

Rodrigo Díaz Maldonado

*El historicismo idealista:
Hegel y Collingwood. Ensayo en torno
al significado del discurso histórico*

México

Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones Históricas

2010

146 p.

(Serie Teoría e Historia de la Historiografía, 11)

ISBN 978-607-02-0879-9

Formato: PDF

Publicado en línea: 6 de abril de 2016

Disponible en:

<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historicismo/idealista.html>



INSTITUTO
DE INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS

DR © 2016, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Históricas. Se autoriza la reproducción sin fines lucrativos, siempre y cuando no se mutile o altere; se debe citar la fuente completa y su dirección electrónica. De otra forma, requiere permiso previo por escrito de la institución. Dirección: Circuito Mario de la Cueva s/n, Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510, México, Ciudad de México

La construcción tipológica de la filosofía de la historia de Hegel

¿Cómo pude no sentir que la eternidad, anhelada con amor por tantos poetas, es un artificio espléndido que nos libra, siquiera de manera fugaz, de la intolerable opresión de lo sucesivo?

Jorge Luís Borges
Historia de la eternidad

El sentido de la historia en Hegel

En una pequeña obra titulada *El existencialismo, ensayo de interpretación*, Norberto Bobbio escribió, hace más de cincuenta años, lo siguiente:

Idealismo y positivismo son los principales carriles sobre los que se desliza, con alternativas de auge y decadencia, la filosofía oficial o académica del siglo pasado. Uno proclama la absoluta libertad del pensamiento; el otro la subordinación del pensamiento a su antiguo súbdito, la naturaleza. Del primero brota un arrogante humanismo, del otro un absorbente materialismo [...] Se trata de dos experiencias contrarias, y, en su forma extrema, irreconciliables; pero ambas, por vías opuestas, tienden a que en el hombre se desmorone el sentido de una universalidad o unidad "legisladora" [...] El hombre se encuentra alternativamente siendo más y menos que hombre; y de un contraste tan profundo emerge el sentido de la crisis, que se cierne sobre los comienzos y el curso del siglo XX.¹

Por muchas razones, esta imagen absolutamente dual del pensamiento del siglo XIX resultó especialmente útil para aquellos que pretendieron explicarlo en el siglo XX, volviéndose algo así como un

¹ Norberto Bobbio, *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, traducción de Lore Terracini, México, Fondo de Cultura Económica, 1949 (Breviarios, 20), p. 22.

lugar común. Aunque el propio Bobbio hizo el intento por señalar una especie de similitud entre ambas formas de pensamiento, lo cierto es que pesa mucho más la completa separación. El siglo XIX, al que tanto debe nuestra actual conciencia histórica, se presenta gracias a esta imagen u otras por el estilo, como un jaloneo de corrientes y tendencias, todas ellas antinómicas e incompatibles entre sí. El resultado es una especie de cuento infantil cuyos personajes se atormentan unos a otros: «El romanticismo surge en oposición al racionalismo ilustrado, pero se le pasó la mano en el color local y el detalle folklórico y tuvo que llegar el idealismo alemán a corregir sus extravíos; las pretensiones metafísicas de este último irritaron a su primo el positivismo francés, apegado a lo terreno, y cuya vanidad y soberbia sacaban de sus casillas a la orgullosa y recatada escuela histórica, también alemana pero que no se hablaba con el idealismo, por pedante y deductivo... etcétera». Y el cuento puede seguir hasta nuestros días, ocultando, más que revelando, el verdadero problema. Pues éste no radica sino en tratar de comprender cómo es posible que cosas tan aparentemente distintas hayan nacido de una misma madre: la cultura occidental. El enfoque, por tanto, debe ser distinto, aunque no se pretenda la resolución última y definitiva de tan grave asunto.

Ahora bien, por lo que respecta al presente capítulo, no creo necesario subrayar la importancia de Hegel para el pensamiento occidental, desde el siglo XIX hasta nuestros días. Sería otro lugar común insistir con aquello de que en él se amalgaman y toman forma muchas de las ideas dispersas de la Ilustración, el romanticismo y el idealismo, en genial síntesis. Aquí no se buscan, pues, las raíces filosóficas de su pensamiento, tema sobre el que han corrido ríos y hasta mares de tinta. Lo que quiero mostrar a continuación es la estructura profunda de su articulación del proceso histórico, misma que considero tributaria del tercer nivel de significación definido en el capítulo anterior. Cabe señalar que, tratándose de algo tan complejo como el pensamiento de Hegel, lo que a continuación se presenta no pretende, ni remotamente, ser algo así como una respuesta definitiva, ni siquiera parcial. Todo lo que sigue es un intento de comprensión, cuyas posibles aportaciones, de existir, no van encaminadas a la filosofía de Hegel, sino al problema más general de la epistemología histórica contemporánea. Por ello, es muy probable que la forma de

UNAM - IIH

abordar a Hegel en este capítulo resulte insuficiente para la mayoría de los filósofos, historiadores o teólogos que han estudiado su pensamiento, ante lo cual mi única defensa es, precisamente, que si decidí adentrarme en tan complicado asunto fue con miras a ese otro objetivo. Lo que aquí se pretende es avanzar en la formulación de una teoría general sobre el desarrollo de la epistemología histórica a lo largo de los dos últimos siglos. Tal vez también esto parezca demasiado, pero pido al lector el beneficio de la duda.

Por lo pronto, hay que comenzar con lo básico, que consiste en reconocer una deuda fundamental. La tesis relativa a la presencia de un patrón de corte judeo-cristiano en el pensamiento histórico de Hegel, sobra decirlo, no me pertenece. Hasta donde sé, el primero en desarrollar sistemáticamente dicha idea fue el filósofo alemán Karl Löwith, en su magnífico libro *El sentido de la historia*.² La calidad e importancia de los planteamientos de Löwith es tal, que es necesario dedicarles algún espacio a continuación, entre otras cosas porque mi propia interpretación de Hegel comienza en el punto mismo donde termina la de Löwith, pretendiendo ser una suerte de continuación por el mismo camino, aunque, como se verá, no sin ciertas importantes desviaciones y basada en herramientas muy distintas.

El objetivo principal de Löwith, al escribir su obra, fue el de mostrar, a través del análisis crítico del pensamiento histórico de varios autores, la imposibilidad de “imponer a la Historia un orden razonable”. Para él, toda tentativa en ese sentido tiene algo de patético, “por no decir ridículo”. Esto, sin embargo, no basta para borrar de un plumazo mil cuatrocientos años de pensamiento occidental y Löwith lo sabe. Hombre de su tiempo, sostiene que: “La mente crítica no discierne, en la eterna tragicomedia humana, ni un designio providencial, ni una ley natural de desarrollo progresivo”.³ Armado de esta

² Karl Löwith, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, traducción de Justo Fernández Buján, Madrid, Aguilar, 1956, 322 p.

³ *Ibid.*, p. 4. Mucho habría que decir respecto a esta actitud, que inmediatamente revela una posición específica en cuanto a epistemología y ontología históricas se refiere, pero todavía no es éste el lugar para comentarlo, pues será el tema central del siguiente capítulo. Por lo pronto, cabe señalar que es punto paradigmático del pensamiento en torno a la historia de mediados del siglo XX (c. 1930-1970), el cual, en mayor o menor grado, rechazaba la idea de un plan o patrón uniforme y único trazado por los acontecimientos históricos. Afirmaciones semejantes pueden encontrarse en historicistas vitalistas como Collingwood, Croce u Ortega y Gasset, y también en filósofos analíticos como Patrick Gardiner, William Dray o Carl Hempel, por citar sólo algunos ejemplos. En la actualidad, la discusión sobre teoría de la historia, pese

convicción, nuestro autor identifica a la filosofía de la historia con la teología de origen hebreo y cristiano, siendo su historia la progresiva secularización del providencialismo, en pos de la idea de progreso, y cuyo estudio detallado puede contribuir a la comprensión de nuestra propia visión del pasado. Para Löwith, la idea de una finalidad o propósito de la historia permitió al hombre occidental dominar el flujo del tiempo histórico, logrando así sobreponerse al temor y a la resignación —los dos extremos de un mismo arco— que surgen de la concepción pagana del destino y la fortuna. No obstante, lo que bien puede ser un artículo de fe no es propio del conocimiento: la expectativa piadosa del cristianismo y la viril aceptación del destino en el paganismo, o bien un resignado escepticismo, todas ellas aptitudes posibles ante el terrible espectáculo de la historia humana, no han menester de la ilusión de un propósito trascendente justificado de manera filosófica.

En suma, la filosofía de la historia en sentido escatológico o especulativo es, para Löwith, una especie de gigantesca aporía, pues siendo cristiana por derivación es anticristiana por sus consecuencias. Es decir, que el largo proceso de secularización antes señalado consistió en la progresiva asimilación de la historia secular en la historia de la redención, lo que sublimó a la primera y degradó a la segunda, privando a ambas de cualquier posible significado para la mente moderna, ya como conocimiento, ya como mensaje de salvación:

Así, si nos atrevemos a decir que nuestra conciencia histórica moderna se deriva del Cristianismo, ello puede solamente significar que la concepción escatológica del Nuevo Testamento ha abierto la perspectiva de una consumación final, originalmente más allá, y al fin, dentro de la existencia histórica. Por consecuencia de la conciencia cristiana, no

a ser enormemente plural, asume como propio dicho rechazo, presentando variaciones o radicalizaciones del mismo. Existe una amplia colección de valiosas antologías para ilustrar este punto. Para una visión global de la discusión en los años treinta, véase: Raymond Klibansky y H. J. Paton (eds.), *Philosophy and History. The Ernst Cassirer Festschrift*, Oxford, Inglaterra, The Clarendon Press, 1936, 363 p. Para las décadas de los cuarenta y cincuenta: Hans Meyerhoff (ed.), *The Philosophy of History in our time*, Nueva York, Anchor Books, 1959, 350 p. Para las dos décadas siguientes: Georg H. Nadel (ed.), *Studies in the Philosophy of History. Selected essays from History and Theory*, New York, Harper Torchbooks, 1965, 220 p., y Patrick Gardiner (ed.), *The Philosophy of History*, Oxford, Oxford University Press, 1974, 224 p. Para la discusión en los últimos veinte años: Frank Ankersmit y Hans Kellner (eds.), *A New Philosophy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1995, 289 p., y Keith Jenkins (ed.), *The Postmodern History Reader*, Londres y Nueva York, Routledge, 1997, 443 p.

sotros poseemos una conciencia histórica, tan cristiana por derivación como no cristiana por consecuencia, porque le falta la conciencia de que Cristo es el principio de un fin, y su vida y muerte la respuesta final a una pregunta sin posible respuesta de otra forma [...] El mundo posterior a Cristo ha asimilado la perspectiva cristiana hacia una meta y consumación, y al propio tiempo ha abandonado la fe viva en un *eschaton* inminente.⁴

Para Löwith, el primer pensador de los tiempos modernos en escapar de esta paradoja fue Burckhardt, quien renunció definitivamente a imponer una pauta en los acontecimientos referidos en sus obras históricas. Este punto es importante ya que, cómo señala Hayden White, el hecho de que Burckhardt haya desechado cualquier teleología no significa la desaparición de una trama maestra de carácter metahistórico capaz de dotar de significado a los acontecimientos en cuestión. Esta apreciación de White me parece puede ser extendida para el caso de Hegel, por lo que la situación de este último descrita por Löwith es, si no errada, por lo menos incompleta. ¿En qué sentido? Ciertamente, como veremos a continuación, Löwith jamás sostiene que Hegel haya desechado la teleología, sino todo lo contrario, pero sus observaciones van encaminadas a describir el *contenido* de la filosofía de la historia de Hegel, ostensiblemente teleológico, y no su *forma* que, como sabemos desde White, es también contenido.

