



Jornadas de Investigación en Filosofía

Departamento de Filosofía.
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Universidad Nacional de La Plata

Historia, moral y vida en los escritos juveniles de Hegel

Martín Sisto (UNGS-UBA)

Introducción: el motivo de esta mesa redonda

Los expositores de esta mesa¹ forman parte de un proyecto de investigación de la Universidad Nacional de General Sarmiento que lleva como título “La filosofía hegeliana de la historia y sus recepciones críticas en el siglo XX”. De estas recepciones críticas, que son numerosas, destacamos en especial la de Dilthey, la de Lévinas y la de Paul Ricoeur. El proyecto de investigación que nos nuclea tiene dos objetivos íntimamente relacionados entre sí. En un mundo académico cada vez más especializado uno de los riesgos más conocidos es el de limitarse a los propios estudios sin posibilidad de diálogo con otras corrientes. La especialización tiene sus razones legítimas, en las cuales no es momento de detenerse; pero la filosofía busca a su vez la totalidad. Nos propusimos entonces buscar un punto, un tema o una cuestión en común, de modo de enriquecernos, acceder a otras lecturas y categorías desde distintas perspectivas, no con el objetivo de conciliarlos, sino el de plantear una especie de diálogo en el tiempo. El punto de referencia fundamental es la concepción que Hegel, Dilthey, Lévinas y Ricoeur tienen sobre la historia. Y el punto de partida facilitador es el hecho que estos tres últimos pensadores se posicionan todos frente a la filosofía de Hegel, la cual se vuelve así el punto de referencia inicial. Estos objetivos conllevan sus propias dificultades, que afrontamos en este primer año de reuniones. La principal es tener una comprensión general de la filosofía de cada uno de ellos. Así hemos ocupado las reuniones en diversas

¹ Es decir Gisela Suazo, Luis Lorenzo y el que escribe. La mesa se denominó “Vida, individuo e historia: la filosofía hegeliana de la historia y sus recepciones en Dilthey y Lévinas.” Para estas actas consideré conveniente incluir la presentación que hice de la mesa, puesto que las exposiciones individuales que la componen tienen una estrecha relación entre sí, de modo de sugerir al lector que las lea en forma complementaria.

exposiciones sobre Hegel, Dilthey y Lévinas, y esperamos completarlo en breve con una serie de exposiciones sobre Ricoeur.

Veamos ahora el tema en común que nos ocupa en las exposiciones de estas *Jornadas*. Como eje de reflexión y confrontación hemos elegido inicialmente los términos “vida” e “historia”. La multiplicidad y riqueza que presenta la realidad humana al historiador, que aparece con frecuencia en estos autores con el término “Vida”; una realidad que parece ser la englobante de toda realidad, y de la cual se necesita tener cierta comprensión, de lo contrario todo conocimiento histórico puede reducirse según ellos a una abstracción tergiversadora. Pero a su vez, se trata de un término difícil de conceptualizar, y que si se lo puede hacer no será dentro del discurso historiográfico. Le corresponde a la filosofía plantearlo: dado que toda ciencia para constituir su objeto realiza una abstracción o un recorte: ¿de qué tipo de realidad más amplia está haciendo abstracción el relato historiográfico? Hegel lo intentó y conceptualizó a la vida; en su obra de la madurez encontramos sus parágrafos en la *Ciencia de la Lógica*. Dilthey desistirá de semejante actitud, porque todo intento de conceptualizarla reduce a esta realidad primordial y por tanto el concepto no nos permite captarla. Pero no por ello rehusó a referirse a ella en forma tangencial y persistente.

