





HEGEL
CIENCIA, EXPERIENCIA
Y FENOMENOLOGÍA

JORNADAS



CARLOS OLIVA MENDOZA
COMPILADOR

HEGEL
CIENCIA, EXPERIENCIA
Y FENOMENOLOGÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



Dirección General de Asuntos del Personal Académico

Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología, fue elaborado en el marco del proyecto PAPIIT-IN-403008 “Historia de la estética”

Primera edición: 2010
(14 de septiembre de 2010)

DR © 2010. UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria núm. 3000,
Col. Copilco Universidad, Delegación Coyoacán,
México, D. F., Código Postal 04360

ISBN 978-607-02-1565-0

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita
del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

Prólogo

El 25, 26 y 27 de abril de 2007, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se llevó a cabo el coloquio para conmemorar el bicentenario del libro más influyente de los dos últimos siglos de la filosofía occidental, la *Fenomenología del espíritu*.

El evento reunió a destacados y destacadas humanistas mexicanos y mostró, una vez más, las profundas y complejas relaciones que guarda la filosofía mexicana con el idealismo alemán en su conjunto. Los lectores y lectoras de esta obra se darán cuenta de que, en nuestra lengua, el estudio de la obra de Hegel recorre gran parte de los espectros imaginables del pensamiento. Además, se reúnen aquí las refrescantes y precisas aportaciones de la mayoría de los filósofos y filósofas extranjeros que nos acompañaron.

Para la organización del coloquio se formó un comité, integrado por Mariflor Aguilar, Elisabetta Di Castro, Evodio Escalante, Andrea Torres Gaxiola y el decano de los estudios hegelianos en México, José Ignacio Palencia; a ellos se sumó el estudiante Rubén Romero Martínez, quien además realizó la primera revisión de esta obra. A todos ellos les agradezco profundamente el haber respondido con tanto entusiasmo a la convocatoria que realizamos en el Colegio de Filosofía.

Hegel señala en su *Fenomenología* que hubo un tiempo en que el ser humano tenía un cielo pletórico de pensamientos e imágenes. Ahora, nos dice, se necesita una inusitada violencia del entendimiento y la imaginación para encontrar alguna imagen o algún pensamiento... “por lo poco que el espíritu necesita para contentarse, puede medirse la extensión de lo que ha perdido”; el presente libro, por lo tanto, no puede ser más que una ocasión de incertidumbre; mientras más compleja sea su lectura, más contribuiremos a acotar la pobreza del espíritu moderno.

Carlos Oliva Mendoza



Lenguaje y ontología en Hegel

● EVODIO ESCALANTE BETANCOURT

Hace cuarenta años, en un ciclo de conferencias en torno a Hegel organizado en el Colegio de Francia ni más ni menos que por Jean Hyppolite, sin duda la autoridad académica más reconocida en el tema, Jacques Derrida iniciaba su exposición acerca de la teoría del lenguaje en Hegel con el siguiente párrafo de la *Ciencia de la lógica* que me parece indispensable considerar: “Ya que la diferencia real pertenece a los extremos, ese medio no es más que la neutralidad abstracta, su posibilidad real —en cierta forma el *elemento teórico* de la existencia de los objetos químicos, de su proceso y su resultado—; en el orden corporal esta función de medio corresponde al *agua*; en el orden espiritual, hasta donde el análogo de una relación tal encuentre su lugar, corresponde al signo en general y más precisamente al lenguaje”. Desafortunadamente, aunque Derrida advertía con perspicacia que esta “reducción” del lenguaje a la función de *medio*, da paso también a una subsecuente “reducción de la diferencia”, con lo que el lenguaje, bien visto, podría entenderse como “otro nombre del medio del espíritu”, lo que, dicho de otro modo, podría indicar una identificación y hasta una complicidad entre las palabras y el espíritu, entre el *logos* y el *Geist*, conjunción tremenda por sus implicaciones, Derrida se olvida casi en seguida del contenido de esta cita para elaborar una pretendida crítica del pensamiento semiológico de Hegel que no podría sustentarse, hasta donde puedo ver, sin este “olvido” previo.¹

¹ Jacques Derrida, “El pozo y la pirámide. Una introducción a la semiología de Hegel”, en Jean Hyppolite, coord., *Hegel y el pensamiento moderno*. Trad. de Ramón Salvat. México, Siglo XXI Editores, 1975, p. 30. El seminario organizado por Hyppolite tuvo lugar en 1967.

Se diría que Hegel concibe al lenguaje, es cierto que usando una *analogía*, como el *éter universal* gracias al cual el espíritu puede trabajar los extremos del silogismo, que son también los extremos de la existencia real, para ponerlos en conexión, rotación y permutación. Sin la mediación transparente del lenguaje, al menos en los asuntos del espíritu, en la acepción hegeliana de la palabra, queda claro que los extremos quedarían quietos y paralizados para siempre, por lo que no habría posibilidad de vida ni de movimiento alguno en la existencia histórico-social. De lo que afirma Hegel podría desprenderse, y no es poca cosa, que el lenguaje, esa “neutralidad abstracta”, es el *elemento teórico* y la “posibilidad real” tanto del arte, la religión y la filosofía, como en general de la encarnizada lucha de las conciencias en su penitencia e incesante búsqueda de reconocimiento.

Al concebir al lenguaje como un tal *medio* abstracto, Hegel no lo “reduce”, como pretende Derrida en su terminología husserliana, sino que le concede un papel central, no necesariamente declarado y explícito, en la constitución de su filosofía. Sólo a modo de contraste, piénsese que al menos el “primer” Heidegger, el de *Ser y tiempo*, lo degrada a la categoría de un útil, una herramienta o un instrumento de remisiones. “Los signos, señala Heidegger, son en primer lugar útiles, y su específico carácter pragmático consiste en *señalar*”. Con el propósito de corroborar esta instrumentalidad del lenguaje, agrega Heidegger ahí mismo: “El signo no es una cosa que esté en esa relación que es el señalar hacia otra cosa, *sino que es un útil que lleva a circunspección explícita un todo de útiles, de tal manera que, junto con ello, se acusa la mundicidad de lo a la mano*”.²

A la *mostración* fenomenológica propugnada por Hegel tendría que repugnarle esta instrumentalización, en la medida en que, siendo postulada como algo exterior a la cosa que se pretende conocer, “no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera”, como ya anticipa Hegel en la “Introducción” a la *Fenomenología del*

² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid, Trotta, 2003, pp. 104 y 106. (Cursivas en el original). La conversión del lenguaje en un mero instrumento no debe extrañar si se considera el fuerte acento pragmático que domina en este texto de Heidegger.

espíritu.³ Si puedo expresarlo de manera paradójica, diré que para Hegel el *medio* del lenguaje no debe constituir ninguna *mediación*, pues de este modo estaría refractando o distorsionando la cosa por conocer, cuando ya él mismo ha establecido en un fórmula relampagueante a la letra que “el conocimiento no es la refracción del rayo, sino el rayo mismo a través del cual llega a nosotros la verdad”.⁴ Hegel se enfrenta a la paradoja que exige un *medio* sin *mediación*, y la resuelve de manera audaz, en el primer capítulo de la *Fenomenología*, justo aquel que podemos considerar como el cimiento de toda la obra. Aunque el tema central de este capítulo, como todo mundo sabe, es la llamada “certeza sensible”, muy pronto advertimos que el tema segundo, que no necesariamente secundario, es el tema del lenguaje. La propuesta hegeliana a este respecto no podría ser más radical: estriba en mostrar que conciencia y lenguaje se corresponden, o todavía más, se *copertenezen*, y que por tanto se mantienen en el mismo nivel.

Me ahorro decir que Hegel no anuncia este matrimonio con bombos y platillos, al revés, lo da simplemente por hecho de manera implícita, lo que explica que este enlace fundamental pueda pasar inadvertido para muchos de los lectores. Además, muy pronto las referencias al lenguaje se convierten en lo que podría tomarse, de primera intención, como una crítica a las limitaciones del mismo, el cual sería por su constitución misma incapaz de decir lo individual, y esto desplaza la atención que se pudo prestar a lo que es sin duda la propuesta central del capítulo. Al investigar lo que sucede con la certeza sensible, en efecto, Hegel establece tres cosas: 1) que el yo de la certeza sensible es un *universal*, y que, de modo correlativo, “lo universal es lo verdadero de la certeza sensible”;⁵ 2) que el lenguaje “pertenece a la conciencia, a lo universal en sí”,⁶ y 3) como consecuencia de lo anterior, que lo individual es *in-*

³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1973, p. 51.

⁴ *Ibid.*, p. 52.

⁵ *Ibid.*, p. 65. En efecto, en otro pasaje, anota: “el yo, en cuanto *universal*”. Véase el arranque del tercer párrafo en la p. 66.

⁶ *Ibid.*, p. 70. Como si se tratara de una argumentación subrepticia y además “desmembrada”, este *término medio* del silogismo hegeliano sólo aparece por decirlo así “al paso”, a título de información complementaria en el párrafo final del capítulo.

asequible al lenguaje, el cual, en tanto que “pertenece a la conciencia” sólo puede decir lo universal.

Anticipo cualquier objeción aclarando que esta estructura, o mejor dicho, que este silogismo, no aparece de manera explícita en Hegel, y menos en la forma resumida en que lo acabo de presentar, pero me parece que es obvio que él es el verdadero contrafuerte de su argumentación.

Por otra parte, el lenguaje, ese protagonista, aparece en escena usando la ropa menos vistosa, menos llamativa que nos sea dado imaginar. Demostrativos gestuales, humildes deícticos, pronombres personales en lugar de los poderosos sustantivos a que suele recurrir la filosofía, son llamados a escena por el pensador alemán. Pero son llamados a escena como lo que permanece en un mundo agobiado por el torbellino del cambio y la transformación.

Discorre Hegel al respecto: “A la pregunta de *¿qué es el ahora?* Contestaremos, pues, por ejemplo: *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad; una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que dicha verdad ha quedado ya vacía.

El ahora que es la noche se *conserva*, es decir, se le trata como aquello por lo que se hace pasar, como algo *que es*, pero se muestra más bien como algo que no es. El *ahora* mismo se mantiene, sin duda, pero como algo que no es noche; y asimismo se mantiene con respecto al día que ahora es como algo que no es tampoco día o como un algo *negativo* en general. Por tanto, este ahora que se mantiene no es algo inmediato, sino algo mediado.⁷

Hegel concluye esta sección de su razonamiento de la siguiente manera: “A este algo simple, que es por medio de la negación, que no es esto ni aquello, un *no esto* al que es también indiferente el ser esto o aquello, lo llamamos un *universal*; lo universal es pues, lo verdadero de la certeza sensible”.⁸

⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁸ *Ibid.*, p. 65.

Lo que se ha dicho sobre el *ahora* se puede extender de la misma manera acerca del deíctico *aquí*. Lo explicita el propio Hegel: “El *aquí* mismo no desaparece, sino que *es* permanentemente en la desaparición de la casa, del árbol, etcétera, indiferente al hecho de ser casa, árbol, etcétera. El *esto* se revela, de nuevo, pues, como una *simplicidad mediada* o como *universalidad*”.⁹

En el torbellino de la existencia, en la tumultuosa cadena de la negatividad y sus correspondientes mediaciones, el *ahora*, el *aquí*, y de modo correlativo, el *yo* no como ser empírico sino “en cuanto universal”, son lo único que permanece dentro de la conciencia sensible. Pero permanecen al mismo tiempo y *sin distinción*, esto me importa enfatizarlo, como hechos *de conciencia* y como hechos *de lenguaje*, perfecta combinación del *ser para sí* y del *ser para otro*.

Este primer resultado que se nos arroja supone la feliz conclusión de un tortuoso camino recorrido por Hegel en sus ocupaciones con el lenguaje, como supone igual, creo que esto puede demostrarse, una definitiva *superación* de lo que el mismo autor había redactado en un texto que no puede omitirse como antecedente. En la *Filosofía real*, que recoge los cursos no publicados impartidos por Hegel en Jena durante los años 1805 y 1806, o sea, justo cuando empezaba a redactar la *Fenomenología*, el asunto del papel del lenguaje dentro de la conciencia humana ya lo ocupaba de manera especial. No se olvide que Jena, donde enseña el filósofo, es también el epicentro de ese vasto terremoto intelectual que supone la emergencia del movimiento romántico, encabezado por los hermanos Schlegel, pero al que hay que agregar los nombres de Schelling, Tieck, Schleiermacher y del conde de Hardenberg, mejor conocido como Novalis. Por más que Hegel, a partir de la aparición de la *Fenomenología del espíritu*, pase en lo esencial como un crítico del romanticismo, y en particular de Schelling, quien es su pensador emblemático, sería un error soslayar lo mucho que Hegel debe a este movimiento, del que incorpora planteamientos aunque al mismo tiempo los niegue para ir más allá de ellos. Como observa Hermann Glockner, en su libro *El concepto en la filosofía hegeliana*:

⁹ *Idem.*

El romanticismo elaboró lo que hoy designamos como “las esferas irracionales”. Trató de analizarlas mediante experimentos verbales; intentó aclarar de manera indirecta lo que actualmente distinguimos como “esfera religiosa”, “esfera erótica” y “esfera estética”, utilizando instrumentos —sobre todo el de la ironía— creados especialmente para este fin.

Empero, concluye ahí mismo de manera tajante: “Hegel terminó con el romanticismo, y triunfó sobre él, por el hecho de incorporar estos problemas románticos a una estructura científico-sistemática y de solucionarlos allí, en cierto sentido todos en un mismo nivel”.¹⁰

Precisamente cuando redacta la *Filosofía real*, a Hegel lo asaltan tenebrosas imágenes románticas que se le aparecen como una verdadera pesadilla del conocimiento. ¿Qué es el hombre?, se pregunta Hegel, como remontándose a una escena originaria, ubicada en el mero principio de los tiempos, pero colocada igual, y quizá esto es lo que más impresiona, en el tiempo presente. Estoy obligado a transcribir completa esta escalofriante descripción que revela cómo imaginaba Hegel este *incipit* de lo humano que sin vacilación hay que calificar como ominoso o siniestro, mayormente cuando esta ventana es actual y nos es dado asomarnos a ella hoy, *ahora* mismo:

El hombre es esta noche, esta vacía nada, que en su simplicidad lo encierra todo, una riqueza de representaciones sin cuento, de imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes. Lo que aquí existe es la noche, el interior de la naturaleza, el puro uno mismo, cerrada noche de fantasmagorías: aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca, y se esfuman de nuevo. Esta noche es lo percibido cuando se mira al hombre a los ojos, una noche que se hace terrible: a uno le cuelga delante la noche del mundo.¹¹

¹⁰ Véase Hermann Glockner, *El concepto en la filosofía hegeliana*. Trad. de Guillermo Floris Margadant. México, UNAM, Centro de Estudios Filosóficos, 1965, pp. 15-16.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Filosofía real*. Ed. de José María Ripalda. México, FCE, 1984, p. 154. Esta obra también se conoce como *Jenenser Realphilosophie II*, y fue publicada por primera vez en alemán en 1931 por Johannes Hoffmeister.

Hegel ya se ha beneficiado a estas alturas del descubrimiento del inconsciente realizado por Schelling, por eso redacta este enunciado que me parece una clave para su correcta comprensión: *imágenes que no se le ocurren actualmente o que no tiene presentes*. Pero que existen, me permito agregar, y que brotan a la menor provocación de ese fondo siniestro que mantenemos vigilantes bajo un suelo aterrado.

A la potencia desatada de la imaginación, tan exaltada por los colegas del romanticismo, aunque definitivamente siniestra en esta descripción, Hegel opone la aparición del lenguaje. Afirma Hegel: “La imaginación sólo da *una* forma vacía, la designa, sienta la forma como algo interior; el lenguaje, en cambio, sienta *algo que es*. Éste es pues el verdadero *ser* del espíritu como espíritu sin más”. Continúa en el mismo párrafo:

El lenguaje comienza por hablar sólo en este sí mismo que es el significado de la cosa, le da su nombre y lo expresa como el ser del objeto: ¿qué es esto? Respondemos: es un león, un burro, etc.; es, o sea, no es en absoluto un amarillo, con patas, etc., algo propio y autónomo, sino un nombre, un sonido de mi voz, algo completamente distinto de lo que es en la intuición, y tal es su verdadero ser.

Hegel refuerza su argumento en el siguiente tenor:

O sea que por medio del nombre el objeto ha nacido, como ser, del yo. Ésta es la primera fuerza creadora que ejerce el espíritu. Adán les puso nombre a todas las cosas; tal es el derecho soberano y primer toma de posesión de la naturaleza entera o su creación a partir del espíritu [...] El hombre habla con la cosa como suya y éste es el ser del objeto.¹²

No es la imaginación, como siempre creyeron los románticos, la “primera fuerza creadora que ejerce el espíritu”, sino la inteligencia que pone nombres, pues con ello, por decirlo así, pone el *ser* de las cosas. A través del nombre y por la fuerza del nombre, podría decirse, la cosa adquiere un *ser*, una figura estable en el universo que ni la fantasía ni la imaginación podrían ser capaces de conferirle. La famosa frase de

¹² *Ibid.*, p. 156.

Heidegger que dice que “el lenguaje es *la casa del ser*” adquiere en este contexto su significación máxima; es como si hubiera sido pensada teniendo en cuenta estos pasajes tempranos de Hegel.¹³

Este descubrimiento, y esta fe en la potencia *ontológica* de la palabra, en la medida en que sería posicionadora (y creadora) del *ser*, aunque sin duda de alguna manera se mantienen, sufren un desplazamiento bastante sensible cuando Hegel redacta el primer capítulo de la *Fenomenología del espíritu*. No sin cierta malicia eleusina, esto es, que remite a los misterios de Eleusis, Hegel ha llegado a la conclusión no sólo de que no hay *fijación* ni mucho menos *habitación* del ser por medio de la palabra, sino de que el lenguaje dice a menudo lo contrario de lo que dice, y tiene ya una posición acerca de aquello que es efectivamente asequible al lenguaje, lo mismo de lo que en definitiva se le aparece como inasequible.

Sin los antecedentes tanto de Schiller como de Novalis no creo que podamos explicarnos esta nueva posición radical asumida por Hegel. Aunque es cierto que ya Spinoza había establecido: *Individuum est inefabile* (“Lo individual es indecible”), el antecedente inmediato para ubicar la nueva posición hegeliana se encuentra, a mi modo de ver, en un pasaje del *Kallias* (1793) de Schiller. Ahí sostiene el poeta, dramaturgo y teórico alemán:

El lenguaje priva al objeto, cuya representación le ha sido encomendada, de su carácter sensible e individual, e imprime en él una cualidad propia del lenguaje (la universalidad), que le es ajena. Introduce, para hacer uso de mi terminología, en la naturaleza del objeto

¹³ Heidegger acuña esta frase en el párrafo inicial de su conocida “Carta sobre el humanismo”. (Véase Martin Heidegger, *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 259.) Una reminiscencia de esta posición fijadora del ser que encontramos en la *Filosofía real* puede detectarse en el § 462 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ahí señala Hegel: “Es ist in Namen, daß wir denken”. (Pensamos en nombre. En el nombre pensamos. Véase G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 506). Al tocar este punto, me parece que queda abierta la pregunta acerca de si el Hegel de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* no habrá “retrocedido” en los asuntos del lenguaje respecto de las posiciones radicales que alcanzan a articularse en la *Fenomenología*.

sensible a representar, la naturaleza abstracta del representante, y lleva consigo, por lo tanto, heteronomía en la representación.

