

Ernst Troeltsch
(1865-1923)

LA DIALECTICA HEGELIANA*

Traducción de
Roberto Torretti

LA DIALÉCTICA hegeliana se compone desde la partida de una serie de elementos filosóficos importantísimos y muy diversos. El primero y fundamental es la doctrina de Leibniz acerca de un progreso ascendente que conduce al contenido inconsciente de la razón a cobrar conciencia y unidad sistemática. Leibniz había puesto de manifiesto de este modo por vez primera —en contraste con las doctrinas teológicas de la Providencia, las construcciones materialistas de la ley y el estilo narrativo de cronistas y cortesanos—, la existencia de un fundamento unitario de la Historia en el impulso ascendente del espíritu, que se remonta desde la naturaleza, se hace autónomo y marcha adelante conforme a una espiritual necesidad interna. Una idea como ésta no le ha pasado por la mente ni siquiera a Machiavelli, el más penetrante historiador del Renacimiento, quien se contentaba más bien con una tipificación psicológicamente aguda de la historia como medio didáctico al servicio de la acción presente. También la historiografía de la Ilustración contemporánea y sucesora de Leibniz, se dejó guiar ante todo por el ingenuo intelectualismo y el optimismo de la época, viendo en el progreso de todos los aspectos de la cultura la consecuencia indiscutida de la liberación, por fin lograda, del entendimiento. No pensaba ella para nada en fundamentos metafísicos, y en la medida en que los tenía, en el Deísmo, servían ellos meramente para despejar el campo al afán de utilidad. No se conocía otro encadenamiento que el puramente psicológico-causal. Recién la noción leibniziana de mónada introdujo las de indivi-

* El trabajo sobre la dialéctica hegeliana representa la Sección 2 ("Die Hegelsche Dialektik") del Capítulo III ("Über den historischen Entwicklungsbegriff und die Universalgeschichte" = "Sobre el concepto histórico de evolución y la historia universal") de la obra de Ernest Troeltsch *Der Historismus und seine Probleme. Erstes Buch: Das logische Problem der Geschichtsphilosophie (El historicismo y*

sus problemas. Libro primero: El problema lógico de la filosofía de la historia).

El texto ha sido tomado de Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften, Dritter Band. Der Historismus und seine Probleme I. Buch. Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*. Aalen, Scientia, 1961, pp. 243-277. (Reimpresión de la edición aparecida en 1922 en la Editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübingen. (N. de la R.).

dualidad, conexión entre la conciencia individual y la universal, conexión dentro del acontecer en esta última, universalidad y necesidad interna del devenir universal y con ello también del devenir histórico. Es verdad que estas consecuencias tuyas se han hecho explícitas, lenta y tardíamente. Sólo Lessing y Kant, Winckelmann y Möser, Herder y Goethe vienen a dar muestras de sus efectos; con máximo vigor se ponen de manifiesto en Fichte, el predecesor de Hegel. El impulso ascendente poseía, de acuerdo con esta teoría, continuidad lógica, y, por encerrar la meta consciente ya desde el inicio inconsciente, admitía que se lo entendiera con un grado mayor de unidad. Sus leyes eran las del pensamiento mismo, que progresa de lo confuso a lo claro, de la contingencia a la unidad, y que constituye en verdad también el meollo de todas las funciones no directamente intelectuales, por lo cual somete también el movimiento de éstas a las leyes del pensamiento que progresa. El progreso representa un constante incremento de valor, pero sólo en la forma, no en la cosa misma, en tanto que el contenido racional siempre idéntico se ve meramente esclarecido, esclarecimiento que significa en todo caso una enorme ganancia para los sujetos. Lo que ya de suyo está encerrado en la naturaleza y luego también en la oscura vida anímica, se vuelve valor autosubsistente, sujeto vivo y actuante, que se comprende a sí mismo, y en sí mismo comprende a Dios y al mundo. El movimiento general, histórico-universal y, a la postre, cósmico es alcanzado desde el individuo, a partir de la interpretación monadológica de las individualidades empíricas. Tal es el fundamento decisivo¹⁰⁶.

A esto se añade como segundo elemento de casi la misma importancia, la herencia de la filosofía moral de Kant y Fichte, que considera este proceso no meramente como un proceso del intelecto que progresa de manera lógica y continua, sino como un proceso de la voluntad actuante, que impone la razón en contra de la resistencia de la sensualidad y del amor propio. También aquí se había extraído a la razón universal y su movimiento de los trasfondos del yo empírico. También aquí constituía el fundamento una razón unitaria conquistada por esta vía, pero concebida como incluyendo dentro de sí el antagonismo práctico, como culminando, por lo mismo, no en el intelecto, sino en la voluntad práctica. También aquí el proceso surgía de leyes internas de la razón, y significaba un incremento de valor en aproximación in-

finita, en virtud del cual el afán de libertad que es de la esencia de la razón se realiza en un reino de la razón moral, cuyos portadores se reconocen y auspician mutuamente. Pero aquí pasaba el proceso por conflictos y contrastes que no eran meras contradicciones lógicas por esclarecer, sino luchas ético-prácticas y antagonismos reales. Sin embargo, también aquí perduró la convicción de que a través justamente de estas luchas y antagonismos el reino de la razón cobra vida, se concentra y termina por imponerse. Todo esto significaba empero a fin de cuentas sólo una visión filosófico-histórica acerca del desenlace y la meta y brindaba al conocimiento histórico mismo tan sólo un atisbo por de pronto infecundo, o a lo menos indeterminado, de la continuidad, y fundamento unitario del devenir histórico, y de su naturaleza, sujeta exclusivamente a leyes inmanentes.

En este punto intervino el propio y original talento histórico de Hegel, emparentado muy de cerca con el peculiar sentido de Herder para lo originario, vivo, individual y antagónico, habiendo recibido seguramente Hegel de Herder las más variadas sugerencias. Hegel vio, en consecuencia, en el acontecer histórico empírico e individual los antagonismos reales y vivos, en los cuales crece todo acontecer efectivo, sin que los haya considerado a la manera de Leibniz, como meras ofuscaciones de la continuidad lógica subsistente, con todo, en el fondo, ni tampoco a la manera moralizadora de Kant, como lucha entre la sensualidad y la autodeterminación moral. Más bien le pareció que en ellos palpaba la vida normal de la historia en el sentido más propio; y que en las configuraciones así engendradas se revelaba la grandeza, riqueza, pasión y plenitud de la vida histórica. El centro de gravedad del pensamiento histórico alejóse así del comienzo y del fin del acontecer universal; para asentarse en el centro vivo del mismo, o, mejor dicho, en el que fuere cada vez su presente inmediato, el cual, vive, crea y lucha sólo para sí mismo, y no para alcanzar ninguna meta.

Es el sentimiento goetheano de la inmediatez y vitalidad de todo lo real en el lugar a que pertenece, y de la riqueza incalculable de las producciones de la Razón universal, transferido, sí, de la concepción goetheana de la naturaleza, a la historia, en cuya terreno Goethe personalmente no pudo hacer gran cosa. Hegel no considera en primer término ni el progreso lógico ni el progreso ético de la Razón, sino los efectos y manifestaciones de una Razón que en el curso de la vida his-

tórica permanente se divide y reconcilia, se dispersa y recoge, se achata y se yergue. Ciertamente sostuvo él también la tesis del progresivo incremento de valor de la Razón que de ese modo se esclarece, ahonda e impone con vigor. Sigue en esto Hegel a la tradición cristiano-escatológica del Occidente y a su secularización y racionalización en la idea del Progreso, pero busca descubrir éste, al igual que Leibniz, no en el contenido objetivo, sino en la forma de la conciencia que de tal contenido se tiene.

Pero aquí empezaba propiamente el problema. La realidad de los conflictos y antagonismos, de la contradicción de la vida diferenciada infinitamente, tenía que ser asumida justamente en el seno de la unidad, continuidad y finalidad de la Razón, la cual, al fin y al cabo, debía dar al todo un principio unitario, prescribir y conferir su ley o su ritmo al devenir, si es que se quería ir más allá de la mera descripción amena y de las intolerables confusiones de Herder entre leyes sensualistas de adecuación al medio, gobierno providencial del universo, moralización racionalista, configuración individual y fusión panteísta de los seres. La realidad auténtica y verdadera de los antagonismos históricos, en los cuales únicamente se realizan en general la grandeza y la pasión, la individualidad, la edificación y la catástrofe, tenía que incorporarse a la totalidad de la Razón empeñada en alcanzar su propia claridad y autocomprensión, totalidad que subsiste y opera a pesar de dichos antagonismos, o, mejor, justamente en virtud de ellos. Cada presente debe encerrar el sentido pleno de la vida histórica, articulándose justamente en virtud de ello en la ley de las transformaciones de ese sentido. Dicho sentido debe ser individual y vivo, de una presencia cada vez irrepetible, y sin embargo uno y el mismo en todos los fenómenos. No el infinito malo del esfuerzo moral, ni tampoco la contraposición de la turbiedad de los sentidos y la claridad lógica, sino la unidad viva del acontecer en la peculiaridad de sus configuraciones reales y antagónicas; no la superación de las tensiones morales o reflexivas en dirección al fin, sino la compenetración y unión en cada punto de lo particular con el todo: tal es la premisa y la meta para el vástago de la época goetheana; cuando vuelve la espalda al dualismo y al espíritu de progreso de la Ilustración. Comparte con esta última la penetración autónoma, científica, también de la historia, tratada como una unidad lógica; con su propia época, en cambio, el sentido flexible, rico

en matices, plástico, para captar lo concreto que cada vez se presenta a sí mismo en primer plano¹⁰⁷.

Pero el gran interrogante era entonces: ¿Cómo unir a ambos términos? Tal es justamente la obra de la dialéctica, que no es otra cosa que la doctrina que sostiene la identidad de los términos antagónicos preservando la plena realidad de sus antagonismos, la lógica del movimiento, que a diferencia de la lógica corriente, superficial, adherida a la apariencia, no enseña la ininteligibilidad del movimiento y la mutua exclusión de los contrarios, sino el paso de uno al otro y su mutua transformación en el movimiento del devenir. Un concepto del devenir no lo había habido hasta entonces, y el desmenuzamiento del devenir en cambios infinitamente pequeños, que hiciera Leibniz, no era un devenir efectivo y auténtico. Este último sólo puede ser penetrado por una lógica que cale más hondo, que, como otrora Nicolás de Cusa, reconozca en la *coincidentia oppositorum* el problema último y más propio del pensamiento. El concepto de devenir es una derogación relativa del principio de contradicción, el cual vale sólo para el ser considerado como muerto. Este último es el mundo del entendimiento, el primero, el de la razón¹⁰⁸.