Ahora bien, lo anterior resulta todavía demasiado vago, por lo que es necesaria una exposición más amplia y, al mismo tiempo, la formulación de mi primera hipótesis de trabajo, que es la siguiente: yo sostengo que, si bien la filosofía de la historia en sentido especulativo es, como afirma Löwith, una especie de aporía que pretende imponer una pauta y una finalidad al tiempo histórico, y que es, por lo mismo, absolutamente indemostrable y puede ser rechazada, por otro lado, esta misma idea se ha interiorizado en la conciencia histórica de la actualidad, siendo, por tanto, un componente indispensable, un *a priori* fundamental del discurso histórico. Es decir, la idea de una trama universal o cósmica, en tanto manifestación exterior, como aquello que se predica directamente sobre la estructura del tiempo, es metafísica y es posible, con o sin razón, prescindir de ella;

⁴ Löwith, *op. cit.*, p. 283-284.

pero en la medida en que una idea de la totalidad es indispensable para la ordenación significativa de acontecimientos dentro de un discurso cualquiera, es un componente epistemológico de la historia y, como tal, es irrenunciable. Sin embargo, este componente es, en realidad, muy cambiante y su forma específica en un momento dado no se aprecia a simple vista, a diferencia de su manifestación externa que recorre siempre una serie de motivos y pasos bastante claros. En otras palabras, es relativamente sencillo distinguir las similitudes y diferencias entre, por ejemplo, las teleologías de San Agustín, Hegel y Marx, siendo más complicado hacer lo propio con los principios de ordenación significativa de sus respectivos relatos sobre el pasado. Y esto se nota mucho más claramente cuando abordamos a autores que ya han rechazado la posibilidad de una metafísica del tiempo histórico, como Collingwood, en donde la trama universal ya no se predica, sino que se ha interiorizado totalmente. Pero volvamos al caso que ahora nos ocupa.

Löwith sostiene que en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel es particularmente clara la presencia de una trama cósmica, entre otras cosas porque el propio Hegel jamás pretendió ocultarla, según puede verse en el siguiente párrafo de la "Introducción":

Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos. (En realidad, en ninguna parte hay mayor estímulo para tal conocimiento conciliador que en la historia universal...)⁵

⁵ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., p. 56. La traducción al inglés difiere ligeramente, se reproduce aquí para una mejor comprensión del pasaje citado: "Our intellectual striving aims at realizing the conviction that what was intended by eternal wisdom, is actually accomplished in the domain of existent, active Spirit, as well as in that of mere Nature. Our mode of treating the subject is, in this aspect, a Theodicea — a justification of the ways of God — which Leibnitz attempted metaphysically, in his method, *i. e.*, in indefinite abstract categories, so that the ill that is found in the World may be comprehended, and the thinking

De hecho, Löwith nos muestra, en breves pero sentenciosas páginas, cómo todo el intento de explicación histórica de Hegel no es más que la transmutación de la teología de la historia, según quedó establecida por San Agustín, en filosofía de la historia, basada en la razón y no en la fe. Aunque Löwith no lo especifica, la trama cósmica resultante posee, en principio, lineamientos bastante simples, y puede ser resumida de la siguiente manera: El Espíritu o Razón, que es Dios, se realiza en la historia mediante la progresiva toma de conciencia de sí mismo.⁶ Como Espíritu es, obviamente, lo opuesto a la Materia, y como no está ligado al reino de la necesidad, su progresiva toma de conciencia es, en realidad, la captación de su propia esencia: la libertad. Pero todo este proceso de educación del Espíritu tiene lugar en la realidad efectiva, en el mundo y en su historia.⁷ Así, conforme avanza, el Espíritu va adquiriendo formas concretas distintas — los diversos Pueblos Históricos y sus respectivos Estados como organizaciones de la vida social y espiritual del hombre — y,

Spirit reconciled with the fact of the existence of evil. Indeed, nowhere is such a harmonizing view more pressingly demanded than in Universal History". G. W. F. Hegel, *Introduction to the Philosophy of History*, traducción de Leo Rauch, Cambridge, Hackett Publishing Company, 1988, 106 p., p. 18.

⁶ Sobre este punto en particular existen divergencias, siendo lo más seria la sostenida por Collingwood en su *Idea de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 117-125. Para este autor, la razón que se expresa en la historia según Hegel no es una razón absoluta o trascendente, sino racionalidad del actuar humano, los pensamientos que están detrás de los actos particulares, postura que alejaría a Hegel de la teleología. Con esta idea, Collingwood pretendía contestar a los críticos que señalaban en Hegel una equivocada tendencia a la metafísica, al panlogismo o a las construcciones *a priori*. Creo, sin embargo, que el argumento sólo se sostiene para los casos en los que Hegel analiza acciones particulares, pero no para el conjunto de su filosofía de la historia.

⁷ No debe extrañarnos que la concepción de Hegel de la humanidad como Dios en devenir (Meinecke) fuera muy mal recibida en el contexto de su época. De acuerdo con L. Dickey, la mayor parte de los grupos religiosamente activos (luteranos ortodoxos, teólogos del sentimiento vinculados al pensamiento de Schleiermacher y neopietistas) en Berlín hacia 1820 fueron enemigos, más o menos declarados, del pensamiento de Hegel sobre la religión, por considerarlo promotor del panteísmo y, en los casos más graves, del ateísmo. Hegel, por su parte, llamaba «demagogos» a sus detractores. A partir de 1826 y hasta su muerte en 1831, Hegel tuvo que defenderse públicamente de los ataques que en ese sentido fueron cada vez más frecuentes. Tanto Dickey como Jacques D'Hondt coinciden en señalar que la extendida ignorancia respecto a ese particular contexto político ha conducido a la común y errónea interpretación de Hegel como el filósofo del gobierno prusiano reaccionario de esos años. Véase: Lawrence Dickey, "Hegel on religion and philosophy", en Frederick C. Beiser (ed.), *The Cambridge companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 301-347; y Jacques D'Hondt, *Hegel*, traducción de Carlos Pujol, Barcelona, Tusquets Editores, 2002, 408 p.

sin dejar de ser él mismo, en cada una de sus fases aparece mejorado, exaltado y cada vez más próximo a su propio ideal de perfección. La conjunción entre el designio del Espíritu y el obrar humano se da a través del ingenioso expediente del “ardid de la razón”, que ocupa en el sistema de Hegel el mismo papel que la *insociable sociabilidad* en el de Kant,⁸ con la diferencia de que ahora no es la Naturaleza sino el Espíritu el encargado de sacarle provecho. La idea es de una simplicidad dórica: los hombres — y en particular los grandes hombres como César y Napoleón —, al actuar, lo hacen guiados por sus propios intereses y, sobre todo, por sus pasiones; pero no alcanzan a darse cuenta de que aquello que desean por un ciego impulso es, en realidad, lo que desea el Espíritu. Así, sin ser conscientes y tal vez a su pesar, los hombres contribuyen a la causa del Espíritu. En palabras de Löwith:

Fin universal e intención particular se mezclan así, en esta dialéctica de apasionada acción, porque a lo que los humanos se dirigen inconscientemente no es lo que conscientemente intentan, sino lo que están obligados a querer, que tiene un estímulo al parecer ciego, y con más amplias perspectivas, sin embargo, que los intereses personales. De aquí que estos hombres entiendan instintivamente cuanto con ellos se proyecta. Obran históricamente porque sobre ellos actúa el poder y el ardid de la razón, que, para Hegel, es una expresión racional para designar a la divina Providencia.⁹

El resultado final es un relato en donde el Espíritu avanza de Este a Oeste, realizándose sucesivamente en distintos pueblos: comienza en los imperios orientales de China, India y Persia; pasa al mundo mediterráneo con Grecia y Roma y culmina con los imperios germano-cristianos de occidente.¹⁰ En otras palabras, la infancia, la juventud y virilidad y, por último, la madurez del Espíritu. La historia del mundo culmina en Europa no accidental sino necesariamente, por

⁸ Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, traducción y prólogo de Eugenio Ímaz, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 147 p., p. 46.

⁹ Löwith, *op. cit.*, p. 84.

¹⁰ Como acertadamente señala Walter Kaufmann, con la expresión *die germanischen Nationen*, Hegel quería designar a los pueblos protestantes del norte de Europa y, bajo ninguna circunstancia, a “los germanos”, error cometido muy frecuentemente por traductores e intérpretes. Véase Walter Kauffmann, *Hegel*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza Editorial, 1968, p. 343.

ser ahí en donde se vencieron las limitaciones intrínsecas de la conciencia de la libertad de los estadios anteriores: ahora, en principio, todos los hombres son libres (no uno o algunos) y son conscientes de su libertad. Y esto se debe al cristianismo, pues es con Cristo con quien desaparece la contradicción entre materia y espíritu, al ser él mismo, a la vez, Espíritu verdadero y Hombre, permitiendo por ello la futura —es decir, en el presente de Hegel— consumación de la conciencia de la libertad en el mundo.¹¹ Así, para Hegel, la historia es, en su esencia misma y no por convencionalismo, una historia antes y después de Jesucristo; lo que justifica la afirmación de Löwith acerca de que Hegel fue el último filósofo de la historia “porque él es el último filósofo cuyo inmenso sentido histórico estuvo limitado y disciplinado por la tradición cristiana”.¹² Esta última idea es expresada, de manera magistral, por Hans Küng en su libro *La encarnación de Dios*,¹³ pero ampliándola para abarcar no sólo las ideas de Hegel sobre la historia, sino la totalidad de su pensamiento:

La doctrina de Hegel, aun cuando silencie a Cristo, sigue siendo una teoría del mundo redimido, una «soteriología». Se pretende en ella proporcionar hondura, mansión, concentración y unidad a la vida superficial, errante, dispersa y dividida del hombre y de su mundo. En definitiva, esto quiere decir que lo finito debe encontrar en lo infinito su propia infinitud, y que el hombre tiene que hallar vida y reconciliación en Dios como el absoluto.

En esta «soteriología» Hegel había partido, sobre todo, de la Biblia. [Sin embargo,] la consideración exegética y teológica de la Biblia se transformó en una especulación filosófica universal, y el problema religioso-social se convirtió en el de la relación entre sujeto y objeto en general. Más precisamente porque el tema de Dios ha adquirido un

¹¹ Sobre el papel de Cristo y del cristianismo en la filosofía de Hegel véase el interesante libro de Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, traducción de José María Hernández Blanco y Fermín Cebrecos Bravo, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2003, 302 p. Según este autor, Hegel colocó al cristianismo como la culminación de la historia de las religiones: “En Cristo, la relación «abstracta» del Dios de las religiones se ha hecho «concreta», de suerte que la unidad del absoluto divino ya no es desde entonces genérico-abstracta, es decir, un concepto genérico en el que podían ser subsumidos «los dioses», y tampoco una relación abstracta en el sentido de oposición inmediata frente al hombre y el mundo, sino que se convierte en la unidad mediada del hombre-Dios, «en la singularidad inmediata», p. 37.

¹² Löwith, *op. cit.*, p. 86.

¹³ Hans Küng, *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento teológico de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, traducción de Rufino Jimeno, Barcelona, Herder, 1974, 782 p.

carácter universal, convirtiéndose en el problema del ser, y porque los conocimientos adquiridos a partir de la relación religiosa entre Dios y los hombres y de la cristología; la filosofía hegeliana llevará siempre impreso, oculta o manifiestamente, el sello de su pasado cristiano.¹⁴

La dialéctica hegeliana y su relación con el pensamiento bíblico

El punto anterior sobre la presencia del cristianismo en el pensamiento de Hegel será de suma importancia para nuestra argumentación de aquí en adelante. Pero no nos precipitemos. Hasta ahora, tenemos una visión general del pensamiento de Hegel sobre la historia, aunada a los planteamientos de Löwith y Küng relativos a la posición fundamental que juega la tradición judeocristiana en su concepción del devenir histórico y su filosofía en general. Salvo por este último acento, hay que señalar que nuestro resumen no peca de originalidad, pues no contiene nada que no pueda encontrarse en cualquier introducción medianamente correcta a la obra de Hegel. Pero su falta de novedad no implica, necesariamente, que sea erróneo. Es, para decirlo de otro modo, algo así como su presentación exterior. Sobre esta plataforma relativamente simple es ahora posible comenzar con la exploración profunda, aquella que pretende mostrar los principios de ordenación significativa que componen el discurso de Hegel sobre el pasado. Esta ordenación es concordante, según yo, con el movimiento de repetición presente en la tipología bíblica. Es decir, que el contenido del discurso de Hegel asume la forma que le es propicia y que recibe como herencia. La hipótesis es, de este modo, la siguiente: Hegel, con el propósito de reconciliar la fe con la razón, modificó en forma sustancial el mensaje de salvación contenido en la teología heredada del cristianismo (ampliándolo, tanto para abarcar la presencia del mal en el mundo, como para fundamentar su idea de historia universal); pero el mecanismo de producción de significado de la visión resultante siguió siendo el mismo. Pasemos, pues, a revisar el funcionamiento de la significación por repetición diacrónica o tipológica en la obra de Hegel.

Ahora bien, para alcanzar el objetivo enunciado, en primer lugar es necesario observar, aunque sea rápidamente, las características

¹⁴ *Ibid.*, p. 226.