Se diría que Schiller lamenta, de alguna forma, que las “cadenas del lenguaje” sean incapaces de presentar ante la imaginación al objeto en su libertad, como determinado por sí mismo, representándolo si mucho ante el entendimiento, pero ya modelado o deformado por el “genio del lenguaje” que no consistiría en otra cosa que en “su tendencia hacia lo universal”.¹⁴

Hegel, en cambio, no tiene motivos de queja, y mucho menos propuestas para remontar estos pretendidos “escollos” de la expresión. Al contrario: lo que se antoja estrecho o rígido en el lenguaje, si seguimos a Schiller, Hegel lo entiende como un dato de carácter afirmativo en el que se cifra lo que él llama, introduciendo quizás un toque de ironía, la *naturaleza divina* del lenguaje. Lo que podría considerarse como el equivalente hegeliano del pasaje de Schiller antes citado, lo confirmaría en estos términos:

Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él lo que queremos decir, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca el ser sensible que nosotros queremos decir.¹⁵

No hay que tomar lo anterior, pues, como un defecto congénito del lenguaje, como una “tara” que habría que remediar. Al revés: de modo categórico Hegel afirma que *el lenguaje es lo más verdadero*, y no las buenas intenciones del *querer decir*. Lo que el filósofo advierte aquí es

¹⁴ Friedrich Schiller, *Kallias / Cartas sobre la educación estética del hombre*. Trad. de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona, Anthropos, 1999, p. 105. Es esta irrefrenable tendencia hacia lo universal lo que termina produciendo esta lamentada “heteronomía en la representación”.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 65. Modifico ligeramente la versión de Rocés, quien traduce sistemáticamente *Meinung* por “suposición”. Me parece que el texto de Hegel gana en claridad si se tiene presente que tal término también significa “opinión” y “querer decir”.

el imperio de lo universal, esto es, el imperio del pensamiento que se impone y se sobrepone en todo momento a las intenciones de sus usuarios. Por eso continúa con esta alegoría que podría prolongarse de generación en generación hasta el fin de los tiempos:

Quieren decir este trozo de papel en que escribo, o mejor dicho, he escrito, esto; pero no dicen lo que quieren decir. Si realmente quisieran decir este trozo de papel que tienen en mente y esto es lo que quieren decir esto es imposible, ya que el esto sensible mentado es inasequible al lenguaje, que pertenece a la conciencia, a lo universal en sí. Por tanto, cualquier intento real de decirlo habría de pudrirse; quienes comenzaran a describirlo no podrían acabar su descripción, sino que deberían dejarlo a cargo de otros, los cuales tendrían que reconocer ellos mismos, a la postre, que hablaban de una cosa que no es.¹⁶

De hecho, en este punto Hegel *invierte* una posición cara a los literatos referente a la noción aurática de lo inefable. Siempre que alguien intenta hablar de cosas reales, de objetos externos o sensibles, de esencias individuales, puntualiza Hegel, sólo alcanza a decir lo que hay de *universal* en ellos; de donde, concluye, “lo que se llama *lo inexpressable* no es sino lo no verdadero, lo no racional, lo simplemente supuesto”.¹⁷

Si se diría que Hegel pone de cabeza el argumento de Schiller, al dictaminar que el mitologema de lo *inefable* carece en esencia de racionalidad, y que pareciera seguir en cambio casi al pie de la letra un argumento que encontramos en el “Monólogo” de Novalis. ¿Qué dice Novalis en este asombroso texto de apenas un párrafo acerca de la naturaleza del lenguaje? Resumo su propuesta en dos puntos básicos. En primer lugar, Novalis descubre lo que podríamos designar como el “automovimiento” del lenguaje, su autonomía, su autotelía, lo que en la terminología de Hegel habría que llamar su realidad *en sí y para sí*. En segundo lugar, y esto no es de algún modo más que su consecuencia, que el lenguaje dice siempre... otra cosa de lo que dice.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70. (Modifico en algunos puntos la traducción.)

¹⁷ *Idem.* (El subrayado es mío.)

Novalis, quien compara al lenguaje con las fórmulas matemáticas, en la medida en que ellas constituyen un mundo para ellas mismas, en el que operan por sí solas, y con el que no expresan otra cosa que su maravillosa naturaleza matemática, afirma que es algo digno de asombro observar el error en el que incurren las personas comunes y corrientes, cuando, al hablar, creen que hablan acerca de las cosas. El lenguaje es una realidad autónoma, que se gobierna a sí misma, y sólo a manera de una refracción llega a referirse a los objetos del mundo real. Como asumiendo a su manera lo que Friedrich Schlegel llamaba “bufonería trascendental”, sostiene contundente Novalis: “Precisamente esto, lo que el habla tiene de propio, a saber, que sólo se ocupa de sí misma, nadie lo sabe”.¹⁸ En la terminología acuñada por Hegel, esto implica reconocer que el habla ha de asumirse no sólo como un *en sí*, sino también como un *para sí*. Este *para sí* autotélico del lenguaje, por supuesto, al independizarse de la conciencia de los hablantes, traza en ellos y a través de ellos su camino más propio. ¡Acaso un camino trascendental, si recaemos por un momento en la nomenclatura de Kant!

Me parece que Hegel corrobora por la vía especulativa esta conclusión de Novalis cuando afirma, es cierto que un poco al paso, a la manera de una oración incidental, lo siguiente: “Si quiero echar mano del discurso, que tiene la *naturaleza divina* de invertir inmediatamente lo que quiero decir para convertirlo en algo distinto y no dejar, así, que *se exprese* de modo alguno *en palabras*, puedo *indicar* este trozo de papel...” etcétera, ya hemos visto hacia dónde lleva este argumento.¹⁹ Lo notable es la concepción acerca del lenguaje que se patentiza en el arranque de la cita. Se diría que el lenguaje posee una naturaleza irónica, en el mejor sentido del término, Hegel la nombra una *naturaleza divina*,

¹⁸ Novalis, citado por Martin Heidegger, *De camino al habla*. Trad. de Yves Zimmermann. Barcelona, Ediciones del Serbal, 1987, p. 217. Schlegel, por su parte, sostiene: “Hay poemas antiguos y modernos que, de forma general, completa y universalmente, respiran el aliento divino de la ironía. En ellos vive en verdad la bufonería trascendental”. (Véase Friedrich Schlegel, “Fragmentos del Lyceum”, en Javier Arnaldo, comp., *Fragmentos para una teoría romántica del arte*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 74.)

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 70. (Subrayo la expresión *naturaleza divina*.)

que no consistiría en otra cosa que en una *inversión* automática (o sería mejor decir: especulativa) de lo que se pretende decir.

En la misma línea argumentativa, a Hegel le parece sorprendente que cierto tipo de empiristas traten de elevar a título de experiencia universal el que la realidad o el ser de las cosas *exteriores* sea una verdad absoluta para la conciencia. Con acentos que parecerían tomados de Novalis, Hegel despacha a los empiristas con estas palabras que no dejan escapatoria: “Semejante afirmación no sabe lo que dice, ni sabe que dice cabalmente lo contrario de lo que se propone decir”.²⁰

Hegel nunca está tan próximo a Novalis como cuando se aparta de él. Refractario al sentido romántico de la ironía, y refractario por lo mismo a las huellas de “bufonería trascendental” que se trasminan en el “Monólogo” de Novalis, Hegel no ve la ruina o el desvarío del lenguaje sino la entronización soberana de la razón *en y a través del médium* universal del lenguaje. El famoso *automovimiento del concepto*, que ha de conducir al espíritu hasta los umbrales del saber absoluto, para luego abismarse en sus entrañas, encuentra sin duda en la llamada *naturaleza divina* del lenguaje uno de los medios de su realización efectiva. El habla que habla en la *naturaleza divina* de este lenguaje no es otra cosa que la racionalidad hegeliana que se manifiesta en el arte, en la religión y en la filosofía en su imperioso (pero también interminable) tránsito por la historia del mundo.

²⁰ *Ibid.*, p. 69.

La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano

● HÉCTOR FERREIRO

La gnoseología griega distinguió y contrapuso dos modos específicamente diferentes de conocimiento de la realidad: el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual, los sentidos y la razón. La tradición empirista, en cambio, intentó siempre reducir este último modo a aquél. El concepto abstracto, antes la línea divisoria entre ambas formas de conocimiento, fue interpretado por ello como una suerte de imagen sensible difusa; en contrapartida, el empirismo consideró a la sensación no sólo como la fuente exclusiva de todo conocimiento —esto lo había hecho ya Aristóteles—, sino también, tendencialmente, como la única verdadera forma de conocer. A diferencia de estas dos tradiciones, Hegel distingue además de la sensación —a la que concibe como dos momentos complementarios: “sentimiento” (*Gefühl*)¹ e “intuición” (*Anschauung*)²— y del conocimiento por medio de conceptos abstractos —al que denomina genéricamente “representación” (*Vorstellung*)³— una tercera forma teórica, a saber: el “pensar” (*Denken*).⁴ La correcta

¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Werke in zwanzig Bänden*, neu edierte Ausgabe v. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1970, t. 10, §§ 446-447 [en adelante: Enz3]; *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes. Berlin 1827/1828. Nachgeschrieben v. Johann Eduard Erdmann und Ferdinand Walter. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 13. Hamburgo, Meiner, 1994, pp. 187-189; 916-994 [en adelante: VG]; cf. asimismo *Phänomenologie des Geistes. Werke in zwanzig Bänden*, ed. cit., t. 3, p. 15, 99, 141, 157 y 274 [en adelante: PhG].

² Cf. Enz3 § 449; VG 187-195:915-223; PhG: 15.

³ Cf. Enz3 §§ 451-464; VG 195-223:224-133; PhG: 11, 130, 206, 497, 531, 555-563.

⁴ Cf. Enz3 §§ 465-468; VG 223-237:134-473; PhG: 56-57, 156-169, 394.

comprensión del sentido que tiene esta tercera forma de conocer en el sistema hegeliano resulta tanto más importante cuanto que, según Hegel, ella supera y asume en sí a las dos anteriores y es con ello la única forma legítima en que el espíritu humano conoce y debe conocer la realidad.

Hegel define el pensar como la *unidad* de los dos polos que conforman la relación de conocimiento, es decir, como la unidad del objeto y el sujeto.⁵ Ahora bien, ¿no es el objeto exterior dado a la intuición después de todo siempre diferente del contenido de la representación abstracta del sujeto? Si “pensar” no es sólo una forma más de representar a la que Hegel le atribuye, por las razones que fueren, una propiedad nueva y especial, ¿a qué actividad concreta y reconocible de la inteligencia humana se refiere propiamente? Nuestro trabajo tiene por objeto responder a esta pregunta analizando la función específica que Hegel le atribuye al lenguaje en relación con el pensar, toda vez que en la progresiva elevación del sujeto cognoscente a la actividad de pensar y comprender la realidad, el lenguaje ocupa en la concepción hegeliana un lugar decisivo y fundamental.

La unidad del pensar

Los dos términos de la relación cognitiva entre el hombre y el mundo real son caracterizados por Hegel al menos de tres modos o desde tres

⁵ Cf. Enz3 § 465: Die Intelligenz ist wiedererkennend; —sie erkennt eine Anschauung, insofern diese schon die ihrige ist (§ 454); ferner im Namen die Sache (§ 462); nun ist aber für sie ihr Allgemeines in der gedoppelten Bedeutung des Allgemeinen als solchem und desselben als Unmittelbaren oder Seienden, somit als das wahrhafte Allgemeine, welches die übergreifende Einheit seiner selbst über sein Anderes, das Sein, ist. So ist die Intelligenz für sich an ihr selbst erkennend; —an ihr selbst das Allgemeine; ihr Produkt, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Cf. también Enz3 § 437Z: Erst wenn mir der wahrhafte Inhalt gegenständlich wird, erhält meine Intelligenz in konkretem Sinne die Bedeutung der Vernunft. In dieser Bedeutung wird die Vernunft am Schlüsse der Entwicklung des theoretischen Geistes (§ 467) zu betrachten sein, wo wir, von einem weiter als bis jetzt entwickelten Gegensatze des Subjektiven und Objektiven herkommend, die Vernunft als die inhaltvolle Einheit dieses Gegensatzes erkennen werden.

perspectivas diferentes: como “objeto” y “sujeto”, como “intuición” y “representación” y como “singularidad” y “universalidad”, respectivamente. En el primer caso, estos dos términos son concebidos como extremos de una relación como tal bipolar, y, con ello, como categorías que de suyo se oponen y excluyen mutuamente. El objeto es por definición el no-sujeto, aquello que repele de sí al sujeto y es como tal, por tanto, lo exterior y extrínseco al mismo; el sujeto, por su parte, se entiende correlativamente como una suerte de forma o receptáculo que recibe en sí al objeto. En cuanto a los términos “intuición” y “representación”, denominan en el sistema de Hegel los dos extremos de la relación cognitiva desde la perspectiva de la actividad subjetiva por medio de la cual ellos son conocidos por la inteligencia humana. Por último, “singularidad” y “universalidad” describen para Hegel los dos polos del conocimiento como dos modos diferentes de identidad, a saber: como identidad que excluye de sí a la alteridad y como identidad que puede conservarse como tal a pesar de la diferencia. El develamiento del sentido preciso que Hegel atribuye a cada uno de los extremos de estos tres binomios y a la relación que los mismos guardan entre sí en cada uno de ellos resulta indispensable para poder entender correctamente su teoría del pensar como unificación de lo objetivo y lo subjetivo y, en esa medida, como una tercera forma específica de conocimiento de lo real.

“Objeto” y “sujeto”, según se adelantó, se excluyen mutuamente como categorías en sí mismas contrapuestas. Ahora bien, también la forma teórica de la intuición difiere de modo análogo de la de la representación. Lo que es intuido es en todos los casos un contenido concreto y sensible. Las diferentes mediaciones de la intuición desde la representación podrán modificar la inmediatez inicial del contenido de la intuición; sin embargo, el contenido intuido permanece siempre concreto y sensible. Del mismo modo, el contenido de la representación es también siempre un contenido de carácter no-figurativo e ideal. Ninguna mediación anula estas correlaciones. “Intuición” y “representación” son así, pues, no menos que “objeto” y “sujeto”, categorías en cuanto tales irreductibles la una a la otra.

Lo que en el proceso de conocimiento es mediado entre sí por el espíritu humano es, en rigor, el *contenido* que aparece a la intuición como un objeto concreto sensible y que el espíritu internaliza luego en

una representación subjetiva. Es en el plano del contenido específico de las formas teóricas, esto es, en el plano de los distintos modos de la identidad consigo misma de una determinación dada, donde tiene lugar la mediación de los dos polos de la relación cognitiva y, en esa exacta medida, donde puede tener lugar toda eventual superación de su contraposición inicial. La diferencia entre las formas de la intuición y la representación, entre lo objetivo y lo subjetivo, es así transfigurada en la unidad que define al pensar sólo mediante la *subsunción* del contenido *singular* intuido bajo el contenido *universal* representado y mediante el correlativo *juicio* de éste en aquél. El camino que recorre el espíritu en las formas de la intuición y la representación es para Hegel, pues, el de la reducción del objeto real del mundo externo a una mera variante posible —a saber: la singular— de ese *mismo* contenido o determinación. En la forma de la representación, el espíritu modifica la mera identidad consigo mismo del contenido singular de la intuición para convertirla en una identidad que ahora puede incluir también a ese mismo contenido singular, pero que propiamente no supera todavía su sola referencia a sí mismo.⁶ El proceso de las dos primeras formas teóricas es así para Hegel un proceso de identificación de los diferentes modos posibles de aparición de un *único* contenido o determinación, es decir, desde otra perspectiva, es un proceso alternativamente ascendente y descendente, pero siempre lineal, de universalización y singularización de la universalidad de una determinación dada. Al concluir este proceso vertical de identificación, el contenido de la representación interna del sujeto implica en sí mismo al contenido presente al comienzo como un objeto externo dado a la forma de la intuición; recíprocamente, el objeto externo que el sujeto puede eventualmente volver a intuir desde el final de dicho proceso —previo aún al de la forma del pensar— no es más que la autoobjetivación del contenido de su representación ideal y subjetiva.

La superación de la diferencia sujeto-objeto que define al concepto hegeliano del pensar y constituye el principio primero y fundamental

⁶ La superación de la sola identidad de cada contenido consigo mismo tiene lugar para Hegel recién en la forma del pensar, en la que esa identidad se engrosa y complejiza —conservándose, no obstante, como tal— con otras determinaciones diferentes que el espíritu le subsume debajo e identifica con ella.

de su sistema filosófico no tiene lugar, pues, mediante una reducción de la intuición del objeto a la representación del sujeto. El idealismo absoluto de Hegel no resulta en modo alguno de una exarcebación del idealismo formal de Descartes o Kant; no se trata con él de una variante *sui generis* del idealismo omnisubjetivante de Berkeley. Mundo externo y espíritu humano, objeto y sujeto, intuición y representación conservan en todo momento para Hegel sus ámbitos específicos de validez y legitimidad. Lo que es superado mediante la identificación del contenido intuido con el contenido representado es tan sólo el carácter abstracto y unilateral de la diferencia —en cuanto tal, sin embargo, irreductible— entre la forma teórica de la intuición y la de la representación, entre el objeto y el sujeto.

El lenguaje en la génesis del pensar

En la intuición y la imagen, cada contenido singular aparece al espíritu como un objeto concreto y sensible. En la medida en que ese contenido es convertido por el espíritu en el significado (*Bedeutung*) de un símbolo o de un signo son canceladas la intuición y la imagen mismas como formas teóricas al tiempo que su contenido queda transformado *en su propia singularidad* en el contenido puramente ideal y no-figurativo de la representación del significado.⁷ Con esto, el objeto, que al comienzo fue intuido como una cosa del mundo externo, existe ahora como un modo de ser específico de la subjetividad, con la forma de existencia propia de la misma. En efecto, un individuo particular, por

⁷ Cf. VG 215:928-934: Zunächst wird der Gegenstand in der Intelligenz als Bild aufbewahrt, das Bild hat die sinnliche unmittelbare Qualität, wie der Gegenstand sie hat. Der Name ist eine zweite Weise des Sinnlichen, wie es von der Intelligenz produziert ist. Der Name ist das Dasein dieses Inhaltes, daß wir das Bild gar nicht bedürfen, das Bild des Inhaltes nicht vor uns zu bringen brauchen. Caesar ist längst vorbei, als Name hat er sich erhalten. VG 218:20-21: ...die Namen sind keine Bilder, und doch haben wir den ganzen Inhalt, indem wir den Namen vor uns haben. VG 219:34-37: Der Inhalt, den wir bei dem Namen haben, ist, was wir den Sinn nennen (dazu brauchen wir das Bild nicht), dessen wir uns bewußt sind, den wir ganz vor uns haben.

ejemplo, el comediante Charles Chaplin, desaparece en su concreción sensible en el acto mismo en que es simbolizado mediante el dibujo de un sombrero y un bigote o designado por una secuencia de sonidos; el contenido singular mismo, sin embargo, hasta ese momento concreto y sensible, perdura ante el espíritu asimilado y homogeneizado ahora a su idealidad constitutiva como el contenido no sensible de la representación de un significado. En el acto de simbolización y designación, el espíritu humano suprime, pues, la primigenia *correlación* de la determinación lógica de la singularidad con las formas teóricas de la intuición y la imagen.⁸

Ahora bien, el significado de un determinado signo es como tal un contenido *o bien* singular *o bien* universal. Ese signo puede representar a un comediante en particular, pero el espíritu necesitará de otro signo —o de una redefinición de aquél— para representar a los comediantes en general. Sin embargo, desde el momento que implica el contenido singular de la intuición, el contenido —en sí universal⁹— de la representación del significado queda en el signo puesto como *relación* (*Verhältnis*) y *totalidad* (*Totalität*) en sí mismo, como *unidad* (*Einheit*) de la singularidad y la universalidad.¹⁰ La explicitación de esta unidad transforma al mero signo en un signo lingüístico, esto es, en una *palabra* o *nombre*.¹¹ El efectivo despliegue de esa unidad y totalidad no es sino el *lenguaje*.¹²

⁸ Cf. Enz3 § 462A: Bei dem Namen Löwe bedürfen wir weder der Anschauung eines solches Tieres noch auch selbst des Bildes, sondern der Name, indem wir ihn verstehen, ist die bildlose einfache Vorstellung. VG 215:924-926: Der Name ist das Dasein der Vorstellung, wie diese Sache nicht ist auf unmittelbare sinnliche Weise, sondern im Reiche der Intelligenz. Cf. asimismo G.W.F. Hegel, "Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse", en Nürnberger und Heidelberger Schriften (1808-1817), Werke in zwanzig Bänden, ed. cit., t. 4, § 159: Die konkrete Vorstellung wird überhaupt durch das Wortzeichen zu etwas Bildlosem gemacht, das sich mit dem Zeichen identifiziert. (Das Bild ertötet, und das Wort vertritt das Bild. [...]) Die Sprache ist Ertötung der sinnlichen Welt in ihrem unmittelbaren Dasein, das Aufgehoben werden derselben zu einem Dasein, welches ein Aufruf ist, der in allen vorstellenden Wesen widerklingt.

⁹ Cf. PhG: 84-92.

¹⁰ Cf. VG 197:289-294.

¹¹ Enz3 § 459.

¹² *Idem*.