Así deben transformarse a la vez la oscura metalógica del Cusano y la mítica armonía preestablecida de Leibniz, en una efectiva lógica del movimiento que unifique el monismo y el pluralismo. Esta lógica del devenir y del cambio no nos es impuesta en parte alguna de modo tan urgente e inmediato como en la historia, en la que nosotros mismos somos este devenir y la lógica del cambio constituye sólo nuestra más propia autocomprensión: un ser que en cada momento es otro y, con todo, es uno. Así como ya Vico vio por esto en la historia aquella parte de la realidad más susceptible de penetración lógica, porque es nuestra propia vida y obra, así también Hegel gana claridad sobre este fundamental problema del devenir en primer término en la consideración de la historia, y sólo a partir de allí traspasa todo su modo de figurarse y pensar el mundo con el espíritu de la dinámica manifiesta en aquella lógica. Pertenece a la esencia del espíritu no descansar, progresar de cada posición a su propia contraparte, y luego apercebir de nuevo desde ella la unidad de esta contraparte con la posición originaria. Esto demanda sólo la hipótesis fundamental sobre la esencia del espíritu, de que éste es un principio de movimiento, cuya identidad se realiza y manifiesta sólo a través de antagonismos, y la pro-

lija elaboración de las consecuencias lógicas de este modo esencial de ser del espíritu en movimiento. Esta elaboración la encontramos en su conocida articulación triádica del acontecer en afirmación, negación y negación de la negación o reafirmación. Esta nueva ley lógica puede aplicarse a la historia humana íntegra, así como a cada sección o rama particular que el historiador aisle. Pues para la comprensión de la historia lo esencial de ella es la ley del movimiento mismo, dentro del cual lo individual y lo universal se encuentran unidos originaria y concretamente en cada punto, y sin embargo todo lo particular brota del movimiento y puja por retornar a él, porque el todo es propiamente el movimiento mismo, y cada punto sólo una fase en la transformación del todo. La ley en cuestión procede, pues, claramente de lo particular empírico, y constituye sólo la hipóstasis abstracta de ese fondo común a todo, que es la dinámica histórica en sí ¹⁰⁹.

Si la lógica de la historia viene de este modo a revelar la más profunda esencia de lo lógico, no puede ciertamente esta lógica histórica quedar limitada a la historia, sino que debe abarcar el mundo todo, por tanto, también a la naturaleza y a la propia esencia interna de la Deidad. También la lógica tradicional de las ciencias naturales no puede ser sino aquella lógica adherida a la exterioridad, pendiente de la impresión mediata y su análisis reflexivo, esa lógica que todavía no repara en la mutua mediación de la realidad en movimiento a través de todo y a través del todo; no puede ser sino una reflexión abstracta, que haga abstracción de la efectiva unidad de la vida y aisle lo particular en la reflexión, para luego recomponerlo exteriormente. Hay que penetrar también a través de ella para alcanzar su fundamento profundo, donde se nos revela la misma lógica del dinamismo. La filosofía de la historia debe tener su base en una filosofía de la naturaleza pensada de acuerdo con principios iguales a los suyos. El antagonismo de la lógica que meramente reflexiona y abstrae frente a la lógica concreta que a través del movimiento opera la mediación de todo lo particular desde el todo, debe atravesar ambos dominios de la ciencia, pero no puede, por cierto, ser un antagonismo perdurable, esencial, sino tiene que poder resolverse en la lógica del movimiento, la única completa y verdadera. Aquella raza de filósofos tallaba aun maderos de una pieza y no amaba los injertos. Hay dos formas diferentes de considerar las cosas, que se extienden ambas simultáneamente a todo el ser, la primera de las cuales se cultiva en las ciencias empíricas de la naturaleza y la histo-

riografía empírica psicologizante. Pero no se trata aquí de ningún paralelismo entre modos de entender alternativos y de igual valor, dependientes sólo del sujeto; sino que hay una lógica periférica y otra central, que brota de la cosa misma, de modo que la segunda termina por acoger a la primera de nuevo dentro de sí.

El problema de la lógica del movimiento se extendió así, desde la historia, hasta cubrir ampliamente, el pensar entero y toda la ciencia, suscitando problemas inconmensurables, algunos de los cuales, como es natural, rebasaban la capacidad de Hegel; su resolución de la lógica científico-natural de la reflexión en dinamismo, en cuanto a la idea fundamental no dista tanto de la ciencia natural de hoy; su elaboración por el propio Hegel sucumbió, por cierto que no sin motivo, a la conocida burla. Pero hubo aun otra dirección en la que creció esta lógica histórica del movimiento, penetrando profundamente en el sistema de la filosofía, a saber, en la dirección de la teoría del conocimiento. Tal como se la ha descrito hasta aquí, esta lógica del movimiento parece representar meramente una nueva y extremadamente ingeniosa metafísica, de acuerdo con la cual la lógica es lisa y llanamente un simple reflejo de lo real en el pensamiento —opinión que más tarde de hecho sostuvieron Feuerbach, Marx y Engels. Sólo que la opinión de Hegel estaba muy lejos de ser ésta; él, como todos sus compañeros procedía de Kant, y estaba completamente decidido a no deshacer el giro copernicano operado por éste, sino más bien a llevarlo a sus últimas consecuencias. Al fin y al cabo, ya la propia mónada leibniziana —que significa un abandono del dualismo, sensualismo y materialismo metafísicos propios del Occidente de Europa y que gracias a ello había abierto la posibilidad de un pensamiento específicamente histórico— era un automanifestarse del espíritu como naturaleza, una imagen del espíritu producida por la actividad dinámica del mismo. Hegel tenía que empeñarse, pues, en concebir la realidad natural e histórica contemplada a través de la lógica dinámica de la dialéctica, a la vez como producto y tesis del propio espíritu dialéctico, para fundamentar aquí la posibilidad de penetrarla y exponerla lógicamente. Este espíritu no podía ciertamente seguir siendo —como tampoco lo era ya para Fichte— el sujeto lógico individual y finito, que según Kant, sobre la base de una compenetración incomprensible de lo dado con formas lógico subjetivas de pensamiento y de captación, creaba una realidad llamada a ser ordenada científicamente, pero que, por estar fun-

dada sobre un dualismo no resuelto, iba a dar en inconciliables antinomias. Ese espíritu podía ser, pues, solamente el divino espíritu del todo, la actuación fundamental cuya dialéctica esencia en movimiento consiste en el eterno oscilar de la autoposición como actividad absoluta a la autonegación en cuanto finitud dada, superándose este antagonismo universal perpetuamente en formación justamente en el proceso del devenir universal, un desenvolvimiento puramente lógico y en sí mismo intemporal, que aparece como temporal —sin que se sepa muy bien por qué— sólo al sujeto finito, pero que por otro lado, precisamente en su dinamismo, anula de nuevo en todas sus partes la mera sucesión y seriación temporales, apuntando a un mundo de la penetración pura de tesis y antítesis. Así es como por la vía de la nueva lógica dialéctica, metafísica justamente en lo gnoseológico, se alcanza la unidad rigurosa del fundamento de la existencia, la ley del movimiento y la claridad sobre la meta del mundo¹¹⁰. La lógica del movimiento se funda en una filosofía de la identidad, para la cual el espíritu del todo es idéntico con su propia expresión en movimiento, y puede por lo tanto mediante el análisis retornar a sí mismo desde cada punto de su realización individual. Vista desde aquí, la doctrina kantiana aparece a los ojos de Hegel meramente como una etapa preliminar, como una lógica de la reflexión que se acerca sólo desde el punto de vista metodológico a la realidad generada por la razón y se disocia en los antagonismos entre materia y forma, razón teórica y razón práctica, naturaleza y libertad, finitud e infinitud, fenómeno y esencia. El pensamiento de Kant de que sólo la realidad engendrada por la misma razón puede ser penetrada cognoscitivamente por ella, le parece a Hegel no haber sido desarrollado cabalmente. Le ha faltado justamente la lógica dialéctica, que sabe resolver también el antagonismo entre materia y forma, entre esencia y fenómeno, entre las antinomias y la unidad de la razón. La dialéctica constituye pues la solución también del problema del conocimiento, y la consumación del método crítico. Así queda la lógica de la historia libre también de toda objeción de orden gnoseológico, obteniendo, más bien, de este lado su consolidación definitiva. El sujeto lógico individual finito puede, por medio del análisis de sí mismo, de sus supuestos y condiciones previas, reconstruir íntegro el proceso del mundo, y comprenderse de este modo a sí mismo como un momento de él. El pensamiento histórico puede, partiendo de cualquier situación presente, emplear los materiales del recuerdo y la tradición

para reconstruir de manera clara y plástica la marcha de las cosas hasta llegar a él, y ordenar según este dinamismo en un todo unitario los materiales de la investigación histórica empírica.

No es posible ni necesario que nos detengamos más en los detalles de estas difíciles teorías. Se reconoce sin esfuerzo que se trata de una combinación de Kant con Spinoza, sumamente genial, pero atrevida y forzada. De ella lo que más importa y más duradera eficacia ha tenido es propiamente sólo la lógica dialéctico-dinámica, gracias a la cual Hegel supera con mucho las doctrinas emparentadas de Schelling, Schleiermacher y W. von Humboldt¹¹, habiendo podido introducirla efectivamente en el material histórico, a diferencia de Fichte, quien a fin de cuentas se interesaba ante todo por la meta moral. Esto explica, principalmente, la preponderancia que Hegel alcanzó sobre todos los grandes pensadores de su tiempo, y su enorme influencia sobre el pensamiento histórico o, mejor dicho, sobre la historización del pensamiento de una generación completa, e incluso hasta nuestros días, en que su acción perdura aún allí donde sus premisas han caído en un olvido total. Nos interesa más bien arrojar luz sólo sobre algunas consecuencias importantes para el pensamiento histórico y dilucidar la aplicación de la dialéctica al material preparado por la investigación histórico-crítica.

Se ha reprochado a este modo de pensar que construye *a priori*, pero este reproche es injusto. Es constructivo y utiliza para los fines de su construcción el *a priori* de la dialéctica. Pero éste es, como en Kant, un *a priori* puramente formal, que constituye, por lo tanto, sólo un medio para ordenar y penetrar un material empírico. Y, lo que es más, este *a priori* ni siquiera se deduce *a priori*, sino que se lo pone meramente de manifiesto como fondo y contenido de todo pensar conforme a la experiencia, captándose con el osado "coraje del pensamiento". Hegel no piensa por tanto de ninguna manera en excluir a la investigación empírica y crítica, que procede psicológica y pragmáticamente; más bien la presupone, ordenando sus materiales, a la zaga de ella, según el principio de la dialéctica, aunque ciertamente conviene que ya la investigación y preparación mismas estén sazonadas con unos granos de sal dialéctica.