UNAM - IHH

fundamentales de la epistemología que sustenta la visión de la historia que hasta aquí se ha delineado. Entre otras cosas, esta revisión me permitirá mostrar cómo, ya desde Hegel, el proceso de interiorización de la trama cósmica había iniciado su marcha de la metafísica a la epistemología, afectando profundamente a esta última. Será el filósofo norteamericano Michael Allen Gillespie quien nos servirá de guía en esta aproximación.¹⁵

Para este autor, el problema de todo el idealismo especulativo, pero en particular del sistema de Hegel, es el de la superación del abismo entre la realidad y la conciencia abierto por la filosofía de Kant, tal y como se manifiesta en la tercera antinomia de la razón pura, la relativa al conflicto entre la necesidad y la libertad:

Tesis. La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de donde los fenómenos del mundo pueden ser todos deducidos. Es necesario admitir además, para la explicación de los mismos, una causalidad por libertad.

Antítesis. No hay libertad alguna, sino que todo, en el mundo, ocurre solamente según leyes de la naturaleza.¹⁶

Ésta, como todas las antinomias señaladas por Kant, se presenta en tales términos que es imposible aceptar uno de sus componentes con más razón que el otro: tanto la tesis como la antítesis son demostrables con argumentos perfectamente lógicos. Esto significa, en el fondo, que la razón es antinómica en sí misma, pues ha logrado establecer dos leyes que considera verdaderas pero que son contradictorias. Según Gillespie, Kant resolvió este conflicto reconociendo los límites de la razón humana y postulando dos reinos separados pero isomórficos: el de los fenómenos, gobernado por las leyes de la naturaleza; y el de los núómenos, gobernado por la ley moral de la libertad. En otras palabras, los reinos de la razón pura y de la razón práctica. Los núómenos no son aquí, sin embargo, las cosas en sí mismas, sino sólo la *apariencia* (es decir, fenómenos) que de ellas obtenemos a través de la facultad de la sensibilidad. La contradicción es, así, sólo aparente, pues no está en el mundo sino en

¹⁵ Michael Allen Gillespie, *Hegel, Heidegger, and the ground of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, 217 p.

¹⁶ Kant, *Crítica de la razón pura*, traducción de Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Editorial Porrúa, 1987, 376 p., p. 212.

la conciencia, reflejando en realidad dos tipos de capacidades distintas pero unitarias y descalificando, al mismo tiempo, a la razón humana para obtener conocimiento verdadero de lo absoluto.¹⁷ Esta solución del idealismo trascendental resulta inaceptable para Hegel, pues salva al mundo de la contradicción sólo a costa de sacrificar la unidad de la conciencia, lo que equivale a la radicalización de uno de los problemas que más le preocuparon: encontrar un punto medio entre lo subjetivo (para sí) y lo objetivo (en sí), resolviendo todas las contradicciones.¹⁸ No es de extrañar, por tanto, el tono profundamente irónico de Hegel al comentar este aspecto de la filosofía kantiana:

Sigue, pues, en pie, en nuestro ánimo, la misma antinomia; y si antes era Dios el que asumía en su seno todas las contradicciones, ahora es la conciencia de sí. Pero la filosofía kantiana no sigue impugnando el que no son las cosas mismas las que se contradicen, sino que es aquélla, la conciencia de sí. La experiencia nos enseña que el Yo no se disuelve por ello, sino que *es*; no debemos, por tanto, preocuparnos de sus contradicciones, toda vez que el Yo puede soportarlas. Kant, sin embargo, muestra aquí demasiada ternura por las cosas: sería una lástima que éstas se contradijesen. Pero que el espíritu, lo más alto de todo, sea la contradicción, en nada perjudica.

Así, pues, Kant no disuelve, ni mucho menos, la contradicción; y como el espíritu la asume en sí y lo contradictorio se destruye, ello quiere decir que el espíritu es desintegración y locura de suyo.¹⁹

¹⁷ Gillespie, *op. cit.*, p. 32-33. Tal vez esta afirmación sea hasta cierto punto injusta con el pensamiento de Kant, que no planteó el problema en términos tan radicales. Sin embargo, es un hecho que así lo veía Hegel: "La filosofía kantiana es teóricamente la Ilustración elevada al plano metódico, basada en la tesis de que el hombre no puede conocer ninguna verdad, sino solamente los fenómenos; hace penetrar la ciencia en la conciencia y en la conciencia de sí, pero se aferra a este punto de vista, como un conocer subjetivo y finito." Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, v. III, 534 p., p. 420. Otras críticas al pensamiento de Kant pueden encontrarse en G. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Eduardo Ovejero y Maury, México, Casa Juan Pablos, 2002, 400 p., especialmente en los parágrafos 40 a 50.

¹⁸ Karl Löwith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1968, 612 p., p. 21-22: "Encontrar y fundamentar la posición intermedia entre el sujeto y el objeto, entre el ser-para-sí y el ser-en-sí, entre la intimidad y la exterioridad, constituía — desde el primer fragmento del sistema de Hegel hasta la *Lógica* y la *Enciclopedia* — el movimiento peculiar de su filosofía de la mediación; por ella la sustancia debía hacerse sujeto y el sujeto sustancial."

¹⁹ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 438-439.

Esta última conclusión es, por supuesto, totalmente opuesta al sistema hegeliano, pues no sólo rompe la unidad del espíritu o conciencia, sino que lo separa del mundo y hace imposible, con ello, el conocimiento de lo absoluto. Kant, en opinión de Hegel, tenía razón al señalar las antinomias, pero se había quedado corto en dos sentidos: ni había encontrado una auténtica salida al problema de la contradicción, pues simplemente la cargaba en la cuenta de la conciencia; ni había señalado todas las antinomias, pues, según él, cada concepto es en sí mismo una síntesis. Así:

Kant resolvió la antinomia, según Hegel, haciéndola absoluta, como el límite u horizonte de toda posible experiencia o conocimiento. Esta articulación negativa del absoluto equivale a negar la posibilidad de cualquier conocimiento positivo sobre la verdadera unidad y fundamentación entre el conocimiento y el ser. De este modo, la filosofía de Kant no termina en conocimiento sino en creencia, *i. e.*, en un más allá al cual el conocimiento nunca puede llegar. De acuerdo con Hegel, el idealismo trascendente jamás alcanza las cosas más elevadas y, especialmente, nunca descubre el verdadero fundamento [de la historia].²⁰

Ciertamente, Hegel no rechazó la existencia misma de las antinomias, pero sí las conclusiones que Kant extrajo de ellas. De acuerdo con Gillespie, Hegel interpretaba al hombre no como algo aislado y encerrado en su propia subjetividad, sino como un ser consciente “que toma parte en la general, y en última instancia infinita, actividad de la razón y el espíritu”, de tal modo que, “en la contemplación de la antinomia, la razón no renuncia a su empresa especulativa en un reconocimiento de sus propias limitaciones, sino que se hace cargo de su ser más íntimo y reconoce que es fundamentalmente dialéctica.”²¹

Se imponía, por lo tanto, asumir que una verdadera reconciliación sólo podría lograrse a través del único camino practicable: la

²⁰ Michael Allen Gillespie, *op. cit.*, p. 48. La traducción es mía. El original dice así: “Kant solves the antinomy, according to Hegel, by making it absolute as the limit or horizon of all possible experience and knowledge. This negative articulation of the absolute is likewise the denial of the possibility of positive knowledge of the true unity and ground of knowledge and being. Kant’s philosophy thus ends not in knowledge but in belief, *i. e.*, in a beyond knowledge can never attain. Transcendental idealism, according to Hegel, thus never reaches the highest things and especially never discovers the true ground [of history]”.

²¹ *Ibid.*, p. 52. La traducción es mía.

dialéctica. Dicho camino, en este caso, tiene un significado mucho más profundo que el simple reconocimiento de la interacción o reciprocidad entre tesis y antítesis. La dialéctica que emplea Hegel para resolver la tercera antinomia busca alcanzar el fundamento común a ambas partes de la ecuación (la causalidad por libertad y la causalidad por necesidad), es decir, su mutua necesidad: cada parte *necesita* de la otra para ser lo que es; ninguna puede existir en aislamiento. Así, para Hegel:

La causa es *formalmente* diferenciada del efecto como el elemento original y activo, el elemento libre a partir del cual el movimiento comienza. *Sustantivamente*, sin embargo, la causa no se distingue del efecto y, de hecho, es y sólo puede ser una causa al convertirse en efecto, al igual que el efecto es y sólo puede ser un efecto porque fue causa [...] Así, en la visión de Hegel, la causa es también necesaria y el efecto es también libre. La verdadera resolución de la antinomia yace, por lo tanto, en el reconocimiento de que la verdad de la causa se encuentra en el efecto y la verdad del efecto en la causa.²²

Con esta consideración nos aproximamos tangencialmente al punto central de mi argumento, ya que la resolución hegeliana de la antinomia presenta, según yo, el mismo movimiento que es posible observar en la tipología. Falta, sin embargo, sustentar de algún modo afirmación tan temeraria, lo cual implica tomar el camino largo. Hay que señalar, en principio, la presencia de un concepto clave en la epistemología hegeliana, o mejor dicho, de la pieza argumentativa que en mi opinión vincula dicha epistemología con la metafísica, redimensionando así el significado del proceso histórico. Me refiero al concepto de *parusía*, el cual se abordará a continuación.

Tanto en el prólogo como en la llamada "Introducción" a la *Fenomenología del espíritu* (1807) aparece condensada la respuesta de Hegel a la separación que había abierto la filosofía de Kant entre el mundo y la conciencia. Dicha respuesta llevó a Hegel a iniciar la

²² *Ibid.*, p. 53. La traducción es mía. El original dice así: "Cause is formally differentiated from effect as the original and active element, the free element from which motion arises. Substantively, however, the cause is not distinguished from the effect and in fact is and can only be a cause in becoming an effect, just as the effect is and can only be an effect because it was a cause [...] Thus, the cause in Hegel's view is also necessary and the effect is also free. The true resolution of the antinomy thus lies in the recognition that the truth of the cause is in the effect and the truth of the effect in the cause."

mayor empresa filosófica del siglo XIX, misma que, *mutatis mutandis*, tenía ya su correlato literario en el *Fausto* de Goethe (1790):

Bien sabes tú que no se trata de placeres.
 Al vértigo me abandono, al más amargo de los goces,
 Al odio amoroso, al enojo animador.
 Mi corazón, curado ya del afán de saber,
 No debe cerrarse de hoy más a dolor alguno,
 Y lo que está repartido a la humanidad entera
 Quiero yo experimentar en lo más íntimo de mi ser;
 Quiero abarcar con mi espíritu lo más alto y lo más bajo.
 Acumular en mi pecho el bien y el mal de ella
 Extendiendo así mi propio ser al suyo y,
 Como ella misma, estrellarme finalmente.²³

Como señala Walter Kaufmann, salvo quizá por el último verso, este fragmento de Goethe representa a la perfección el espíritu que anima a la *Fenomenología* de Hegel. Pues, casi sobra repetirlo, Hegel no ofrece un catálogo de las distintas formas de conciencia, sino que intenta revivir y experimentar, en su propia conciencia y en la del lector, el proceso que va desde la conciencia natural – basada en la certeza sensible – hasta el saber o conocimiento absoluto.²⁴ La salvedad relativa al último verso radica en que el final del camino no será desastroso, sino de salvación. El objetivo es una ampliación del ser individual para alcanzar el ser del espíritu universal, una progresiva superación y elevación de la conciencia, su educación o *Bildung*. Sin embargo, a diferencia de Kant, Hegel pensaba que la conciencia y el mundo, lo subjetivo y lo objetivo, la libertad y la necesidad, etcétera, poseen de antemano su unidad en lo absoluto, el cual nunca está más allá, oculto tras los fenómenos, lo que lo haría inalcanzable “si es que ya en sí y para sí no estuviera y quisiera estar en nosotros”.²⁵

Esta última afirmación de Hegel se encuentra casi al final del primer párrafo de la introducción a la *Fenomenología*. Sin necesidad de reconstruir la totalidad del argumento hegeliano, puede decirse

²³ Citado por Erich Kahler, *Nuestro laberinto*, traducción de Juan José Utrilla, México, Fondo de Cultura Económica, 1975, 374 p., p. 323.

²⁴ Kaufmann, *op. cit.*, p. 175.

²⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 483 p., p. 52.

que constituye su refutación de aquellas teorías que representaban al conocimiento como un instrumento o medio para alcanzar lo absoluto, teorías que incluso reciben el nombre de “inútiles representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento”.²⁶ Para superarlas, Hegel plantea la identidad entre conciencia y absoluto, por lo cual el conocimiento es, antes que nada, autoconocimiento o conocimiento de sí mismo. Pues, aunque lo anterior suene complicado, resulta obvio que si se sostiene la existencia de lo absoluto, éste debe, para seguir siendo tal, encontrarse en todas partes. El sujeto que conoce, por lo tanto, participa, desde siempre, de su esencia.