El segundo término es el término “historia”, pero nuestro objetivo no es proponernos buscar su definición sino más bien plantearnos: ¿qué relación hay entre vida e historia - tanto la historia considerada como *res gestae*, como la historia considerada como una epistemología específica? Probablemente resulte hoy extraño de hablar de “historia” y “vida” como términos relacionados si no es más allá de lo que se escucha popularmente como “historias de vida” en diversos contextos. En la *historiografía* con la expresión “vida” se designa con frecuencia la vida cotidiana, o bien la vida privada. Un vínculo por antonomasia entre vida e historia ha sido siempre la *biografía*, aunque con ella no se quiere significar directamente la relación de la historia con algo que la sobrepasa sino al contrario, en algunos casos casi un recorte de la historia tomando como referencia a un individuo. Es curioso que en otra disciplina, la *biología*, que su etimología la presenta como el estudio de la vida, se acepta hoy en día la noción de historia, por ejemplo bajo la expresión “historia evolutiva de la vida”. En síntesis, quizás debido a las actuales separaciones disciplinarias o a la evolución de la epistemología historiográfica, para el ámbito académico ambos términos no tienen una relación inmediatamente explorable, en el modo en se encuentran vinculadas en un Lévinas, un Dilthey o más lejanamente en un Hegel; aún cuando no han sido los únicos en vincularla. Así, sin ir más lejos, la segunda Intempestiva de Nietzsche, contemporáneo de Dilthey, se titula “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, donde es la vida la que evalúa al sentido histórico y a la historiografía.

Comenzaremos siguiendo un orden retrospectivo en la recepción: primero con Lévinas, luego con Dilthey y por último con Hegel, con una exposición más sintética dado que me ha tocado extenderme al comienzo. Este orden busca también darle la ocasión al texto hegeliano de responder o retomar las inquietudes de sus receptores y críticos.

La recepción de la concepción hegeliana de la historia

En el ámbito de la historiografía Hegel es conocido por sus lecciones de filosofía de la historia universal, dictadas entre los años 1823 y 1831, de las cuales se siguen editando aún los apuntes de los alumnos. Sin embargo, existen algunos estudios bastante abarcadores de la concepción hegeliana de la historia en la obra de Hegel en conjunto, como por ejemplo la exposición de H. White en su famosa *Metahistoria*, la cual tiene en cuenta también todos aquellos pasajes de su obra de la madurez donde Hegel alude al oficio del historiador, a la relación de la historiografía con la estética y otros elementos que escapan a las clásicas *Lecciones de Filosofía de la Historia Universal*. Pero raramente se lo conoce a Hegel en el ámbito de los estudios de historiografía o incluso de filosofía de la historia por sus escritos juveniles. Fue mérito de Dilthey y más tarde de Hyppolite sacar a la luz esa temática.

Esta observación es relevante puesto que la visión que las obras de la madurez nos dan del pensamiento hegeliano ha dado lugar entre otras a dos lecturas clásicas que es común identificarlas sin más ni menos con la filosofía de Hegel. Frente a las dos quiero mostrar la conveniencia de una retomar los escritos juveniles de Hegel.

A) La primera es la idea de una filosofía de la historia más bien doctrinaria, en donde el lugar central lo ocupa el Estado; el individuo es un epifenómeno pasajero del Espíritu - término obsoleto para nuestros oídos académicos actuales; el fenómeno cultural fundamental es el político y la historia es entendida como un progreso en términos de libertad política positiva - por utilizar un término de I. Berlin - y que por su propia lógica puede interpretarse que da lugar a un fin de la historia - como lo ha hecho Fukuyama retomando la lectura de Kojève. Esta lectura tiene en mucho en común con la lectura de Lévinas y la del Dilthey del siglo XIX. Como ha sostenido en nuestros diálogos Gisela Suazo, Hegel ha dejado de ser un autor y se ha vuelto una especie de concepto operativo. Bajo la expresión "filosofía hegeliana de la historia" se hace referencia hoy en día a una especie de tipo ideal - no tan ideal, por otra parte - de aquella filosofía de la historia que no se puede desarrollar más debido a razones morales, metafísicas - o más bien antimetafísicas - y epistemológicas. Uno de estas típicas lecturas es la que se produce en entre los años 30 y 45 del siglo XX, en donde se afronta a la filosofía hegeliana de la historia en términos de los totalitarismos reinantes en ese entonces; la