Cuando un signo deviene la unidad elemental de un lenguaje, el contenido de la representación que funciona como su significado se convierte en un contenido tanto universal como singular, o, más precisamente, en un contenido que en sí mismo puede ser tanto universalizado como singularizado. En efecto, el pasaje de la presencia singular del contenido a su presencia universal —o a la inversa— acontece en el lenguaje sin que el espíritu necesite apartarse para ello del contenido de la representación del significado, es decir, acontece en el interior mismo de dicho contenido, como un movimiento interno de su propia identidad universal. Así, por ejemplo, en la proposición “Hegel enseñó en la Universidad de Jena” se trata en todos los casos de contenidos singulares del mundo real: Hegel, la actividad de enseñar y la Universidad de Jena; sin embargo, aunque el espíritu humano no dispone actualmente de una intuición ni de una imagen singular sensible de esos acontecimientos puede entender con claridad el sentido de su formulación lingüística. El retorno al objeto singular del mundo real prescinde en el lenguaje, pues, de las formas teóricas correlacionadas al principio del proceso cognitivo con la singularidad y la objetividad, pero también la universalización lingüística prescinde de la forma teórica correlacionada primariamente con la universalidad, es decir, prescinde de la representación *abstracta*, la cual excluye de sí al individuo y exige por ello mismo que éste se le presente al espíritu en una intuición o una imagen sensible: en el lenguaje, el término “hombre” puede singularizarse en su propia esfera —por ejemplo, mediante el uso de un demostrativo o de un nombre propio: *este* “hombre”, “Hegel”¹³— tanto como puede elevarse a la universalidad sin dejar de incluir en sí mismo a los individuos singulares —*el* “hombre”, *todos los* “hombre[s]”. El lenguaje, o, más exactamente, su uso efectivo en la esfera de la representación, es precisamente la mediación recíproca de la singularidad y la universalidad en el interior de la sola identidad consigo mismo del contenido del significado.

¹³ Cf. en este sentido VG 217:989-996: Der Name drückt eine Vorstellung, damit etwas Allgemeines aus, Blau, Rot ist sinnlicher Inhalt, aber dieser für sich genommen, abstrakt als etwas Allgemeines, in Form der Allgemeinheit gesetzt. Wenn ein Individuum bezeichnet werden soll, so geschieht es, daß im Ganzen Namen gemacht werden, die von Allgemeinem ausgehen. Müller pp. Eine Menge Namen von Flüssen, Gebirgen pp. sind nicht nomina propria, z.B. ein Volk heißt seinen Fluß schlechthin den Fluß.

El contenido que intuitivo al principio como un objeto del mundo externo ha sido transformado por el proceso cognitivo en el significado de una palabra implica en adelante en cuanto tal significado, es decir, sin necesidad alguna de que el espíritu abandone la representación de su signo lingüístico y se haga presente el contenido bajo otra forma teórica, todos los diferentes modos posibles en que el mismo puede aparecerse a la subjetividad. Son estos modos de ser —y *no* el contenido como tal— los que se correlacionan con formas teóricas específicas, a saber: el contenido singular concreto con la intuición; el contenido singular, pero extraído de su contexto inmediato espacio-temporal, con la imagen, y el contenido aislado a su vez de la espacio-temporalidad interior del sujeto con la representación universal abstracta. En el lenguaje, el espíritu humano se eleva finalmente al plano del contenido como tal, donde la singularidad y la universalidad pierden su inicial correlación con las formas teóricas de la intuición y la representación abstracta, con lo objetivo y lo subjetivo en general, puesto que al permanecer en cuanto a su especificidad particular uno y el mismo a lo largo de su proceso de conocimiento, las diferentes formas y dimensiones del contenido —objetividad y subjetividad, intuición y representación, singularidad y universalidad— quedan reducidas a meras “versiones”, cada una como tal en última instancia superflua, de esa única especificidad.

El lenguaje supera, pues, la contraposición entre el espíritu humano y el mundo externo, y lo hace justamente porque contiene en sí mismo —o puede contener— ese mundo. La presencia real y concreta del mundo bajo una intuición simplemente repetiría lo que el lenguaje ya ha formulado o puede formular. Tras la descripción lingüística de la posición espacial de un determinado objeto —por ejemplo, en la proposición “El libro está sobre la mesa”— deviene superflua una intuición del mismo; si esa proposición es verdadera, la intuición no agrega más que lo que ya ha sido dicho por el lenguaje o que lo que el lenguaje está eventualmente en condiciones de decir. Con esto, el mundo real, que puede siempre volver a presentarse al sujeto bajo la forma de una intuición, no desaparece; sin embargo, su relación con éste no tiene ya más la figura de una contraposición. En este punto preciso es donde emerge en el Sistema de Hegel una forma teórica que difiere propiamente de la intuición sensible y de la representación

abstracta. El contenido que ha sido transfigurado en un nombre es así para Hegel el *pensamiento* (*Gedanke*), es decir, la primera realización del concepto del pensar como tercera forma específica de conocimiento del espíritu humano.¹⁴

Lenguaje y comprensión

El contenido que funciona como significado de un nombre conserva la figura originaria de la autonomía y de la sola referencia a sí mismo.¹⁵ En efecto, arribado al elemento del lenguaje el espíritu puede ya determinar indistintamente a cada contenido que conoce como singular o como universal; la especificidad del contenido, sin embargo, continúa siendo la *misma* que le fuera dada al principio al espíritu en la forma de la intuición. Hasta tanto no haya analizado el sistema de sus diferentes determinaciones constitutivas, el espíritu no puede conocer en qué consiste exactamente la especificidad respectiva de los contenidos de sus signos lingüísticos. Dicho de otro modo: el contenido que designa una palabra determinada no es menos dado y opaco al espíritu como significado de esa palabra que como objeto intuido en el mundo exterior o representado abstractamente en el interior de la subjetividad. En la medida en que el espíritu no abandona de modo efectivo las prácticas propias de la forma de la representación, cada determinación que conoce sigue siendo considerada en forma aislada según su propia especificidad inconexa, de modo tal que las restantes determinaciones del mundo, concebidas a su vez del mismo modo, se presentan como diferentes y extrínsecas a ella. En el plano de la representación, el conocimiento de cada objeto es de naturaleza puramente descriptiva, limitado a una mera enumeración de sus diferentes determinaciones.¹⁶ Por esta razón,

¹⁴ Enz3 §§ 464-465. Cf. también VG 224-225: 162-186.

¹⁵ Enz3 § 466.

¹⁶ Cf. en este sentido Enz3 § 20A: Die Eigentümlichkeit der Vorstellung aber ist im allgemeinen auch in dieser Rücksicht darein zu setzen, daß in ihr solcher Inhalt gleichfalls vereinzelt steht. Recht, rechtliche und dergleichen Bestimmungen stehen zwar nicht im sinnlichen Außereinander des Raums. Der Zeit nach erscheinen sie wohl

Hegel sostiene que el modo de relación de los contenidos solamente representados es el “y” y el “también”.¹⁷ El proceso que va de la forma de la intuición a la del pensamiento como figura inaugural del concepto del pensar no supera, pues, la identidad inicial de cada contenido únicamente consigo mismo. Ese proceso tan sólo modifica la identidad inmediatamente singular del contenido intuido y la transforma primero en una identidad abstractamente universal, es decir, en una identidad que necesita siempre todavía de la aparición de las otras formas del contenido para subsumírselas e identificarlas consigo, y luego en la identidad simplemente universal de los nombres, en el interior de la cual el espíritu puede ya transitar indistintamente entre las variantes singular y universal de cada contenido.

Al comienzo de su proceso, también el pensar es entonces una actividad en última instancia formal.¹⁸ La realización y desarrollo del concepto del pensar consiste en que el espíritu supere la unilateral autorreferencialidad de los contenidos presentes en el significado de los nombres de su lenguaje y reconstruya la necesidad interna de las diversas determinaciones que los conforman. Es precisamente la transformación de los objetos del mundo externo en el significado de signos lingüísticos lo que los habilita para esa mediación. En otros términos: el pensamiento como resultado de la superación por el lenguaje de la duplicidad de lo inmediatamente singular y lo abstractamente universal es la condición de posibilidad de la actividad inmanente al sujeto y, sin em-

etwa nacheinander, ihr Inhalt selbst wird jedoch nicht als von der Zeit behaftet, in ihr vorübergehend und veränderlich vorgestellt. Aber solche an sich geistige Bestimmungen stehen gleichfalls vereinzelt im weiten Boden der inneren, abstrakten Allgemeinheit des Vorstellens überhaupt. Sie sind in dieser Vereinzeltung einfach; Recht, Pflicht, Gott. Cf. también PhG: 61-62.

¹⁷ Cf. Enz3 § 20. Cf. también G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, t. 3. Hamburgo, Meiner, 1983, p. 296: 862-877.

¹⁸ Enz3§ 466: Das denkende Erkennen ist aber gleichfalls zunächst formell; die Allgemeinheit und ihr Sein ist die einfache Subjektivität der Intelligenz. Die Gedanken sind so nicht als an und für sich bestimmt und die zum Denken erinnerten Vorstellungen insofern noch der gegebene Inhalt. Cf. también VG 225:192-193; VG 229:276-277.

bargo, perfectamente objetiva del pensar.¹⁹ Elevadas al lenguaje, las determinaciones del mundo real se integran en el sistema ontológico de la libertad del espíritu humano. En su carácter ahora enteramente ideal, máximamente homogéneo con la sustancia libre del espíritu, cada determinación puede ser en adelante horizontalmente resignificada —y justamente por ello comprendida— desde el resto de las determinaciones que están siendo asimismo transmutadas por el espíritu en significados de su lenguaje.²⁰

Las cosas del mundo real devienen objetos articulados en sí mismos sólo cuando el espíritu media cada una de sus determinaciones desde otras determinaciones. Esta mediación e interpenetración entre determinaciones diversas es la que, según Hegel, le da a cada una por su parte esa complejidad y densidad con la que obtiene propiamente sentido. En cuanto tal, en su pura presencia positiva idéntica sólo a sí misma, cada determinación es un contenido uniforme e invariable y, en esa medida, impenetrable e incomprensible.²¹ Es en el acto de cualificar a cada determinación como un contenido lingüístico como le es conferida la capacidad de ser redeterminable desde las otras determinaciones y, por ello mismo, como el espíritu puede perforarla, por así decirlo, y comprenderla. Su efectiva comprensión consiste precisamente en su inter-

¹⁹ Cf. Enz3 § 462A: Es ist in Namen, daß wir denken. Cf. también § 462Z: So werden die Worte zu einem vom Gedanken belebten Dasein. Dies Dasein ist unseren Gedanken absolut notwendig. Wir wissen von unseren Gedanken nur dann, haben nur dann bestimmte, wirkliche Gedanken, wenn wir ihnen die Form der Gegenständlichkeit, des Unterschiedenseins von unserer Innerlichkeit, also die Gestalt der Äußerlichkeit geben, und zwar einer solchen Äußerlichkeit, die zugleich das Gepräge der höchsten Innerlichkeit trägt. Ein so innerliches Äußerliches ist allein der artikulierte Ton, das Wort. Ohne Worte denken zu wollen, wie Mesmer einmal versucht hat, erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte.

²⁰ Cf., entre otros textos, PhG: 37-38; 56-57; 155-156.

²¹ Cf. PhG: 26-27: In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subjekt gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflektierens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte "Gott" angefangen. Dies für sich ist ein sinnloser Laut, ein bloßer Name; erst das Prädikat sagt, was er ist, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen.

mediación, es decir, en la diferenciación de su sola identidad consigo misma mediante las otras determinaciones que el espíritu conoce.²²

Consideraciones finales

Una deducción del concepto del pensar y un análisis de la función del lenguaje en esa deducción tal como la que hemos expuesto a lo largo de este trabajo no se encuentra desarrollada en detalle en los textos que Hegel dedica al tema. En efecto, los pasajes dedicados al lenguaje y al pensar en la *Fenomenología del espíritu* y en el proyecto general de la *Enciclopedia* en sus distintas formulaciones tienden a concentrarse unilateralmente en la dimensión exterior de los productos de la fantasía, esto es, en la relación entre el significado del signo y el objeto externo y sensible que lo designa.²³ Es justamente por esta razón que en el sistema hegeliano la deducción de la forma del pensar exige la interposición, tras el lenguaje, de una última subforma de la representación, a la que se le asigna razonablemente la función de suprimir la dualidad entre el elemento exterior y el elemento interior del signo lingüístico. Esta subforma es la *memoria* (*Gedächtnis*), que Hegel añade y desarrolla sobre todo en el contexto de la *Enciclopedia*.²⁴

Ahora bien, aunque a primera vista parece introducir el lenguaje en su sistema desde el análisis de la relación del significado con el contenido externo que lo designa y *no* sobre el de la relación del significado con el objeto del mundo real del que fue obtenido su contenido, Hegel es consciente, sin embargo —y en parte los desarrolla efectivamente— de aquellos aspectos del lenguaje que resultan relevantes para una teoría del proceso cognitivo tal como él lo concibe, es decir, como proceso de superación de la dualidad sujeto-objeto. Es Hegel mismo quien ofrece las claves para la correcta comprensión del sentido y función del lenguaje en su sistema; no obstante, las dimensiones estrictamente sistemática y no sistemática del mismo a menudo se entremezclan y confunden

²² Cf. Enz3 § 467.

²³ Cf. en este sentido PhG: 234-244 (también PhG: 510-512) y Enz3 §§ 457-463.

²⁴ Cf. Enz3 §§ 460-464.

en su exposición.²⁵ El principal aspecto sistemático del lenguaje en la filosofía de Hegel es, tal como se ha propuesto demostrar en este trabajo, la cancelación del carácter sensible del contenido de la intuición y la imagen mediante su implicación en el contenido ideal del significado de un nombre —es decir, desde otra perspectiva, la superación de la intuición y la imagen como formas teóricas— y, correlativamente, la del carácter abstracto del contenido de la representación universal. Esta operación de cancelación y superación genera la forma del pensar como unidad diferenciada del objeto y el sujeto al tiempo que destraba y flexibiliza a cada contenido que conoce el espíritu para que el mismo pueda ahora, mediante sus propios actos subjetivos, comprenderlo en su constitución y necesidad internas.

²⁵ En este respecto cabe señalar que los desarrollos de la *Enciclopedia* resultan más claros y explícitos que los de la *Fenomenología*.



La retórica de la nada y la fenomenología del espíritu

● CARLOS OLIVA MENDOZA

Introducción

La aparición o fenomenología del espíritu, quizá la única forma en que nos es dado *observar* el movimiento absoluto de la conciencia, no casualmente, es el último postulado que puede alcanzar la ciencia moderna; es, a la vez, la forma de agotar una forma de experiencia, la experiencia de la modernidad.

Dicho en otros términos, el cumplimiento de los verdaderos demiurgos modernos, la historia y la libertad, se vuelven en el relato hegeliano una sola cosa: despliegue formal. Si aún en 1790, año en que Kant escribe el más poderoso texto de interpretación de la obra de arte moderna, *La crítica del juicio*, y borra de facto la idea de representación, el debate puede seguir siendo considerado dentro de los márgenes que Gadamer ha llamado la querrela entre los antiguos y los modernos; lo cierto es que en 1806, Hegel logra detener el conflicto entre los postulados imagológicos de la libertad y las resistencias lógicas de una verdad necesaria. ¿Cómo lo hace, cómo puede este suabo detener el más potente conflicto ontológico que sostiene la vitalidad absoluta de la experiencia inacaba de la modernidad? Me parece que lo hace con un movimiento hermenéutico, que no dialéctico, muy complejo: reescribe, con un éxito no alcanzado hasta entonces, la obra platónica.

Hegel y la Ilustración

Hegel, o esto que llamamos Hegel, y que en la totalidad de su obra cada vez se acerca más a la imposible biografía socrática, mientras que al

paso de la investigación se erosiona algo que pudiéramos llamar una fuente fidedigna, es un autor prekantiano. Por una parte, esto tiene que ver con el romanticismo. En última instancia, los románticos no muestran ningún progreso frente a la Ilustración.¹ La verdadera actitud romántica frente a los cosmos racionales será, antes que la herejía, la abulia y la indiferencia. Por otra parte, aun más importante, Hegel sabe que la superación del paradigma ilustrado y de las intuiciones kantianas sólo es un momento formal dentro de la manifestación histórica del espíritu, no es un momento trascendente en sí mismo, como ningún momento lo es, en el relato del espíritu.

Para observar cómo se da esta especie de retroceso o celada ante Kant y la Ilustración, podríamos regresar al estudio detallado de las cuatro definiciones de belleza que señala Kant en la *Crítica del juicio* y colocar como la síntesis de todas ellas el final del apartado que Hegel dedica al “Alma bella”.²

El objeto hueco que se produce lo llena, pues, ahora, con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no es otra cosa que perderse en su hacerse objeto carente de esencia y que, recayendo en sí mismo más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como perdido; en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada, como se le suele llamar, arde consumiéndose en sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire.³

¹ Justo uno de los elementos centrales de todo romanticismo es eliminar el padecimiento del tiempo como progresión y, en primera instancia, rehusar la superación del mundo que le precede.

² En la *Fenomenología*, el apartado sobre esta desdichada alma se encuentra dentro de un largo y detallado estudio histórico y ontológico de la Ilustración que centra todo su poder heurístico en la idea de cultura. Ahí Hegel acota, con toda claridad, el movimiento falaz y enajenante de todo hecho cultural. El espíritu que se manifiesta como cultura y que tiene por reino la realidad produce una idea de totalidad perversa: “El todo es [...] como cada momento singular, una realidad extrañada de sí, se quiebra en un reino en el que la *autoconciencia es real*, lo mismo que su objeto, y otro, el reino de la *pura* conciencia, que más allá del primero no tiene presencia real, sino que es la *fe*”. (F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1973, p. 288.)

³ *Ibid.*, p. 384.

Ante esta desaparición de la idea más potente del alma que se haya formulado en Occidente, la del alma bella o trágica, sólo nos queda recurrir a la certeza de que Kant es un pensador posterior a Hegel: “Gusto —nos dice en su primera definición de la belleza—, es la facultad de juzgar un objeto o una representación mediante una satisfacción o un descontento, sin interés alguno. El objeto de semejante satisfacción llámase bello”.⁴

El gusto permanece sin menoscabo de que sólo se trate de un objeto evaporado en una nube informe. Más de 150 años después, Adorno formulará la idea de manera aún más positiva:

Los fuegos artificiales pueden ser el prototipo de las obras de arte [...] Las obras de arte no se distinguen de los seres transitorios por su perfección superior, sino porque, igual que los fuegos artificiales, se actualizan en el brillo de un instante en su manifestación expresiva.⁵

Al proponer esta formulación, que guarda un eco proveniente de la idea hegeliana de lo bello, “la manifestación sensible de la idea”,⁶ se abre la posibilidad de plantear una pregunta metafísica: ¿de dónde proviene esta manifestación expresiva?

Las respuestas muestran la diferencia temporal y espacial entre Kant y Hegel. Mientras que para el primero, sólo lo sabemos a través de la determinación subjetiva, no podemos saber de dónde viene y por esto se esfuma la idea de representación; para Hegel, en cambio, saberlo es ya una representación, la del sujeto y la de un trascendental del que emana la manifestación; ninguna de estas representaciones determina a la otra, ambas son la forma de la experiencia moderna, una forma contenida en el despliegue de sí misma.

⁴ Immanuel Kant, *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel G. Morente. México, Porrúa, 1985, p. 214.

⁵ Th. W. Adorno, *Teoría estética*. Trad. de Fernando Riaza. Buenos Aires, Orbis, 1983, pp. 112-113.

⁶ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la estética*. Trad. de Hermenegildo Giner de los Ríos. Madrid, Mestas Ediciones, 2003, p. 51.

Kant, entonces y ahora, representa la posibilidad de permanencia de la modernidad. Al acentuar las determinaciones subjetivas, abre el campo para el estudio de síntesis trascendentales desde la reflexión. En cambio, Hegel se da cuenta de que la experiencia moderna se ha agotado y que sólo queda, como lo muestra la triste y visionaria analogía con el búho de Minerva, en el inicio de la *Fenomenología*, el relato de lo acontecido. Es en este contexto que se inscribe la escatología y tanatología hegeliana desplegada ya en el fabuloso relato del espíritu. El tiempo posterior a la Revolución francesa y sus epígonos, la batalla de Jena y Waterloo, así como los movimientos de independencia en América, es un tiempo sin arte, sin historia, por supuesto, sin filosofía; incluso, debemos pensar si el siglo XX en Occidente no fue ya un tiempo sin espíritu.