Dicha identidad, o mejor dicho, ese “ser en nosotros” del absoluto, idea fundamental para Hegel, es llamada por M. Heidegger “parusía de lo absoluto”.²⁷ Sería literalmente imposible que yo diera cuenta aquí de la compleja argumentación de Heidegger respecto de los dieciséis (en algunas ediciones diecisiete) párrafos que constituyen la introducción a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Me limitaré a señalar, brevemente, que este autor utiliza el término *parusía* en su connotación griega original, es decir, como derivación de la forma femenina del verbo “*pareimi*”, que significa “presencia” o “estar presente”,²⁸ y no en su connotación bíblica. Esto significa que cuando Heidegger habla de las implicaciones teológicas del pensamiento de Hegel, lo hace en un sentido distinto al propuesto por Löwith. Me explico: para ambos autores Hegel efectivamente secularizó la teología cristiana, pero Löwith intentó mostrar que el movimiento teleológico de la filosofía hegeliana se mantuvo, siempre, formalmente judeo-cristiano; Heidegger, por su parte, sostuvo que la susodicha secularización fue, en realidad, la creación de una especie de teología mundana, más vinculada a la ontología aristotélica que al cristianismo.²⁹

²⁶ *Idem.*

²⁷ “El concepto de experiencia en Hegel”, en Martin Heidegger, *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 1996, p. 110-189.

²⁸ Giuseppe Barbaglio y Severino Dianich (dirs.), *Nuevo diccionario de teología*, traducción de M. Olasagasti *et al.*, 3 v., Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982.

²⁹ Para entender un poco mejor esta idea de Heidegger hay que hacer referencia a Werner Marx quien señala que para Hegel, a diferencia de Kant, conocer no significa dar forma a lo antes informe, sino una toma de conciencia del concepto o *logos* que rige todas las cosas, aproximándose así a la idea griega del *Logos* que implica la identidad entre pensamiento y ser, y que culminaba en una filosofía “which was understood as «ontology», as a search for the ultimate categorial determinations of the existent, and likewise for those of the highest

Ahora bien, aquí sostengo – en un intento de mediación entre ambas posturas –, que el “ser en nosotros” del absoluto de Hegel puede, efectivamente, ser interpretado bajo el concepto de *parusía*, pero dando a este último término las connotaciones que aún tiene para el judaísmo y el cristianismo, que también lo entienden como “presencia” pero como presencia no existente todavía, proyectada a futuro, es decir, como “visita”, “llegada”, “venida”.³⁰ Para Hegel, el hecho de que nuestra vida se encuentre en la *parusía* del absoluto no significa que lo único que queda por hacer es sentarse a esperar algo así como la iluminación. Sólo se alcanzará el conocimiento absoluto mediante un proceso que implica, necesariamente, esfuerzo, duda y desesperación. Se trata de un trabajo de depuración, enteramente similar al que realiza el espíritu absoluto a través de y en la historia universal.

Lo anterior puede comprenderse cabalmente si revelamos, aunque sea en parte, la estructura explicativa empleada por Hegel y su significado profundo. Aunque el mencionado proceso de desarrollo, elevación y exaltación de la conciencia individual es, en sus formas concretas, bastante complicado, en su movimiento general reconoce el principio de la dialéctica. Para representarlo, al inicio de su *Fenomenología*, Hegel utiliza una de sus muy gustadas metáforas vegetales, especialmente útiles cuando se habla de un desarrollo orgánico:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquél es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquélla. Estas formas no sólo se distinguen entre sí, sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen al mismo tiempo otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente nece-

existent, *theos*, insofar as ontology was always at the same time theology. The most important category in this ontotheological order was considered by Aristotle to be that of *ousia* or substance [...] Hegel's *Phenomenology* remains pledged to the Logos tradition in all the respects we have mentioned [...]” Véase Werner Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, traducción de Peter Heath, New York, Harper & Row Publishers, 1975, XXIII-111 p., p. XXII.

³⁰ Giuseppe Barbaglio y Severino Dianich, *op. cit.* Estos últimos conceptos, en el pensamiento bíblico, normalmente se relacionan con otros similares como *epiphaneia* (aparición), *apokalipsis* (revelación) y *hemera Kyriou* (día del Señor), etcétera. Más adelante veremos la importancia de este punto para la construcción de la teleología hegeliana.

sarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo.³¹

La no contradicción, la mutua necesidad entre los distintos momentos del desarrollo, su unidad orgánica, son producto de la dialéctica de la explicación. Pero ¿de dónde surge ésta? ¿Cómo se inicia? Responder a estas preguntas nos dará la pauta para reinterpretar la *Filosofía de la historia* de Hegel a la luz de la segunda acepción mencionada del concepto de parusía.

La dialéctica de la conciencia natural empezó con un enfrentamiento doloroso. Se trata del primer reconocimiento de la división entre el sujeto y el objeto, entre el *en sí* y el *para sí*, y, por ello, de la pérdida de la unidad originaria (aunque inconsciente) del ser y el mundo. En palabras de Hegel:

La conciencia natural se mostrará solamente como concepto del saber o saber no real. Pero, como se considera inmediatamente como el saber real, este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda o, más propiamente, el camino de la desesperación.³²

Así, al reconocer algo externo a sí misma, por medio de la certeza sensible, la conciencia es capaz de establecer una suerte de polaridad que será el nacimiento de la dialéctica. A partir de la distinción primaria entre el sujeto que conoce y el objeto que es conocido, Hegel sostendrá que la conciencia recorre un camino bastante bien trazado, mismo que él quiso delinear en su *ciencia de la experiencia de la conciencia* o fenomenología: Primero, la conciencia afirmará la existencia plena del objeto, como algo independiente del sujeto (el objeto es *en sí*); después negará al objeto, subordinándolo completa-

³¹ Hegel, *Fenomenología...*, p. 8.

³² *Ibid.*, p. 54. Se reproduce aquí, para la mejor comprensión del texto, la traducción inglesa: "Natural consciousness will show itself to be only the Notion of knowledge, or in other words, not to be real knowledge. But since it directly takes itself to be real knowledge, this path has a negative significance for it, and what is in fact the realization of the Notion, counts for it rather as the loss of its own self; for it does lose its truth on this path. The road can therefore be regarded as the pathway of *doubt*, or more precisely as the way of *despair*". G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, traducción de A. V. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1977, 595 p., p. 48.

mente al sujeto (el objeto sólo es en cuanto *para sí*, o para el sujeto) y, por último, postulará la reconciliación de ambos en la parusía del absoluto (el objeto y el sujeto son en y para sí, recíprocamente, pues ninguno es sin el otro). De este modo, la conciencia reconoce, a la larga, que la distinción originaria fue una suerte de alienación de sí misma, pues sujeto y objeto siempre han estado en la unidad de lo absoluto. Finalmente, con la superación de la antinomia entre sujeto y objeto a través de la parusía, la epistemología se vuelve metafísica y viceversa.

Pero también hemos de señalar que, para Hegel, la totalidad del proceso es tan necesaria y real como su culminación,³³ pues al hacer coincidir conciencia y absoluto — como ya vimos —, el camino de la desesperación es también el camino de la verdad o autoconocimiento, ya que la conciencia deberá despojarse gradualmente de todo aquello que sea no-verdad dentro de ella misma para poder, después de pasar por una serie de figuras incompletas, reconocerse a sí misma, “en sí [como objeto], para sí [como sujeto] y en nosotros [como absoluto]”. Hay que señalar, sin embargo, que no se trata de un movimiento enteramente circular, pues aunque culmina en un retorno al punto inicial, la conciencia es ahora, valga la expresión, consciente de sí misma y de su esencia, separándose así del reino de la naturaleza o necesidad y alcanzando el reino del espíritu o libertad. Se inaugura, con esto, la dimensión diacrónica de la conciencia — su historia — en el largo camino de regreso a sí misma.³⁴ De este modo, según Wolfhart Pannenberg:

³³ Esto resulta especialmente claro en el párrafo 8 de la *Fenomenología*: “Pero la meta se halla tan necesariamente implícita en el saber como la serie que forma el proceso; se halla allí donde el saber no necesita ir más allá de sí, donde se encuentra a sí mismo y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto. La progresión hacia esta meta es también, por tanto, incontentible y no puede encontrar satisfacción en ninguna estación anterior”, p. 55.

³⁴ Es el propio Hegel quien nos explica este movimiento: “He seguido, en la *Fenomenología del espíritu*, la evolución de la conciencia, su marcha progresiva, desde la primera oposición inmediata entre ella y el objeto hasta el saber absoluto. El camino que siguió pasa por todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia.” *Vid.* Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusto Mondolfo, 2 v., Buenos Aires, Hachette, 1956, v. I, p. 64. Sin embargo, la idea de un desarrollo progresivo o educación de la conciencia no es exclusivamente hegeliana. Puede decirse que es una constante del idealismo especulativo alemán, encontrándose formulaciones muy similares en el pensamiento de Fichte y de Schelling. La diferencia fundamental radica en el papel preponderante que esta idea ocupa en la concepción histórica de Hegel. Véase Werner Marx, *op. cit.*, *passim*. Casi lo mismo puede afirmarse respecto a la metafísica y a la dialéctica de Hegel, que

La *Fenomenología del espíritu* es [...] la descripción de la vía por la que la conciencia llega a ser conciencia de la verdad reflexionando sobre sí misma. Dicha reflexión consiste en que, en cada etapa de su movimiento reflexivo, la conciencia compara lo que cree aprehender como su verdad con lo que de hecho es su contenido. La unión de las dos partes arroja como resultado una nueva etapa en la autoexperiencia de la conciencia. De esta suerte, etapa por etapa, la conciencia va elevándose desde la conciencia objetual, la cual creía tener su verdad en lo dado a los sentidos, hasta la conciencia religiosa y filosófica de lo absolutamente verdadero. A la vez, la marcha de esta elevación es la «organización» de la experiencia de la conciencia en una totalidad. Sólo como resultado de todo el camino, y en cuanto que recogen en sí la totalidad de las experiencias de la conciencia, son religión y filosofía conciencia de esta verdad absoluta.³⁵

Todo este proceso corresponde, punto por punto, a los planteamientos hegelianos sobre la historia universal, en donde el espíritu tiene que luchar denodadamente para ganarse a sí mismo: responden a los mismos patrones y su movimiento es paralelo.³⁶ No podía ser de otro modo, pues ambas se encuentran en la parusía del absoluto, que está efectivamente allí, desde siempre, aunque es necesario alcanzarla, actualizarla en el mundo y en la conciencia.³⁷ Pero existe, además, otra importante similitud que es preciso señalar ahora: la parusía del absoluto sólo se logra, tanto entre los individuos como entre los pueblos, a través de un pesado trabajo de purificación y exaltación, al igual que, para el pensamiento bíblico,

recibieron una enorme influencia de dichos autores, respectivamente. Para una introducción general sobre este tema, véase: Richard Schacht, *Hegel and after; studies in continental philosophy between Kant and Sartre*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1975, especialmente el capítulo 2, "The Philosophical Background of Hegel's Metaphysics", p. 17-37.

³⁵ Wolfhart Pannenberg, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, traducción de Rafael Fernández de Mururi, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2001, 415 p. (Hermeneia, 46), p. 299.

³⁶ Sobre la relación entre conciencia individual e historia en Hegel, véase Roger Garaudy, *El pensamiento de Hegel*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Seix Barral, 1974, 310 p., especialmente el capítulo III, "La dialéctica del conocimiento: fenomenología del espíritu", p. 61-151, en donde Garaudy afirma que: "En el curso de una dialéctica que reproduce, por medio de la conciencia individual, las largas luchas históricas de la humanidad [...], la conciencia adquirirá plena conciencia de sí misma [...]", p. 70.

³⁷ Cfr. Ramiro Flórez, *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Editorial Gredos, 1983, p. 120: "La gran innovación de Hegel en la comprensibilidad de la Historia consiste en esa fundamentación en lo Absoluto. La Historia es todo y el todo es la Historia. Tal vez se expresaría con más exactitud diciendo que la Historia es el *hacerse* del todo; un hacerse que es un rehacerse desde la escisión original."

el hombre sólo podrá retornar al paraíso perdido mediante el sufrimiento en el mundo. De hecho, la estructura de sublimación de la conciencia es idéntica a la trama de la Biblia: paraíso (en sí y para sí), caída (alienación, o en sí o para sí) y reconciliación (el retorno al paraíso, en-sí-y-para-sí-en-nosotros).³⁸ Todo inició con el abandono de la inocencia primigenia, con el pecado original de la conciencia que, por su propio obrar — al igual que el hombre — se ha perdido a sí misma. Ahora, expulsada del paraíso, deberá encontrar su camino en el mundo, ensayando diversas formas de ser.³⁹ La historia universal no es otra cosa, para Hegel, que la ruta de la salvación, de la verdad y la libertad, el regreso a casa.