comparten a grandes rasgos autores dispares como Karl Popper, Hannah Arendt y Friedrich Von Hayek. Una perspectiva que también comparte por la época Lévinas; pero mientras que en Popper se trata de lecturas ligeras, en el caso de Lévinas, aún cuando las citas directas de textos hegelianos son escasas, sus críticas tienen indirectamente un fundamento filológico mayor y más profundo que viene del legado de Franz Rosenzweig. Con respecto a esta primera lectura, la revisión de los escritos juveniles de Hegel no cambiará inmediatamente la imagen que difunden; en ellas lo que encontramos es varias las ideas de la madurez en estado germinal; es muy probable que la interpretación que hacen estos autores la sigan manteniendo. ¿Cuál es la utilidad entonces de una revisión y confrontación con esta lectura en lo que respecta a los textos juveniles? Se trata de ahondar en los motivos por los cuales Hegel encara cierto tipo de ideal político y de soluciones históricas, con el fin de comprender cuáles eran los problemas que intentaba solucionar. Desde mi punto de vista en esta dirección se puede evitar el fenómeno de la repetición en la historia de la filosofía. Ésa es justamente uno de las utilidades que le encontraba Kant al estudio de la historia, tal como nos llega de una de sus lecciones: evitar la repetición, sobre todo de los errores y las confusiones.² En lo que a Hegel respecta, puedo esbozar aquí un ejemplo: una de las críticas de Kierkegaard a la obra que conoce de Hegel es la equiparación o convergencia entre saber y creer; Kierkegaard vuelve a ponerlos en carriles absolutamente separados. Pero cuando leemos al joven Hegel, justamente lo que trata de hacer es unir de algún modo la concepción de ambos en términos de absoluta separación que se encontraba en su época (sellada en particular por Kant). La detección de la repetición puede hacernos reconsiderar el problema.

B) Retomaré luego esto respecto de la recepción que aquí nos ocupa, pues me queda pendiente presentar la segunda lectura, centrada en los escritos de la madurez y no exclusivamente en las Lecciones de Filosofía de la Historia. Se trata de aquella que consiste en señalar al Hegel filósofo, invadiendo con su aparato conceptual *a priori* el ámbito de los hechos históricos; una invasión que sólo se admite debido a la autoridad de Hegel en el ámbito de la filosofía y sus innegables conocimientos de historia. Una

² Un uso importante de este término se encuentra en la presentación de Kant en 1765 del curso de “Geografía física” [*Akademische Ausgabe II*, 312]. No nos detenemos en las características de esta disciplina ideada por Kant, que es de algún modo la antesala de lo que resultará la futura antropología pragmática. Lo importante para nosotros es que el filósofo de Königsberg, al hablar de los fundamentos de esta disciplina, nota que para evitar el uso sofisticado de la razón, es decir la filosofía reducida a un vacío juego de conceptos, es necesario un cierto entrenamiento del intelecto. Este entrenamiento consiste en relacionar los conceptos con su base en la experiencia para hacer propios los problemas y los conocimientos. Para ello debemos partir de las nociones históricas, de modo de no caer en confusiones ya superadas. A esta cultura filosófica personal - es decir, más cerca de la terminología kantiana: a esta razón educada por las nociones históricas que la “Geografía física” tiene el objetivo de proporcionar y la relación intuitiva de dichos conceptos con la experiencia -, Kant le atribuye el término *Erfahrenheit*.

invasión, en fin, que ya había sido denunciada por historiadores de la época de Hegel, como al parecer fue el caso de Niebuhr y Schlosser, y que el mismo Hegel tuvo ocasión de responder en sus últimos años. En síntesis, la lectura que constituye otro episodio del género de aquellos que se permiten pasar temerariamente de una disciplina a otra sin tener conocimiento cabal de la segunda. Se trata de una visión que no logra cerrar bien las cuentas con el planteo general de la *Fenomenología del Espíritu*. En ella la relación entre filosofía e historia es bastante diferente del que plantean las conocidas Lecciones de filosofía de la historia: más compleja, más imbricadas filosofía e historia.