Acaso, todas estas manifestaciones, el arte, la filosofía y la historia, que florecen y que se marchitan cíclicamente dentro de la historia del espíritu, llegan al Occidente contemporáneo como simulacros de una vida que se desarrolla hace siglos o, acaso, como nuevas formas intuitivas, desprendimientos furiosos que no se pueden pensar con el andamiaje cultural del Occidente moderno y que, además, no son formas estables que puedan traducirse en nuestros lenguajes epistemológicos. Adorno lo dice con la crueldad debida:

En Hegel, la autoconciencia era la verdad de la certeza de sí mismo; en palabras de la *Fenomenología*: “el reino nativo de la verdad”. Cuando esto dejó de resultarles comprensible, los burgueses eran autoconscientes por lo menos de su orgullo de tener un patrimonio. Hoy self-conscious significa tan sólo la reflexión del yo como perplejidad, como percatación de la propia impotencia: saber que no se es nada.⁷

La querrela entre los modernos y los antiguos

La perplejidad y la desaparición de la representación son dos actos que no pueden separarse desde el discurso filosófico, de hecho, no se pueden

⁷ Th. W. Adorno, *Minima moralia*. Trad. de Joaquín Chamorro. Madrid, Taurus, 1999, p. 47.

contemplar desde ningún metadiscurso, como lo intuía Wittgenstein. El traslado que late en la sentencia de Adorno es, finalmente, el paso de la aporía socrática del saber que no se sabe nada, al saberse nada, el último estado de la autoconciencia moderna, el de la desaparición de sí misma en la figura absoluta de su aparición histórica acabada. Así, se anuncia que la querrela entre los antiguos y los modernos, llega, realmente, a su fin en el relato de la *Fenomenología del espíritu*. No así en la Ilustración.

Kant, insisto, desaparece el estatuto ontológico que tiene para los antiguos la noción de representación; a cambio, sostiene la existencia de síntesis a priori como formas lingüísticas, de hecho, en su última manifestación como formas autoconscientes del propio lenguaje.⁸ Esto se observa ya desde la *Crítica de la razón pura*, cuando ante el enlace imposible de romper entre el “yo soy” y “el yo pienso”, Kant le da al juicio la función objetiva de mostrar la síntesis de relación: “Nunca me ha satisfecho la definición que los lógicos dan del juicio en general como la representación de una relación entre dos conceptos [...] haré notar solamente que su definición no determina en qué consiste esa relación”.⁹ Así, frente al infranqueable decurso del pensamiento cartesiano, Kant no representa, una vez más, al mundo destruido por la duda metódica desde la subjetividad trascendental o divina, ni se queda, como puede ser la otra interpretación del cartesianismo, atrapado en el juego especulativo del pensamiento que se piensa a sí mismo. No,

⁸ Esta cita puede ejemplificar la complejidad de la idea de representación que tiene Kant: “El principio supremo de la posibilidad de toda intuición con relación a la sensibilidad era según la Estética trascendental el de que toda diversidad de la intuición está sometida a las condiciones formales de espacio y tiempo. El principio supremo de esta misma posibilidad con relación al entendimiento es el de que toda la diversidad de la intuición está sometida a las condiciones de la unidad originariamente sintética de la apercepción. Obedeciendo al primero de estos principios están todas las diversas representaciones de la intuiciones, en tanto que se nos dan, y al segundo, en tanto que sea posible reunir las en una sola conciencia. Sin esto nada puede pensarse ni conocerse, porque las representaciones dadas, como no tienen por común a todas el acto de la apercepción yo pienso, no podrán reunirse en una misma conciencia”. (I. Kant., *Crítica de la razón pura*. Trad. de José del Perojo y José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 2003, pp. 278-279.)

⁹ *Ibid.*, p. 281.

él enlaza de forma trascendental al yo con el fenómeno pensado y así puede introducir en el sistema la única forma de apercepción trascendental, *el lenguaje*:

La diversidad dada en una intuición sensible está sujeta necesariamente a la unidad primitiva de la apercepción, pues sólo por ésta es posible la unidad de la intuición. Pero el acto del entendimiento por el cual la diversidad de las representaciones dadas (sean intuiciones o conceptos) se somete a una apercepción en general, es la función lógica de los juicios.¹⁰

¿Cuál es este acto del entendimiento que somete a toda la diversidad de las representaciones? El lenguaje, a eso se refiere Kant cuando habla de un acto, una función del *logos* que se cristaliza en el juicio. Desde esta perspectiva es que deben entenderse las radicales y metafísicas afirmaciones de Kant sobre la objetividad trascendental de la lógica: “El juicio es [...] el conocimiento mediato de un objeto, por consiguiente, la representación de una representación del objeto”¹¹ y, al referirse a la división de todos los conceptos originalmente puros de la síntesis, no duda en decir que todos se deducen de un principio común: “la facultad de *juzgar*, que es lo mismo que la facultad de pensar”.¹² Si develamos el argumento, tendremos entonces el último momento de la modernidad: *lenguaje* y *pensamiento* son una misma sustancia; así se concibe, como sabemos, la fenomenología del espíritu, en la fusión que hacen, gracias al pleno desarrollo de la razón y la libertad, el pensamiento y el lenguaje.

¿Pero por qué este postulado kantiano no integra de forma definitiva al pensamiento antiguo en el saber absoluto de la modernidad; qué impide aun la concepción de toda la historia como pensamiento y lenguaje; incluso, qué detiene a Kant para desarrollar, como lo hicieran Leibniz, Spinoza o Hume, el tratado del mundo como el tratado de una ficción que llamamos mundo? Una sola cosa, al señalar que el *yo* debe

¹⁰ *Ibid.*, pp. 282-283.

¹¹ *Ibid.*, 239.

¹² *Ibid.*, p. 247.

acompañar a todo pensamiento, Kant hace de su filosofía del lenguaje una *antropología a través lenguaje*, con ello, se impide él mismo la especulación dialéctica, el acto mítico del espíritu que, acabado, narra su historia.

El fin de la modernidad

Hegel no es tan afortunado, no puede desarrollar ya la ilusión kantiana a la que tantos filósofos entregan su alma bella. A él no le queda sino el relato por el relato, le queda aquello que horrorizaba a Platón en el *Fedón*: la escritura del ser. En sus propios términos: “todo depende de que lo verdadero no se aprenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.¹³

Hegel también coloca en el centro de la totalidad al lenguaje, pero no determina al fenómeno lingüístico desde la síntesis subjetiva, sino desde el despliegue del lenguaje como espíritu, esto es, como libertad absoluta. Las formas intuitivas son prehistóricas y preconscientes y el entendimiento es el despliegue soberbio y enajenado de la cultura. Ni siquiera la razón, en cualquiera de sus grandes despliegues protohistóricos, el del arte, la religión y el saber absoluto, es capaz de mantener abierta la posibilidad de la modernidad.

Pero quizá lo más trágico, lo que hace a Hegel una de las figuras más trágicas de todo el pensamiento occidental, es que narra el decurso espiritual de un época, la modernidad, que cierra su historia, pero que no fenece. Cuando nos habla del movimiento de la ciencia —pensemos por ejemplo en la bomba atómica— nos dice que “El saber no se conoce solamente a sí, sino que conoce también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse”.¹⁴ Y, sin embargo, la ciencia no es capaz, no aún, de acabar con el mundo. ¿Por qué? Porque tiene un devenir histórico que se mediatiza a sí mismo en el tiempo, donde se enajena toda ciencia y toda historia, donde el todo es negativo no frente a lo otro, sino frente a su mismo despliegue. Y esto

¹³ F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 15-16.

¹⁴ *Ibid.*, p. 472.

se representa, dice Hegel, en “un movimiento lento y una sucesión de espíritus, una galería de imágenes” dotada de la riqueza del espíritu que digiere toda la riqueza de la sustancia. No es entonces el relato artificial de un lenguaje que, finalmente, no se separa del yo, como en Kant; sino el avance libre del lenguaje que se sucede en imágenes y espíritus que no acaban, jamás, el fin cíclico de su despliegue. Así, la modernidad es como el sueño de Stephen en el *Ulises* de Joyce, la pesadilla de la que no se puede despertar.

Conclusión platónica

Justo ahora podría empezar a hablar del estilo y las estrategias narrativas de un texto, la *Fenomenología*, que son propias de una escritura volcada sobre sí misma, consciente y autoconsciente de su fin. Pero sólo enunciaré la última intuición que tengo frente al texto de Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* vemos el ejercicio más acabado de la dialéctica moderna, en un desarrollo tal que frecuentemente nos lleva a olvidar la otra dialéctica Occidental, la que despliega Platón. La dialéctica de Hegel, a diferencia de la dialéctica platónica, no es un ejercicio a través del cual se muestre la diversidad de lo real, sino un ejercicio de creación de la realidad a través de la propia dialéctica. El método usado por Hegel, al igual que la dialéctica de Zenón, implica llevar cada cosa al límite de su abstracción. Se piensa y expresa con tal radicalidad la cosa determinada que se elimina cualquier relación entre las cosas. Las cosas no tienen que mostrarse en su unidad, sino como *una totalidad indivisible*. Mientras que la dialéctica platónica busca las múltiples relaciones y determinaciones como explicación de la existencia de las cosas, la dialéctica hegeliana logra ver el potencial de la cosa misma eliminando cualquier relativismo posible en el juicio subjetivo y en la manifestación propia de la materia, lo cual a su vez logra mostrar las contradicciones históricas como absolutas y necesarias. Las relaciones en la dialéctica de Hegel sólo surgen en el momento en que se agota definitivamente la posibilidad de verdad de cada cosa en sí misma, mientras que en Platón dicha verdad es precisamente la mediación de los géneros *en* la cosa. La verdad en el discurso platónico no depen-

de del sujeto, sino de la develación del movimiento interno que constituye las cosas, de ahí que un sujeto pueda caer en juicios falsos sobre las cosas. En la fenomenología nada es falso pero todo es finito dentro del infinito movimiento del espíritu. Todo esto puede ejemplificarse en un juego platónico del lenguaje:

Extranjero: Para nosotros es evidente que la palabra “algo” la decimos siempre respecto de algo que es. Decirla sola, como desnuda y aislada de todo lo que es, es imposible, ¿no es así?

Teeteto: Es imposible.

Extranjero: Si concuerdas con mi punto de vista, ¿no es necesario que quien dice alguna cosa, diga algo que es una cosa?

Teeteto: Así es

Extranjero: Se podría decir, pues, que “algo” es el signo correspondiente a “una cosa”, que “ambos” lo es de “dos cosas”, y que “algunos” lo es de “muchas cosas”.

Teeteto: ¿Y cómo no?

Extranjero: Es totalmente necesario, entonces, según parece, que quien dice “no-algo”, diga absolutamente nada.¹⁵

En adelante —cómo no recordar— Platón empieza a esbozar una gramatología. En las siguientes páginas del *Sofista* postula abiertamente la metaexistencia del signo, y se da cuenta de que el lenguaje elude, borra de hecho, las cosas mismas, al grado demencialmente moderno de llegar a postular la autorreferencialidad absoluta del lenguaje en una relación tautológica con la idea. Rápido, veloz como es el mundo antiguo, y no lento como el desfile de imágenes modernas, sostiene el Extranjero que quien dice “no algo”, dice “absolutamente nada”, y pese al engaño de toda escritura, se percibe la situación real, quien lo dice, dice algo e imagina la posibilidad de que al estar haciéndolo diga absolutamente nada. Platón se detiene aquí, el *Sofista* ya no sólo muestra

¹⁵ Platón, *Sofista*, en *Diálogos v*. Introd, trad. y notas de Santa Cruz, Vallejo Campos y Luis Cordero. Madrid, Gredos, 2000, p. 377.

el peligro de la escritura, sino de todo lenguaje, el riesgo de eludir el mundo al volver *uno* al pensamiento con el lenguaje.

Lejos está Platón de dar una determinación subjetiva al lenguaje, como Kant; más lejos aún de entender el lenguaje como el acto libre, por excelencia, del espíritu. Sabemos que Platón regresa a la idea de que el lenguaje es el movimiento que nos muestra, acaso, el sistema de relaciones de las cosas mismas; mientras que toda sofisticación es “La imitación propia de la técnica de la discusión, en la parte irónica de su aspecto erudito, del género simulativo de la técnica de hacer imágenes, dentro de la producción, en la parte limitada a fabricar ilusiones en los discursos”.¹⁶

La respuesta de Hegel a la mofa de Platón frente al pensamiento del moderno que encarna el sofista con sus nuevas técnicas es equivalente en fuerza y tristeza. El espíritu tiene como fin ir dentro de sí y por eso confía su figura al recuerdo. Pasa por la certeza de su ignorancia, “se hunde, dice Hegel, en la noche de su autoconciencia”, pero existe ahí, como una nueva figura que, “despreocupadamente”, inicia sus ilusiones como si nunca hubiera sabido nada, y, sin embargo, posee el recuerdo de aquello que está dentro de él. ¿Qué recuerda, qué recordamos todos los que en una u otra medida somos modernos? Nada. O quizá, como dice Hegel en su paráfrasis de Shelling, el conjunto de amarguras de este reino de los espíritus donde rebosa la infinitud.

¹⁶ *Ibid.*, p. 472.

Paralajes: cortocircuitos en el camino Hegel, Freud, Zizek

● SALVADOR ROCHA PINEDA

La limitada inconclusión de la vida se resuelve como escribe Nietzsche en el pasaje retomado por Musil, en una “anarquía de átomos”, que desbarata toda jerarquía de lo real y del mismo discurso que debería conferirle orden: la palabra deviene autónoma respecto de la frase, la frase se emancipa de la página y oscurece el sentido de ésta, la página se libera del texto, la unidad ya no es tal.

Claudio Magris

Esta exposición se apoya principalmente en la lectura del libro de fuerte influencia hegeliana: *Visión de paralaje* de Slavoj Zizek,¹ y aspira, en el espíritu de este filósofo esloveno, a realizar una lectura crítica que ayude a aprehender el misterio fantasmático de la muerte y sus transformaciones en una serie de conexiones con eso que se ha dado en llamar “el campo freudiano”.

El paralaje es el desplazamiento aparente de un objeto (su deslizamiento de posición sobre un contexto) generado por un cambio en la posición de observación que proporciona una nueva línea de visión. El giro filosófico que debe agregarse es que la diferencia no es simplemente subjetiva, debido al hecho que el mismo objeto que existe “allí afuera” es mirado a partir de dos lugares distintos.

¹ *The Parallax View*. Cambridge, Massachussets/Londres, MIT Press, 2006.

Mejor aún, como lo habría formulado Hegel, es que sujeto y objeto están inherentemente “mediados”, de forma tal que un desplazamiento “epistemológico” en el punto de vista del sujeto reflejará siempre un desplazamiento “ontológico en el objeto mismo”.

No perdamos de vista que la misma noción de sujeto, por su carácter ambiguo, puede referirse tanto al concepto de “sujeto” como a la noción misma del “objeto” que se le subordina.

Si se toma sujeto en un sentido “objetual” es factible pensar que todas las proposiciones tendrían la forma de “sujeto-predicado”; es decir que deberá existir alguna cosa acerca de la cual versan las proposiciones y algo de lo cual las proposiciones digan sobre esa cosa. De esta manera cada enunciado presenta dos aspectos: el lado del concepto de sujeto y el del concepto de predicado. El primero como instrumento que identifica el tópico de la proposición, mientras que el segundo lo que se dice de aquél.

El concepto de sujeto como lo que se encuentra en la espera de algo que lo ejemplifique; en palabras de Brentano, a la búsqueda de “la múltiple significación del ente”.²

La presencia del concepto de sujeto en la proposición no es suficiente para garantizarse significatividad, debe tener también instancias.

O para decirlo en términos lacanianos: la mirada del sujeto se encuentra ya de antemano inscrita en el objeto percibido en sí mismo como un punto ciego, el cual se encuentra “en el objeto, más que en el objeto en sí”, el punto desde el cual el objeto devuelve la mirada. “Seguro la pintura se encuentra en mi ojo, pero yo también estoy en el cuadro”.

La primera parte del postulado de Lacan designa la subjetivación, la dependencia de la realidad para su constitución subjetiva; mientras que la segunda parte proporciona el suplemento material, al reinscribir al sujeto en su propia imagen bajo la forma de una mancha (el fragmento objetivado se encuentra en su ojo).

El materialismo no es la afirmación directa de mi inclusión en la realidad objetiva (tal afirmación presupone que mi posición de enun-

² En la tradición de Brentano, Russell, este último lo llama el “sujeto lógico”: una vez que se ha encontrado, la proposición está lista para transmitir su información afirmando de ese objeto su concepto de predicado.

ciación sea la de un observador externo que pudiera captar el todo de la realidad); para Žižek el “último testigo” que dará cuenta de mí, reside en el giro reflexivo por medio del cual yo mismo estoy incluido en el cuadro constituido por mí; es este cortocircuito reflexivo, esta necesaria duplicación de mí mismo, al permanecer tanto fuera como dentro del cuadro que da testimonio de mi “existencia material”.

El materialismo significa que la realidad que veo nunca será “total”, no porque una parte me eluda, sino por contener una mancha, un punto ciego que indica mi inclusión dentro de ella.

Esta noción se puede ejemplificar con claridad en el caso del objeto a de Lacan, que es el objeto causa del deseo. Un mismo objeto podrá *transustanciarse*,³ en el objeto de mi deseo. Lo que para otros será un objeto ordinario, para mí será el centro de inversión libidinal, causado por algo imposible de fantasear y que no puede ser reconstruido a partir de cualquiera de sus partes. Este objeto se sitúa cercano al objeto trascendental de Kant, ocupa el núcleo nouménico más allá de las apariencias, lo que es en ti más que tú mismo.

Podemos definir al objeto a como un objeto de paralaje; no es que solo dibuje el cambio en el desplazamiento; este objeto a, sólo existe —quiero decir que su presencia sólo puede distinguirse— cuando el paisaje es contemplado desde una cierta perspectiva.

Esto mismo puede aplicarse a conceptos de la clínica psicoanalítica en peligro de vulgar “cosificación”, tales como “el objeto transicional”, “la madre muerta”, o “el pecho bueno” o el “pecho malo”, etcétera.

El argumento hegeliano que debe ser señalado es que tales narrativas representan siempre “reconstrucciones retroactivas” de las cuales somos, sólo hasta cierto sentido, responsables; no representan simples acontecimientos, hechos factuales.

Por lo tanto, no podemos referirnos a ellos como una condición encontrada, contexto o preposición de nuestra actividad. La tradición, el mito, y por qué no la biografía, lo son en tanto los construimos como tales.

³ Transustanciación se usa con un sentido cercano a la noción “cristiana” del representante; el vicario de Cristo, del papa, etcétera.

Cuando Jean Laplanche elabora los impasses del tópico freudiano de seducción, reproduce con la estructura precisa de una antinomia kantiana. Por una parte aparece el brutal realismo empírico del acto de la seducción paterna: de esta manera la causa definitiva de los problemas psicológicos posteriores es que los niños fueron en efecto seducidos y acosados por adultos; por otro lado está la reducción de la escena de seducción a la fantasía del paciente.

Para Laplanche hay una ironía en que la conversión de la seducción en fantasía pasa hoy por una etapa “realista” que da lugar a excesos sobre simplificadores de acoso sexual, etcétera.

La propuesta de Laplanche es precisamente la solución trascendental: mientras que la seducción no puede, y en esto sigue estrictamente a Freud, y no debe reducirse exactamente a la fantasía del sujeto, aunque ésta se refiera al enigmático encuentro con el inconsciente del otro, es mucho menos adecuado reducirla a un acontecimiento —fechado— en la realidad de la interacción entre un niño y los adultos.

La sobredeterminación de la patología y la noción atemporal de lo inconsciente nos guían. La seducción representa una especie de “estructura trascendental”, la mínima constelación formal a priori del niño enfrentado a los impenetrables actos del otro que dan testimonio del inconsciente del otro. No son “simples hechos”, sino “hechos ubicados en el espacio de indeterminación” entre el “demasiado pronto” y “el demasiado tarde”.

El niño originariamente desamparado es arrojado al mundo cuando es incapaz de cuidar de sí mismo, sus habilidades para sobrevivir se desarrollarán demasiado tarde; al mismo tiempo, el encuentro con el otro sexuado, por un asunto estructural se da “demasiado pronto” como un choque inesperado que no podrá (de acuerdo con Freud) llegar nunca a ser adecuadamente simbolizado, traducido al universo de los significados.

El hecho de la seducción es la X trascendental kantiana, una ilusión trascendental estructuralmente necesaria. Es esa interrogante en el rostro del otro que soy yo mismo.

Hipóstasis del sujeto

El vacío. ¿Cómo probar a decir?
¿Cómo probar a fracasar?
Nada de probar y fracasar.
Decir sólo.