La tipología bíblica y la historia del espíritu absoluto

Pues muy bien, ya vimos qué significa en términos generales la historia universal para Hegel. Cualquier estudioso del tema podría preguntar ahora — con justa razón — “¿y luego?”, ya que hasta aquí tampoco encontramos demasiadas novedades en mi exposición del asunto. Ciertamente, he llamado la atención hacia la similitud entre el plano del desarrollo de la conciencia individual y la historia universal, pero esto no es inédito y de hecho sólo es una consecuencia de la formulación sistemática que dio Hegel a su filosofía. Paralelismos semejantes pueden verse sin dificultad en y entre la *Filosofía del derecho*, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la *Ciencia de la lógica* e, incluso, en escritos de juventud como el *Fragmento de sistema* o *El espíritu del cristianismo y su destino*.⁴⁰ También he procurado mostrar,

³⁸ Una idea semejante, aunque basada exclusivamente en el valor simbólico de ciertos motivos bíblicos y no, como yo propongo, en una semejanza estructural profunda, puede encontrarse en Garaudy, *op. cit.*, p. 136: “Hegel estima haber superado la alienación religiosa al término del desarrollo del espíritu objetivo. Reconoce en los temas fundamentales del cristianismo: caída, encarnación, muerte de Dios, resurrección, imágenes simbólicas del desarrollo dialéctico del espíritu absoluto.”

³⁹ Como ejemplo de esto encontramos la siguiente cita en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*: “El pecado es el conocimiento del bien y del mal, como separación; pero el conocimiento remedia también el antiguo daño y es la fuente de la infinita reconciliación. Conocer, en efecto, significa precisamente anular lo exterior y lo extraño a la conciencia y es, por lo tanto, un retorno de la subjetividad en sí.” (p. 551).

⁴⁰ Algunos autores como Jacques D’Hondt y Ramiro Flórez coinciden en señalar que los principios fundamentales del sistema hegeliano ya se encuentran, embrionariamente, en el temprano poema *Eleusis*, que Hegel dedicó a Hölderlin en agosto de 1796. La oscuridad de

aunque sea en apretado escorzo, cómo es que Hegel concibe ese desarrollo a partir de la lógica dialéctica y cómo es que su visión del funcionamiento del mundo está mediada por el concepto de parusía del absoluto. Ninguno de estos puntos constituye, propiamente hablando, una aportación novedosa, lo cual no debe extrañar, pues el pensamiento de Hegel ha sido profusa y profundamente estudiado. Sin embargo, creo que esos pasos previos me han permitido sugerir, con cierto sustento, que la formulación hegeliana del desarrollo de la historia no sólo está vinculada al pensamiento cristiano en general, sino específicamente a la tipología bíblica y, por ese camino, a lo que en el capítulo anterior llamé «significación por repetición diacrónica o tipológica». Ha llegado el momento de mostrar ese vínculo o, si se prefiere, ahora es necesario preguntar no *qué* sino *cómo* significa la historia en el discurso hegeliano.

Con esto en mente, lo primero que tenemos que hacer es profundizar en el análisis del mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica, para después indagar si es posible su aplicación al estudio de la “Introducción” a las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel.⁴¹ La elección de ese fragmento no es arbitraria por varias razones: en primer lugar, porque es ahí donde se condensa el pensamiento de Hegel sobre la historia, pese a que es posible identificar un fuerte contenido histórico en prácticamente la totalidad de sus obras. En segundo lugar, por tratarse de una obra de plena madurez intelectual, realizada poco antes de la muerte de su autor, es decir, cuando el sistema completo de su filosofía ya

algunas partes del poema, aunada a mi condición de amateur en la materia, me han impedido corroborar tal afirmación. Sin embargo, es un hecho que el poema es una prueba entre muchas del vínculo de Hegel con el prerromanticismo alemán del *Sturm und Drang* y, en cierto sentido limitado, con un panteísmo similar al de Goethe. Para muestra basta un botón: “El sentir se diluye en la contemplación;/lo que llamaba mío ya no existe;/hundo mi yo en lo incommensurable,/soy en ello, todo soy, soy sólo ello”. Hegel, *Escritos de juventud*, traducción de Zoltan Szankay y José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, 476 p., p. 213-214. Compárese este fragmento con los versos de Goethe citados en este mismo capítulo y podrá verse con facilidad que lo que tenemos ahora es una ampliación de las facultades de la conciencia, que en Goethe pretende abarcar a la humanidad toda y en Hegel al Absoluto. Aunque no es poca la diferencia, me parece que es el mismo tipo de ambición filosófica la que anima a ambas concepciones, Cf. Löwith, *De Hegel a Nietzsche...*, p. 17-59.

⁴¹ En lo sucesivo, todas las citas de Hegel provienen de la siguiente edición: G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Revista de Occidente, 1974, 701 p., por lo cual en las notas siguientes sólo se mencionará al autor y el número de página, mientras que en el cuerpo del trabajo sólo este último.

estaba plenamente formado y, por último, por razones de espacio, pues el análisis minucioso de la totalidad de la obra sería extremadamente amplio y no necesariamente apegado a Hegel, pues es un hecho que él sólo escribió la "Introducción", siendo el resto de la obra una edición póstuma (más o menos cuidadosa, dependiendo del editor) de apuntes y borradores de Hegel, llenando los vacíos con notas de clase de sus alumnos. Pese a esto último, se hará referencia a otras partes de la obra cuando el tema así lo amerite. Sin embargo, antes de iniciar el análisis concreto es necesario definir de manera muy precisa qué es aquello que buscamos en la obra de Hegel. Es por ello que debemos volver sobre la tipología bíblica, pero ahora con mayor detalle.

Según Frye, aunque la Biblia no sea fundamentalmente una obra literaria, no deja de llamar la atención el uso constante de tropos del lenguaje, metáforas especialmente. Tales metáforas no son meros ornamentos o extravíos "poéticos" de los diversos autores, sino que deben ser tomadas seriamente en cuenta como formas de expresión propias de una etapa distintiva del desarrollo del lenguaje. A diferencia de otras etapas, como la descriptiva (o demótica, retomando la clasificación de Vico), la metafórica hace énfasis en la interacción de las palabras entre sí. Es decir que en ella lo más importante es el significado centrípeto, aquel que apunta hacia el interior mismo del lenguaje o del texto. Me explico: toda estructura verbal, según nuestro autor, posee un aspecto centrípeto y otro centrífugo. El primero consiste en la interacción pura de las palabras, sin referencia a algo externo: es el significado poético o literario. El aspecto centrífugo es aquel que señala hacia el mundo exterior, hacia la referencia a la que las palabras aluden. Dependiendo cuál de estos aspectos predomine en una estructura verbal determinada estaremos frente a una obra literaria o no literaria. Empero, la Biblia es un caso extremadamente complejo, pues parte de una conciencia específicamente histórica: se ocupa de hechos que se presumen "reales", según señalamos en el primer capítulo y, al mismo tiempo, en su mayor parte pertenece a la etapa metafórica del lenguaje. En el plano epistemológico, lo anterior significa que no existe una clara separación entre sujeto y objeto, "más bien el énfasis recae en el sentimiento de que el sujeto y el objeto están unidos por un poder o energía en común" (Frye, p. 30). El resultado

de esta combinación es que el significado centrífugo de la Biblia es, también, su significado poético, anulando así la distinción entre lo “imaginario” y lo “real”:

Con otros libros podemos decir: o existe una continua referencia de significado externo, que establece un contexto para cualquier verdad descriptiva que pueda tener, o no existe tal referencia, y nos enfrentamos a una obra literaria, donde el criterio de verdad, si es que importa, surge por completo de la consistencia verbal interna. [...] Sin embargo, la Biblia, como ya vimos, evita esta antítesis: no es ni literaria ni no literaria o, en forma más positiva, es literaria sin ser en realidad literaria. En la Biblia el significado literal es el significado poético, en primer lugar por tautología, en un contexto [la etapa metafórica del lenguaje] dentro del cual todo significado literal es centrípeto y poético; en segundo lugar, en un sentido bastante específico de enfrentarnos a las expresiones metafóricas explícitas y a otras formas de expresión característicamente poéticas.⁴²

Si extrapolamos esta distinción entre significado centrífugo y centrípeto a la obra de Hegel, encontramos que, también, ambos tipos se encuentran asociados de manera indisoluble: el significado “literal” o centrífugo de los acontecimientos descritos no equivale a su adecuación al referente externo, pues de ser así nos encontraríamos ante el puro cambio sin sentido. Para Hegel, los acontecimientos son significativos en virtud de la lógica de su entramado, que él supone real, pero que, al igual que en la Biblia, sólo puede ser constatada como interacción de conceptos y estructuras verbales, como significado centrípeto. La “realidad” de los hechos o acontecimientos es, así, indisociable de la poética de su articulación.

Ahora bien, el contexto centrípeto del que habla Frye, mismo que determina el significado de cada una de las partes o “hechos” individuales, es producto, en la Biblia, de una unidad narrativa constante a lo largo de toda la obra. Tal unidad es, justamente, el movimiento tipológico que consiste en la interacción recíproca entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Según el mismo autor, sin embargo, el principio tipológico no rige exclusivamente la relación entre ambos testamentos, como una especie de clave de lectura elaborada posteriormente por los exégetas, sino que se le puede encon-

⁴² Frye, *El gran código*, p. 87.

UNAM - IIH

trar al interior de cada uno de ellos, particularmente en el Antiguo Testamento (Frye, p. 108), lo que revela que la tipología es más un modo de pensamiento que una solución hermenéutica a un problema específico. Pero de momento me interesa más resaltar la consistencia con la cual es empleada la tipología en el conjunto de ambos testamentos. En este sentido, la “prueba” de la verdad del contenido de cada Testamento radica en el otro, de tal forma que casi cualquier hecho particular se vuelve significativo, es decir, importante como revelación de una verdad trascendente, en la medida en que cuenta con dicha confirmación. Los ejemplos concretos son prácticamente innumerables:

El gran clamor de Jesús en la cruz: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” es la cita del primer verso de ese salmo [el Salmo 22...]. Los treinta siclos de plata y el tesoro, del relato sobre Judas, se hallan en Zacarías 11, 12-13. En Oseas 6, 2 se menciona una resurrección al tercer día; el siervo afligido de Isaías 53 se acerca mucho al relato de la Pasión; y la profecía sobre Emmanuel, en un pasaje anterior de Isaías (7, 14), alude a la Encarnación. Incluso en pasajes más doctrinales, los conceptos cristianos no se presentan como nuevas doctrinas, sino como la concreción de conceptos provenientes del Antiguo Testamento. De ahí que el axioma central de Pablo: “El justo vivirá de la fe” (Romanos 1, 17), sea una cita de Habacuc 2, 4.⁴³

Todas estas concordancias se montan, por decirlo así, en una forma específica de trama que sigue una pauta muy definida: un constante movimiento en “U”, cuyas cimas y valles marcan los momentos claves del relato. En otras palabras, si se considera a la Biblia como una unidad, su trama es muy similar a la de una comedia: lo que se pierde al inicio, en el *Génesis*, se recupera al final, en el *Apocalipsis*. Todo lo que pasa entre ambos puntos se mueve de la misma manera, pues la historia del pueblo elegido es una constante sucesión de peligrosas caídas y ascensos relativos (del Edén al Desierto y, de ahí, a la Tierra Prometida, para después caer en la esclavitud en Egipto, seguida de la liberación bajo Moisés, de la invasión de los filisteos, de la unificación del reino bajo David y Salomón y su posterior división, etcétera). Todas las etapas se encuentran relacionadas entre sí de manera metafórica, de tal forma

⁴³ Frye, *ibid.*, p. 103.

que, por ejemplo, los puntos altos de la trama, el Edén, la Tierra Prometida, Jerusalén y el Monte Sion, son sinónimos de la libertad y del Reino de Dios. Y lo mismo sucede con los personajes: Abraham, Moisés, David y Salomón, etcétera, que son prototipos del mesías o liberador final.⁴⁴