La imagen dialéctica de la historia es una reconstrucción de materiales dados, intuitivos y concretos, para formar un todo, no una de-

ducción apriorística a partir de la idea del contenido del acontecer y de las series en que se ordena. Esto es sumamente importante y ha sido por desgracia ignorado o mal entendido con demasiada frecuencia. A Hegel le importa sólo la relación adecuada y sana entre la investigación crítica y empírica y la exposición constructiva. Aquí radica, empero, el problema hasta hoy. Que la primera se haya ampliado entretanto infinitamente y responda a la presión viva de problemas vitales de orden político, social y económico en un grado mucho mayor que lo que era posible para las generaciones del "Ancien régime" alemán, es un problema aparte. Sólo al final del capítulo podrá resolverse en forma definitiva si la dialéctica, que en todo caso representa el descubrimiento de la dinámica histórica, basta también para encarar este segundo problema.

Con ello se relaciona estrechamente un segundo aspecto, que los jóvenes hegelianos luego han ignorado del todo, dejándolo de lado, y que tampoco hoy día es tenido en consideración o, si se lo toma en cuenta, es las más de las veces mal interpretado. Así como Hegel en general no construye *a priori* la historia concreta, así tampoco conoce en particular ninguna forma de construcción del porvenir. Sabe muy bien que su método es aplicable sólo a la penetración espiritual de lo ya conocido. Pero tampoco lo ya conocido podría construirse si el proceso de la historia no hubiera ya alcanzado con el período germano-cristiano, su consumación esencial, a lo menos en principio. El todo puede ser construido sólo cuando ya se lo tiene presente como tal. Mientras todavía se cree que hay esenciales transformaciones y revelaciones de sentido por venir, cabe sólo la acción práctica, aleccionada con ejemplos históricos, pero no la construcción de un proceso que, en general, puede sólo construirse cuando el todo está acabado y es posible también por lo mismo, a la vista del resultado, deducir cabalmente el impulso ascendente que ha conducido a él. Para que el método de Hegel sea aplicable, la época del comprender tiene que haber relevado ya a la época del actuar creador. Sólo al final pinta la filosofía gris sobre gris, el Ave de Minerva alza el vuelo a la llegada del crepúsculo. Esto pertenece orgánicamente a los supuestos de la lógica hegeliana de la historia, la cual sin este supuesto, caduca y se hace imposible. No se trata pues, ni de un entusiasmo político reaccionario por la Prusia de entonces, ni de la autoabsolutización del pensador preso en su sistema, ni de una actitud vital personal quietista, que se exprese de esta manera,

sino de un supuesto y una consecuencia lógicas, en virtud de los cuales solamente resulta posible todo su sistema. No ha pensado con ello Hegel en el fin del mundo, ni ha pretendido que éste se inicie con él; se trata más bien de que la historia alcanza aquí su nivel último y definitivo, en el cual podrá todavía desplazarse largo tiempo elaborando su contenido fundamental. Pero tampoco podía él evidentemente pensar en una revolución, en la profecía del futuro, en la preparación de un nuevo período histórico del mundo. Se sentía condenado por el destino a pertenecer al período de cierre y balance, y a buscar la grandeza en la comprensión de lo que ha sido, no en la creación de lo que vendrá. Su filosofía de la historia, en completa oposición a las ideas sustentadas por mí, no tiene ni la menor conexión con esta última tarea, y tampoco podía tenerla en vista de la situación descrita. Hegel se ha engañado en esto, y su equivocación invalida de hecho también todo su método de construcción lógica del dinamismo, sobre lo cual luego tendremos que hablar más. Pero, así como su dinámica en el fondo sólo persigue penetrar espiritualmente el material empírico y al hacerlo no se encuentra en verdad amarrada al método escolástico, así tampoco la idea misma de la dinámica resulta afectada por esta equivocación, en que, por lo demás, la mayor parte de los críticos ha visto más una ocasión para burlarse que para tratar de entender. Ella es en verdad la última prueba a que puede someterse su vinculación a la empirie.

Tampoco cabe decir que esta racionalización, articulabilidad, transparencia y necesidad lógica del devenir vaya a excluir todo lo irracional, individual, casual e inapropiado. Hegel no es un loco constructivo, un fanático de la necesidad, que lo haya resuelto todo en armonía, necesidad y realización de los fines, y que sólo haya conocido los antagonismos de lo real como contrarios dialécticamente fecundos, y no además como meras diferencias, como obstáculos puramente fácticos y alógicos. El proceso dinámico entero es para él en verdad un irse elaborando la razón consciente desde la originaria contraparte, puesta por ella, la razón inconsciente, la pura facticidad del ser, la mera existencia. La resistencia de la "existencia perezosa" frente a la esencia progresiva auténtica de la razón, esto es, la resistencia de lo estúpido, de lo malo y del azar frente a la necesidad lógica y al incremento de valor del impulso ascendente, no es para él en todos los casos un medio lógicamente necesario para el tránsito de un momento a otro, sino que representa a menudo un obstáculo y un límite de hecho, que debe ser superado o que se puede ignorar. El fenómeno particular no constituye

en absoluto para él la manifestación abstracta de la razón, sino que es la autoformación plenamente concreta, individual e irreplicable de un determinado género en una conexión determinada que tiene en sí su propia grandeza, belleza y profundidad, aun cuando guarde todavía restos y escorias de la existencia perezosa. La razón dinámica no fluye uniformemente, sino que culmina pujante en la grandeza histórica, consume millones al servicio de breves períodos de esplendor y de aristocráticos hombres de las alturas, pone para ello en movimiento también todo el aparato de las pasiones, mientras que la masa permanece inerte en la mediocridad y hay continentes y milenios de la historia que nada tienen que decir. A diferencia de como se suele entenderlas, la racionalización del devenir y su referencia a un fin no son integrales, no operan hasta no dejar restos. Cómo pudo Hegel conciliar esto con su sistema filosófico-panteísta de la identidad, es un problema, aparte. Aquí halló como se sabe el Schelling tardío una motivación harto comprensible para sus doctrinas acerca de un contraimpulso y una caída originaria del espíritu finito frente a la razón divina con su impulso ascendente. Pero para la concepción hegeliana de la historia es de todos modos muy importante el efecto de esta circunstancia, en virtud de la cual se ha solido también hacer de él un teísta¹². Le servía esto de principio para la selección del material. Sólo los puntos culminantes del devenir —sobre los que resplandece el autocaptarse y volverse consciente de la razón— y sus supuestos y condiciones previas, constituyen el objeto de la historia, el curso de una vía de luz, centelleante con sus grandes masas aglomeradas, junto a la cual las multitudes de los rezagados y los obtusos, de los accidentes y los pecados permanecen en las tinieblas. Es un principio de selección cuyo fundamento afianza hondamente en la cosa misma, no meramente en la exposición y en la necesidad de abreviar. Así solamente hay que entender en Hegel la identidad de lo real y lo racional.

Tal selección heroica del único material fáctico que se toma en cuenta y esta yuxtaposición de lo racionalmente necesario con lo indiferente, rezagado y muerto es poco familiar al pensamiento moderno, que piensa todo acontecer histórico bajo conceptos de causalidad, pareciéndole en consecuencia todo igualmente utilizable como explicación y, por ello, de igual importancia, este pensamiento que cree cometer un pecado contra el espíritu de la ciencia y quebrantar la causalidad con ilícita teleología si destaca unos pocos islotes del acontecer en medio de la gran corriente. El carácter ininterrumpido de la causalidad parece

hacer imposible tal unilateralidad y quebrantamiento de la necesidad racional, ya que la conocemos como la necesidad y la razón en general y en el fondo sólo como causalidad. Ahora bien, en Hegel no hay por cierto ni rastros de esto. En lugar de la causalidad, tiene la dialéctica. La idea fundamental de identidad de todos los contrarios y del surgimiento lógicamente necesario de éstos los unos de los otros asegura la continuidad lógica y puesto que en este proceso se aclara y hace consciente sólo el sentido y contenido teleológico que la razón alberga ya desde un comienzo, al destacarse los más importantes puntos de aclaramiento no se quebranta nada ni se sustrae cosa alguna a la corriente. Las cumbres luminosas son las cimas de la cordillera, formadas por los macizos amplios y oscuros; la cadena de ellas indica y representa el rumbo de la cordillera entera. El encadenamiento causal y especialmente psicológico-causal de los acontecimientos particulares es en cambio una elaboración preparatoria, exterior y más grosera del material, el cual es desmenuzado en trozos aislados y recompuesto luego a partir de ellos, en tanto que lo principal, la corriente, la conexión interna, el incremento de valor no puede captarse en absoluto. Tal es la exposición pragmático-reflexiva, que persigue a la vez explicar el acontecer y comprender sus fines, esto es, motivarlo psicológicamente, género de exposición propio de la artesanía histórica y que todavía no ha penetrado en la corriente y sentido más profundos. Este modo de ver es por cierto un escándalo para nuestro hipertrofiado y fanático afán de causalidad. Pero se comprende sin dificultad que en una atmósfera todavía libre de él, el historiador y el pensador histórico pudieran respirar con más facilidad y pensar con más grandeza. Veremos por otra parte, que una división análoga de los métodos se repite *noles volens* en la mayoría de los pensadores¹¹³.

Ahora bien, si en la sucesión temporal, el aislamiento estático de procesos cerrados, combinados solamente a posteriori, debe ceder, como se ha visto, ante el flujo y la conexión interna de las cosas, lo mismo se aplica a lo yuxtapuesto y simultáneo. Así como la ciencia natural mecanicista moderna y el individualismo ético-jurídico-político se relacionan entre sí, así también la dialéctica se halla vinculada con la concepción que capta al espíritu moviéndose en masas, pueblos y grupos. Cualquiera que sea la impresión que haya ejercido sobre Hegel la idea del Estado de los autores de la Antigüedad o la reacción romántica contra la Revolución Francesa, en estas cuestiones no es él ante todo aristotélico o filósofo de la restauración, sino dialéctico y dinámico, lo

que naturalmente era ya en forma instintiva aún antes de elaborar y fundar la teoría de la dialéctica¹¹⁴. En el juego de los intereses y las pasiones, rozamientos y luchas, se forman los estados y su orden jurídico —en apariencia y por de pronto como resultado de una ordenación y pacificación útiles. Pero ésta es sólo la forma de la elaboración dialéctica de la fusión y existencia común de las voluntades antagónicas. En la figura del poder o comunidad o pueblo conformes a la razón, que se captan a sí mismos unitariamente en el orden jurídico, cristaliza en verdad la razón misma, decantándose desde lo aparentemente irracional. El Estado es, pues, la unidad dialéctica de los antagonismos entre individuo y comunidad, la primera autoordenación y conglomeración de la razón, y por lo mismo el supuesto de todo ulterior despliegue de los valores racionales de la religión, del arte y de la ciencia. En los antagonismos y luchas entre las naciones cristaliza a su vez dialécticamente la unidad de la humanidad oculta y actuante en ellas, la cual es concebible sólo como síntesis de pueblos individuales antagónicos y por ello justamente unitarios. También la razón universal y absoluta, que se extiende por sobre la humanidad entera, es decir, la religión, el arte y la filosofía, retienen por ello su coloración nacional, y forman sólo en la fusión de sus colores la luz pura de la razón absoluta, que en la realidad nunca se da, porque siempre se refracta. Por esto Hegel puede realzar y ahondar al individuo en el sentido del individualismo germánico y de la idea cristiana de personalidad, y al mismo tiempo fundirlo en la unidad supraindividual del espíritu y del todo. Puede aparecer a los críticos como liberal y como conservador; para él mismo tales oposiciones son tan inexistentes como la oposición entre lo mecánico y lo teleológico. Por esta razón el Estado ocupa para él el centro de la historia, y el devenir de los pueblos y las potencias es el hilo conductor y el principio para la periodificación de la misma. Ello responde por lo demás en general al lugar central que en la práctica ha correspondido al Estado desde la época del absolutismo y dentro de la historiografía a partir de Voltaire y Montesquieu, así como también seguramente a la conmoción personal que significó para Hegel la disolución del Sacro Imperio¹¹⁵.