Samuel Beckett

Sin caer en el lugar común de que cualquier realidad es subjetiva, ni tampoco en aquella que piensa que toda cosa reconocida supone la comprensión del ser.

Ante la irreductibilidad de la subjetividad, Hegel y Heidegger intentan vaciar de su significado la distinción entre sujeto y ser.

Al reintroducir la noción de tiempo en el ser, denuncian la idea de una subjetividad irreductible a la esencia y conducen más allá del objeto inseparable del sujeto una modalidad del ser. El fenómeno al fin se rinde.

Lo concreto es la certeza sensible, lo sensible permanece en lo abstracto, precisamente el aquí y el ahora. Dice Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: “El saber es ante todo o de modo inmediato nuestro objeto, no puede ser sino aquello que es el mismo saber inmediato, saber de lo inmediato o de lo que es”.

Freud estaría asombrado de ver el reemplazo que han sufrido los conceptos de lo inconsciente y de la bisexualidad del psiquismo como las bases inconscientes de la sexualidad, por una serie de relatos de orden sociológico acerca de los roles de género.⁴

⁴ Reproduzco una cita de Zizek del libro: *Porque no saben lo que hacen*. (Paidós, México. 1998.) “Al pasar podemos decir que lo mismo es cierto de las diversas ‘historias del ser’ heideggerianas, en las que la historia de Occidente se reduce a una sujeción de episodios que son otros tantos modos de develar el ser (la época griega, la subjetividad cartesiana, la voluntad de poder poshegeliana, etcétera): lo que se pierde es la manera en que la experiencia de la verdad del ser es en cada una de estas épocas un fracaso, una derrota del esfuerzo del pensamiento por aprehender la cosa. El propio Heidegger, por lo menos en sus grandes momentos, nunca cayó en este error: por ejemplo, el énfasis de su interpretación del *Tratado sobre la libertad humana* de Schelling es que el autor

En este sentido la crítica debe entenderse no como menosprecio de las diferencias sociales, sino que las oposiciones: activo / pasivo, cultura / naturaleza, logos / pathos, sexo / género son tópicos que conciernen a una oposición entre el hombre y la mujer, es decir, a una dialéctica de sentido antropológico. A roles sociales sujetos a los avatares de la justicia y las desigualdades. No a los paralajes de la diferencia ontológica, ni la distinción propia de la “dialéctica” psicoanalítica de la oposición fálico castrado, Yo el otro, familiar / no familiar, Apolíneo/Dionisiaco, etcétera.

Para decirlo en una palabra: si no son ajenos, si son externos al pensamiento psicoanalítico. La castración simbólica no participa de las diferencias de género y tiene un representante: el falo.

Zizek, siguiendo a Lacan, piensa al falo a la manera de una insignia, como algo que me pongo: en sus propios términos metafóricos como “un órgano sin cuerpo”. Una insignia, un tatuaje, cualquier cosa no reductible a su facticidad. Como en el concepto de Agalma; *eikon, eidolon*.⁵ Queda abierta la reflexión hacer acerca de la relación con el fetiche.

La sociedad del espectáculo (El búho de minerva vuela entre Baudrillard y Guy Debord)

Ustedes han ultrajado mi corazón
y quemado mi conciencia.

Seung-Hui Cho

presintió un cierto núcleo que seguía impensado en toda la tradición metafísica anterior, pero al que él se cegó al formularlo en las categorías de la metafísica aristotélica. (Hölderlin, en sus poemas, puso más adecuadamente este meollo en palabras.)”

⁵ Cf. el libro *Estancias, pretextos*, de Giorgio Agamben, donde explica la noción de la palabra griega *agalma*, que identificaba a las estatuas y expresa el estatuto original de los facticia humanos. No es una cosa sólida y determinada... sino la fuente perpetua de un acontecimiento en el que se supone que la eternidad no tiene menos parte que el hombre: alegría, exultación.

Una mañana de abril, Cho, un estudiante del Tecnológico de Virginia, comunidad del este de los Estados Unidos, cerca de los montes Apalaches y de Washington, asesinó a una compañera de la universidad: Emily Hilscher, dijo: “que la miraría a los ojos y sabría si era una perdida”;⁶ así lo hizo y le disparó. Otro residente del *campus* salió al escuchar los disparos y también murió.

Cho, de quien afirman sus compañeros era taciturno, callado y poco social, tenía especial cuidado en cepillar sus dientes, cuidar y humectar sus ojos y lentes de contacto. Leía y escribió algunas obras de teatro. Una tía abuela dijo que siempre le preocupó lo callado que era Cho desde pequeño.

El día de la masacre, de todos conocida, Cho tenía tatuado en el brazo Ax Ismael. Ax es en inglés hacha como Axe, además de representar esta arma, es cercana con eje y guarda relación con axioma: verdad.

No perdamos de vista el fondo transcultural de la familia de Cho. Inmigrantes a la comunidad coreana de Centerville, una comunidad que pone especial atención en sus integrantes y proporciona apoyo y facilidades. La hermana de Cho, Sun, estudió Economía en la Universidad de Princeton.

El hacha Ismael, y como ustedes saben, Ismael es el hijo de Abraham y su esclava egipcia Agar. Cuando la circuncisión fue instituida para la familia de Abraham, Ismael tenía 13 años Fue expulsado junto a su madre del hogar de Abraham porque Ismael tomó una actitud de menosprecio hacia el hijo de Abraham, Isaac, quien era el heredero legal de la familia. Agar e Ismael vagaron por el desierto de Beerseba, donde estuvieron apunto de morir deshidratados. Un ángel de Dios le indicó a Agar el camino hacia una fuente de agua, lo que les salvó la vida. Sus descendientes son los ismaelitas que se establecieron en Egipto. El profeta Mahoma colocó a Ismael a la cabeza de su genealogía. Para el Islam, Ismael colaboró en la construcción de la Meca, y es considerado el padre de todos los árabes.

⁶ En un sentido lacaniano, el lenguaje contiene tanto el aspecto simbólico como imaginario. Apoyado en la noción del “Estadio del espejo”, el “imaginario” se encuentra enraizado en la relación del sujeto con su cuerpo.

Ax Ismael, Cho, después de asesinar a Emily y al vecino, regresó a su casa para hacer unos videos, tomarse algunas fotos y escribir una carta de 1800 palabras; las llevó al correo, pagó los timbres y las envió a una cadena televisiva. Después de todo eso regresó a la universidad, mató a otros treinta, entre alumnos y maestros, aparentemente al azar. Una vez hecho esto se suicidó.

¿Tal vez podríamos pensar que esto representaba para Cho la búsqueda de sentido y totalidad de su vida? ¿Una forma de autoafirmación?...

Algunos apelarían a la perspectiva nietzscheana del “último hombre”. La perspectiva de Nietzsche sobre el *Último hombre* es que ya no hay grandes misiones históricas, ya no hay nada por lo que valga la pena morir, que el valor más alto es la continuación de la vida misma, etcétera.

Ante el horror indescriptible del sinsentido, más allá de las explicaciones psiquiátricas o xenofóbicas, nos preguntamos ¿por qué?

¿En qué abismo cayó Cho en los ojos de Emily?: verdadero paralaje ontológico de identidad, a medio camino entre el presidente Schreber y Hannibal Lecter.⁷ Ax Ismael, en el marco de la “tolerancia multicultural” o algo que se le parece, disparó tantas veces contra el *otro* abstracto.

Zizek podría decir, tal vez, que hay que revitalizar términos como el honor, la vergüenza, la libertad y otros por los que merece la pena morir. Dice Zizek que en una conversación con Alan Badiou, al que llama el “Mallarmé de nuestro tiempo”, francófilo, supuestamente antiamericano, descubrió con sorpresa y satisfacción extrema que le encantan los westerns americanos. “Cuando le pregunté por qué, respondió que es el único género cinematográfico que se concentra en el coraje”.

Frente a la masacre del Virginia, Tech, la de Colombine y los “copy cats” por venir, no debemos menospreciar al western como una especie de fundamentalismo ideológico americano. Por el contrario, creo que necesitamos más de esa actitud heroica.

En este contexto, lo que viene después de la deconstrucción y la aceptación de la contingencia radical no debería ser un escepticismo irónico

⁷ Recordemos el terriblemente célebre caso de las hermanas Papin, en Francia. (Cf. Jean Genet, *Las criadas*.)

universalizado en el que en cuanto te comprometes con algo debes ser consciente de que nunca te estás comprometiendo completamente-no, creo que debemos rehabilitar el sentido del compromiso pleno y el coraje de arriesgarse.

Many rivers to cross

La canción favorita de Cho (el que casi no hablaba y que repetía con insistencia) afirman sus amigos, era *Shine*, del grupo de rock *Collective Soul*. Sería un abuso de mi parte acomodar a la manera de Procusto el texto de la canción y las connotaciones “mesiánicas” de una banda llamada: “Alma colectiva”.

*Give me a word / Give me a sign
 Show me where to look / Fly me in the sky
 Show me where to look / Tell me what will I find
 Oh, heaven let your light shine down
 Love is in the water / Love is in the air
 Show me where to go / Tell me will love be there
 Teach me how to speak / Teach me how to share
 Teach me where to go / Tell me will love be there
 Oh, heaven let your light shine down*

El círculo que permanece encerrado en sí mismo y que, como sustancia, mantiene reunidos sus momentos, es una relación inmediata, en la que, por lo tanto no hay nada asombroso.

Pero que un accidente como ése, apartado de lo que lo circunscribe, de lo que está ligado y es real sólo en su contexto con otros, deba alcanzar una existencia propia y una libertad separada, éste es el tremendo poder de lo negativo; es la energía del pensamiento, del puro “Yo”.

La muerte, si es así como queremos llamar a esta no-realidad, es, de todas las cosas, la más espantosa, y mantener firme lo que está muerto exige la fortaleza más grande... [La vida del espíritu] es este poder no como algo positivo, que cierra los ojos a lo negativo, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso, y luego,

habiéndolo entendido, nos apartamos y pasamos a otra cosa; por el contrario, el espíritu es este poder sólo cuando mira a lo negativo en el rostro, demorándose en él.

Este demorarse en lo negativo es el poder mágico que lo convierte en ser”.

Hegel, *Fenomenología del espíritu*

Si acaso tú quisieses hablar con él.

La *Fenomenología* como relato de la contingencia

● MARÍA JOSÉ ROSSI Y MARCELO MUÑIZ

Introducción

Hay varios lugares comunes en la interpretación del absoluto hegeliano del espíritu en su fase culminante. “Lugares”, porque es siempre desde un punto de vista (un punto de mira, un sitio, una perspectiva determinada) que se construyen los modos de leer y recorrer los textos filosóficos; “comunes” porque son compartidos, porque su universalización permite un acuerdo intersubjetivo dado de antemano, porque facilitan y construyen la imagen del filósofo desde el cual es posible medirse, poner la propia pauta de comparación, rehacerse, iniciar una contienda. Uno de estos lugares comunes es el del espíritu absoluto hegeliano como un supraespíritu, como la completud sin fisuras, la reconciliación sin resto del pensar y del ser, como cancerbero que pone llave y fin a la historia. Éste es el lugar predilecto y común desde el cual se aborda la filosofía hegeliana, el que cuidadosamente se evita deconstruir porque resulta imprescindible, porque en la historia de la filosofía ha sido necesaria la figura del espíritu absoluto para batallar del lado de la individualidad, para defenderla de la descomedida avidez de un espíritu que no sólo sobrevolaría la historia sino que engulliría todo a su paso.

Vamos a partir de la imagen contraria. No por simple reacción a ese lugar común —lo que reanudaría una contienda, a nuestro parecer, infértil, más cerca de la vanidad autoafirmativa que del saber— sino porque después de la experiencia de adentrarse en los intrincados caminos de bosque de la fenomenología, luego de someternos al arduo esfuerzo del concepto y de fracasar una y otra vez en esos recorridos, hemos extraído la siguiente conclusión, que desde luego no es definitiva ni concluyente, tan sólo un punto de vista más: la *Fenomenología del espíritu* es el relato de la contingencia de la conciencia.

Lo anteriormente dicho pone de relieve los presupuestos hermenéuticos en que se basa este trabajo. Hemos partido de la lectura de la *Fenomenología del espíritu* como relato autosustentable, esto es, como texto que contiene en sí mismo las pautas de su interpretación, lo que hace innecesario remitirse a otros escritos del filósofo. Tampoco hemos hecho referencias extratextuales a otros pensadores, salvo indicaciones someras que permitirían a lo sumo dar cuenta de que el pensador no construyó aisladamente su sistema ni que tampoco nosotros damos la espalda a la inmensa tradición filosófica que lo circunda, hacia atrás y hacia adelante. En suma, adoptamos los presupuestos de la hermenéutica ontológica, la que consiente la exégesis de un texto como un diálogo que se entabla entre lo dicho en la “cosa” (*die Sache*) y su lector. Y que sería la hermenéutica que la propia razón dialéctica recomienda: la que implica sumergirse en la cosa, la que exige una inmersión en la experiencia de lo real.¹ No importa para eso la intención del autor, lo que éste haya querido decir. Aun presumiendo alguna intención de parte del filósofo Hegel, en más de una ocasión el propio texto desdice sus presupuestos iniciales o los contraviene; no siempre está a la altura de su intuición más original. Sin embargo, estas mismas contradicciones confirman, como veremos, la imposibilidad del saber absoluto, la incapacidad para el sujeto de asirse, de saberse en una plenitud sin fisuras. Hemos, sí, dialogado con otros intérpretes porque esas lecturas nos atraviesan de antemano; constituyen el suelo de esas “anticipaciones de sentido” —para decirlo en términos gadamerianos— tan inevitables

¹ El “atender a la cosa” constituye el meollo de la hermenéutica hegeliana. El lema fenomenológico “*zu den Sachen selbst*” implica que la especulación filosófica atiende “a las cosas mismas” en desmedro de las propias ocurrencias y del capricho de la subjetividad. Este atender es por ello un “dejar-hacer” (*Gewährenlassen*), un abandonarse sin reservas ante lo real (llámese texto, objeto bello, etcétera) sin oponer resistencia y sin manipulación: “Por eso la consideración de lo bello es de tipo liberal, un dejar hacer [*Gewährenlassen*] de los objetos como si fuesen libres e infinitos, y de ningún modo el querer poseerlos y servirse de ellos como útiles para necesidades e intenciones finitas, de modo que el objeto bello no aparece forzado ni constreñido por nosotros ni combatido por las restantes fuerzas externas [*Außendingen*]” (G. W. F. Hegel (1955) *Ästhetik*. Berlín, Bassenge, p. 149. Trad. de A. Llanos; *Estética*, tt. I y II. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983, t. II, p. 51.)

como necesarias, y que se hacen presentes toda vez que se decide abordar un texto.

Entre esos interlocutores se cuentan los que, como decíamos, han construido la imagen de Hegel como paladín de lo absoluto, y aquellos que confirman, o interpretan mejor, nuestras propias sospechas. Uno de ellos es Slavoj Žižek. La lectura de Žižek nos permitió reconocer en el filósofo alemán la formulación de una realidad dolorosa para la soberanía del sujeto “cierto de sí”: la de su fractura o escisión fundamental. Si la conciencia no puede arribar al saber es porque está constitutivamente escindida. O en otras palabras: el saber al que se llega es el saber de la imposibilidad de saber. Es el saber del fracaso:

Todo el proceso dialéctico transcurre “entre las dos muertes”, una entidad “se convierte en lo que es” realizando su negatividad intrínseca; en otras palabras, tomando conocimiento de su propia muerte. ¿Qué es el saber absoluto sino el nombre del momento final de este proceso, cuando la “conciencia” se purifica de todo presupuesto de ser positivo, el momento que se paga con una pérdida radical, el momento que coincide con la pura nada?²

De allí se hizo evidente la otra clave fundamental para el desciframiento de las peripecias y desfallecimientos de la conciencia: la del tiempo. Sin la presencia de la temporalidad en el corazón mismo del sujeto es difícil encontrar la razón del devenir o del movimiento del saber y del objeto de la conciencia.³ La lectura que proponemos

² S. Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*. Buenos Aires, Paidós, p. 97.

³ Debemos a E. Albizu la profundización del concepto de tiempo para la comprensión del devenir de la conciencia. *Tiempo y saber absoluto* (1998), obra en la que el autor recorre de manera económica y exhaustiva las más clásicas y más recientes interpretaciones del filósofo alemán, reconoce en el tiempo no sólo la clave fundamental desde la cual es preciso leer la *Fenomenología*, su horizonte de comprensión, sino también la llave de acceso al saber absoluto: “El tiempo se manifiesta como la clave de la del tránsito de la metafísica al saber absoluto, pero con el resultado de que la experiencia se rehusa también a ésta y su estructura profunda queda sumida en la incompreensión” (p. 20). Aquí notamos una coincidencia con el propio Žižek: el saber absoluto implica siempre un resto no sabido y no asumido, puesto que “el tiempo, a

consiste entonces en reconocer el protagonismo de la conciencia para encontrar en el sujeto el hiato constitutivo que evitaría el cierre en un presunto saber, y en ubicar en el tiempo el otro momento diluyente de la cosificación en que amenaza detenerse la conciencia, el objeto y el saber sobre el objeto. Sujeto barrado-tiempo (no como lugar vacío ni como condición del darse de todo evento) es la clave articuladora de ese saber retrospectivo, finito, contingente (siempre ya), provisorio en que descansa y desfallece la conciencia.

En resumen, nuestro trabajo ofrece una perspectiva de lectura o una hipótesis de trabajo cuya validez estriba en que, por un lado, elude la fácil tentación de construir un enemigo hecho “a medida” con el propósito de sostener las propias posiciones; por otro, porque la idea de que el saber absoluto es una reconstrucción retrospectiva y finita resulta más acorde con la propia experiencia, con nuestros sinsabores y desfallecimientos, con la sensación de triunfo y frustración que necesariamente acompañan a la vida y el saber sobre la vida. E incluso más propicia, si el fantasma, que de Kierkegaard en adelante quiso construirse y la historia efectivamente construyó a expensas de Hegel, tiene el nombre de totalitarismo.

La clave de lectura que proponemos va a partir entonces del punto de vista de la conciencia (“para ella”) y del punto de vista de la conciencia filosófica (“para nosotros”), ninguno de los cuales puede pretender ofrecerse como “absoluto” (aunque se ofrezcan como tal) pues ellas pueden invocar de un modo u otro un “siempre ya”: por un lado, la conciencia que hace la experiencia del objeto que cree atrapado en un saber —objeto que de pronto se le sustrae, se le oculta o muda y cuyo saber debe de nuevo adaptar— es el momento del “ya”; por otro, la

la vez que impide la aprehensión de lo absoluto, es la negatividad autosuperante del espíritu” (p. 55). De este modo, “El confluir de metafísica y experiencia por mediación del tiempo es el centro de la hazaña especulativa de Hegel” (p. 65). Sin embargo, este tiempo es, en la lectura de Albizu, a la vez límite (denominado tiempo “real”) y condición de posibilidad del desarrollo de la *Fenomenología*, horizonte abstracto de la negatividad, libre de contenidos (“tiempo funcional”) (Cf. pp. 105 y ss.). Es en relación con esta última consideración donde se apartaría nuestra propia interpretación, más cerca del tiempo de la imaginación trascendental, productiva, que del tiempo como *vacuum* libre de eventos.

conciencia filosófica que mira estas vicisitudes es la que dice “siempre”. A la inversa, la conciencia aferrada al nuevo saber desesperadamente necesita que éste sea un “siempre”, no sólo para reafirmar un pasado, su nuevo pasado, sino para no perderlo en el futuro; mientras que el nosotros que confirma la novedad del saber, el resultado como resultado, es “ya”. Pero la conciencia que dice “nosotros” no es la que mira situada desde las alturas de un saber concluido, por encima del saber experiencial; es una conciencia en estado de iniciación, “que sabemos qué busca a pesar de no saber aún como será”.⁴ Así se ubica el nosotros: en el lugar del espectador que se entusiasma (Kant) por esa puesta en escena que se desarrolla ante sus ojos, como en esos espectáculos con final abierto que conducen al final pero no lo exponen, nos retacean el desenlace feliz o la desgracia: eso es lo que parece proponer la *Fenomenología del espíritu*. Habría que preguntarse si en definitiva esta magnífica novela filosófica del siglo XIX no será, después de todo, una tragedia. La tragedia del “siempre ya”⁵ de la conciencia.