Dicho lo anterior, ahora podemos establecer cuáles son los componentes y las características que servirán de guía a nuestro análisis, no sin señalar que los elementos que a continuación se presentan, sintéticamente y por separado, son, en realidad, partes de un sistema unitario, cuyo funcionamiento depende de la *interacción recíproca y simultánea de todos sus componentes*. La división en distintos elementos responde, de este modo, más a criterios formales y expositivos que a una ordenación jerárquica o de dependencia lógica. De este modo creo que es posible afirmar que en el mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica, como producto del pensamiento bíblico, pueden encontrarse dos componentes fundamentales:

- a) La estructura temporal amplia dentro de la cual suceden los “hechos históricos” se encuentra proyectada a futuro. El tiempo avanza hacia su culminación de manera lineal (hay un principio y un final claramente discernibles). Sin embargo, no se trata de pura linealidad temporal causal, pues el inicio y el fin se tocan, en un movimiento tripartita: Paraíso-Caída-Paraíso. El punto de inflexión es marcado por el acontecimiento central de Cristo (el alfa y el omega).
- b) La dinámica del desarrollo temporal concreto, o entramado, no es homogénea: avanza a través de fases o periodos, siendo cada una cualitativamente superior a la anterior, pues está más cerca de la culminación. Esto implica una peculiar concepción de los “hechos” considerados históricos, que son vistos como algo de extrema importancia, pero no tanto por su valor político, social o económico — mismo que efectivamente poseen —, sino por su contenido simbólico, en tanto que apuntan hacia algo que está fuera de ellos mismos: el plan de Dios. Se trata de anuncios y realizaciones, tipos y

⁴⁴ Frye, *ibid.*, p. 199-200.

antitipos. El significado de cada hecho histórico depende directamente de una relación de carácter metafórico: están ahí por algo más, son metáforas implícitas.⁴⁵

Por lo que respecta al primer inciso, es posible postular una similitud de fondo entre la concepción bíblica del tiempo y los postulados hegelianos. Atendiendo a lo dicho por Löwith, la conciencia del tiempo del cristianismo no sólo se desarrolla con miras a un *eschaton*, sino que posee la particularidad de contar con un evento central, ocurrido en el momento justo, a partir del cual el tiempo se ordena:

For the Christian the dividing line in the history of salvation is no longer a mere *futurum* but a *perfectum praesens*, the accomplished advent of Jesus Christ. With regard to this central event the time is reckoned *forward as well as backward*. The years of the history B. C. continuously decrease while the years A. D. increase toward an end-time. In this linear, though double-faced, chronological scheme the biblical view of history is delineated as a history of salvation, progressing from promise to fulfillment and focused in Jesus Christ.⁴⁶

La explicación más precisa de este movimiento la ofrece el propio Löwith, basándose primordialmente en el teólogo alemán Oscar Cullmann, quien señala que la economía histórica de la salvación avanza a partir de una progresiva reducción de los “elegidos” (primero, el género humano representado por Adán; después el pueblo elegido; luego el “remanente de Israel” y, por último, el Siervo de Dios, Cristo). Así, la historia alcanza su centro, pero no ha terminado, pues es necesario el proceso inverso, el que va de Cristo a su Iglesia y, posteriormente, a toda la humanidad. Dentro de este esquema, todo viene de Dios y va hacia Dios, siendo Jesús Cristo el mediador. Se trata, pues, de un movimiento progresivo, pero al mismo tiempo es un retorno: “from alienation to reconciliation, one great detour to reach in the end the beginning [...]”.⁴⁷ El motor de la historia no es otra cosa que el pecado original, pues sin él la redención final y la historia misma serían absolutamente innecesarias.⁴⁸

⁴⁵ Para este último concepto véase: *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶ Löwith, p. 182.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁸ Hegel: “El conocimiento, como abolición de la unidad natural, es el pecado original, que no es un accidente, sino la eterna historia del espíritu”, p. 549.

En la filosofía de la historia universal de Hegel podemos encontrar el mismo esquema, pero ahora traducido de la fe a la razón o, mejor dicho, anulando la distinción entre ambas. Es bien sabido que Hegel inicia su reflexión sobre la historia partiendo de un supuesto básico: *la razón rige al mundo*. En sus inicios, tal supuesto es enteramente idéntico a la idea de la Providencia, esto es, a la idea de que la voluntad divina dirige los destinos humanos. Sin embargo, Hegel afirma que la Providencia es una representación religiosa, verdadera sí, pero sólo apta para la conciencia inmediata y la intuición y no para el conocimiento o filosofía. Tiene la virtud de descartar el azar y la contingencia como componentes de la historia, pues supone que todo ocurre según el plan divino, aunque sus procedimientos permanecen en la penumbra, son misteriosos. Es por lo tanto necesario formular dicha representación como concepto, como algo que sea apto para el pensamiento y la razón, pues los seres humanos no sólo debemos sentir a Dios, sino conocerlo, ya que “Dios es el ser eterno en sí y por sí; y lo que en sí y por sí es universal es objeto del pensamiento, no del sentimiento” (p. 53). La posibilidad de conocer a Dios, más bien, la obligación de conocerlo, se debe, según Hegel, a la religión cristiana, pues con Cristo: “Dios se ha revelado, esto es, ha dado a conocer a los hombres lo que Él es; de suerte que ya no es un arcano ni un secreto” (p. 54).

Ahora bien, para Hegel es posible alcanzar el conocimiento de Dios a través del estudio filosófico de la historia, pues la historia es “el desarrollo de la naturaleza divina en un elemento particular y determinado” (p. 56). Tal desarrollo opera de acuerdo con un plan o propósito preestablecido, según los deseos de Dios. ¿Y cuáles son estos deseos? Explicar esto requiere de un pequeño rodeo.

Dios es, para nuestro autor, lo más perfecto. Y lo más perfecto es, en su esencia misma, libre, pues no posee ninguna determinación externa, no está condicionado por nada que no sea él mismo. En buena lógica, la perfección sólo puede aspirar a la perfección, por tanto, Dios sólo puede desearse a sí mismo y a lo que es igual a él. De ahí que la voluntad divina sólo pueda aspirar a la libertad. De este modo, Dios y su voluntad —sus deseos— son una y la misma cosa. Esta conjunción es llamada por Hegel la Idea. La misión de la filosofía de la historia es, justamente, la contemplación de esa Idea, pero proyectada en el espíritu humano y en su ac-

tividad.⁴⁹ En concreto, lo que hay que buscar en la historia es el desarrollo de la idea de la libertad humana. Y ese desarrollo sólo puede tener lugar en el reino del espíritu, esto es, en el terreno de la conciencia que de sí mismos tienen los hombres.⁵⁰ Pero, en el caso de la historia universal, los individuos que deben alcanzar dicha conciencia son los pueblos. Como resultado tenemos que el propósito de la historia universal es, justamente, que los hombres (agrupados en pueblos y estados) alcancen plena conciencia de lo que de hecho siempre han sido: seres libres, pues pueden alcanzar la parusía del absoluto ya que su espíritu es también esencialmente libre:

El espíritu de un pueblo [es decir, la conciencia que de sí mismo tiene] es un espíritu particular; pero a la vez también es el espíritu universal absoluto; pues éste es uno solo. El espíritu universal es el espíritu del mundo, tal como se despliega en la conciencia humana. Los hombres están con él en la misma relación que el individuo con el todo, que es su sustancia. Y este espíritu universal es conforme al espíritu divino, que es el espíritu absoluto. Por cuanto Dios es omnipotente, está en todos los hombres y aparece en la conciencia de cada uno; y éste es el espíritu universal.⁵¹

Por otra parte, Hegel es muy claro al advertir que una cosa es la conciencia de la libertad, y otra, muy distinta, su realización en el mundo. Al igual que en la *Fenomenología*, se trata de un proceso que va desde la obtención de la conciencia hasta su actualización en el mundo. Mientras no se alcance este punto, el proceso no ha concluido. La conciencia de la libertad se debe al cristianismo, que marca el punto de inflexión de la historia y “constituye la época absoluta en la historia universal” (p. 55), pues:

La certeza de la unidad de Dios y el hombre es el concepto de Cristo, del Hombre-Dios. La idea de la reconciliación de lo sensible con el pensamiento, de la particularidad con lo uno, no podía revelarse tan solo

⁴⁹ A este respecto es interesante recordar la misión que el propio Hegel postulaba para su trabajo: “Nuestro conocimiento aspira a lograr la evidencia de que los fines de la eterna sabiduría se han cumplido en el terreno del espíritu, real y activo en el mundo, lo mismo que en el terreno de la naturaleza. Nuestra consideración es, por tanto, una *Teodicea*, una justificación de Dios[...].” *Cfr. supra*, nota 39.

⁵⁰ El espíritu o la conciencia es, para Hegel, lo opuesto a la materia y, por lo tanto, no responde a delimitaciones externas (la gravedad, por ejemplo), sino que tiene su centro en sí mismo, de ahí que la libertad sea la sustancia del espíritu. Hegel, p. 62-63.

⁵¹ Hegel, p. 66.

de la manera imperfecta propia de aquellas representaciones mitológicas y filosóficas del mundo romano, sino que ha debido manifestarse pura y plenamente, siendo intuita de tal modo que en su determinación resulte acabada y perfecta hasta el último grado, hasta la presencia sensible. Dios ha debido, pues, revelarse en figura humana.⁵²

Pero la conciencia de la libertad no basta para la realización plena de la Idea. Dios se ha revelado y, con ello, el principio de la libertad del hombre en cuanto tal, pues el hombre es partícipe de la esencia divina, como ya se ha señalado. Falta, sin embargo, la aplicación de la Idea:

Con el triunfo de la religión cristiana no ha cesado, por ejemplo, inmediatamente la esclavitud; ni menos aun la libertad ha dominado en seguida en los estados; ni los gobiernos y las constituciones se han organizado de un modo racional, fundándose sobre el principio de la libertad. Esta aplicación del principio al mundo temporal, la penetración y organización del mundo por dicho principio, es el largo proceso que constituye la historia misma.⁵³

Conforme a lo anterior, encontramos que la historia es para Hegel, al igual que para el pensamiento bíblico, un movimiento progresivo que tiene su origen en Dios y hacia él se dirige. Más aun, posee un centro claramente señalado en la figura de Cristo y en el cristianismo original. Asimismo, el movimiento es doble: primero, desde el origen o inconciencia natural hasta la revelación del principio de la libertad de todos los hombres; segundo, desde esa revelación hasta su realización en el mundo. Existe, sin embargo, una diferencia no desdeñable: las acciones humanas en el tiempo, para el pensamiento bíblico, se suman al expediente de la salvación personal, misma que se realizará fuera del tiempo, en un más allá escatológico posterior al Apocalipsis. En Hegel, el final de la historia no está más allá, sino en ella misma. De hecho no hay propiamente un final, sino un propósito que debe alcanzarse en el mundo. Esta diferencia es muy importante en el terreno teológico, y fue la causa de amargas disputas que se prolongaron hasta mucho tiempo después de la muerte de Hegel. Sin embargo, en el terreno de la estruc-

⁵² Hegel, p. 554.

⁵³ Hegel, p. 68.

UNAM - IHH

turación del discurso sobre el pasado, reviste un valor secundario, pues lo que ahí importa es la existencia misma de un propósito o finalidad, lo que determina la proyección a futuro y el significado que se atribuye a los acontecimientos concretos. Con esta última consideración estamos en condiciones de iniciar la reflexión en torno a los pasos o periodos a través de los cuales el propósito final de la historia alcanza su culminación, es decir, buscaremos la correlación entre el segundo de los componentes del mecanismo de significación por repetición diacrónica o tipológica – señalado anteriormente – y la visión de Hegel sobre la historia.

El pensamiento, según Hegel, encuentra en la historia tres categorías fundamentales: la variación, la sublimación del espíritu y la razón. La última constituye el propósito de la historia, como quedó asentado en páginas anteriores, mientras que las dos primeras son los ejes que modularán el movimiento concreto, las fases o periodos por los que pasa el plan para su realización. La variación produce melancolía, el sentimiento de que nada de lo humano es permanente y se pierde, devorado por el tiempo: “Todo parece pasar y nada permanecer” (p. 47). Sin embargo, esta categoría se completa con una idea que permite escapar de la melancolía y del duelo desinteresado ante las vidas y los esfuerzos desperdiciados: “una nueva vida surge de la muerte”. Se trata de la imagen oriental del fénix, que representa la idea de los ciclos naturales, en donde la vida renace, siempre la misma, desde la muerte. Esta imagen, nos dice Hegel, es quizá el pensamiento más importante de Oriente, pero sólo conviene a la naturaleza, al cuerpo y no al espíritu. Lo que corresponde a este último y al pensamiento occidental

es que el espíritu no sólo resurge rejuvenecido, sino sublimado, esclarecido. Oponiéndose a sí mismo y consumiendo su figura presente, elévase a una formación nueva. Pero al deponer la envoltura de su existencia, no sólo transmigra a otra envoltura, sino que resurge de las cenizas de su figura anterior, como un espíritu más puro. Ésta es la segunda categoría del espíritu. El rejuvenecimiento del espíritu no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo.⁵⁴

⁵⁴ Hegel, p. 48.