En cuanto a esta interpretación, una de las utilidades de la lectura de los escritos juveniles de Hegel es que muestra que el pasaje de una disciplina a la otra ocurrió más bien a la inversa. Más allá de los estudios de teología del bachillerato, las investigaciones juveniles de Hegel son fundamentalmente de tipo histórico, político y religioso. No se trata de estudios de historia como los que hoy conocemos; hacia fines del siglo XVIII la historia recién se está constituyendo como disciplina académica. Los puntos de referencia son del estilo de Eduard Gibbon. Por el otro lado, los conocimientos de filosofía sistemáticos, más allá de lecturas esporádicas, se inician con la lectura de Kant, a la cual se le agregan luego Fichte y Spinoza. Recién en su estancia en Jena a raíz de su nuevo cargo docente (1801), comienza sus estudios sistemáticos de filosofía.

Frente a ambas lecturas, lejos de darles una respuesta cabal, me propongo señalar brevemente algunos tópicos de los escritos de la juventud, seleccionados a manera de ejes temáticos, que pueden permitir una problematización de aquéllas.

El concepto de “vida” y la necesidad de modificar el concepto de “concepto”

Los primeros escritos de Hegel sobre la historia de Jesús y sobre el Cristianismo (me refiero al período de Berna) constituyen una lectura de esas historias en términos de la autonomía moral kantiana:

“Lo que quiero acotar aquí, en estricta referencia al asunto mismo, es que el principio que me ha servido como fundamento de todos los juicios sobre las diferentes formas y modificaciones, y sobre el espíritu de la religión cristiana, es éste: que la finalidad y la esencia de toda religión verdadera, la nuestra incluida, es la moralidad de los hombres y que todas las doctrinas más específicas de la religión cristiana, todos los medios para propagarla y todas las obligaciones (...) se aprecian, en su santidad y en su valor, de acuerdo a su vinculación más estrecha o más lejana con ese fin” (Hegel, *Escritos de Juventud*, FCE, 1978 p. 74)

Jesús es aquel hombre busca introducir con su vida y su doctrina a la autonomía a un pueblo acostumbrado desde hace siglos a la heteronomía. Se trata de una figura trágica: su misión fracasa; sus apóstoles cambian una heteronomía por otra, ahora de tipo personalista. La obediencia a una ley dada desde lo alto pasa a ser la obediencia a una persona.

Si en los primeros escritos aborda la religión judía y cristiana desde la óptica de la moral kantiana, luego hacia el período de Frankfurt abandona progresivamente este punto de vista, pues considera que aquella óptica no da cuenta del valor concreto de la religión y de su razón de ser. Fundamentalmente no le explica la historia:

“Tal intento [Hegel refiriéndose al tipo de lectura moral arriba expuesto] presupone la creencia de que la convicción de tantos siglos, aquello por lo que millones de hombres vivieron y murieron en estos siglos estimándolo como su deber y como verdad sagrada no era, por lo menos en su juicio, puro disparate, o acaso inmoralidad” (Hegel 1978: 423)

Lo que toma finalmente Hegel de la moral kantiana para oponerla a la positividad³, es la idea kantiana de autonomía. Hegel no abandona este principio, sino que lo redefine en términos políticos y supraindividuales, tal como lo documenta el pasaje de la *Moralidad* a la *Eticidad* en su *Filosofía del Derecho*, y en términos de progreso histórico, como lo expone hacia el final del espíritu objetivo con la sucesión de los “mundos” (oriental, griego, románico, germánico); de este modo se ve obligado a enfocar también al fenómeno de la positividad desde otro punto de vista. La crítica ilustrada a las religiones históricas, es decir positivas, se basa según la nueva percepción de Hegel en una idea rígida de la naturaleza humana. Según sostiene el alemán hacia 1800, dicha naturaleza es mucho más moldeable que la que supone la *Aufklärung*: la naturaleza humana va modificándose a lo largo de la historia, y va presentando diferentes necesidades en forma evolutiva:

“...se presupone [según la *Aufklärung*] que sólo hay una religión natural, dado que la naturaleza humana es también una, mientras que puede haber muchas religiones positivas (...) la naturaleza viviente, sin embargo, es siempre algo distinto de su concepto. Así, lo que para el concepto es mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se transforma en lo necesario, en lo viviente, tal vez en lo único natural y bello” (Hegel 1978: 419-420).

