hacer con la Revolución y, la segunda, que la reconciliación alcanzada con la Reforma es muy superior a la que creía el joven Hegel que se podía alcanzar con la revolución.

En definitiva, hay el presupuesto ya explícito que la libertad y eticidad griegas no eran comparables ni equivalentes a la reconciliación que aporta el cristianismo. Ahora la vida ética no implicará la existencia de la esclavitud y todo hombre será libre sólo por el hecho de ser hombre. Ahora la reconciliación del individuo con el todo ya no es inmediata —que equivale a decir que todavía no es plenamente espiritual—. El *hen kai pan* de Hölderlin ya no se ha de hacer en detrimento de la conciencia de sí, de la subjetividad. Aquella reconciliación era bella pero natural, el estado y la polis se imponían por encima del individuo sin que éste pudiera

la Revolution française dans la 'Phenomenologie' de Hegel», y de OTTO PÖGGELER, «Philosophie und Revolution beim jungen Hegel».

⁶⁹ HYPOLITE, *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel* destaca la «lógica implacable» y la necesidad que Hegel ve en la evolución de la revolución hacia el Terror (pp. 72 y 89). Para Hegel estaba claro que en aquellos momentos se jugaba el éxito y pervivencia de la Revolución e, incluso, el principio de orden que el estado representaba. Por esto consideraba a Robespierre como un héroe de la historia que hizo lo que había que hacer y cuando era necesario.

libremente —desde su libertad absoluta y su conciencia de sí— juzgar su valor, justicia o legitimidad. En cambio, con la Reforma se ha hecho efectiva la promesa cristiana de una nueva reconciliación y una nueva libertad, las cuales parten ahora de la conciencia misma y de la espontaneidad de los individuos, que reconocen en sí lo universal al mismo tiempo que reconocen la necesidad de lo universal y objetivo —incluido el estado.

Como vemos, tanto el ideal griego como el revolucionario se ven superados y relativizados por un mismo y complejo proceso frente al ideal cristiano-reformado. Evidentemente, el fracaso de la Revolución —fracaso que es vivido plenamente por Hegel⁷⁰— con la imposibilidad implícita de la reedición de la libertad griega es un elemento clave en el abandono de ese ideal. El cristianismo cada vez más ocuparía el sitio del viejo ideal y con ello la Reforma pasaría a ocupar un lugar más central en la historia.

Hegel se explica el fracaso revolucionario en las *Lecciones de filosofía de la historia universal* por la limitación representativa del liberalismo y la Ilustración francesa —más que no la germánica—, se apartan del pueblo y de la situación concreta planteando un ideal abstracto. Quieren cambiar la sociedad en función de una mera abstracción, su ideal no tiene en cuenta la religión y quieren eliminar este elemento del espíritu absoluto desde una filosofía débil y todavía representativa. Quieren imponer su molde meramente intelectual al pueblo y a la realidad, y éstos, por tanto, se resisten. De ahí los levantamientos populares antirrevolucionarios en Francia o sus sucesivos fracasos en el exterior —en España, por ejemplo⁷¹—.

Hegel opina que los liberales antirreligiosos quieren unas reformas políticas que, generalmente, no tienen el consentimiento previo del pueblo

⁷⁰ Hegel vivió la restauración borbónica en Francia y el equilibrio europeo subsiguiente que quería volver a la situación prerrevolucionaria (ver EUGÈNE FLEISCHMANN, «Hegel et la Restauration en France», y LEWIS WHITE BECK, «The Reformation, the Revolution and the Restoration in Hegel's Political Philosophy»). Hegel no llegó a vivir ni a teorizar las oleadas revolucionarias del 1830 y 1848, que son las que aportan éxitos permanentes a las ideas liberales. Por este motivo, Hegel tuvo que teorizar el fracaso de las ideas liberales y de la Ilustración política francesa (ver P. LEWIS HINCHMAN, *Hegel's critique of the Enlightenment*). Creemos por ello que, en gran parte, los últimos cursos sobre filosofía de la historia y la redacción de *La razón en la historia* vienen marcados por el esfuerzo por comprender el por qué del fracaso revolucionario.

⁷¹ W. G., 932/696.

—representado esencialmente por su religiosidad—. El liberalismo y la Ilustración de los países católicos olvidan que para cambiar la realidad política —la realidad espiritual objetiva— han de cambiar antes la conciencia y la religión —la realidad espiritual absoluta—. Han de adecuar, primero, la religión a las necesidades de los nuevos tiempos; si no es así, la religión —que domina los espíritus del pueblo— será un peso muerto tan poderoso y un elemento de reacción tan insuperable que condenará al fracaso cualquier intento de cambio.