Esta segunda categoría es de vital importancia, pues revela que las fases del desarrollo del espíritu (los progresivos momentos de toma de conciencia) son en realidad la captación, cada vez más depurada, de sí mismo.⁵⁵ Cada fase, por lo tanto, no constituye un desarrollo enteramente original, sino más bien una variación sobre el mismo tema. Asimismo, cada una contiene en sí a todas las anteriores y a todas las futuras, pues la Idea es una sola, eterna e inmutable. Tenemos, pues, la combinación de dos modalidades de concepción del tiempo histórico: ciclos iguales que progresan y se subliman, repetición diacrónica. No debe extrañarnos, pues, que Hegel utilice constantemente metáforas vegetales para expresar y ejemplificar dicha conjunción. El mundo vegetal, por lo común, nos provee de imágenes vinculadas al ciclo anual de las estaciones y al resurgimiento de la vida después de la muerte,⁵⁶ pero también proporciona el simbolismo del desarrollo, del crecimiento y la plenitud de fuerzas que habían permanecido latentes. Por ejemplo, cuando Hegel habla del fin universal del espíritu y de la historia, concluye que: “Y así como el germen encierra la naturaleza toda del árbol y el sabor y la forma de sus frutos, así también los primeros rastros del espíritu contienen *virtualiter* la historia entera” (p. 67). Un poco más adelante, al hablar de la actividad del espíritu como retorno a sí mismo:

La imagen de la simiente puede servir para aclarar esto. La planta comienza con ella, pero ella es a la vez el resultado de la vida entera de la planta. La planta se desarrolla, por tanto, para producir la semilla. La impotencia de la vida consiste, empero, en que la simiente es comienzo y a la vez resultado del individuo; es distinta como punto de partida y como resultado, y sin embargo, es la misma.⁵⁷

Lo mismo sucede cuando Hegel explica la transición entre el espíritu de un pueblo y otro:

⁵⁵ Por ejemplo: “Cada nuevo espíritu de un pueblo es una fase en la conquista del espíritu universal [...] La muerte del espíritu de un pueblo es tránsito a la vida; pero no como en la naturaleza, donde la muerte de una cosa da existencia a otra igual, sino que el espíritu universal asciende desde las determinaciones inferiores hasta los principios y conceptos superiores de sí mismo, hasta las más amplias manifestaciones de su idea”, Hegel, p. 74.

⁵⁶ Sobre el contenido simbólico de las metáforas vegetales véase: Northrop Frye, *Anatomía de la crítica*, traducción de Edison Simons, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991, p. 212.

⁵⁷ Hegel, p. 64.

El espíritu de un pueblo determinado es sólo un individuo en el curso de la historia universal. La vida de un pueblo hace madurar su fruto; pues su actividad se endereza a realizar su principio. Mas este fruto no cae en el regazo en que se ha formado. El pueblo que lo produjo no llega a gozarlo; antes al contrario, resulta para él un trago amargo. Rechazarlo no puede, porque tiene infinita sed de él. Mas apurar el trago significa su aniquilamiento — y a la vez empero el oriente de un nuevo principio —. El fruto se torna de nuevo en simiente; pero simiente de otro pueblo, que ha de hacerla madurar.⁵⁸

Este diseño del proceso de intercambio entre las distintas fases del desarrollo histórico, basado en las metáforas vegetales, justifica la caracterización de cada fase como un “tipo”, como un anuncio de lo que ha de seguir. Es importante remarcar que Hegel insiste constantemente en que no estamos ante la mera repetición cíclica presente en la naturaleza. La continua sucesión de formas bajo el sol del espíritu es “esencialmente un progreso” (p. 73). Se trata, al igual que en el pensamiento bíblico, de la revelación gradual de algo que siempre ha estado ahí. Cada fase es el cumplimiento pleno de la anterior, la concreción de una promesa que, a un tiempo, justifica el pasado y se proyecta sobre el futuro.⁵⁹ Una vez establecidos los puntos centrales del desarrollo de las distintas fases históricas, Hegel resume, con una confianza que hoy día nos es ajena, toda su visión en un párrafo que resulta, a un tiempo, justificación y proclama:

La historia universal es la exposición del proceso divino y absoluto del espíritu, en sus formas supremas; la exposición de la serie de fases a través de las cuales el espíritu alcanza su verdad, la conciencia de sí mismo. Las formas de estas fases son los espíritus de los pueblos históricos, las determinaciones de su vida moral, de su constitución, de su arte, de su religión y de su ciencia. Realizar estas fases es la infinita aspiración del espíritu universal, su irresistible impulso [...] Hemos explicado antes el fin último de este proceso. Los principios de los espíritus de los pueblos, en una serie necesaria de fases, son los momentos del espíritu universal único, que, mediante ellos, se eleva en la historia (y así se integra) a una *totalidad* que se comprende a sí misma.⁶⁰

⁵⁸ Hegel, p. 74.

⁵⁹ “El espíritu de un pueblo se realiza sirviendo de tránsito al principio de otro pueblo. Y de este modo los principios de los pueblos se suceden, surgen y desaparecen. Mostrar en qué consiste la conexión de este movimiento es la tarea propia de la historia universal filosófica”, Hegel, p. 69.

⁶⁰ Hegel, p. 76.

Si trasladamos esta imagen al campo de la inteligencia narrativa, lo que encontramos es que los distintos momentos de la historia pueden ser, de igual manera, pequeñas tramas idénticas que se entrelazan para formar un gran entramado cósmico que las engloba y permite captar su verdadero significado. Esta misma idea es expresada por Hayden White cuando afirma que: “El propósito de Hegel es justificar la transición *de la comprensión de la naturaleza trágica de cada civilización específica a la comprensión cómica del drama en desarrollo de la totalidad de la historia*”.⁶¹ Lo anterior significa que cada pueblo histórico recorre una serie idéntica de pasos antes de su disolución y muerte, serie que es representada a través de la metáfora de la vida del individuo (nacimiento, infancia, juventud, virilidad, senectud y muerte). Este movimiento es esencialmente trágico, pues los pueblos históricos están obligados a recorrer su camino hasta el final, deben perseguir sus ideales, aunque realizarlos implique su propia muerte:

El espíritu de un pueblo es un individuo natural; como tal florece, madura, decae y muere. La naturaleza de lo finito exige que el espíritu limitado sea perecedero. Es vivo y, por tanto, es esencialmente actividad. Ocúpase en la producción y realización de sí mismo. Una oposición existe, cuando la realidad todavía no es conforme a su concepto, o cuando el íntimo concepto de sí todavía no ha llegado a la autoconciencia. Pero tan pronto como el espíritu se ha dado su objetividad en su vida, tan pronto como ha elaborado el concepto de sí y lo ha llevado a pleno desarrollo, ha llegado, como hemos dicho, al goce de sí mismo, que ya no es una actividad, sino que es un blando deslizarse a través de sí mismo. La edad florida, la juventud de un pueblo es el periodo en que el espíritu es todavía activo. Los individuos tienen entonces el afán de conservar su patria, de realizar el fin de su pueblo. Conseguido esto comienza el hábito de vivir. Y así como el hombre perece por el hábito de vivir, así también el espíritu del pueblo perece en el goce de sí mismo.⁶²

En *Metahistoria*, Hayden White muestra claramente cómo todas las historias particulares (Persia, Grecia, Roma, etcétera) que componen la filosofía de la historia de Hegel poseen una trama trágica.

⁶¹ White, *Metahistoria...*, p. 118. Cursivas del autor.

⁶² Hegel, p. 71. Para una breve explicación del concepto de tragedia en Hegel véase A. C. Bradley, “Hegel’s Theory of Tragedy”, en Lawrence Sargent Hall (comp.), *A Grammar of Literary Criticism*, New York, The Macmillan Company, 1965, p. 49-61.

UNAM - IHH

No es necesario insistir en este punto. Lo que aquí importa subrayar es que la visión trágica de cada época del espíritu es trascendida gracias a la aprehensión cómica del todo, es decir, “a la visión cristiana (cómica) de la liberación última del hombre de su mundo y su reconciliación final con Dios”.⁶³ Este procedimiento permitió a Hegel tanto justificar la presencia del mal en el mundo, como convertir cada pérdida particular en una ganancia. El mal es anulado al caer dentro de la esfera de los fines particulares, mientras que la muerte siempre dará lugar a una nueva vida, mejor y más consciente, desapareciendo así cualquier aspecto negativo de la historia. La alegría y la confianza se abren paso sobre las ruinas del pasado, negando la melancolía a la luz de la futura reconciliación. De este modo, la vida del espíritu de cada pueblo, al igual que Cristo, triunfará sobre la muerte, y lo que era un sacrificio resulta, a la postre, el único medio de trascendencia y libertad.

Por otra parte, la constante oscilación entre las tragedias particulares y la comedia que constituye el todo, recuerda, aunque ciertamente modificada, la estructura narrativa en forma de “U” de la Biblia, según el análisis de Northrop Frye. Explorar esta posibilidad implica penetrar en el último de los paralelismos que, sostengo, existen entre Hegel y el pensamiento bíblico. Me refiero a la aprehensión de los hechos históricos particulares (acontecimientos o personajes) como metáforas implícitas. ¿Existe tal relación? La respuesta puede ser afirmativa, siempre y cuando se marquen claramente los puntos de divergencia, pues de lo contrario se corre el riesgo de exagerar las similitudes. En este sentido, lo primero que hay que señalar es que *no todos*, ni siquiera la mayoría de los hechos históricos particulares comprendidos en el esquema de Hegel funcionan como tipos o antitipos. La repetición y el cumplimiento se encuentran, primordialmente, en la estructura narrativa de las distintas fases y su vinculación con la trama cósmica trascendente. Aun así, es innegable que ciertos hechos históricos de gran importancia se estructuran a través de un marcado movimiento tipológico. El ejemplo más claro puede hallarse en los denominados individuos históricos o héroes, pero antes de abordar este asunto es necesario explicar el papel que ocupan los individuos en general dentro del sistema hegeliano.

⁶³ White, *Metahistoria...*, p. 128.

Después de haber expuesto los contenidos abstractos de la historia universal, Hegel pasa revista a los medios necesarios para su realización. Es en este punto donde aparecen los individuos como agentes históricos. La interacción entre las acciones particulares y los fines universales es explicada, sobra repetirlo, gracias al ardid de la razón. Esto hace de los individuos comunes algo así como ciegos instrumentos en manos de la Idea. Sin embargo, el asunto no es tan sencillo, pues Hegel advierte que los individuos son absolutamente necesarios, ya que todos los contenidos abstractos y universales de la historia (como la libertad, por ejemplo) existen únicamente en el pensamiento, en las intenciones o en los libros, pero no en la realidad efectiva. Para obtener plena existencia, los principios y las leyes requieren de la actividad humana. No son por sí mismos inmediatamente, sino de manera mediata: “La actividad que los pone por obra y les da existencia son las necesidades y los impulsos del hombre, como asimismo sus inclinaciones y pasiones” (p. 81). En pocas palabras, esto significa que lo universal (lo racional) sólo puede y debe realizarse a través de lo particular (la voluntad subjetiva).

Lo anterior es válido, según Hegel, para todos los hombres en cuanto individuos, pese a que sus propósitos y acciones particulares tengan consecuencias imprevistas, inclusive, contrarias a ellos mismos. Lo que aquí importa es que, en la historia universal, la actividad de los hombres siempre produce algo más que lo que ellos saben y desean. Pero, además, todos los individuos son hijos de su tiempo y su circunstancia, de donde se desprende que los contenidos universales son históricos, presentando diversas facetas que son adecuadas a un pueblo en determinada etapa de su desarrollo. Es decir que cosas como el bien por el bien, o la justicia sustancial, no existen en la realidad viva: “Los contenidos buenos y malos, justos e injustos, están determinados, para los casos habituales de la vida privada, en las leyes y costumbres de un Estado. No hay ninguna dificultad en saberlo” (p. 89). Los individuos comunes, pues, actúan en la historia universal como conservadores de un tipo específico de moralidad, expresando así la voluntad colectiva de su pueblo y, por ese camino, actualizando en el mundo el plan del espíritu. Los individuos no inventan los contenidos sustanciales de esa moralidad concreta, se limitan a realizarlos en sí mismos (es decir, se limitan a cumplir con los deberes y obligaciones propios de su pueblo y de su

clase).⁶⁴ La inmoralidad, el capricho, los apetitos y la barbarie, según Hegel, “caen fuera del teatro y de la esfera de la historia universal” (p. 90). No es que tales flagelos carezcan de existencia, simplemente no contribuyen al desarrollo ni a la conservación del espíritu de un pueblo, por lo cual pueden ser tranquilamente dejados a un lado. El resultado de esta concepción es que todos los hombres cumplen idéntico papel en la historia, a despecho de las posibles variaciones, siendo siempre los medios e instrumentos para cada actualización del espíritu.