La superconciencia, ese espantapájaros...: en torno a algunas interpretaciones de la *Fenomenología*

Las interpretaciones frente a las cuales tomamos distancia tienen su asidero, ciertamente, en el tono final de la *Fenomenología del espíritu*, el cual puede dar lugar a más de un malentendido. En efecto, en el penúltimo apartado (“La ciencia como el concebirse del sí mismo”), entre cuyos párrafos fundamentales escogimos el que sigue, Hegel señala que

La *verdad* no sólo es en sí completamente igual a la *certeza*, sino que tiene también la *figura* de la certeza de sí misma, o es en su ser allí, es decir, para el espíritu que la sabe, en la forma del saber de sí mismo... De este modo, aquello se ha convertido en elemento del

⁴ E. Albizu, *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires, Jorge Baudino/UNSAM, 1998, p. 75.

⁵ La expresión es de Žizek.

ser allí o en la forma de la objetividad para la conciencia, lo que es la esencia misma, a saber: el *concepto*. El espíritu que *se manifiesta* en este elemento a la conciencia o, lo que es aquí lo mismo, que es aquí producido por ella, *es la ciencia*.⁶

Para resumir el lugar común de las diversas posiciones que se han ensayado en torno de este pasaje citamos el clásico texto de Valls Plana:⁷

En el saber absoluto [...] coinciden ahora completamente certeza y verdad, polo subjetivo y polo objetivo en que la conciencia como tal se escinde y que constituyen el motor de su dialéctica propia. Pero eso no significa que el objeto o verdad quede absorbido por la certeza o saber. La diferencia subsiste, y se ha consolidado, incluso, al ser superada. El objeto ha ganado su total independencia y libertad en la medida en que se ve afectado por la mismidad del sujeto. El objeto es plenamente objetivo porque él mismo es subjetividad y está identificado como tal. Este objeto es la comunidad espiritual, un nosotros que es yo y un yo que es nosotros, que realiza en la existencia lo que el espíritu es desde siempre en sí.⁸

Esta conclusión problemática —referida a la coincidencia de certeza y verdad— es reconocida por el autor que citamos como por la mayoría de los que siguen esta interpretación del texto hegeliano; en ella no hay resquicio alguno para concebir que algo pueda quedar *por fuera* del saber absoluto. La confusión —creemos— está en sostener que el saber absoluto escapa a su propia regla, es decir, que podría ubicarse por encima de las otras conciencias; que la conciencia que encarna ese saber no es una más.

Así, por ejemplo, Jean Hyppolite señala que “El filósofo que en la *Fenomenología* dice nosotros y se distingue de la conciencia que está inmersa en la experiencia, percibe la necesidad especulativa de la

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1966, p. 467.

⁷ R. Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu, de Hegel*. Barcelona, Laia, 1979.

⁸ *Ibid.*, p. 357.

progresión que no ve la conciencia ingenua”.⁹ Este “no lugar” desde donde este nosotros habla, estaría entonces en otro nivel, diferente e incluso superior, al del resto. Esto es, precisamente, lo que resulta difícil de aceptar, y es lo que ubica la lectura de este autor en línea con las ya habituales interpretaciones del texto hegeliano.

Otra interpretación sería la de que el fenomenólogo es una conciencia extraordinaria que, desde la unidad de la idea absoluta, puede reunir las diversas figuras de la conciencia desde su acceso privilegiado a “la lógica”;¹⁰ de este modo, la brecha entre el camino y el final es insalvable en sus propios términos, conclusión que tampoco compartimos. Resultaría inevitable encontrar un fundamento exterior a la propia experiencia fenomenológica, destruyendo toda su verdad.

Otras lecturas que intentan salvar a Hegel ante la plausibilidad de las lecturas tradicionales terminan debilitando su rigurosidad para mantener cierta coherencia general. Por ejemplo, la mirada que realiza Charles Taylor (1975) de la *Fenomenología del espíritu* advierte acerca de la dificultad de aceptar las transiciones internas como necesarias, y propone que la obra tiene su fuerte en la persuasión del autor al lector; los argumentos serían interpretaciones más o menos verosímiles sobre el conocimiento, la antropología y la historia. De esta manera, se aborta definitivamente el fin de la *Fenomenología del espíritu*, su unidad. En el mismo sentido, Robert Solomon (1983) concluye que la *Fenomenología del espíritu* demuestra, en última instancia, que toda posición tiene presupuestos y contextos que la hacen inteligible.¹¹

⁹ J. Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Península, 1991, p. 531.

¹⁰ J. Marrades, *El trabajo del espíritu. Hegel y la modernidad*. Madrid, Machado Libros, 2001.

¹¹ No philosophical viewpoint, no life-style or conceptual framework, no isolated argument or demonstrative proof, no matter how sound, no matter how persuasive, can ever be adequate by itself. For every premise or set of premises, there is a context and a set of presuppositions that has been taken for granted; for every argument, there is a perspective that has not been challenged; for every moral principle or ethical argument, there is a social milieu and a set of cultural needs and a history that provides the stage upon which such exercises are intelligible. (R. C. Solomon, *In the spirit of Hegel*. Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 637.)

Luego de este breve relevamiento —que no agota, desde luego, todas las lecturas e interpretaciones que se han hecho sobre la *Fenomenología del espíritu*, pero que son aquellas de las cuales hemos aprendido y con las cuales, modestamente, hemos también polemizado— creemos que la forma de salir del atolladero es mantener la coherencia del libro hasta el último momento, lo que significaría que la figura del saber absoluto también tiene su pauta: la identidad mediata entre la sustancia y el sujeto. Y que esa pauta, al igual que todas las demás, está destinada a fracasar. Ello conduce a nuestra conclusión, que brevemente anticipamos pero que será desarrollada a lo largo del trabajo: el “verdadero” saber absoluto es conciencia del fracaso; la conciencia “final” reconoce su ser en “el libre acontecer contingente”; la ciencia se presenta como el modo de clausurar bajo su concepto la necesidad de lo acontecido, pero no por ello se cierra —como veremos— la experiencia del mundo (ni la ciencia *a* esa experiencia) ni se anulan las diferencias.

El carácter paradójico del saber de la conciencia

Una de las dificultades centrales en la interpretación de la *Fenomenología del espíritu* surge de los distintos niveles en que se desarrolla la experiencia. Tenemos por un lado la “conciencia” que Hegel nos propone acompañar en su experiencia, y por otro el “nosotros” que Hegel comparte con el lector. A primera vista, éste es el escenario que se propone a la lectura. Pero rápidamente se producen desdoblamientos infinitos:¹² el nosotros que mira desde el final y con el cual nos identifica

¹² Podemos aventurar aquí que la linealidad que impone el nosotros corresponde al paradigma cartesiano: el de la separabilidad de las partes, el de la posibilidad de su sumatoria, la que consiente la construcción de la línea a partir de la unidad mínima: el punto. Pero la conciencia se movería más bien conforme con los parámetros del universo barroco, para el que la unidad mínima de la materia no es el punto sino el pliegue. Ello insinúa la afinidad de la experiencia de la conciencia con la vida, con el organismo, cuyo comportamiento emula. Aquí el desarrollo no implica adición sino flexión hacia el centro, hacia el núcleo, hacia la profundidad de la materia por la presión de una “fuerza compresiva activa” que hace al universo curvo y no lineal. Es un universo orgánico, viviente. Por eso la materia-pliegue es la materia-tiempo. Como “el

Hegel no existe, o mejor dicho, no tiene un punto fijo de enunciación; solamente podemos decir que, en el momento en que una voz dice “nosotros”, la conciencia no sabe dónde está yendo, pero nosotros sí. En términos del propio Hegel, para la conciencia sucede X, pero para nosotros o *en sí* pasa z.

Ahora bien, si el nosotros no tiene un punto de anclaje fijo y permanente, puede reconstruir la figura posterior a la experiencia de la conciencia que está siguiendo de distinta manera.¹³ Además, ese nosotros puesto por Hegel (el autor) no nos involucra necesariamente como lectores; sin embargo, debemos aceptar provisionalmente y asimilar ese punto de vista para que se vuelva inteligible el desarrollo de las vicisitudes de la conciencia. La contraposición entre el *para* la conciencia y el *en sí* que acompaña todo el relato supone la mirada del nosotros, que es la que pone la necesidad, sin la cual tendríamos sólo el punto de vista de la conciencia en su desconcierto, sus miedos y sus incertidumbres. Esto acarrea una primera paradoja: hasta no terminar la lectura de la *Fenomenología del espíritu* no podríamos nunca realmente identificarnos con el nosotros que nos impone Hegel, que vuelve inteligible lo que la conciencia no sabe, pero supone. Por tanto, el punto de vista del nosotros es un supuesto más, ni superior ni más totalizante por el hecho de pertenecer al nosotros como conciencia filosófica; es, para utilizar los mismos términos con que Hegel se dirige a la conciencia, un supuesto *puesto* sin saberlo.

El nosotros es así la suposición de totalidad, de la posibilidad de abarcar lo que es y lo que *todavía* no es pero está en potencia o en sí porque *ya* es fenómeno para nosotros.¹⁴ De esta forma estaríamos

organismo viviente tiene una determinación interna que le hace pasar de pliegue en pliegue”, el saber no puede ser sino des-pliegue. (Véase G. Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Buenos Aires, Paidós, 2005.)

¹³ Hasta aquí mantendremos la lectura lineal de la *Fenomenología del espíritu*, que supone que cada figura supera y contiene a las anteriores.

¹⁴ Esta diferenciación remite a la polémica que ya en su tiempo mantenía Aristóteles con la escuela de los megáricos. Como nota Heidegger (*Aristotele, Metafísica 1-3*. Milán, Mursia, 1992), la tesis de los megáricos consiste en que una potencia (δύναμις) es realmente accesible cuando está referida a la realización de una obra. La aseveración, no obstante, no sería problemática si no alcanzara también la ontología, la esencialidad:

en condiciones de ver el primer quiebre en la linealidad del texto: la linealidad es puesta por el nosotros que positiviza su experiencia como totalidad de “todo lo experimentable”. Pero cada punto de enunciación de un nosotros constituye su propia totalidad, que no es más que un postulado que le permite hacer experiencia del objeto. Certeza sensible ya es una totalidad; su fracaso crea una nueva totalidad, la percepción, que es dejada de lado como resultado y es postulada o puesta como pauta, como marco, anticipación de la experiencia. Anticipación que no anticipa, marco que no enmarca y fracasa; fracasa y vuelve a fracasar. Figura tras figura, todos los postulados se derrumban: sólo queda la nada, el vacío:

[...] este camino tiene para ella un significado negativo y lo que es la realización del concepto vale para ella más bien como la pérdida de sí misma, ya que por este camino pierde su verdad. Podemos ver en él, por tanto, el camino de la duda, o más propiamente, el camino de la desesperación.¹⁵

Pero la nada no es una simple nada, es una nada determinada. Pero, ¿para quién?, ¿desde dónde? Para nosotros, los autores de este texto,¹⁶ el mismo Hegel abre la puerta de la contingencia, su nada se manifiesta

una capacidad *es* solamente en el curso de su desenvolvimiento, sólo cuando es en acto. Y ser en acto significa estar efectivamente ocupado en el producir; de ahí que el ‘ser accesible’ de una capacidad sea el producir mismo como *poiesis*, es decir, como movimiento (κίνησις). Por tanto una *dynamis* no ejercitada no es accesible ni, en el límite, real. Para Aristóteles, en cambio, el ser en potencia es un ser real, más allá de su actualización. El punto de vista de Hegel en la *Fenomenología* se encontraría así más cerca de la posición megárica, en el sentido en que ni la conciencia ni el nosotros pueden anticiparse al despliegue de lo real. La contingencia inherente a ese desarrollo mitiga el carácter necesario que podría atribuírsele por su adscripción al paradigma organicista, como ha sido notado en la nota 28.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 54.

¹⁶ No podemos evitar ver en esta autorreferencialidad una dimensión cómica, la seriedad del nosotros objetivo que se le endilga al saber absoluto y que en las primeras páginas de la *Fenomenología del espíritu* es imposible no suponer, se humaniza por su humildad del final del libro, y el “nosotros” supuesto originario pasa a ser una caricatura, la caricatura de Hegel que todos construimos la primera vez.

como nada pura, la nada determinada es una nada pasada, retrospectivamente preñada del nuevo presente. Pero la nada presente es una nada vacía o, en otros términos, pura contingencia:

Pero la nada [...] sólo es, en realidad el resultado verdadero; es, por esto, en ella misma, algo determinado y tiene un contenido. El escepticismo que culmina en la abstracción de la nada o el vacío no puede, partiendo de aquí, ir más adelante, sino que tiene que esperar hasta ver si se presenta algo nuevo para arrojarlo al mismo abismo vacío. En cambio, cuando el resultado se aprehende como lo que en verdad es, como la negación determinada, ello hace inmediatamente una nueva forma y en la negación se opera el tránsito que hace que el proceso se efectúe por sí mismo, a través de la serie completa de sus figuras.¹⁷

En resumen, es imposible ser ese “nosotros” que Hegel propone; pero sin serlo, no hay lectura, no hay experiencia. En realidad, ése es el drama de la conciencia, su objeto no es lo que ella cree que es, pero por ello el objeto es lo que es, y lo mismo sucede con ella misma: la conciencia no es lo que ella *crea* que es, pero es lo que le *permite* ser lo que es. Esta imposibilidad es constitutiva del saber y de la experiencia, y del saber de la experiencia o el saber absoluto.

Veamos cómo se desarrolla esa imposibilidad en los primeros pasos con los que se inicia la conciencia: la certeza sensible. En ella están por primera vez contenidos, paradigmáticamente, los momentos que atravesará en las figuras que la sucedan.

Necesidad y contingencia en “certeza sensible”

El problema para la certeza sensible se muestra como la imposibilidad de confirmar lo que la conciencia cree saber de su objeto: que es un singular. La estructura de esta experiencia es la siguiente: la pauta¹⁸ de

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 55.

¹⁸ Esta pauta en su aspecto genérico es compartida por conciencia en sus tres figuras: certeza sensible, percepción y entendimiento. En las otras figuras tomará una

la conciencia es que el saber del objeto es inmediato, toda mediación es negar la identidad del objeto consigo mismo al poner una diferencia en él. El objeto es esencial y la conciencia es inesencial; aquél es para sí mismo, no para otro. Por ende, de lo que se trata es de lo que es.

Con este repertorio, la conciencia se entrega a la experiencia del objeto; su pauta supone lo que el objeto es, pero la conciencia no lo sabe. Por un lado, ella no sabe que supone; por otro, nosotros sabemos que el objeto está puesto por ella, sin embargo, ella cree que está dado.

La experiencia sobre el objeto es una experiencia negativa, el fracaso es la refutación de la pauta de la conciencia, el resultado es negativo y por ello la conciencia al quedarse con nada vuelve al ataque con una forma distinta de mantener la pauta. Si la verdad es la inmediatez y el objeto se presenta como universal,¹⁹ como mediado, la verdad del objeto debe residir en otra parte. ¿Dónde? —se pregunta la conciencia— “Pues, en el yo, en la inmediatez de mi vista, de mi oído, etc.” (p. 66). Este nuevo intento obviamente fracasará, el yo se manifiesta también como universal, como mediado, negando la pauta.

La última alternativa —teniendo en cuenta que los actores del drama son dos, la conciencia y su objeto— se desarrolla con ambos en escena: primero uno, luego el otro, ahora los dos. La inmediatez de la relación es el recurso que pone en juego la conciencia para no recaer en la mediación que anula su verdad; para nosotros ésa es su certeza, que está tratando de coronarse como verdad. La relación también se mostrará como universal, ni siquiera la indicación como forma de escapar al lenguaje logrará capturar la singularidad de la inmediatez supuesta.

Ahora bien, el problema es que no podemos tan dócilmente aceptar el relato del “nosotros” acriticamente. Antes de acompañar a la conciencia en su derrotero ya sabemos varias cosas: la riqueza de la experiencia de la conciencia siempre ya es pobre para nosotros. Luego, al cabo del primer fracaso —la imposibilidad de la inmediatez del objeto— nosotros ya sabemos el final, la verdad de esta certeza sensible

forma cada vez más específica, que vuelve retroactivamente a la primera pauta como genérica.

¹⁹ Este resultado surge del diálogo entre la conciencia y el nosotros sobre el aquí y el ahora; pero sólo nos interesará este diálogo en su forma, no su contenido.

es el universal, algo inimaginable para ella e inesperado. Este primer resultado permitirá unificar el resto de la experiencia para nosotros, no para ella. Las conclusiones que expone Hegel con nuestra complicidad son completamente ajenas e incomprensibles para la conciencia en ese momento. Las mismas se aplican genéricamente al objeto, al sujeto y a su relación, pero la conciencia no lo sabe ni puede saberlo. El resultado para ella no tiene aún el carácter positivo que, demasiado rápido, Hegel presenta.²⁰

La tensión permanente entre los dos principales relatos es evidente, pero esta evidencia es engañosa, como ya dijimos, el nosotros es una posición no positiva, escurridiza, imposible. En cuanto tratamos de aferrarla se escabulle. El nosotros siempre positiviza, “en sí o lo que es lo mismo, para nosotros [...]”, pero toda positivización lo niega como nosotros.

Pero volvamos a la conciencia, el punto de anclaje que le da identidad consigo misma, que a su vez se la da a su objeto y que en su imposibilidad la mantiene con vida es la inmediatez de “la verdad”; la relativización de ésta por “su” verdad es sólo para nosotros, que ya tenemos “la verdadera verdad”. Es decir, el punto que le da sentido a toda la experiencia y que hace que, en última instancia, el caos de los sentidos devenga en experiencia es este punto supuesto, la verdad como inmediatez que organiza los hechos y los constituye como tales.²¹ El fracaso de la pauta pone a la conciencia frente a un mundo contingente que rechaza la necesidad por la conciencia postulada. De ahí que la conciencia se aferre casi patológicamente a su pauta, es el camino de la desesperación, miedo a la verdad que se presenta como miedo a perder la razón, la amenaza de la locura de un mundo sin sentido.

²⁰ Este recurso de Hegel se repite a lo largo de todo el texto y constituye un serio inconveniente para el lector, en la medida en que dificulta la coherencia del relato y la rigurosidad de su lectura, la cual, sin embargo, es exigencia del propio autor.

²¹ Este problema de la conciencia es común a todas las figuras; son los supuestos que la conciencia pone sin saber (antes de la experiencia), los que hacen que los hechos sean naturales, morales, afectivos, políticos, religiosos, etcétera. Esta anterioridad no es temporal, e incluso el tiempo es resultado de este mismo proceso.

Desazón y escepticismo del saber de la conciencia

Hegel nos arenga a proyectar el escepticismo sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta;²² sólo la confianza de haber superado la prueba puede proponer arrojarse al vacío. Pero la conciencia solo sabe que su saber está amenazado por un mundo contingente, y la pérdida de su saber es la pérdida del objeto y de sí misma. Hegel sabe esto y lo cuenta dramáticamente, pero en la introducción, una vez en el camino de la conciencia, gentilmente nos ahorra estos momentos, como también las recaídas escépticas que critica en la misma sección; de ahí la necesidad pedagógica de presentar un nosotros que acompañe al desolado lector, quien no debe desesperarse como la conciencia. Sin embargo, el problema de la conciencia es para nosotros, el gran nosotros es el punto de anclaje a partir del cual la *Fenomenología del espíritu* se vuelve una unidad, un libro. Lo primero que aceptamos al abrir este libro es que su contenido también es uno: el del espíritu. Y como la certeza sensible luchamos por mantener la unidad que constantemente se rompe. La contingencia que para muchos autores pende sobre el libro, avisando de su debilidad, para nosotros (apenas los autores de este texto) potencia y revitaliza a la *Fenomenología del espíritu*.

La conciencia no puede no ser otra cosa que un punto de sutura para la unidad del mundo, su mundo, obviamente. Pero la contingencia impera, toda sutura termina estallando. En definitiva sabemos, dice Hegel, que siempre apareció (y aparecerá) otro punto contingente que permitió (permitirá) reconstruir un nuevo mundo.

En *Percepción* la conciencia tiene un nuevo mundo sensible; nosotros sabemos que *siempre ya* su verdad es suprasensible, pero, según ella, el objeto *siempre ya* es universal; en el momento de la certeza sensible no lo sabía, pero *ya* era. La pauta *siempre* fue falsa. Lo que no ve la conciencia percipiente es que esa pauta fue la condición de posibilidad del universal, mientras que, para nosotros, fue necesario que la conciencia de certeza sensible se engañara.