Hegel ha conferido a esta idea un nuevo sentido y una nueva fundamentación sobre la base de su dialéctica. Mientras Comte creaba en Francia a partir de la física y la biología una sociología basada en la causalidad y en las leyes naturales, el dialéctico organizó una teoría entendida desde dentro en sus principios de unidad, acerca de las

comunidades supraindividuales, las cuales, empero, si bien no nacen de la acción recíproca de los individuos, subsisten justamente en virtud de ella, y se distinguen entre sí sólo en la medida de su capacidad para formular y expresar jurídicamente su carácter supraindividual. Hegel podría saludar complacido a la sociología actual, pero la consideraría como una labor preparatoria y una ciencia auxiliar, que capta los acontecimientos sólo desde su lado exterior y causal, debiendo trasmutarse en el método dialéctico-dinámico para la captación última de su objeto —en forma parecida a como Ferdinand Tönnies de hecho ha reorientado a la sociología biológica hacia lo metafísico y dialéctico¹¹⁶. También en este aspecto se ha malentendido muchas veces a Hegel calificándose de místico social-romántico. La mística de su conciencia total es, sin embargo, sólo la mística de su dialéctica, la que representaba para él la más alta claridad lógica; y la aristocrática descripción de las alturas en su filosofía de la historia toma también en consideración los macizos de los movimientos y realizaciones de las masas, como el pedestal de las cimas, las cuales no hacen sino exhibir con claridad lo que ya en forma oscura embargaba a las masas, en la medida en que éstas han albergado en sí la fuerza de un poderoso impulso hacia arriba. Este ha sido, empero, el caso de muy pocos pueblos, predestinados a ello ya por una particular acumulación de condiciones naturales que les han reportado ventaja y acicate. Como en Ritter y en Ratzel, el macizo portador descansa en último término en los procesos naturales de la evolución de nuestro planeta. La naturaleza misma es aristocrática, pues también ella procede dialécticamente y de acuerdo con su dialéctica da a luz al espíritu. Que éste sea luego también por su parte una unidad sustancial que vincula conjuntamente al Estado, la ciencia, el arte y la religión en la realidad fundamental común del espíritu del pueblo (*Volksgeist*), como unidad que se despliega y diferencia, es sólo la adecuada prolongación de la idea filosófico-natural de la unidad vital correlativa, el ineludible ápice de la dialéctica. Hegel llama a esto el principio que cada vez sirve de base; Spengler no lo traduce mal cuando lo denomina “alma” (*Seelentum*), colocando con ello a la moderna afición a la psicología y biología en el lugar de la dialéctica. Tampoco falta en Hegel la relación con el “paisaje”.

Es claro que en estas circunstancias el Estado ocupa el centro de la historia justamente porque representa la forma de tránsito desde una

espiritualidad preestatal, meramente social, obtusa y no organizada hacia una cultura cada vez más consciente y organizada, que se refina y ahonda sobre la base de la organización; se vincula, en efecto, el Estado, por el lado de sus luchas internas y externas y en la figura de sus héroes militares y políticos, con todas las pasiones del interés y de la guerra, en tanto que por el lado del orden jurídico fundado por esta vía, apunta a una interioridad que se despliega unitariamente. Esta posición central del Estado nada tiene que ver con ciertas modernas teorías del poderío y de la fuerza, pero tampoco con una autocombinación plebiscitaria de todo lo homogéneo en el sentido de la democracia ius-naturalista. El Estado es nacional más bien, porque ya en la unidad colectiva preestatal, condicionada geográfica y etnográficamente, se albergaba un germen espiritual, un espíritu del pueblo (*Volksgeist*) o genio nacional. Este se forma y configura hasta constituir Estados jurídicamente ordenados, correspondiendo siempre rigurosamente la idea jurídica vigente al respectivo espíritu nacional de conjunto —un nacionalismo saturado espiritual y culturalmente como el de Fichte, aunque se halla mucho más claramente deslindado frente al Derecho Natural propio del idealismo subjetivo de este autor. Además, sólo existe un derecho histórico de aquellas naciones cuyo contenido espiritual y la fuerza física que siempre le corresponde son lo bastante profundos y vigorosos como para significar una nueva forma de manifestarse la autoconfiguración del espíritu divino, la unión cósmica fundamental de lo finito y lo infinito. El Derecho Natural es reemplazado por la individualización de la razón, y desde entonces ha muerto para la ciencia alemana. No es culpa de Hegel si luego, al morir también la razón dialéctica hegeliana, ha subsistido en diferentes formas sólo el *caput mortuum* de una brutal teoría del poder y del derecho positivo.

Esta idea dialéctica del Estado significa, pues a la vez una concepción histórico-cultural, o mejor, histórico-espiritual de la historia, con lo cual se recoge en un ceñido cauce y se da un fundamento lógico a todos los impulsos del romanticismo por describir en su íntima unidad a la vida espiritual, que fluye de lo inconsciente y por lo mismo se halla perpetuamente unida y fundida por un secreto lazo¹¹⁷. Pero también a la propia cultura que crece sobre este suelo procura la dialéctica los fundamentos y las reglas de su desarrollo esencial. Puesto que lo que constituye el núcleo del Estado y de la nación es siempre una relación fundamental imperante entre el ser finito y el infinito, una determinada modalidad de la "identidad movida y mediatizada dentro de

cultura nacional se desarrolla en forma rigurosamente monística a par-
tizan, según la medida que corresponda, la economía y la vida, el de-
recho y el orden, el arte y la ciencia. La unitaria sustancialidad de la
cultura nacional se desarrolla en forma rigurosamente monística a par-
tir de la actitud religiosa fundamental y de la posición filosófica envuel-
ta en ella. No es que se olviden las condiciones materiales de la vida,
pero Hegel cree que dentro de la estrecha conexión que reina entre su
filosofía de la naturaleza y su filosofía del espíritu, es posible construir
también dichas condiciones desde el espíritu, o, mejor dicho, desde sus
etapas previas en el seno de la naturaleza, exactamente al revés de co-
mo Feuerbach y Marx, con idéntico monismo, creyeron luego poder
construir dialécticamente el mundo espiritual a partir de las condicio-
nes reales y materiales de la vida. Pero hay más. La cultura espiritual
crece naturalmente más allá del recipiente que la contiene, esto es, el
Estado. El Estado es sólo la primera forma de la razón objetiva, los va-
lores culturales del espíritu constituyen en cambio el sistema de la ra-
zón absoluta, el despliegue sistemático definitivo del contenido íntimo
de la identidad cósmica de espíritu y naturaleza, movimiento y reposo.
También esto obtiene su reconocimiento sin entrar en contradicción
con el nacionalismo y estatismo iniciales. Pues la razón absoluta no es
nunca abstracta, sino siempre la que en concreto ha crecido en determi-
nadas formas estatales. Ella se desliga luego de éstas en la figura de la
tradición, del recuerdo histórico, para abarcar en seguida en libre vuelo,
en su calidad de suma y compendio de todos los recuerdos históricos,
la plenitud de la razón, un patrimonio de tradición y cultura en
crecimiento constante¹¹⁸, que en su plenitud y concreta complejidad re-
fleja, sin duda, la historia nacional, pero que revela su íntima estructu-
ra unitaria sólo a la filosofía; corresponde a la educación adecuar a las
circunstancias siempre renovadas este patrimonio, que contemplado
desde el más alto punto de vista aparece a la vez como evolución
histórica y como sistema. Sin duda, que entonces termina por cesar tam-
bién la producción, reemplazándola, tras el agotamiento de las posibi-
lidades ínsitas en ella, el reposado proceso de la homogenización de sí
en el puro comprender y en la cultura armónica. En estos pensamien-
tos se ha conseguido de hecho unirlo todo. Jamás se ha visto una síntesis
mayor. Estado y sociedad, poder y cultura, "nación y derecho, reli-
gión y vida mundana, fuerza unilateral y plenitud armoniosa, ingenui-
dad y reflexión, tradición y originalidad, sucesión histórica y sistema:
todo está unido entre sí. No es de admirar que fuera enorme la impre-

sión causada, y que ella tuviera sus efectos aún allí donde sólo flotaba en el espacio como un lejano repique de campanas.

Una efectiva dificultad ofrece en cambio la célebre definición de la historia universal como el "progreso en la conciencia de la libertad", una definición que se suele más celebrar que leer en el texto original. No es posible negar que ella es completamente equívoca. Así como el propio sistema ha crecido conjuntamente a partir, sobre todo, de Spinoza y Kant, uniendo en sí la contemplación y la actividad, el determinismo y la originalidad creadora, la necesidad universal y la adecuación a fin o incremento de valor en marcha ascendente, del mismo modo ostenta esta definición un rostro de Jano, sin que esta vez la dialéctica haya intentado resolver el antagonismo, o haya estado en condiciones de hacerlo. En efecto, esta libertad equivale por un lado de hecho a un sumirse a sí mismo en la tendencia ascendente, a la afirmación autónoma del ideal frente a lo que se encuentra previamente dado, ella trabaja por una vida comunitaria de la libertad de todos dentro del patrimonio común. Pero ella es esto sólo mientras el proceso se halla todavía en ascenso, es la forma como el impulso que mueve hacia el fin se presenta al que actúa. Allí aparece de veras ante sí, al modo del idealismo subjetivo de Kant, como deber incondicionado y afán infinito. Pero este punto de vista dualista-moralista se ve luego de nuevo abolido en el resultado final, en la consideración retrospectiva del proceso en su conjunto, cuando el que actúa ya no se entusiasma e incita a sí mismo con miras de alcanzar la meta infinita, sino que, como pensador, se limita en adelante a comprenderse a sí propio y al mundo. Entonces sabe él que aquel idealismo subjetivo fue sólo la forma en que la dialéctica necesidad del impulso ascendente se presentó a la voluntad como necesidad propia e íntima de la razón en contraposición con la fuerza coactiva y el azar contenidos en la situación. La libertad consumada y conocida es la autognosis del individuo y del conjunto que conoce que ha llegado a ser con necesidad lo que es, la comprensión del proceso y del resultado final en cuanto fluyen de la necesidad lógica y del sentido del mundo, y por lo mismo se identifican con nuestro propio pensar. Ahora es el determinismo espinocista de la autognosis el que percibe justamente la voluntad mejor y más elevada como el necesario irse imponiendo a sí mismo del proceso universal. Indudablemente, este determinismo de un impulso ascendente que emana de una conexión con la divinidad nada tiene que ver con el determinismo naturalista-psicologista que todo lo reduce a casual entrecruzamiento de