Paralelamente, en el período de Frankfurt, sus escritos llamados “teológicos”, como el de *Amor y Propiedad* ensayan una nueva conceptualización del término “vida”. El término

³ Tal como sintetiza Agamben, “positividad” es el nombre que, según Hyppolite, el joven Hegel da al elemento histórico, con toda su carga de reglas, ritos e instituciones que son impuestos a los individuos por parte de un poder externo, pero que son, por así decirlo, interiorizados en los sistemas de creencias y de los sentimientos [...] (Agamben, *Che cos' è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006: 11-12, trad. MS)

está sacado originalmente de los textos Evangélicos, en especial el de Juan, pero por medio de él Hegel no está elaborando una nueva teología, sino buscando un concepto omniabarcador que dé cuenta de cómo cualquier particular o individuo se encuentra relacionada de múltiples maneras dentro de un todo, del cual cobra su sentido. No se puede comprender un particular desligándolo de la totalidad. Yo creo que a diferencia de lo que sostiene Dilthey, no se trata de panteísmo; en todo caso habría que hablar de una especie de panteísmo secularizado. Más bien se ve el esfuerzo de conceptualizar una totalidad, término que Hegel utiliza en su versión alemana de raigambre latina: *Totalität*. El problema para Hegel cómo hacerlo de modo que esto aporte una ganancia epistemológica. De lo contrario nos hundimos en un panteísmo difuso, o en un misticismo, en donde nada se puede decir puesto que toda determinación es abstracción, y por tanto un error en la medida en que no nos dice su vínculo con lo total. Esto lo intuye Hegel a lo largo de los primeros años en Jena.

Ese concepto de vida alcanzará mayor refinamiento y abstracción poco después en el escrito denominado "Fragmento de Sistema" (1800), en donde ya se incluye en la vida misma el momento de la reflexión: comienza a dársele paralelamente un nuevo nombre, "Espíritu". En la religión, la vida toma conciencia de sí misma; será la filosofía la que, según afirmará Hegel meses después, lleva esa conciencia a su máxima expresión mediante el concepto verdadero.

A su vez, la reflexión teológica de Hegel es movida por sus ideales políticos: por un lado la percepción de la decadencia que significa el individualismo, no sólo para la sociedad sino para el individuo mismo, cuyo signo principal es la preocupación casi excluyente por la propiedad privada como derecho absoluto; por otro la percepción del riesgo político que significa una Alemania desmembrada frente a las potencias vecinas, tal como lo documentan sus escritos juveniles en especial el trabajo sobre la constitución alemana:

"El afán de los estamentos del imperio ofrece el espectáculo de una muchedumbre que, lanzándose sobre un río helado, trata de arrancar, cada uno para sí, tanto hielo como le sea posible; no se dan cuenta de que cuanto más se enriquecen, tanto más aceleran su destrucción y la de todos" (Hegel 1978: 390)

La consideración de la historia de la religión en términos morales kantianos llevaba a una profunda reducción de la comprensión historiográfica; pero también llevaba a desconocer el hecho de que, al menos en la época de Hegel, la religión constituye uno de los más poderosos vínculos populares apenas uno traspassa los claustros del estudio.

Dicho en términos del escrito Creer y Saber: las filosofías “del entendimiento” seccionan para entender un factor de una realidad viva sin lograr comprender el conjunto. Lo que separan en la comprensión, luego tienden a separarlo activamente en la realidad, en especial la social y política. Y de hecho la realidad social se separa efectivamente en gran parte por obra de las filosofías del entendimiento. Se trata de buscar primero un concepto adecuado de totalidad. Ese es el de vida, que pasará a ser luego espíritu. Aún cuando el concepto de vida seguirá presente en la obra madura (constituye de hecho el final de la *Ciencia de la Lógica*) Hegel considerará que es más adecuado el concepto de Espíritu por abarcar en sí mismo más adecuada y explícitamente tanto la vida como la reflexión sobre sí misma y la historia de ambas.