Todas éstas son, conforme hemos referido, reconstrucciones retrospectivas que ordenan, organizan, o mejor dicho, constituyen el

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 55.

pasado contingente bajo un nuevo concepto. Pasado que *siempre ya* fue vigente sin saberlo, y que está a punto de fracasar, también sin saberlo, en cuanto quiera mostrar su verdad. La conciencia, o lo que es lo mismo, su concepto, postula un presente, confirma un pasado y proyecta un futuro. Este presente todavía no es, hasta que empiece la experiencia, ahí se verá que nunca fue. Su pasado antes de la experiencia es transparente para este concepto, lo universal vuelve inexistente todo el problema de certeza sensible. Y el futuro no puede ser menos prometedor que el presente postulado. Pero la experiencia destruye el presente, disuelve el pasado y aborta el futuro. La contingencia arrasa con percepción; de la nada propiamente dicha vendrá algo no sensible para salvar lo sensible.

El carácter temporal del saber del “nosotros”

Como hemos visto, la conciencia cuyas desventuras constituyen el meollo del relato fenomenológico es conciencia *en el mundo*. El intento por reconstruir la lógica partiendo del mundo, remontándose de manera regresiva en busca de leyes que reconocen un origen en la materialidad en su sentido más amplio —intento que en Husserl se presenta como característica de la especulación fenomenológica, pero que ya se encuentra en el propio Hegel²³— constituye la apuesta más ambiciosa y audaz de la *Fenomenología del espíritu*.

Ese cambio de perspectiva implica toda una serie de efectos —creemos, insospechados incluso para el propio Hegel cuando decide emprender su proyecto— cuya articulación interna muestra la cohesión del cometido fenomenológico. En primer lugar: a) supone la metamorfosis del concepto de razón, pues por primera vez se considera al *yo real* para el discurso filosófico;²⁴ b) el concepto desciende de las regiones etéreas del pensar para recuperar e incorporar las *experiencias* vitales de la conciencia; de este modo, el pensamiento queda integrado al mundo de la vida; c) con el mundo de la vida se interioriza y mantiene una de sus

²³ Cf. M. Ferraris, *Introducción a Derrida*. Buenos Aires, Amorrortu, 2006, p. 23.

²⁴ E. Albizu, *op. cit.*, p. 166.

dimensiones esenciales: la de la temporalidad; es por eso que el tiempo aparece como clave fundamental del derrotero fenomenológico, tanto de su trayectoria como de su sentido; el movimiento, hecho posible por el tiempo, queda así incorporado tanto al pensar como al ser; d) renuente a su clarificación completa, a su asunción por el pensar, el tiempo es lo no agotable por esencia; a partir de aquí, el saber absoluto es saber de los límites y saber de lo relativo.

El yo real, la conciencia. Como se deja ver en la primera parte de nuestro trabajo, Hegel incorpora el punto de vista de la conciencia y su transformación en sujeto. “Nacer es salir para ponerse fuera; a partir de allí, ser significa, para la conciencia, interiorizarse, rescatar en el concepto sus experiencias pasadas. Lo que se gesta es un interior, un ente que, por ser de ese modo, es sujeto”.²⁵ Ahora bien, como también mostramos, este sujeto escapa a sí mismo, no puede aprehenderse, y ésta es su condición: la de ser una búsqueda infinita; ello implica una serie de determinaciones finitas que no logran saciar la necesidad de reconocimiento, que no alcanzan a confirmar la identidad consigo mismo.

La *experiencia*, el *recuerdo* y el *olvido*. La *Fenomenología del espíritu* es el descubrimiento del significado hermenéutico de la experiencia.²⁶ Esto significa que los conceptos son repensados en su origen experiencial. Experiencia que abarca no sólo lo que la ciencia entiende por esta noción —el conocimiento empírico cuya fuente reside en la sensibilidad— sino también lo que la conciencia filosófica aprehende en el *medium* de la historia, es decir, en el trato con el mundo, con los otros hombres, consigo misma. Se augura así una reconciliación inédita: la del concepto puro con la experiencia, la del método con la historia. Esa mediación, que será uno de los puntos fundamentales en torno del cual discurrirá buena parte de las filosofías del siglo XX,²⁷ aparece mucho antes planteada por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. La inmersión en la experiencia, la lucha por aferrarla y mantener su

²⁵ *Ibid.*, p. 85.

²⁶ *Ibid.*, p. 82: “La *Fenomenología* establece el vínculo entre la experiencia de la humanidad y el saber absoluto, vínculo constituido por el tiempo”. Debemos al autor el habernos aclarado mucho de los conceptos vertidos en este apartado.

²⁷ M. Ferraris, *op. cit.*

riqueza, de mantener un diálogo vivo con el resultado de sus vivencias y de hacer valer su complejidad recuperándola en el concepto, es la clave de su especulación. Pero además indica cuál es el camino del auténtico filosofar: no la ubicación desde el saber absoluto para conducir desde él al neófito, sino el tránsito desde el mundo de la vida para concluir en un saber que es saber de esa misma experiencia y de sus límites. De ahí que en la caracterización de lo que es la experiencia se hospeden todas esas dimensiones que se reconocen como esenciales: el movimiento, el tiempo, la mediación. La célebre definición que da el propio Hegel así lo confirma: “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en tanto de allí *surge para ella el nuevo objeto verdadero*, es lo que propiamente se llama experiencia”. Parece claro que el saber no es inmediato sino mediado. Que tanto la conciencia como el filósofo deben ingresar en la sabiduría antes de situarse abstractamente en ella. Y que en este recorrido, el olvido es protagonista: la conciencia tiene que borrar lo aprendido por ella y escribir de nuevo. La conciencia es, desde luego, resultado de sus múltiples experiencias, pero lo aprendido en ellas no queda acumulado en su memoria. Ese saber, trágicamente, se pierde. El crecimiento de la conciencia resulta a expensas de su virtud rememorante; es un rehacerse de nuevo cada vez. Es desde esa pérdida que surge “el nuevo objeto verdadero”, como reclama la cita. Pero la dialéctica del recuerdo y el olvido no alcanza a explicar el surgir espontáneo del objeto. Hace falta, todavía, una de sus claves fundamentales: la del tiempo.

La *temporalidad*. Dada la centralidad del yo real, el tiempo no puede ser en el relato fenomenológico —esa *mise en escene*, según palabras de J. D’Hont²⁸— una condición de posibilidad, un *a priori*, o un proceso meramente lógico. No es tampoco accidente, algo que le aconteciera a la conciencia desde fuera. Es más lo que mueve desde dentro hacia la unidad diferenciada mediante un proceso de negatividad autosuperante. El tiempo se halla en el corazón mismo de lo real, del *Selbst*. Por eso, esta metamorfosis interior del ser no puede cumplirse conforme con un ritmo sucesivo o cronológico; se mueve, más bien, siguiendo el vaivén de una destrucción creadora. Lo que se destruye y se recrea no tiene una

²⁸ Citado por E. Albizu, *op. cit.*, p. 75.

duración asignada de antemano, ni responde a una evolución progresiva. Se mueve de acuerdo con el ritmo que le impone, en la experiencia, la interiorización paulatina de los límites. Empujado hacia sus propias profundidades —cuyo fondo es el suelo común en el que se mueve el nosotros— el *Selbst* experimenta la “fuerza gravitacional” que lo impulsa a adentrarse cada vez más hacia sí mismo, en un movimiento que obedece más al esquema del pliegue que a una trayectoria rectilínea.²⁹ Por eso no es un continuo ir hacia delante, como si se tratara de una carrera de obstáculos. Las dimensiones del tiempo, pasado, presente y futuro *se van presentando* a la conciencia (o mejor: ella misma los pone, como consignáramos anteriormente) sin un orden lógico; a veces, es el futuro el punto desde el que se visualiza el pasado; otras es el pasado desde el que proyecta el presente. El tiempo se contrae y se distiende como un hálito, con el vaivén irregular de una respiración; de ahí que no pueda ser comprendido desde una teoría de la naturaleza, como un problema concerniente al ser natural, limitado a la sucesión y a la repetición; ni reducido a la historia, con lo que se retendría simplemente su dimensión cronológica. Sólo se capta su verdadero sentido si se lo comprende como el núcleo absoluto del *Selbst*.³⁰ Y si el sí mismo es nacer y volver a sí, salir de sí e interiorizarse, desplegarse y plegarse, un recuperarse que sólo se da en el concepto, el tiempo queda identificado con este sí mismo en el movimiento de su autorrecuperación constante. No es aquí el tiempo como “forma” el que determinaría el contenido, es decir, lo que le sucede a la conciencia, sino que es el sucederse experiencial de la conciencia lo que determina al tiempo cada vez. En ese caso, la conciencia es forma. Cada conciencia supone un tiempo vacío que es llenado con lo que la conciencia experimenta. Por eso el propio Hegel define el tiempo como el concepto existente: “el tiempo es concepto puro, el vacío sí mismo intuido en su movimiento, así como el espacio es su quietud”.³¹ Así se comprende (o la conciencia comprende, lo mismo que nosotros) que ella no es simple desaparecer sino que su permanecer consiste precisamente en la presencia, hecha posible

²⁹ Véase nota 28.

³⁰ E. Albizu, *op. cit.*, p. 82.

³¹ *Ibid.*, p. 81.

por el desaparecer conservado. *Somos* este desaparecer que se conserva, que se comprende como desaparición, que resigna (resignifica) todo permanecer a la experiencia de la pérdida de sí y de la recuperación.

El *saber absoluto, la totalidad*. Si el saber en cuanto contingencia se dispara en diversas direcciones, ninguna de las cuales puede determinarse de antemano; si la conciencia se va recuperando de sus desfallecimientos y se interna cada vez más en sí misma, recuperando lo que pierde y perdiendo lo cree ganar cada vez (su saber, su objeto), el saber absoluto es, en definitiva, el saber de los propios límites. Como tal, es saber de la propia imposibilidad de saber, de alcanzar la pretendida reconciliación completa, sin resquicios, del saber y lo real. La totalidad no es el suelo firme en el que descansa la conciencia al término de sus infinitas búsquedas sino que es el horizonte de sus anhelos, tanto preteritos como futuros. Así lo entiende también Zizek:

Para Hegel [...] no hay ninguna contradicción entre nuestra absorción en el proceso histórico y el hecho de que no sólo podemos hablar desde el punto de vista del “fin de la historia” sino que estamos obligados a hacerlo: precisamente porque estamos absorbidos en la historia sin ningún resto, percibimos como absoluto nuestro punto de vista presente: no podemos introducir ninguna distancia, ninguna externalidad respecto de él. En otras palabras, se supera el historicismo absoluto: la historicidad consiste en el hecho mismo de que, en cualquier momento histórico dado, hablamos desde un horizonte finito que percibimos como absoluto; toda época se experimenta como “el fin de la historia”. Y el “conocimiento absoluto” no es más que la explicitación de este campo históricamente determinado que limita absolutamente nuestro horizonte: como tal, es “finito”, puede ser contenido en un libro finito, en las obras del individuo llamado Hegel, por ejemplo.³²

El saber absoluto sólo puede concebirse así como rememorante; sólo puede ser retrospectivo: vuelto hacia sus experiencias pasadas, no se cierra sobre ellas sino que, en la comprensión del carácter de Cronos, ese dios que todo lo devora, es apertura de sus múltiples posibilida-

³² S. Zizek, *op. cit.*, p. 283.

des, y es al mismo tiempo comprensión de su negatividad autosuperante. El porvenir siempre es inescrutable, inaccesible para el saber absoluto, pero la esperanza del sentido no le es ajena. Por tanto, ese saber al que presuntamente conduce la FE, esa ciencia de la experiencia de la conciencia, se revela insospechada: “ese saber aún no existe: la *Fenomenología* conduce hacia él pero no lo expone”.³³ Ni la conciencia, ni nosotros que la acompañamos a lo largo de su penoso derrotero, sabemos aún cómo será. En la dolorosa expectación de lo que viene, en la re-signada comprensión de lo pasado, en la incierta experiencia del ahora, *se* agota la conciencia en su experiencia, mientras que el nosotros *no* agota la esencia de la temporalidad que quiere —pero no puede: esa es su tragedia— cristalizarse en saber absoluto.

³³ E. Albizu, *op. cit.*, p. 75.

Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger¹

● ÁNGEL XOLOCOTZI YÁNEZ

a Ara... por todo.

Introducción

En el año 2007 se cumplieron 200 años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, y 80 de *Ser y tiempo*, de Martín Heidegger. La alusión a ambos cumpleaños no es cuestión secundaria ya que no sólo se trata de dos textos que han marcado al pensamiento filosófico posterior, sino que además sus autores nos conducen a una referencia que una y otra vez da qué pensar: me refiero a la *fenomenología*. Podría parecer artificial la asociación de ambos autores en este sentido, ya que Hegel al intitular a su libro *Fenomenología del espíritu* remite a un término introducido por Johann Heinrich Lambert en la filosofía alemana del siglo XVIII y empleado entre otros por Kant. Por su parte, Heidegger se refiere a la fenomenología como a un método específico de tematización filosófica inaugurado por Edmund Husserl a principios del siglo XX. ¿Se puede siquiera plantear la posibilidad de ligar ambos sentidos? ¿No se corre el riesgo de ejercer una violencia interpretativa y adaptar un pensador a los esquemas del otro? Evidentemente una investigación al respecto debe ir más allá de la

¹ El presente trabajo ha sido redactado en el marco de la beca de investigación con la que me ha honrado la Fundación Alexander von Humboldt. Agradezco al Comité Organizador del coloquio *Hegel: la ciencia de la experiencia* haber aceptado mi contribución.

mera asociación terminológica y debe buscar sus fuentes de legitimación en lo pensado por los autores bajo tal término.²

La herencia moderna alemana en Hegel pensaba bajo tal empleo terminológico una referencia a la *apariencia* [*Schein*] y/o a la *aparición* [*Erscheinung*] de algo. Por su parte Husserl se refiere a la fenomenología como la ciencia de los fenómenos,³ entendiendo por *fenómeno* la aparición de algo, aunque en una dirección específica tal como lo señala en su lección de 1907 en Gotinga: “*Phainomenon* significa propiamente lo que aparece y es empleado preferentemente para el aparecer mismo, el fenómeno subjetivo”.⁴

Como veremos, para Husserl ‘fenómeno’ será entonces en primer lugar la conciencia en cuanto flujo de vivencias intencionales y el análisis conduce inevitablemente a la consideración de aquello que aparece a la conciencia. Tanto la fenomenología eidética como la trascendental proponen al *fenómeno* como aquello filtrado y que mediante reducciones o cambios de actitud no puede ser confundido simplemente como las cosas de la actitud natural.⁵

Esta oposición entre objetos o cosas y fenómenos por parte de Husserl será retomada por Heidegger desde su inicio docente en Friburgo al preguntar por un ámbito preteorético desde el cual se desprende la posibilidad teórica de aprehensión de las cosas. De esta forma la conciencia como el núcleo fenoménico husserliano se ve transformado

² Evidentemente la relación entre Hegel y Heidegger ha sido trabajada ya en múltiples direcciones. La bibliografía al respecto es amplísima. Aquí baste con remitir al lector a la investigación de Annette Sell, *Martín Heideggers Gang durch Hegels “Phänomenologie des Geistes”*. Bonn, Bouvier, 1998. En este trabajo puede consultarse una amplia gama de referencias bibliográficas.

³ Cf. E. Husserl, *Husserliana (Hua)* vol. II. La Haya, 1950, p. 46; *Hua* III/1. La Haya, 1976, p. 3; *Hua* XXV. Dordrecht, 1987, p. 72.

⁴ *Hua* II, p. 14.

⁵ Para una versión detallada de esto pueden consultarse mis textos: *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo* (México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004), especialmente el capítulo segundo; *Subjetividad radical y comprensión afectiva. El rompimiento de la representación en Rickert, Dilthey, Husserl y Heidegger* (México, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2007), especialmente el capítulo tercero.

por el ámbito preteorético de la vida fáctica, o en términos ya de *Ser y tiempo*, del *Dasein*.

Precisamente será en *Ser y tiempo* en donde Heidegger plasme su aprehensión de fenómeno. Como sabemos eso ocurre en el párrafo 7 al plantear la restricción ontológica de la fenomenología. Ésta no trata de cualquier cosa, sino, como veremos, precisamente de lo que regularmente no se muestra: el *ser*. Sin embargo, para llegar a ello Heidegger recurre a una confrontación con su maestro Rickert al llevar a cabo la diferencia entre *aparición o manifestación* [*Erscheinung*] y *fenómeno* [*Phänomen*]. En su artículo “Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare. Eine Problemstellung”, Heinrich Rickert había cuestionado la pretensión fenomenológica de evitar mediaciones en el tratamiento de los fenómenos, Heidegger responde de manera indirecta y enfatiza que toda mediación como la aparición e incluso toda apariencia dependen de lo que se muestra en sí mismo, es decir, del fenómeno.⁶ Sin embargo, esta diferenciación terminológica está claramente dirigida a los neokantianos y no a Hegel, quien, como sabemos, en su *Fenomenología* nunca habla de *Phänomen* sino de *Erscheinung*. Por ello, más allá de las precisiones llevadas a cabo por Heidegger queda abierta la pregunta si puede haber acaso un acercamiento entre la *Erscheinung* hegeliana y el *Phänomen* heideggeriano. Y a eso se dirige nuestra propuesta.

Sabemos que el filosofar heideggeriano se mantuvo en una constante discusión con Hegel. La última frase de su tesis de habilitación en 1916 remite a la tarea de una confrontación con Hegel,⁷ la cual en su primera lección como profesor asociado en Friburgo en 1919 se devela como “una de las más difíciles controversias”.⁸ Unos años más tarde, en lección del semestre estival de 1923 Heidegger concretiza esa controversia al oponer en el marco de su hermenéutica el ser situativo del

⁶ Este punto ha sido planteado por F.-W. von Herrmann en su texto *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins* vol. I. (Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1987.)

⁷ M. Heidegger, *Frühe Schriften (1912-1916), Gesamtausgabe (GA) 1* (Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1978, p. 411). Esta observación la llevó a cabo Gadamer en su artículo “Das Erbe Hegels”, publicado en sus *Gesammelte Werke* vol. 4. Tubinga, 1987, p. 476, n. 20.

⁸ M. Heidegger, *Zur Bestimmung der Philosophie, GA 56/57*. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1987, p. 97.

Dasein en su temporalidad a la dialéctica hegeliana.⁹ Será precisamente el problema de la temporalidad el que debe nuevas dificultades con Hegel en el famoso párrafo 82 de *Ser y tiempo*. Sin embargo, no será sino hasta 1929 cuando Heidegger reinicie una lectura sistemática de Hegel con miras a exponerlo en sus lecciones y seminarios. En torno a ello Heidegger escribe a Jaspers en una carta del 25 de junio de 1929 lo siguiente: “Por el momento tengo por primera vez una lección sobre Fichte, Hegel, Schelling —y se me abre nuevamente un mundo; la vieja experiencia de que los otros no pueden leer por uno”.¹⁰ Ese nuevo mundo abierto se expresa en las lecciones del semestre de verano de 1930 sobre la esencia de la libertad humana (GA 31), pero ya concretamente en la famosa interpretación de la fenomenología del espíritu del semestre invernal de 1930-31 (GA 32). A lo largo de una década Heidegger retomará siempre nuevamente su discusión con Hegel que como sabemos culmina en forma ahora publicada en sus textos sobre la negatividad (1938-39, GA 68), en sus anotaciones a la introducción a la fenomenología del espíritu (1942, GA 68) y en su ya conocido texto sobre el concepto de experiencia en Hegel (1942-43), publicado en *Caminos de bosque* (1950). Sin embargo, en esa década Heidegger lleva a cabo una revisión de su ontología fundamental que lo conduce a descubrir el carácter histórico de la metafísica. Para ello fue necesario repensar el primer inicio de Occidente no sólo de la mano de Nietzsche y Hölderlin sino fundamentalmente de la mano de Hegel. En la lección del semestre invernal de 1937-38 *Preguntas fundamentales de la filosofía. “Problemas” selectos de “lógica”* Heidegger así lo señala: “El primer intento de la meditación filosófica sobre el inicio de la filosofía occidental, es decir, sobre la gran filosofía de los griegos, es llevado a cabo por Hegel [...] El segundo intento [...] es la obra de Nietzsche”.¹¹

Por ello también ahí indica que ambos intentos son de manera diferente los dos finales de la metafísica occidental.

⁹ M. Heidegger, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, GA 63. Fráncfort del Meno, V. Klostermann, 1988, p. 43.

¹⁰ M. Heidegger / Jaspers Briefwechsel (1920-1963), editado por W. Biemel y H. Saner. Munich, 1990, p. 123.