innúmeras necesidades mecánicas sin sentido. También en este punto es difícil exagerar la diferencia entre la primera y la segunda mitad del siglo. Según lo dicho, el Estado es libre cuando se percibe en su necesidad final plena de sentido y se consolida en ella; el individuo es libre cuando afirma como necesaria su posición dentro del todo. Autognosis de la vida histórica en cuanto emana de la necesidad del mundo, que es a la par la suya propia: tal es la esencia de esta libertad. Con ello se desvanece naturalmente el dualismo del deber y la infinitud del proceso; la sólida y sustancial afirmación de sí sobre la base del conocimiento de sí constituye la claridad y por lo mismo la libertad del espíritu que se entiende plenamente y está en pleno acuerdo consigo, del espíritu que ha llegado a ser consciente del todo. No obstante, esta necesidad está tan fuertemente saturada de seriedad ética e ideal validez de los valores culturales, que puede considerarse que también aquí se ha logrado cierto equilibrio. Se entiende en particular también por qué puede y debe faltar en Hegel el problema que ha sido el quebradero de cabeza del marxismo, la paradoja de querer como un deber ético y llevar a cabo; además, mediante una tensión extrema de la voluntad un proceso ascendente impuesto ya necesariamente por el determinismo. En Hegel, justamente, el proceso está consumado, mientras que en Marx espera todavía su realización más importante. Por esto en Marx la dialéctica se transforma en este punto en un deber de tipo kantiano o fichteano. Hegel, en cambio, ha retrotraído al pretérito esta ambigüedad, sustrayéndola al momento presente y al futuro, y la comprende desde su punto de vista como una forma del devénir ya consumado. Falta absolutamente, esta etapa de madurez, toda conversión de la autognosis en autoplasmación, porque esta última ya no es menester. El constitucionalismo moderado que Hegel sustentaba representa el Estado consumado de la libertad sólo porque constituye la organización de la razón desde el punto de vista de la necesidad propia de la filosofía de la identidad, o al menos se lo construye como tal desde dicho punto de vista.

Si se consideran todos estos supuestos y fundamentos en su conjunto, resulta fácilmente comprensible que la coronación de este modo de pensar la historia sea la idea de la historia universal o historia de la humanidad. Nos encontramos de hecho con esta idea en las *Lecciones acerca de la filosofía de la historia*, recopiladas sobre la base de apuntes para sus cursos¹¹⁹. Pero resultará también comprensible sin más que se caracterice a esta filosofía de la historia, no como una construcción a

priori del acontecer universal, sino como una reflexión, desarrollada desde los más elevados puntos de vista, acerca de los resultados de la investigación empírica. El libro representa una selección que estatuye un sentido, frente al material infinito de nuestros recuerdos históricos cribados por el examen crítico, no un sustituto de la investigación histórica especial. La dialéctica, que es una necesidad de acento teleológico, pero no una causalidad que todo lo hilvane en hileras, la dialéctica, decimos, permite destacar de entre la masa de los hechos de la historia de los pueblos aquéllos en que se hace visible el íntimo contenido cósmico de la evolución y enlazar entre sí estas masas que se tornan visibles, de acuerdo con una regla del incremento del valor y de sentido, la cual hace desplegarse con claridad ascendente, hasta la completa y radical toma de conciencia, aquel sentido cósmico que es la unidad del espíritu vivo sustancial consigo mismo y con el espíritu divino que en él se realiza. No es menester para ello que haya un vínculo causal empírico entre cada uno de los puntos culminantes; basta y sobra con el vínculo lógico-dialéctico. La emoción nos sacudé ante lo exiguo de la selección: ¡qué menguada parte del mundo perdura como significativa! Y abrumador resulta dentro de la existencia así destacada de los pueblos, el contenido y la hondura de un sentido que es siempre el mismo, pero que a través de las mudanzas en las formas de la conciencia, cobra el carácter de un encanto individual siempre nuevo. Poderosa y heroica es la marcha del espíritu del mundo en estas pocas manifestaciones fundamentales; casi corta el aliento con su elevación vigorosa. Y al mismo tiempo, no hallamos en parte alguna un espiritualismo o psicologismo enamorados de lo personal, sino siempre los grandes macizos de los pueblos como potencias llenas de pasión, movidas por la lucha de los intereses; sólo sobre sus cimas sobresalen personalidades, que arrojan luego luz y claridad sobre el todo. El colectivismo y el individualismo no constituyen un problema para la dialéctica. No es menester reproducir hasta en sus detalles la articulación del desarrollo que resulta de la esencia de la dialéctica. Recordemos sólo las líneas generales.

La base la brinda el tránsito desde la filosofía de la naturaleza; Hegel distingue por lo demás nítidamente entre la dialéctica de la naturaleza, que contiene repeticiones, y la de la historia, que concierne a lo irrepetible, lo cual constituye una diferencia importante entre él y Schelling o el biologismo y vitalismo modernos. La dialéctica de la naturaleza opera ya no obstante la selección de los puntos en que podrá surgir el reino del espíritu concreto. El Mediterráneo y los bordes conti-

mentales que lo rodean y que pueden contarse todos como pertenecientes a Europa representa el principio de la zona templada, al que se asocia el principio del mar que libera la actividad y dilata el espíritu y luego, desde la incorporación del norte germánico, el principio de la nivelación en superficies continentales vastas, pero articuladas. La naturaleza ha preparado así el sitio en el cual el espíritu pudo con los helenos conquistar la libertad para su primera autocaptación consciente, liberación individual y actividad organizadora. El europeísmo forma, pues, el núcleo de la historia universal, en relación con el cual los despotismos de los Estados orientales de ríos y llanuras, con su sujeción de todo lo individual a la sustancialidad política y religiosa, representaron sólo el ser-en-sí de la razón, pero no todavía su ser-en-sí-y-para-sí. Solamente entre los judíos y los persas, que por ello se confunden también en el desarrollo de sus ideas religiosas, brilla por un momento la individualidad, preñada de promesas, pero sin que encuentre todavía un punto de apoyo en el conocimiento del todo. Los griegos son, pues, los primeros que se abren paso hasta la humanidad libre, los primeros en que el todo y el individuo llegan, en su íntima unidad, a la conciencia, aunque todavía no ciertamente en la forma del conocimiento, sino en la figura de la unidad, por de pronto sólo artísticamente visualizable, de lo general y lo particular, de lo finito y lo infinito en lo bello. Los griegos constituyen en verdad, pues, sólo la primera etapa, la primera captación de la concreta razón dialéctica del mundo, pero la constituyen, por lo mismo, sólo intuitiva e instintivamente, artísticos y débiles en su organización, inermes frente a las luchas, antagonismos y sufrimientos de la vida. La conciliación del antagonismo entre razón universal y razón individual debe emprenderse con mucha mayor conciencia y nitidez. Esta ha sido la realización romana, del imperio universal de Roma, al que pertenece como su fruto y correlato la religión universal del cristianismo. Con ello alcanzamos la segunda etapa. Aquí se da formulación a la razón universal como Derecho del Estado, y a la razón individual o libertad como concepto jurídico de la personalidad, creándose con ello el concepto del Estado, este centro de la libertad, de la razón y de la cultura, cimiento y receptáculo de toda espiritualidad. Sólo que en este concepto de Estado se ha conservado todavía el antagonismo inconciliado, aún no enteramente superado entre la unidad del Estado y la libertad personal. Se lo resuelve de modo puramente jurídico y externo mediante la conciliación profana de los términos en conflicto por el cesarismo, que concentra el Estado en el César y asegura a

los ciudadanos un derecho civil universal y parejo. Por esto, hallamos junto a la solución laica, la solución religiosa más profunda del cristianismo, que se vincula sólo parcialmente con el judaísmo, y que viene en verdad a resolver el problema vital de la época romana de la historia. Eleva la personalidad a través de la lucha y el sufrimiento hasta la más alta subjetividad, la que se ve, por lo mismo que es tal, empujada más allá de sí misma, hasta que la entrega a la Deidad o a la razón universal la libera redentoramente de la estrechez de esta subjetividad y a la vez la consolida y consume en ella misma, en tanto que se encuentra ahora llena de Dios y brota del movimiento de la vida divina. Gracias a ello, el cristianismo va con infinita sagacidad más allá de la identidad de lo helénico, meramente hermosa, falta de lucha y por lo mismo, en última instancia, superficial y consume mediante la conciliación dialéctica el desarrollo ulterior ya comenzado en Roma. Por esto es la religión y comunidad de la primera gran "reconciliación". Pero con ello se plantea ahora la rivalidad entre el Estado y la Iglesia, el Derecho y la intimidad, el mundo y Dios, o sea, en verdad, el más hondo antagonismo. Se hace, pues, necesaria una tercera etapa. Esta se desarrolla en el terreno del mundo bárbaro recién incorporado a la órbita de la cultura, tanto en el germánico-nórdico como en el arábigo-islámico, cuyo principio religioso es semejante al cristiano y cuyo contenido cultural procede igualmente de la Antigüedad. Pero este último grupo sólo es capaz de resolver el problema en forma pasajera y superficial; la solución duradera la da el mundo germánico en una labor de milenios. Lleva primero el antagonismo hasta sus últimas honduras en la lucha entre el papado y el imperio; lo supera sin embargo, luego, desde la Reforma y el advenimiento de la filosofía moderna, con el concepto de la razón inmanente concretamente en el mundo, o de lo mundanal sumido en la razón, en cuanto es idéntico a ella. El principio germano-cristiano, en verdad, filosófico, crea así el Estado moderno, que muestra su sustancia en la unidad monárquica y su articulación orgánica en la libertad ciudadana, estableciendo de esta suerte para siempre la más íntima unidad de esencia y existencia. Esta forma de vida adquirirán en el curso de su crecimiento también los establecimientos europeos de ultramar, como la América entonces completamente colonial aún. Se ha alcanzado en todo caso la etapa definitiva; la razón, intemporalmente una consigo misma en todas sus contradicciones, se ha manifestado en su existencia histórica como Estado de la libertad y del conocimiento y brinda en adelante base y albergue al desarrollo ulterior del espí-

ritu en la filosofía, el arte y la religión. Este desarrollo ulterior, que representa una extraña unión de espíritu local helénico, religión estatal luterana, humanismo individualista y moderna burocracia liberal, hay que pensarlo como encarnación del espíritu, como unidad del Estado en el espíritu, como presentación individual de la humanidad, finalmente, como el hacerse Dios hombre, el ideal de Hölderlin y de Stefan George, aunque vestido con ropajes teológico-prusianos. El mundo tiene aquí suficientes tareas por delante¹²⁰.