El carácter de las investigaciones de Hegel

Como he dicho al principio, las investigaciones iniciales de Hegel son de tipo histórico, político y religioso. Al respecto es de notar que en la juventud Hegel se presenta explícitamente como un “investigador pensante de la historia” (*ein denkender Geschichtsforscher*), que frente a los hechos que nos ofrecen las documentaciones pretende pensar las causas: de los hechos históricos, de la transición de una época a otra y otras cuestiones de índole historiográfico, que eran adecuadas para el desarrollo historiográfico de la época, en los inicios de la conformación de la historiografía académica. Obviamente por investigación histórica no entendemos el trabajo de archivo y de “campo”. Hegel trabaja con las historias escritas. Pero lo cual no se encuentra distante del estilo de Gibbon, por ejemplo, salvando la distancia frente a la erudición monumental del inglés. El objetivo fundamental de Hegel es comprender, y esto en función de lograr un esclarecimiento acerca de su propia época.

Así se ve por ejemplo en la pregunta que se hace Hegel acerca de las razones por las cuales el cristianismo se impone con tanta fuerza en Occidente en los primeros siglos de la era cristiana, arrasando con notable velocidad y contundencia las creencias religiosas que Hegel veía tan funcionales al ideal de la *polis* antigua. El texto principal lo constituye *La diferencia entre la religión positiva cristiana y la religión llena de fantasía de los griegos*, escrita hacia 1796. Allí Hegel sigue de cerca el famoso capítulo XV de la obra de Gibbon “La decadencia y caída del imperio romano”, publicada entre 1776 y 1789. También del mismo modo hacia 1800 se pregunta en sus estudios sobre la Constitución Alemana por las causas históricas que han llevado a la situación del momento (Cf. Hegel 1978: 387 y ss.)

La lectura desde la obra madura autoriza a una interpretación según la cual los conceptos de su sistemática captan a priori, forzando a la realidad histórica puesto que Hegel los

supone inmanentes a ella. En cambio, en los escritos juveniles la dirección es la inversa: es la reflexión sobre la realidad histórica la que solicita nuevos conceptos que permitan comprenderla. Hegel hace historia en parte para resolver un problema que ve y siente de su propia época. No va a la historia para buscar un conocimiento contemplativo y puramente comprensivo de los hechos pasados. Décadas más tarde, Hegel sostendrá en la *Enciclopedia* de 1830 que el historiador no puede hacer historia sin un interés objetivo, que es muy distinto del interés subjetivo (§549); como analogía pone al juez, que tiene como interés legítimo el derecho, mientras que sería ilegítimo el favorecer arbitrariamente a las partes o a sí mismo. He descubierto que cuando Hegel sostiene eso, está describiendo el modo con el cual busco hacer historia en su juventud, cosa que no conocían los historiadores B. R. Niehbur y Fr. Chr. Schlosser, y siguió haciéndola en sus lecciones sobre estética, derecho y religión y obviamente de filosofía de la historia.

Pertenece efectivamente a Hegel una característica: como dirá luego en la *Fenomenología*, a la filosofía le pertenece el esfuerzo del concepto. Tanto frente a la realidad religiosa y a la histórica en general, Hegel se ve llevado al esfuerzo por conceptualizar, aunque de un modo diferente a como lo hacía según él la Ilustración, tal como hemos hecho referencia con la filosofía del entendimiento.

La referencias al intento de Hegel por comprender las causas de los hechos históricos y las transiciones de una época a otra nos lleva a considerar en esta exposición una última noción, dada su importancia para la recepción del siglo XX: la categoría de Acontecimiento.