El planteamiento anterior, empero, no es suficiente para explicar el tránsito de una forma del espíritu a otra, pues si todos los individuos se limitaran a ser conforme al espíritu de su pueblo en todo momento, el cambio histórico sería, sencillamente, imposible. Por ello, Hegel articula el proceso histórico de acuerdo con una sintaxis que alterna momentos de conservación con momentos de transformación:

La conservación de un pueblo o Estado y la conservación de las esferas ordenadas de su vida es un momento esencial en el curso de la historia. Y la actividad de los individuos consiste en tomar parte en la obra común y ayudar a producirla en sus especies particulares; tal es la conservación de la vida moral. Pero el otro momento consiste en que el espíritu de un pueblo vea quebrantada su consistencia por haber llegado a su total desarrollo y agotamiento; es la prosecución de la historia universal, del espíritu universal.⁶⁵

Y es precisamente en este punto donde entran en escena los llamados héroes, como agentes del cambio. Al igual que en el caso de los individuos comunes, los grandes hombres cumplen un papel que es, en cierto sentido, idéntico. De hecho, todos ellos llegan en el momento justo y hacen lo necesario. Siempre su suerte será la misma: la muerte real o figurada. Es más, la muerte es imprescindible, es la condición *sine qua non* para el surgimiento de una nueva vida, para la sublimación del espíritu. En la obra de Hegel, todos los héroes

⁶⁴ Ciertamente, esta forma de acción individual también varía en el transcurso de la historia, siendo en esa variación donde se percibe el progreso y el desarrollo de una verdadera libertad, pues una cosa es cumplir las leyes de manera coercitiva, como en el caso de China y en general de todo el mundo oriental, y otra, muy distinta, hacerlo por libre impulso y convencimiento interno (véase Hegel, p. 239 y 240).

⁶⁵ Hegel, p. 91.

tienen una muerte noble, una muerte bella y precisa. La vida de cada uno es una señal de que los tiempos se habían cumplido: el espíritu del mundo los exigía para llevar a cabo sus particulares tareas, eran necesarios. Su muerte señala el tránsito hacia una nueva etapa, hacia una nueva fase del espíritu. Todos ellos son personajes de unidad, que recogen lo disperso o informe y lo funden en algo nuevo y mejor, algo que, sin embargo, sólo será propicio para el siguiente pueblo histórico. Es decir, todos los héroes hegelianos tienen un valor ambiguo: son creadores, pero lo que crean es el inicio de la ruina del mundo que los rodea. Por lo tanto, sus obras no deben medirse con el simple baremo de la moralidad establecida, del éxito material o la felicidad individual. Al contrario, siempre serán infelices y, al igual que los pueblos históricos, no vivirán para degustar el fruto de sus hazañas. Son, para todo fin práctico, uno y el mismo: cumplen, impelidos por una pasión de orden superior, lo que es necesario para el espíritu absoluto. Veamos algunos ejemplos.

Como ya quedó dicho, Hegel marca como punto fundamental de la historia a Cristo y todo se ordena hacia Él y desde Él. En ese sentido los héroes no son la excepción. Así, encontramos que, antes de Cristo, sólo existen tres figuras de talla universal: Ciro, Alejandro Magno y Julio César. Cada uno representa la culminación, el punto más alto (y por lo tanto, el inicio de la decadencia) de sus respectivos mundos. Todos llegaron en el momento justo: Ciro, cuando era necesario realizar el principio de unidad, que se concretó en el Imperio Persa; Alejandro, cuando se imponía expandir el mundo griego y el principio de la libertad individual; César, para establecer la unidad externa y el poder político de Roma. Lo dicho por Hegel sobre la muerte de cada uno es por demás revelador:

Ciro halló la muerte entre los masagetas. Fue una muerte ajustada a su destino. La muerte de los héroes, que han hecho época en la historia universal es siempre la mejor que se ajusta a su misión. Ciro murió como guerrero y conquistador; murió cumpliendo su misión, que era la unión del Asia anterior bajo una sola soberanía.

Sobre Alejandro:

Alejandro tuvo la dicha de morir a tiempo. Puede llamarse a esto una dicha; pero es más bien una necesidad. Una muerte prematura tenía

que ser la suya, a fin de seguir siendo para la posteridad el joven glorioso. Así como Aquiles inicia el mundo griego [...], así Alejandro lo cierra; y ambos jóvenes no sólo nos dan el más bello espectáculo por sí mismos, sino que nos proporcionan al mismo tiempo una cabal y perfecta imagen de la esencia griega. Alejandro no murió prematuramente, pues su obra había llegado a su plena perfección. Consumó su obra y acabó su imagen, dejando con ella al mundo uno de los más grandes y bellos espectáculos [...] No debemos censurarle porque haya derramado la sangre y la guerra por el mundo. A guerra y sangre hay que llevar a cabo la obra, cuando se trata de la historia universal (p. 490-91).

Sobre César:

El principio propio de la dominación romana llega hasta los Alpes; pero César estableció otro, que tramonta los Alpes. Luego se puso a la cabeza del mundo romano y se hizo señor del mundo.

Vemos, no obstante, que los varones más dignos de Roma creían que la dominación de César era casual y que la situación traída por César estaba vinculada a su individualidad [...] Obsesionados por este notable error, Bruto, un individuo sumamente digno, y Casio, más enérgico que Cicerón, asesinaron al hombre cuyas virtudes apreciaban. Pero inmediatamente se vio que sólo un jefe podía dirigir el Estado romano y los romanos tuvieron que creer entonces por fin en esta verdad; pues, en general, una revolución política queda, por decirlo así, sancionada por el asentimiento de los hombres cuando se repite una segunda vez. Un cambio tan grande necesitaba suceder dos veces; pues una vez es fácilmente considerada como «ninguna vez»; pero ya la segunda confirma la primera. Fue, pues, necesario que Augusto se apoderase del poder, igual que César; del mismo modo que Napoleón hubo de ser destronado dos veces y que los Borbones han sido expulsados dos veces. *La repetición convierte en real y establece firmemente lo que en un principio parece solamente casual y posible* (p. 538).

Si comparamos estos fragmentos entre sí, y después atendemos a las cursivas de la última cita, podremos ver con toda claridad la acción de la tipología bíblica en el pensamiento de Hegel. Cada uno de estos personajes constituye una síntesis profunda de los elementos históricos que entraron en conflicto dentro de sus respectivos mundos. Sus muertes marcan el paso hacia una etapa superior del desarrollo del espíritu y, en ese sentido, son reflejo de la muerte de Cristo, de esa muerte que no es fin, sino inicio y verdadero

nacimiento. Los héroes de Hegel son anuncios, prefiguraciones que anticipan la verdadera y última reconciliación. Con Cristo, Hegel nos habla del principio de unidad entre lo divino y humano: toda la historia anterior venía preparando ese momento. La conciencia de lo uno de Oriente, la religión de la luz de Zoroastro, la belleza de Aquiles y el mandato de Sócrates, la abstracción del individuo en el derecho romano, la negación del mundo del estoicismo, etcétera, todas estas cosas tuvieron que ser para que los tiempos se cumplieran, fueron pasos imperfectos pero necesarios para la elevación de la conciencia, para que finalmente Dios, el uno infinito, se revelase no sólo a los ojos de la razón, sino también a la certeza sensible en finita figura humana: “Ha aparecido Cristo, hombre que es Dios y Dios que es hombre; y la paz y la reconciliación han bajado al mundo” (p. 554). Al igual que en el caso de los héroes, la muerte de Cristo es absolutamente necesaria y es el origen de una nueva vida:

La unidad necesita, por tanto, elevarse desde lo inmediato de la manifestación de este individuo [Cristo] hasta la universalidad del espíritu. Por eso la existencia sensible del espíritu es tan solo un momento pasajero. Cristo ha muerto; sólo después de esto ha subido al cielo y está sentado a la diestra de Dios, y sólo así es espíritu [...] Para los Apóstoles, Cristo vivo no era lo que fue para ellos más tarde, como espíritu de la comunidad, en que Cristo fue, para esta comunidad, una conciencia verdaderamente espiritual (p. 555).

Muerte, vida y espíritu, son los elementos que entran en juego. La dialéctica de la repetición diacrónica dota de significado a la historia: la forma es la misma pero el contenido cambia y se sublima. El tiempo funciona igual: ciclos de vida y muerte que se entrelazan y repiten, pero, a la vez, avanzan en una sola dirección. Si la historia universal ha de tener significado, pensará Hegel, éste se encuentra en el desarrollo de la conciencia, misma que busca alcanzar la no diferenciación entre sujeto y objeto, la parusía del absoluto.

Sólo resta hacer una aclaración que nos permitirá seguir avanzando. Se trata de señalar la que es, quizá, la diferencia fundamental entre el pensamiento bíblico y el sistema de Hegel, pues hasta ahora sólo he marcado las profundas semejanzas. Si recordamos lo dicho por Frye, la Biblia fue escrita, en su mayor parte, dentro de una etapa del lenguaje primordialmente poética. Esto significa que

UNAM - IIH

las palabras y las cosas, los sujetos y los objetos, las causas y los efectos, etcétera, no se encuentran claramente diferenciados, sino que se mezclan en una suerte de identificación metafórica generalizada. “Esto es aquello” es ejemplo del tipo de relación que se establece entre las cosas que habitan el mundo, tanto en la conciencia como en la naturaleza. Hegel, en mi opinión, fue perfectamente consciente de esta situación, al grado que él también buscó la no diferenciación absoluta. Podría decirse que su filosofía de la historia se basa en un tipo metafórico de conciencia, lo que permitió que en ella siguieran funcionando las categorías de la tipología. Sin embargo, y esto es lo más importante, Hegel *no escribe* dentro de una etapa metafórica del lenguaje, sino en una metonímica. Y esta nueva etapa se caracteriza por la plena diferenciación de los objetos y los sujetos, de las causas y efectos y, en general, por la primacía del pensamiento y de la interioridad sobre la sensibilidad y la exterioridad. De ahí que las palabras para esta etapa ni poseen un valor mágico ni designan las cosas en sí, sino que se vuelven la expresión externa de una realidad interna. Ahora el tipo de relación es “esto reemplaza a aquello”, en donde “esto” son las palabras que ocupan, por analogía, el lugar de “aquello”, es decir, de la realidad última: Dios. El ejemplo más claro lo proporciona el propio Frye: “Uno de los puntos culminantes del universo metonímico es Kant, donde el mundo fenoménico “reemplaza” al mundo de las cosas mismas”.⁶⁶

De este modo, en Hegel encontramos una tensión que está ausente en el pensamiento bíblico. Si consideramos que para él la historia “a simple vista” no tiene sentido, pero que, después de observarla con los ojos de la razón, ésta aparece como racional, podremos fácilmente comprender que Hegel no pretendía que su discurso “fuera” idéntico al mundo referencial (característica de la etapa metafórica), y tampoco buscaba que se “pareciera” a dicho mundo, como después sucederá con el lenguaje descriptivo. Hegel busca, en realidad, reemplazar el no-sentido sensible, la mera sucesión temporal, por una estructura verbal racional y plenamente significativa. El discurso resulta, así, «análogo» al mundo y corre paralelo a él. No representa al pasado como copia ni como descripción, sino que ofrece su verdadero significado como producto de la lucha de la conciencia,

⁶⁶ Frye, *El gran código...*, p. 36.

es decir, como producto de la historia misma. La aparente tautología según la cual el significado de la historia se encuentra en el pasado mismo que es la historia de la conciencia, es sólo posible gracias a una perspectiva trascendente, gracias a la representación metonímica de un universo aprehendido como metáfora. Casi un siglo después, cuando el lenguaje descriptivo sea la norma, encontraremos a Collingwood reformulando la metafísica hegeliana, para levantar un nuevo concepto de significado.