De este modo se ha resuelto desde la dialéctica una serie de problemas históricos reales y concretos en una forma que hace la impresión de ser racionalmente necesaria y consecuente. La selección de los portadores existenciales de la razón esencial se cumple dentro de límites espaciales y temporales muy estrechos. La cultura mediterránea y los estados libres germánico-monárquicos de Europa que recogen su tradición constituyen la única existencia de la razón. Todo lo demás es formación errada, etapa previa, material, inicio trunco, desarrollo atascado, despilfarro de la naturaleza o, mejor dicho, de la fuerza genésica divina. El europeísmo es el núcleo de la historia, sólo en él se lleva a cabo el ascenso trifásico de la historia. Con ello se resuelve también el problema de la relación entre europeísmo y orientalismo. Este último es el "oriente absoluto", es decir, es meramente un supuesto y etapa preparatoria del occidente, condición previa del europeísmo, un estado de la razón todavía totalmente aletargada, aún cuando ya incipiente. Se funda con ello a la vez la unidad del desarrollo mundial y la postergación del orientalismo, en oposición cerrada a la imagen de la historia a la sazón elaborada en silencio por Schopenhauer, así como a las pretensiones de los orientales. Se ha resuelto además el problema de la relación del humanismo helénico con el mundo germánico moderno, en tanto que la concepción romana de la personalidad y la concepción cristiana desarrollada a partir de ella recogen, sin duda, en sí la moralidad meramente bella de los griegos, pero ahondándola a la par mediante la lucha y el antagonismo, la reconciliación y la redención. También se resuelve el problema que suscita el cristianismo en su relación con el europeísmo. El cristianismo es un producto orgánico del propio europeísmo, pertenece al resultado dialéctico del Estado mundial romano. Cristo y César, filiación divina y personalidad ante la ley son paralelos que se copertenece y forman una etapa dentro de la transformación del romanismo en germanismo. Su fusión íntima efectiva no pudo eso sí tener lugar más que sobre el terreno virgen de los pueblos

bárbaros, que recogieron todo dentro de sí y pudieron, en virtud de su propia y vivaz energía, convertirse en la síntesis de todo¹²¹.

Nadie puede sustraerse enteramente a la poderosa impresión que causa esta selección y el sentido que estatuye. Pero la significación plena de la dialéctica viene a revelarse sólo cuando uno se percata de que aquí estamos sólo ante su realización más elevada, que todo lo abarca. Pero ella se extiende en verdad, además, a cada dominio particular: la historia de cada pueblo, cada época de la cultura, cada biografía puede ser tratada conforme a estos principios de selección y orientación, y sólo así alcanza unidad interna a la vez que individual vivacidad en sus miembros. El propio Hegel ha tratado de acuerdo con estos principios las materias especiales de la historia del derecho, de la religión y de la filosofía, causando una impresión imborrable. La dialéctica ha llegado a ser, en virtud de ello, tomada con mayor rigor o laxitud, un principio perfectamente autónomo de investigación y exposición históricas, a menudo sin prestar ninguna consideración a su fundamentación filosófica. Ella ha crecido más allá del sistema y con prescindencia del mismo. Baste aquí con recordar a los grandes trabajos, marcadores de rumbos desconocidos, y que en verdad han fundada la ciencia histórica moderna, de Ferdinand Christian Baur y Vatke, David Friedrich Strauss y Bruno Bauer, Friedrich Vischer y Kuno Fischer, los juristas Puchta y Lorenz von Stein, y así tantos otros¹²². Los anglofranceses, desde Voltaire hasta Comte, Spencer y Taine, siguieron, en estrecho contacto con los problemas políticos y sociales de sus Estados, caminos diferentes, a su manera muy fecundos. Pero tampoco ellos, como veremos más adelante, han permanecido libres del influjo de la dialéctica. La historiografía alemana debe el haber enseñado al mundo el pensamiento histórico, si no a Hegel mismo, en todo caso a su época, cuya quintaesencia él intentó al fin y al cabo tan sólo sistematizar y racionalizar.

Pero sobre todo, no hay que olvidar ni ignorar que el genio máximo del pensamiento propiamente histórico, Leopold von Ranke, ha recibido de hecho un poderoso estímulo de las ideas de Hegel. Pasa él comúnmente por ser el jefe de la "escuela histórica alemana", oponiéndoselo nítidamente, junto con ésta, a Hegel y su grupo. De esta escuela nos corresponderá tratar en la próxima sección. Ella está en verdad muy lejos del universalismo de Ranke, de su espíritu constructivo de perspectivas histórico-mundiales y de su fino sentido para lo dinámico. Ranke, con todas estas cualidades y dotado además de una racionalidad clara y aguda, no puede contarse entre esos románticos que toman su nombre

en primer término del programa histórico-jurídico de Savigny. Así como Hegel introduce un trozo del racionalismo del siglo XVIII en la nueva lógica suprarracionalista, así también Ranke ha retenido una parte de la clara investigación de motivos y de la luminosa transparencia de ese siglo. En todos estos aspectos se encuentra más cerca de Hegel o bien opera una reelaboración de los grandes motivos trabajados por éste, del mismo elevado rango, pero construida en lo posible puramente sobre la base de una lógica immanente a la historia. Es conocida su protesta aguda y reiterada contra Hegel, pero ella representa la ingratitud de los grandes hijos hacia sus padres espirituales, tal como la encontramos en el propio Hegel o en Schleiermacher frente a Kant. Ranke rechaza la racionalización lógica del dinamismo por medio de la división escolástica; rechaza la identidad que, situada al fondo de todo lo individual, lo vacía; se vuelve contra el espíritu panteísta-espinocista del conjunto y acentúa la espontaneidad creadora de la fuerza finita así como la incognoscibilidad de la unidad vital divina, el carácter artístico e intuitivo, específicamente histórico del dinamismo. Ciertamente es así, y con esto quebranta él, sin duda, el sistema filosófico, colocándose como artista libre y realista histórico en actitud escéptica frente a la filosofía en general. Pero subsisten, sin embargo, la atmósfera general de la dinámica, la fusión de los momentos antagónicos de lo general y lo particular en el curso del movimiento; el interés decisivo justamente por este curso y su estructuración en ideas o tendencias, que corren cada vez por cauces unitarios y articulables, rítmicamente, hasta el próximo punto de enlace; el sentido puramente contemplativo, apartado de toda finalidad externa y de toda tentativa de obtener la figura del futuro del estudio del pasado —aunque, eso sí, con ocasionales excepciones; la mirada integralmente teórica, que todo lo abarca, y desemboca en la pura historia universal; la fusión del individuo y la comunidad en organismos colectivos, la unión del poder, la grandeza y la pasión con un contenido de cultura espiritual, al que sirven de receptáculo; todo el enlace del realismo más concreto con la espiritualidad más sublime; la selección aristocrática de los puntos culminantes y el europeísmo fundamental; la posición central a la vez que la significación cultural y espiritual del Estado, que Ranke mismo, es cierto, concibe luego más a la manera de un diplomático del *ancien régime*. Es posible encontrar en todo ello una semejanza mayor con Wilhelm von Humboldt, pero el afán hegeliano de unidad prevalece, sin embargo¹²³. Se reconocerá, pues aquí sobre todo un mismo espíritu que en Hegel, sin que sea menester

comentar más detalladamente las demás influencias que ha recibido Ranke. En la medida en que el espíritu de Ranke domina hasta hoy la historiografía alemana, la anima también simultáneamente el espíritu de Hegel, que se vuelve, eso sí, cada día menos filosófico, más tenue e inconsistente; esto es lo que la diferencia tan vigorosamente de la historiografía occidental cuya orientación sociológica y psicológico-causal es enteramente diversa, pero la distingue también del organicismo en el estilo de Savigny, Adam Müller y el Gierke tardío¹²⁴.

La crítica de Ranke apunta por cierto también a los reparos que cabe hacer a la dialéctica de Hegel desde el pensamiento histórico puro, a los que vienen a añadirse las objeciones filosóficas que han derribado el sistema gnoseológico-metafísico. Después de lo que llevamos dicho, podemos resumirlas brevemente.

Hegel hace el intento de racionalizar en general el dinamismo de lo histórico y de la existencia, de logificar la historia. Ello se persigue en dos direcciones: en primer término, en la teoría del conocimiento y de la filosofía panteísta de la identidad, por medio de la conversión de toda realidad en espíritu, y luego, en la ulterior prosecución lógico-metafísica de la teoría del conocimiento, por medio del monismo disimulado bajo el ritmo trifásico o mediante la doctrina de la identidad sostenida a pesar de todo como trasfondo de la lógica dialéctica de la contradicción. En ambas direcciones se hace violencia a los hechos, y todo redundando en un intolerable estrechamiento de los mismos y, en especial, en una racionalización perfectamente insostenible del dinamismo.

En el primer respecto, Hegel determina a la historia como cognoscible de acuerdo con el principio de que sólo el espíritu se comprende a sí mismo y a su propia génesis. Así llega a hacer del hombre, de la historia, y en definitiva del mundo en general, meramente una producción del espíritu, que en la disociación de los pares antagónicos pone en obra y a la vez restablece su propia unidad. El que el espíritu en la historia se comprenda a sí mismo y sepa representar su propia esencia, no constituye en adelante un problema gnoseológico. En efecto, al conocerse a sí mismo, conoce su propia producción de la realidad entera. Bajo esta condición puede la realidad incorporarse simplemente y en forma integral al conocimiento y la exposición, y el pensamiento puede ser una repetición de sí mismo¹²⁵. Pues bien, de esta teoría del conocimiento procede el carácter desmedidamente unilateral y desmedidamente espiritualista de toda esta concepción de la historia. Basta tener en las manos la tendencia del espíritu, para abarcar gracias a ello la realidad en-

tera, producida por el espíritu y concentrada en él. Y puesto que esta tendencia del espíritu consiste en el fondo sólo en la toma de conciencia por parte del mismo de su unidad dentro de todos sus antagonismos y escisiones materiales y psíquicas, individuales y colectivas, prácticas y teóricas, la historia resulta ser en el fondo la exposición de esa tendencia a la autognosis de la razón como unidad concreta. Es patente que esto no hace justicia a la complejidad, al condicionamiento material y a los intereses reales y múltiples de la vida histórica, sino que, en su despótica tendencia monística, borra una parte de ello y olvida al resto. En este punto se justifica plenamente la protesta de los historiadores y también la oposición de sociólogos y marxistas. También Croce, que sigue a Hegel en lo que toca a la idea fundamental del dinamismo, ha declarado esto abiertamente.