Sólo en los países germánicos reformados, que han adecuado mediante la Reforma su religión a los nuevos tiempos y al nuevo espíritu, la religión ha inculcado a las conciencias el respeto por el mundo terrenal, valorándolo por sí mismo con independencia de trascendentalismos y de exigencias de renuncia. Así sólo gracias a la Reforma, el mundo terrenal conquista su valor por sí mismo —incluso para un alma religiosa—, ya que sólo la religión reformada se armoniza con las necesidades de la eticidad (habiendo destruido los tres votos antiéticos —para Hegel— de la castidad, la pobreza y la obediencia).

Fruto de todo lo que venimos resumiendo, resulta una trasvaloración de la revolución y del pensamiento que la engendraba —que era legítimo pero condenado al fracaso en los países no reformadores. Así Hegel puede decir que la Revolución es la reforma de los países que no tuvieron Reforma, ya que los «protestantes han realizado su revolución con la Reforma»⁷². Al mismo tiempo apostrofa que es imposible el triunfo de una revolución sin una previa reforma religioso-espiritual⁷³. La revolución es el intento desesperado de los países católicos para provocar violentamente el cambio político y espiritual que los países germánico-reformados tuvieron pacíficamente. En estos países la revolución es superflua porque se ha producido una reforma religiosa en las conciencias, se ha producido una revolución espiritual, y ya no hay contradicción entre el mundo ético-político y el espíritu absoluto. Hegel piensa que en Prusia filosofía y religión se dan la mano, que reconocen la racionalidad de su estado monárquico y comprenden que éste ha hecho posible la auténtica libertad y la reconciliación de las conciencias con el mundo objetivo y la historia.

⁷² W. G., 925/691.

⁷³ W. G., 931-2/696.

De la bella democracia a la monarquía racional

Hemos enlazado con otro elemento clave del pensamiento hegeliano. La evolución respecto al ideal griego y la revolución nos ha llevado a la cuestión del tipo de constitución más perfecta. La compleja evolución que intentamos resumir tiene también un flanco en este tema, también él va modificándose paralelamente con los anteriores. En definitiva, la relativización de Grecia y de la Revolución lleva una correlativa devaluación del ideal republicano, democrático y puramente liberal. Sólo así Hegel podía unir en un mismo paquete la constitución aristocrática —a su juicio el peor tipo de constitución— con la «más bella» de las constituciones —la democracia ateniense. Hegel, que cada vez más ha ido distanciándose de las propuestas liberales y pretendidamente democráticas, llegaría a ver con malos ojos la exaltación de la constitución democrática que hay implícita en la exaltación de la época griega.

Evidentemente, todo esto estaba implícito ya en el esquema cuatripartito, pero es cierto que le hacía falta todavía un paso para actuar conforme a ello y llevar a cabo una coherente periodización de la historia universal. Brevemente hemos expuesto lo que desarrollamos en nuestro trabajo doctoral, subrayando cómo este cambio es el resultado de todo un complejo entramado de evoluciones. Hemos mostrado cómo el cambio de un esquema cuatripartito a un esquema tripartito es el síntoma de una evolución mucho más profunda y cómo en el pensamiento histórico de Hegel convergen la mayor parte de los temas centrales de su pensamiento y su núcleo especulativo.

En definitiva, las *Lecciones de filosofía de la historia universal* y sobre todo el escrito introductorio llamado *La razón en la historia*, representan el último estadio cronológico de la evolución del pensamiento hegeliano desde el ideal griego al cristianismo, desde la Revolución a la Reforma, desde la república democrático-liberal al estado racional-monárquico. Esta evolución estaba prácticamente cumplida en su etapa de Berlín, sólo quedaba un remanente, una concesión gratuita e injustificada, una pequeña aberración en la pureza de la linealidad de la historia: Grecia como etapa independiente y al margen del trascurso progresivo.

La lógica de la evolución del pensamiento hegeliano llevaba a su desvalorización y relativización, hay que subrayar la resistencia que ofreció. Durante diez años, a Hegel no le preocuparon lo más mínimo las contra-

dicciones en que caía manteniendo un altar al viejo ideal —nunca olvidado del todo. Finalmente y en las puertas de la muerte, el logos de la historia y del sistema se habrían de imponer, pero no por sí solos; otros cambios más «empíricos» o de más contenido dejaron la posición griega al descubierto y sin posible defensa dentro del pensamiento hegeliano.

(Abril 1988)

GONÇAL MAYOS SOLSONA
Universitat de Barcelona

C/Paris, 140.
08036 Barcelona.