Causalidad, acontecimiento y proceso

Conviene aquí precisar los términos alemanes. En las traducciones al castellano en filosofía, el término acontecimiento o evento con frecuencia se refiere al término alemán "*Ereignis*" como por ejemplo en el caso de las traducciones de la obra de Heidegger. Hegel utiliza escasamente el término *Ereignis*. Esas pocas veces lo hace en sentido *meramente* histórico, no en sentido filosófico. Un ejemplo su referencia a la llegada de Napoleón Bonaparte a Francia desde la Isla de Elba: Hegel la denomina un "gran acontecimiento político" (*eine große politische Ereignis*). Ocasionalmente entiende *Ereignis* un hecho en relación a la teoría de la acción (*Ereignis und Tat*), como lo hace en los *Principios de la Filosofía del Derecho* (§96)

Hegel, como también Kant, utiliza más bien el término *Begebenheit*. Lo usa en dos contextos diferentes. El primero es al referirse a la historia religiosa: se encuentra vinculado con los hechos religiosos, en especial de tipo milagroso. Ya la misma palabra

está destinada en el pensamiento hegeliano a quedar disuelta. En efecto, para traducir *Begebenheit* literalmente necesitamos un neologismo: se trataría de una “dadidad”, pues se trata del sustantivo abstracto del participio del verbo alemán “geben” (dar). El idealismo kantiano conserva el dualismo de lo dado y de lo puesto: *gegeben* y *gesetzt*. Si previamente a Kant se sostenía que las categorías eran *dadas*, con Kant se comprende que son *puestas* por el intelecto. Fichte moviliza el límite trascendental, y que todo lo *dado* al sujeto se descubra como *puesto* por él se convierte en el programa de Schelling y Hegel. En el caso del término *Begebenheit* cuando aparece en los contextos religiosos, las connotaciones se refuerzan; es en el fondo Dios quien interviene, que “da” los hechos que de lo contrario no tendrían otra causa suficiente alguna. Pero el uso “civil” de la palabra acarrea igualmente esta connotación de dado, y si es dado, es dado por alguien, sea con mayúscula o minúscula.

Cuando Hegel expone sus explicaciones históricas, siempre se preocupa por mostrar mediante causas que lo que se considera un hecho histórico (*historische Begebenheit*) como si fuese algo contingente y arbitrario, depende de un movimiento más profundo que remite por un lado a determinadas causas, como solía explicar Gibbon, y por otro a determinada impronta espiritual de una civilización o religión tal como explicaban cada uno a su modo Montesquieu y Herder. Si Hegel por un lado, tal como hemos expuesto más arriba - valorizaba la religión, aquí sin embargo busca explicar la historia en los términos más inmanentes posibles. Ciertamente es que poco a poco en Hegel convergen un inmanentismo metodológico con uno ya de índole ontológico: es aquí donde se produce un deslizamiento que encontrará sus resistencias en las diferentes críticas y recepciones. No hay duda de que Hegel corta, como pocos lo habían hecho antes, con toda trascendencia ontológica, y esto es pasible de serias críticas como lo encontraremos en Lévinas.

A modo de conclusión

Lo expuesto me lleva a una reflexión ulterior sobre el punto de partida. Hegel es un pensador histórico, más allá de las limitaciones, en él se encuentra una preocupación que entre los filósofos encuentra parangón con anterioridad sólo en Vico y Herder. Hegel hace historia desde su juventud y la siguió haciendo durante toda su vida, partiendo de lo que consideraba las necesidades de su tiempo. Una histórica meditada filosóficamente.

La sorprendente convergencia para nosotros entre el pensamiento de Dilthey y algunas tesis del Hegel joven, encuentran eco en el pasado en la preocupación insistente de Dilthey por sacar a la luz los escritos juveniles de Hegel y la sorpresa que tuvo al acceder a ellos. Esa convergencia según mi opinión tiene como razón de ser el esfuerzo de

comprender la realidad histórica desde una perspectiva más amplia que las filosofías del entendimiento como en el caso de Hegel y las ciencias naturales como en el caso de Dilthey.

La recepción de Lévinas es muy crítica y es difícil establecer una convergencia. Más bien la confrontación entre ambos filósofos puede llevar a la posibilidad de una nueva filosofía de la historia.