Peor aun resulta la conversión de esta gnoseología monista-espiritualista en una metafísica que no es otra cosa que la teoría espinocista de la identidad, dotada de mayor movilidad y aproximada a la vida concreta gracias a la doctrina de que la identidad entre espíritu y naturaleza envuelve el conflicto dentro de sí y esa eterna automediación dentro de la cual es un determinado momento la razón histórica del hombre sobre nuestro planeta. La consecuencia de esto es que las transformaciones, concreciones y formaciones individuales encierran en verdad siempre el mismo ser único, homogéneo e idéntico consigo mismo, que sólo se manifiesta en una forma cada vez diferente de la conciencia, pero que en sustancia es siempre el mismo. Se asegura con ello la continuidad y la necesidad lógica, pero se convierte también toda realidad en apariencia, a pesar de la decidida voluntad de considerar y estimar lo concreto e individual. En cuanto esta coloración espinocista fundamental se hace patente, toda la grandiosa plenitud de figuras que caracteriza a Hegel queda reducida a puros esquemas¹²⁶. Por otro lado, no hay en verdad meta ninguna en este proceso, en que el principio y el fin son idénticos. Sólo el todo es la finalidad del todo, un espectáculo para la deidad que se goza a sí misma y para los filósofos estrechamente emparentados con ella. Para el común mortal no hay fines ni valores últimos, excepto el instante mismo, que por lo demás equivale a su manera al todo. Se llegaría así al quietismo perfecto, como en Spinoza. Y si se acentúa más vigorosamente la idea de finalidad e incremento de valor incluida en este espinocismo vitalizado, se trata tan sólo de un incremento del grado de conciencia, resultando que siempre es lo mismo lo que se sabe, sólo que con distinta plenitud, claridad y hondura. No

hay nada realmente nuevo, y, a pesar de todos los antagonismos, no hay creación. Se trata en verdad sólo de un cambio en la forma, y en esta metamorfosis las pasiones humanas y las vivencias inmediatas sirven meramente de envoltura para un contenido racional invertido en ellas, y que apoyado en ellas va irrumpiendo hacia adelante, contenido que ellas no conocen, barruntándolo a lo sumo en un atisbo religioso. Los hombres aparecen entonces efectivamente como títeres, que sirven a un drama del que ellos mismos nada saben. Esta impresión surge eso sí siempre sólo cuando se hace valer el contenido metafísico y la fundamentación lógica de la dialéctica. En cuanto estos factores se posponen y pasan a ocupar el primer plano los elementos antiespinocistas de la individualidad, el cambio, el impulso ascendente, el deber, y el rítmico incremento del valor, surge el encanto realmente vivo de esta imagen del mundo, pero también una profunda contradicción con los fundamentos espinocistas. Lo hemos visto ya con claridad a propósito del concepto de la libertad y lo hemos barruntado oscuramente al hablar de la ruptura de la poderosa evolución en la pretendida etapa madura actual de la pura contemplación. Esta contradicción viene, empero, a disolver la sistemática entera, toda la racionalización de la dialéctica a partir de la idea de lo necesario y uno. Junto a esta incompatibilidad fundamental del elemento espinocista con el histórico auténtico, se encuentran luego las imposibilidades de detalles, a menudo señaladas, con que tropieza la racionalización doctrinaria del dinamismo del acaecer. Los contrarios, que son meramente distintos, se ven convertidos con demasiada facilidad en opuestos contradictorios, a fin de colocarlos en un mismo plano y hacerlos crecer de una raíz común. Por otro lado, se imponen a la fuerza analogías y semejanzas, para establecer la identidad a través de ellas y lograr así la continuidad¹²⁷. Y para colmo, se agrega a ello la vacilación entre la pura intemporalidad lógica del proceso, por un lado, y por otro, la temporalidad concreta de la manifestación finita de este proceso, con lo que a menudo la cronología entera se viene abajo, o que por lo menos se desordena y confunde. Es bastante comprensible que en las ulteriores elaboraciones de la filosofía de la historia, haya pasado cada vez más al primer plano, en lugar de la dialéctica racional, la noción schopenhaueriana de vida. Determinada por la misma idea del flujo continuo, renuncia en cambio a racionalizarlo. Tendremos oportunidad de ver esto en Nietzsche y en Dilthey, Bergson y Simmel. Se suscita entonces, claro está, el peligro de la completa falta de dirección y del irracionalismo radical, de suerte que es preciso de nuevo

preocuparse de afianzar los elementos racionales dentro de este flujo universal.

Todo esto se ha hecho valer luego también a menudo y con razón contra Hegel. Estas objeciones se refieren, sin embargo, siempre sólo a la incorporación de la dialéctica en la gnoseología y metafísica del monismo espiritualista, y a la logificación y escolastización de la dialéctica que resulta de ello. Intacto permanece el núcleo propio de esta última, la idea del dinamismo histórico considerada por sí misma, la recíproca resolución de lo individual en lo general y de éste en lo individual, el arraigo de las causas pragmáticas y de las finalidades personales en un estrato más hondo del auténtico movimiento de la vida, el cual no se agota en ellas ni se deja atrapar ni desmenuzar por el puro entendimiento reflexivo¹²⁸. Subsiste la posibilidad y necesidad de articular el flujo dinámico, de concebir nudos dentro de los desarrollos, de captar la totalidad y el ritmo de un conjunto, establecer la mediación y continuidad entre los antagonismos de los grandes grupos principales que se siguen uno a otro, y buscar tendencias unitarias tras todo lo separado y vario, para erigir por último conexiones planetarias de conjunto tan vastas como sea posible, a la luz de las cuales llega a esclarecerse todo lo particular. Esta dinámica, en su peculiaridad frente a la explicación meramente pragmática de los motivos y a la causalidad psicológica científico-natural, o sea, frente a la pura filosofía de la reflexión, constituye desde entonces propiamente el misterio teórico de la historiografía. El problema sólo puede consistir en saber si puede concebirse dentro de otras formas lógicas y metafísicas, o si debe dejárselo confiado al instinto del historiador, “a la mirada —como dice Humboldt— agraciada por la naturaleza y aguzada por el estudio y el ejercicio, del investigador histórico”¹²⁹, quien tiene aquí su talento más profundo y propio.

¹²⁸ Cf. la exposición de Fueter en su *Historia de la historiografía moderna* (1911). Por lo demás, la actividad historiográfica del propio Leibniz se encuentra todavía enteramente bajo el conjuro de los métodos más antiguos, especialmente los de los Maurinos; sobre él no ha ejercido ningún efecto su propia doctrina; *ibid.*, p. 316 s.; cf. el paralelo entre Winckelmann y Hegel en la p. 392. Sobre el enlace —que recuerda igualmente a Hegel— “de la historia individual con la colectiva” en Möser, ver

p. 396; Möser procedía ciertamente del terreno de la visión práctica; pero el sólo hecho de que él proviniera “de la historia social” —un planteamiento enteramente nuevo— no basta para explicar aquello; también a él lo rodeaba ya la atmósfera del concepto de evolución, que presupone una fuerte significación del inconsciente. En todo caso, el pensamiento histórico de Möser desemboca de manera perfectamente homogénea en el movimiento ideológico aquí descrito. Al respecto ver también Dil-

they, *El siglo XVIII y el mundo histórico*, Deutsche Rundschau, 1901, p. 365, donde se remite a Leibniz.

¹⁰⁷ A este respecto, véase Dilthey, *Historia de la juventud de Hegel* (1905), continuada ahora hasta abarcar también la vida posterior de Hegel en "Obras" IV, 1921; también el excelente artículo de H. Scholz *El primer sistema de Hegel*, Preuss. Jahrbuch, Tomo 166; fuera de ello, las publicaciones de los escritos juveniles sobre teología e historia de las religiones y sobre derecho público hechas por Nohl y Lasson; también el libro de Rosenzweig, *Hegel y el Estado* (1920), casi excesivamente rico y por lo mismo difícil de abarcar.

¹⁰⁸ Véase el agudo análisis de E. v. Hartman, *El método dialéctico* (1868), especialmente acerca del pensamiento del entendimiento y de la razón pp. 51-66. Pero Hartmann considera esto justamente como una excentricidad de Hegel, aunque más tarde en su "Doctrina de las categorías" también él concede un lugar terminal a este pensar de la razón.

¹⁰⁹ Tal es también el pensamiento fundamental de Croce en *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel* (1907). Sobre estos motivos de la dialéctica, véase también Lotze, *Historia de la estética en Alemania*, pp. 76 ss.

¹¹⁰ Tal es el pensamiento fundamental del principal libro de Hegel, la *Fenomenología*, cuyo contenido reproduce espléndida y acertadamente R. W. Willcock en *Sobre la teoría del conocimiento de Hegel en la Fenomenología del espíritu* (1917, en B. Erdmanns Abh. z. Phil. 51). El célebre Prefacio contiene la protesta contra la concepción de la identidad de Schelling y su relación con lo finito en movimiento como "intuición intelectual" o, como se diría hoy día, "intuición" o "visión artística de la unidad en lo cambiante y múltiple". Hegel quiere en lugar de ello *deducir lógicamente* esto último de lo pri-

mero, única manera de obtener una *sucesión lógicamente necesaria en los movimientos*, y, con ésta, una orientación segura hacia el *incremento de valor* de las manifestaciones. Cuán importante es esto lo demuestra el comportamiento de la historiografía fundada sobre la mera intuición. Disuelve ella el pensamiento finalista y su firme vinculación con la construcción del devenir, lo deja flotar inseguro sobre el todo, empuja hacia la autoridad o hacia la iglesia o predispone al pesimismo. Se verá esto en la próxima sección. También la actitud estética pura puede seguirse de ello; ésta conduce empero fácilmente al pesimismo. La concepción del dinamismo de base exclusiva o preponderantemente artística o intuitiva pierde necesariamente toda ley y meta si la forzosidad lógica y el progreso de la dialéctica no son reemplazados por algo diferente. También en Bergson se nos dará esto a conocer. A causa de este enlace de la doctrina dialéctica del movimiento con el automovimiento del divino espíritu del Todo, quien en dicho movimiento no hace sino captar lógicamente su esencia metafísica y se identifica así con el pensar, a causa de tal enlace, decimos, Lask y de acuerdo con él Max Scheler llaman "emanatista", a esta lógica, a el pensamiento que se trasmuta en realidad y desde ésta retorna a sí misma. Pero este es sólo un lado del asunto; lo principal es la concepción de la lógica del movimiento del dinamismo mismo.

¹¹¹ Desgraciadamente es imposible formular aquí con más precisión las diferencias, tan interesantes, entre estos pensadores. Schleiermacher y Schelling son los más emparentados; conocen sólo un creciente y progresivo preponderar del espíritu sobre la naturaleza, una oscilación en torno al núcleo de la identidad, que se inclina primero del lado de la naturaleza, luego del lado del espíritu, pero no una íntima ley del movimiento, una logificación del

impulso ascendente, un colmar la identidad con la idea de fin; cf. Süskind, *La influencia de Schelling sobre la evolución del sistema de Schleiermacher* (1909) y *Cristianismo e historia en Schleiermacher* (1911), también Mehlis "La filosofía de la historia de Schelling" (tesis de Heidelberg, 1906). Fichte posee ya la dialéctica, pero como proceso infinito, sin el contenido y sentido propios de cada período y momento particular, lo que conduce a un constante moralizar; véase Lask *El idealismo de Fichte y la historia* (1902). Todos estos pensadores han acogido a lo individual en su sistema, pero sin ser capaces de relacionarlo con la evolución. W. v. Humboldt ha situado con máximo énfasis el dinamismo en el centro; sus muy comentadas *Ideas* son sólo este dinamismo y ninguna otra cosa, percibido eso sí deliberadamente de manera esencialmente intuitiva y artística, sin que se lo racionalice mediante la introducción de la filosofía de la identidad y de la dialéctica que de ella se desprende. La "Idea de humanidad" es la ley de la evolución, la condensación de todo el dinamismo en la idea del afán humanitario, pero en el fondo sólo una muy imprecisa visión de conjunto de las muchas posibilidades individuales de desarrollo de las "ideas" o del dinámico impulso evolutivo en general. Es fácil comprender que la versión del dinamismo dada por Hegel haya hecho entonces una impresión mayor y haya parecido resolver los problemas con más conexión, unidad y seguridad en cuanto a la meta perseguida. Al historiador de hoy en cambio le resultará más afín la formulación de Humboldt. Ella continúa en verdad el pensamiento goetheano introduciéndolo en la historia, en tanto que Hegel, para disgusto de Goethe, lo ha racionalizado escolásticamente. Cf. E. Spranger, *Humboldt y la idea de humanidad* (1909) y Louis Erhardt, H. Z. 1855; sobre la relación de Goethe con Hegel resulta

muy instructivo E. Cassirer, *Libertad y forma* (1916), p. 399. Véase a este respecto la declaración extraordinariamente característica del propio Goethe acerca de los dos métodos del conocimiento de la naturaleza, el intuitivo enfrentado con lo que deviene, el matemático-mecánico enfrentado con lo ya devenido y muerto, en Eckermann *Conversaciones II*, con fecha 12-2-1829, un pasaje al que también Spengler alude.

¹¹² Cf. a este respecto Adolf Lasson, *Sobre el azar* (1918, Conferencias de la Kantgesellschaft, 18), también Lotze *Microscopio* 1,3 III, 32, el cual ve, es cierto, en ello el fracaso de la construcción dialéctica; véase asimismo Ed. v. Hartmann, *Teoría de las categorías* (1896), p. xi.

¹¹³ Este es por lo demás también uno de los pensamientos fundamentales del ensayo de Humboldt sobre la tarea del historiógrafo, *loc. cit.*, p. 35: "Aquellos fenómenos (entendidos causalmente y conforme a leyes naturales) dan cuenta también por lo tanto sólo de desarrollos regulares, que se repiten según una ley conocida o una experiencia segura; pero lo que surge como un milagro, aunque admite que lo acompañen explicaciones mecánicas, psicológicas y fisiológicas, pero sin que pueda realmente derivárselo de ninguna de ellas, permanece dentro de aquel círculo no sólo inexplicado, sino también desconocido". Lo mismo se encuentra también en la base de la goetheana exploración de la naturaleza (*Naturerforschung*), que Chamberlain distingue en forma tan instructiva de la investigación de la misma (*Naturforschung*).

¹¹⁴ Evidencian esto los escritos juveniles de orden teológico y político-jurídico publicados por Nohl y por Lasson; también en la exposición de Dilthey resulta claro, no obstante que la concepción dinámica precede en todos los terrenos. La racionalización con ayuda de la filosofía de la iden-

tividad viene a agregarse luego, como elaboración sistemática.

¹¹⁵ Véase en relación con esto Hildegard Trescher, *La influencia de Montesquieu sobre las bases filosóficas de la teoría hegeliana del Estado* (Tesis de Leipzig, 1918, también en Schmollers Jahrb. 42, 1918).

¹¹⁶ *Comunidad y Sociedad* (1912). Tönnies se ha detenido por lo demás en la afirmación y la negación, insinuando sólo tímidamente la reafirmación o síntesis. En él, el optimismo ha sido un tanto quebrantado por influencias schopenhauerianas. J. Plenge, un economista que también representa este género de "sociología desde dentro", ha retornado en cambio de nuevo cabalmente y lleno de optimismo a Hegel y la dialéctica; véase "Los revolucionarios revolucionados" (*Die Revolutionierung der Revolutionäre*, 1918), y *El nacimiento de la razón* (1918).

¹¹⁷ V. Below en *La historiografía alemana* (1916) señala esto con especial satisfacción como el nacimiento de la historia de la cultura y en general de todo lo bueno, desde un pensamiento conservador.

¹¹⁸ Esta es también por lo demás una de las ideas fundamentales de Ranke. Sobre este nacimiento particular de los bienes culturales, su desparticularización o elevación a lo general, y su consiguiente amalgama en el patrimonio cultural europeo, véase *Épocas*, pp. 16, 30, 34. Semejante es también la filosofía de la historia del Goethe de Gundolf, según el cual la elaboración final de las vivencias originarias como cultura constituye el destino de los períodos maduros y tardíos del mundo de los pueblos y de la vida individual.

¹¹⁹ Ha sido ampliamente difundida en los cuadernillos de Reclam; recientemente G. Lasson ha descubierto y compuesto una versión bastante aumentada de la célebre *Introducción: Hegel La razón en la historia* (Leipzig, 1917), Meiners Phil. Bibl., tomo 171 a). En lo esencial representa,

empero, sólo una ampliación de lo ya conocido.

¹²⁰ Dilthey, *Escritos juveniles*, p. 202.

¹²¹ Las fuertes concesiones formales hechas a la teología pueden dejarse de lado. En verdad, la razón hegeliana, colmada de humanismo, estatalmente organizada, ahondada en sentido cristiano y encargada de dar forma al mundo, ha crecido hasta rebasar con mucho los límites de toda doctrina de Iglesia, y esta última, al igual que en las *Lecciones sobre los estudios universitarios* de Schelling no es más que una cubierta poco adecuada. El Estado y la Iglesia se encontraban en Alemania a la sazón todavía unidos indisolublemente y quien quisiera racionalizar la cultura moderna tenía que racionalizar con ella a la Iglesia. En toda doctrina oficial ambas se copertenecen, punto de vista sostenido también por Goethe como ministro de culto. Sólo a partir de D. F. Strauss, Bruno Bauer y el año 1848, empieza a darse por descontada en Alemania la separación entre la evolución espiritual y la Iglesia, y la expresión abierta de ello. No hay pues que tratar de hallar un sentido oculto a las fórmulas teológico-hieráticas de Hegel. En este respecto Hegel pertenece al *ancien régime*. Pretender comprenderlo en función de una dependencia respecto de la teología es, a mi juicio, radicalmente falso; contra Fueter, p. 431, quien no ha intentado en absoluto comprender a Hegel desde Hegel mismo.

¹²² Sobre las repercusiones de la dialéctica, véase la exposición detallada de Rothacker en *Intr. a las ciencias del espíritu*. Muy instructivo resulta todavía F. Chr. Baur, *Épocas de la historiografía eclesiológica* (1852). Datos interesantes sobre los autores del Anuario Prusiano y la época de su fundación proporciona O. Westfal en *La concepción del mundo y del Estado del liberalismo alemán* (1920).

¹²³ Sobre Ranke véase los finos ensayos de A. Doves y el libro de Diether de que

Meinecke trata en *Prusia y Alemania* (1918), pp. 361 ss. y 402 ss. También Meinecke pertenece a los pensadores que siguen siempre de nuevo la pista de aquel dinamismo, intentando enlazarlo con el realismo de la investigación moderna. En lo demás, véase sobre todo lo que Gooch y Ritter dicen sobre Ranke, así como Ottokar Lorenz, *La ciencia histórica*, II, 1891, pp. 50 ss.

¹²⁴ No se destaca esto suficientemente en Fuéter y Below; mejor en Croce, *Teoría e historia de la historiografía*, 1915.

¹²⁵ Es éste el único caso en que la concepción del conocimiento como reflejo o imagen reproductiva es posible al menos en cierta medida, lo que conviene tener muy en cuenta ante la transformación de la dialéctica en Marx. La exposición científica se encuentra, eso sí, en todo caso, bajo este supuesto, condicionada y atada por toda suerte de términos intermedios, selecciones y abreviaturas, en una palabra, ligada y condicionada antropológicamente, lo que Hegel no ha tomado en consideración en la teoría.

¹²⁶ Tal es la crítica que repite siempre de nuevo Lotze; véase *Microcosmos*, III, pp. 33 ss. De hecho posee lo individual en Hegel un doble sentido: en primer lugar, es la forma de manifestarse y el punto por el que se abren paso las ideas, en cuyo respecto es indiferente cuánto sepa el individuo de esta función suya en relación con la idea, y en segundo lugar, significa la autocaptación individual y concreta de la idea en la personalidad, la que se sabe expresión de la idea y goza como tal, per-

cibiendo metafísicamente por sí misma su existencia singular. De esta singularidad de la idea de individualidad se habló ya al tratar la teoría de los valores.

¹²⁷ La crítica de B. Croce, p. 78, se vuelve sobre todo contra esto; también P. Barth, *La filosofía de la historia de Hegel y de los hegelianos* (1890). Interesante es también la crítica de J. Plenge, quien caracteriza al encadenamiento lógico-dialéctico sólo como una de las muchas formas posibles del ritmo de la historia (véase mi estudio *Las ideas de Plenge de 1814*, Braunsche Annalen für soziale Politik, tomo V, 1917), y por lo mismo habla de dialéctica empíricamente observada o, de preferencia, de método macroscópico.

¹²⁸ Este es no obstante también el sentido del distingo que hace Lotze en su *Lógica* (1880), pp. 243 ss., 251, entre el comportamiento en todo caso "enigmático" de las cosas en devenir y la incorporación de este enigma en la formación de conceptos de la lógica. ¿Pero por medio de qué se capta ese comportamiento de las cosas si no se lo puede captar en el concepto y sin embargo de hecho, como muestra la observación de Lotze, se lo capta mediante él? Lotze remite a la metafísica, a una suerte de "visión" o "intuición" metafísica, la que aparece eso sí ligada a consideraciones muy artificiosas. El problema surgirá en lo sucesivo siempre de nuevo, sobre todo cuando tratemos el antagonismo entre Dilthey y los neokantianos.

¹²⁹ "Acerca de la tarea del investigador histórico", loc. cit., p. 25.