¹¹ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, GA 45. Fráncfort del Meno, Klostermann, 1984, p. 221. [*Preguntas funda-*

A más tardar en 1952 son cada vez más frecuentes las interpretaciones que buscan ver el pensar ontohistórico de Heidegger como una versión de la dialéctica hegeliana. Por ello, en el famoso coloquio sobre dialéctica en Muggenbrunn, Heidegger señala tajantemente que en su preguntar por el ser no hay mayor oposición que con Hegel.¹² Esa oposición se ve claramente desarrollada en sus textos sobre la constitución ontoteológica de la metafísica y sobre el principio de identidad, pensados en 1957 y en donde la crítica se centra en la *Ciencia de la lógica* hegeliana.¹³ Todavía cuatro años antes de su muerte, Heidegger enfatiza en una carta a Gadamer que hablar simplemente de posición contraria respecto a Hegel sería demasiado poco, ya que “la determinación de la posición tiene que ver con la pregunta por el misterio del ‘inicio’ [...]”.¹⁴

Este último señalamiento es el que tomaremos como punto de apoyo para nuestra presente contribución, es decir, intentaremos acercarnos al misterio del inicio, aunque aquí sólo de manera preparatoria y limitada al dirigirnos al uso inicial del sentido de *fenomenología* en ambas propuestas. Por ello, a continuación en Hegel referiré a la introducción del término ‘fenomenología’, para en un segundo momento remitirnos a la comprensión que el joven Heidegger tuvo del mismo.

Hegel y la “fenomenología”

Como se sabe, el uso de ‘fenomenología’ se remonta a Johann Heinrich Lambert (1728-1777), quien en 1764 introduce el término en su *Neues Organon* para nombrar el ámbito de diferenciación entre la apariencia [*Schein*] y lo verdadero.¹⁵ Para ello fue necesario reconocer el estatus

mentales de la filosofía. “Problemas” escogidos de “lógica”. Trad. de Ángel Xolocotzi. Granada (en prensa)].

¹² *Hegel Studien* 25 (1990), p. 20.

¹³ En el marco de la *Gesamtausgabe* esto se ha publicado en el vol. 11: *Identität und Differenz (1955-1957)*, Fráncfort del Meno, 2006.

¹⁴ H. G. Gadamer, *GW* 4, p. 476.

¹⁵ Lambert publica los dos volúmenes de su *Neues Organon* en Leipzig en 1764. El subtítulo de la obra indica ya la dirección de sus meditaciones: “Pensamientos sobre

de la apariencia como aquello que media entre lo verdadero y lo falso. Que esto no sólo se da en el ámbito de la percepción sensible lo deja ver claramente Lambert al hablar de la apariencia en el ámbito psicológico, moral e ideal. El amplio carácter que poseía su fenomenología se deja ver en el nombre que también ocasionalmente le da: “óptica trascendente”.¹⁶

Ya que la diferencia entre lo verdadero y la apariencia será para Lambert obra del saber, propone entonces llevar a cabo un análisis de la estructura del conocimiento. La motivación para ello se encuentra en el error de confundir una cosa que parece ser algo con lo que ella realmente es. Y esto es aun mayor cuando los errores son creídos precisamente porque parecen ser verdaderos. Por ello Lambert dirige el trabajo de su fenomenología no hacia la llamada verdad lógica, sino hacia la verdad metafísica en la medida en que el ámbito de la apariencia se halla en su oposición a lo real. No podemos detenernos en sus incipientes análisis, no obstante, queda claro que con la introducción del término, Lambert pone en la mira un modo de proceder autónomo en sus objetivos.

Es conocido también el hecho de que Kant, antes de una *Crítica*, pensaba llevar a cabo una *Fenomenología*. En la carta del 2 de septiembre de 1770 indica esto a Lambert al señalarle los resultados a los que ha llegado en torno al método de la metafísica: “Parece que a la metafísica debe anteceder una ciencia, aunque meramente negativa (*phaenomenologie generalis*) en la cual se determine la validez y límites a los *principios* de la sensibilidad [...]”.¹⁷ Dos años más tarde,

la investigación y caracterización de lo verdadero y su diferenciación del error y la apariencia”. La obra está dividida en cuatro partes: 1) Dianología o doctrina de las leyes del pensar; 2) Aletheología o doctrina de la verdad; 3) Semiótica o doctrina de la caracterización de los pensamientos y las cosas, y 4) Fenomenología o doctrina de la apariencia. Para el presente trabajo hemos consultado la reimpresión del texto publicada en el marco de los *Philosophische Schriften* de nuestro autor, vol. 1. Hildesheim, 1965. Para un análisis detallado de la posición de Lambert puede consultarse la obra de O. Baensch, *Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant*. Tübinga/Leipzig, 1902. También puede consultarse la introducción de Johanness Hoffmeister a la edición de la *Phänomenologie des Geistes* publicada en la editorial Felix Meiner.

¹⁶ Johann Heinrich Lambert, *Neues Organon*, pp. 220 y ss.

¹⁷ *Kant's Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe), vol. X. Berlín/Leipzig, 1922, p. 98.

en una carta a Marcus Herz, Kant informa sobre el plan de una obra que llevaría por título “Los límites de la sensibilidad y de la razón”, esta obra debería contener dos partes, una teórica y una práctica. La parte teórica a su vez contendría dos apartados, y el primero de ellos llevaría por título “La *fenomenología* en general”.¹⁸

La transformación de la fenomenología en la crítica por parte de Kant puede ser rastreada en múltiples direcciones.¹⁹ Sin embargo, para nuestro propósito actual es determinante ver que al problema de la *apariencia*, tal como Lambert lo había señalado, le debe anteceder en el marco de la filosofía trascendental kantiana el análisis de la *aparición*. Para poder identificar la apariencia, *Schein*, anclada ahora en Kant en la razón pura, se debe aclarar primero la aparición, *Erscheinung*, en cuanto ser dado de la experiencia.

De este modo Kant se propone en primer lugar establecer los límites del conocimiento y así inaugura un pensar finito. Como él señala en la *Crítica de la razón pura*, no se trata de que nos movamos de acuerdo con los objetos, sino que ellos se muevan de acuerdo con nuestro conocimiento (B XVI). Esto significa de entrada poner en entredicho la adecuación de lo dado a una garantía presupuesta ya sea divina o infinita. Que ahora los objetos se rijan de acuerdo con nuestro conocimiento significa ubicar el ámbito del conocimiento verdadero en la subjetividad. De esta forma la objetividad misma debe provenir de la subjetividad en la medida en que todo lo que pueda llegar a ser objeto de conocimiento podrá serlo sólo si aparece en las formas de la sensibilidad y el entendimiento. La doble fuente del conocimiento, esto es, la receptividad de las sensaciones y la espontaneidad de los conceptos posibilita como sabemos que un objeto sea dado y pensado: “sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento ninguno podría ser pensado. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas” (B 75).

De esta forma los objetos del conocimiento, lo cognoscible en general nos aparece, son apariciones, *Erscheinungen*. Sólo a partir de esto

¹⁸ *Ibid.*, p. 129.

¹⁹ Kant pensaba dedicarle la *Kritik der reinen Vernunft* a Lambert, así lo señala en un apunte publicado en el vol. XVIII de sus *Gesammelte Schriften* (Akademie-Ausgabe). Berlín/Leipzig, 1928, p. 64.

será posible para Kant pensar la posibilidad de la apariencia tal como la señala en la dialéctica trascendental, especialmente en el primer punto de su introducción que precisamente se intitula “De la apariencia trascendental” [*Vom transzendentalen Schein*].

La idea de la fenomenología hegeliana evidentemente no se inspiró en las cartas de Kant a Lambert, sino en una discusión filosófica profunda con Kant y sus lectores. Ya en sus escritos tempranos de Jena, como en *Creer y saber* (1802), Hegel reconoce que la limitación de Kant al plantear la razón como forma de la finitud conduce a la aceptación del conocimiento de las apariencias como único conocimiento posible. De manera clara Hegel escribe:

Las cosas así como son conocidas mediante el entendimiento son sólo apariciones, nada en sí, [...] la conclusión inmediata es empero que también un entendimiento que sólo reconoce apariciones y nada-en-sí, es él mismo aparición y nada en sí; pero tal entendimiento cognoscente y discursivo es, por el contrario, tomado como en sí y absoluto, y el conocimiento de las apariciones es dogmáticamente considerado como la única forma de conocer, por ello se niega el conocimiento de la razón.²⁰

Que Kant haya reducido lo absoluto al entendimiento es algo que le impide llegar a la verdad. Sin embargo, para Hegel es claro que el camino de diferenciar la apariencia de la verdad mediante la limitación cognoscitiva en las apariciones deja fuera precisamente la posibilidad de aprehender la aparición misma, ya que el conocimiento finito no puede crear su verdad a partir de su objeto, cuyo aparecer debe estar constituido concomitantemente a priori, para así poder reconocerlo como objeto.²¹ Por ello para Hegel el pensar no puede ir detrás de sí, si se aferra a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento finito tal como lo plantea Kant. Lo cuestionable de la

²⁰ G. W. F. Hegel, “Glauben und Wissen”, en *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 2: Jenaer Schriften 1801-1807. Fráncfort del Meno, 1970, p. 313.

²¹ Cf. el excelente trabajo de U. Guzzoni, *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik*. Friburgo de Brisgovia, Alber, 2005.

propuesta kantiana se halla pues en el mero carácter de aparición del ente en cuanto objeto del conocimiento. La idea de una constitución concomitante del objeto mediante el sujeto hace cuestionable nuestro saber natural del mundo y no satisface la pretensión de una verdad independiente del sujeto.

Que el pensar no pueda ir detrás de sí al ser limitado como mero conocimiento de las apariciones es el motivo fundamental de Hegel para cuestionar el papel de una posible fenomenología en este marco. De ahí entonces que para Hegel la idea de una fenomenología tenga la función de integrar tanto el sentido del aparecer como de la aparición. Las apariencias no serían pues una nada, sino que serían una forma de aparición. En términos ya de la fenomenología del espíritu serían momentos de manifestación del saber absoluto.

Esta posibilidad de entender la apariencia como aparición cuestiona los límites de la propuesta kantiana y abre como sabemos la presentación del saber absoluto en su desarrollo. Este sentido de fenomenología hegeliana es aclarado mediante la confrontación con el otro título que Hegel inicialmente había propuesto para su libro: “Experiencia de la ciencia de la conciencia”. Éste debía ser sustituido por “Fenomenología del espíritu”. Por un error en la impresión se mantuvo también el primero.²²

Aunque Hegel utilice el título *fenomenología* empleado por Lambert y Kant, por la sustitución de los títulos queda claro que Hegel pensaba éste como la experiencia de la ciencia de la conciencia. Y esto constituye, por lo menos desde 1804, una nueva disciplina. Veamos esto.

A partir de la carta de Hegel a Schelling fechada el 1 de mayo de 1807 sabemos que la *Fenomenología* fue concluida en la medianoche que precedió a la batalla napoleónica de Jena. En esa misma carta, Hegel señala que la *Fenomenología* es la primera parte del sistema y que propiamente constituye una introducción al mismo.²³

Con la publicación de las lecciones de Hegel en Jena, se han aclarado posiciones radicales que buscaban darle un lugar a la fenomenología

²² Cf. Friedhelm Nicolin, “Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes”, en *Hegel-Studien-4* (1967), pp. 113-123.

²³ *Briefe von und an Hegel*, vol I: 1785-1812. Hamburgo, 1952, p. 161.

dentro del corpus general hegeliano. Así, la interpretación de Glockner²⁴ que veía cierta vinculación entre algunos de los primeros escritos y la fenomenología, aunque colocaba un camino alternativo que iba de los proyectos sistemáticos de Jena a la *Enciclopedia*, al sistema muerto, es actualmente cuestionada. También la interpretación de Kojève²⁵ que de entrada rechazaba la posibilidad de entender la fenomenología respecto a la lógica es cuestionable. Tanto Heidegger como Pöggeler han intentado ubicar el lugar de la fenomenología en el marco sistemático de Hegel. Heidegger la ubica como la presuposición fundamental para lo que él caracteriza como el “sistema de la Enciclopedia”.²⁶ Esta presuposición consiste en el aparecer del absoluto en tanto saber absoluto en la conciencia. Ésta, la conciencia, es el elemento en donde aparece el espíritu absoluto en cuanto saber absoluto. De esta manera la interpretación heideggeriana no busca eliminar la fenomenología del sistema, sino integrarla como presuposición. Por su parte, Pöggeler lleva a cabo un trabajo genético y a partir de una cuidadosa exégesis de las lecciones en Jena ha mostrado que en las lecciones introductorias a lógica y metafísica se halla el germen de la fenomenología en cuanto experiencia de la conciencia.²⁷ En sus lecciones sobre lógica, Hegel parte de posiciones simples como ser y nada y avanza hacia relaciones complicadas como sustancia y accidente. En esas tematizaciones se halla en juego la pregunta por el portador de ese movimiento y señala que la metafísica es la que despliega tales portadores. Así, en constante discusión con Fichte y Schelling, como lo muestra el escrito de la *Diferencia*, el punto central para Hegel no se halla en la puesta del yo ni en el espíritu de la naturaleza, sino en el despliegue e interpretación del absoluto. De este modo, a partir de 1804 Hegel propone la idea de una lógica unitaria o filosofía especulativa en donde la metafísica llega a ser lógica. A partir de ciertos hilos conductores como la interpretación

²⁴ H. Glockner, *Hegel*. Stuttgart, 1958.

²⁵ A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. París, 1947.

²⁶ Cf. M. Heidegger, *Hegel*, GA 68. Fráncfort del Meno, 1993, pp. 66 y ss.

²⁷ Cf. O. Pöggeler, “Die Komposition der Phänomenologie des Geistes”, en *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*. Fráncfort del Meno, 1973, pp. 329-390; “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes”, en *Hegel-Studien* 1 (1961), pp. 255-294.

de la vida Hegel avanza a la interpretación del espíritu. Pero ya que ahora la lógica no funge como introducción a la metafísica, se anuncia una nueva disciplina que tomaría el papel de una introducción: una historia de la experiencia de la conciencia.

La experiencia de la conciencia no es más la experiencia de lo dado, de lo que aparece, sino es experiencia del saber absoluto mismo, que hace su aparición en la conciencia. De ese modo, un saber experimentado inicialmente, como la certeza sensible, se muestra en el despliegue mismo del saber como un saber no real. Sin embargo, no se trata de pasar de un saber a otro, sino que es más bien “la historia detallada de la constitución de la conciencia misma hacia la ciencia”. Para ello se hace necesaria la diferenciación del ser en sí y ser para sí que se da en la conciencia. Lo que era en sí se muestra para sí mediante una negación específica que hace surgir otro objeto para la conciencia, de modo que inicie una nueva comprobación. Este movimiento dialéctico es la experiencia en la ciencia de la experiencia de la conciencia, es decir, la fenomenología del espíritu.

Así, la experiencia de la conciencia no es pues ni una crítica ni una descripción de recorridos del saber, sino como Hegel enfatiza, es la presentación del desglose del saber absoluto en sus diversos momentos que van desde el más enajenado, la certeza sensible, hasta el más intrínseco, el saber absoluto.

Ahora bien, si retomamos lo señalado anteriormente en torno al sentido heredado de fenomenología como eliminación de la apariencia y como doctrina de la aparición, la propuesta de Hegel, generada a partir de una propia discusión en torno al idealismo alemán, al presentar la historia de la experiencia de la conciencia tiende a una aprehensión de la apariencia y a una fundamentación sistemática de la aparición. Es con toda razón una fenomenología.

Heidegger y la “fenomenología”

En el escrito biográfico “Mi camino en la fenomenología”, redactado en 1963, Heidegger da cuenta de su relación con este término: “Así es que desde el primer semestre estuvieron en mi pupitre los dos volúmenes

de las *Investigaciones lógicas*, de Husserl”.²⁸ El primer semestre al que se refiere es su primer semestre como estudiante de teología en la Universidad de Friburgo, es decir, 1909. Como sabemos, la propuesta fenomenológica de Husserl sale a la luz en los dos volúmenes de las *Investigaciones lógicas*, publicadas en 1900-1901. De ese modo, aunque Heidegger tendrá, a través de su maestro de teología dogmática, Carl Braig, noticias de Hegel mediante la apropiación especulativa que la teología llevó a cabo, es evidente que para Heidegger la idea de fenomenología provenía directamente de Edmund Husserl, quien en su surgimiento vio a la fenomenología como un “nuevo método descriptivo”, como el método de la visión directa y libre de presuposiciones hacia las cosas tal como lo expresa al inicio de la cuarta versión del artículo de la *Enciclopedia británica*.²⁹ A lo largo de múltiples escritos, incluyendo *Ser y tiempo* y el mencionado texto biográfico, Heidegger se referirá a la fenomenología como a un modo de ver o un modo de tratamiento de los fenómenos.

Sin embargo, para entender la fenomenología de ese modo, debemos también llevar a cabo una breve revisión genealógica, de forma tal que destaque la diferencia y/o relación con Hegel que aquí pretendemos mostrar.

Ya desde el primer volumen de las *Investigaciones lógicas*, es decir, los *Prolegómenos a la lógica pura*, se puede ver que el interés de Husserl es un interés teórico-cognoscitivo por un pensar lógico puro que proporcione conceptos claros. Los análisis que Husserl lleva a cabo ahí se dirigen a la lógica pura en cuanto tipo especial de teoría de la ciencia: teoría formal y universal de la ciencia. La lógica pura debe investigar las formas más generales y leyes de composición de los conceptos con los que trabaja la ciencia, por ejemplo “significado en general” u “objeto en general”, y que no son adquiridos simplemente por generalización. En este sentido, la lógica pura es para Husserl la ciencia formal de todas las ciencias: *mathesis universalis*.

²⁸ M. Heidegger, “Mi camino en la fenomenología”, en *Ser y tiempo*. Madrid, 2003, p. 95.

²⁹ Cf. *Hua IX*, p. 277.

En el § 65 de los *Prolegómenos*, Husserl da un giro al asunto e indica que con la indagación por la lógica pura, su investigación se había centrado solamente en el contenido objetivo del conocimiento ideal posible, pero que es necesario plantear también la *noética*, la cual investigaría las condiciones subjetivas ideales que permiten al sujeto pensante “llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teórico”.³⁰ Ahora bien, tal como será desarrollado en el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, la relación entre la lógica pura y la *noética* se presenta al buscar la *fuerza* de la cual surgen los conceptos fundamentales y las leyes ideales de tal lógica. Dicha fuerza para Husserl no es otra que las *vivencias intencionales de la conciencia*. Husserl encuentra ahí lo más originario que por un lado nos dirige al origen del conocimiento y de los conceptos, y, por otro, restringe la posibilidad de partir de una posición ya elaborada.

Este punto de partida será lo que fascine al joven Heidegger. Así, desde su primera lección en Friburgo, Heidegger verá a la fenomenología como la ciencia del vivenciar, de modo tal que impresionará a sus alumnos con la descripción de la vivencia del entorno, la cual constituye el antecedente directo del inicio propio de *Ser y tiempo*. Que la fenomenología sea la ciencia del vivenciar será un hilo conductor para Heidegger de modo que en 1925 ya afirmará que el objeto propio de la fenomenología es precisamente la intencionalidad de las vivencias.³¹ Tanto el análisis de la vivencia del entorno como la colocación de la intencionalidad como objeto muestran ya precisamente una dirección del análisis que será resumido en el famoso párrafo 7 de *Ser y tiempo*: “¿Qué es eso que la fenomenología debe ‘hacer ver’? [...] Evidentemente, aquello que de un modo inmediato y regular precisamente *no* se muestra [...]”³²

³⁰ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*. Trad. de José Gaos y Manuel G. Morente. Madrid, 1999, vol. I, p. 198.

³¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Fráncfort del Meno, 1988, p. 108.

³² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Trad. de José E. Rivera, Santiago de Chile, 2000, p. 58.

Pero si la fenomenología es la ciencia de los fenómenos o incluso, como señalará Heidegger en otra de sus primeras lecciones, consiste en poner el *logos* al fenómeno, ¿no resulta enigmático que precisamente tenga por objeto aquello que no se muestra, aquello que no es fenómeno?

Ya un distinguido alumno de Heidegger como lo fue Gadamer señaló que la variante de Heidegger respecto al fenómeno es que precisamente parte no tanto del estar dado, sino desde el no estar dado y el estado de oculto del fenómeno.³³

De hecho la propuesta ontológica de Heidegger busca señalar la diferencia entre lo que aparece, los entes, y lo que en principio no aparece, pero que en su mostrarse se oculta: el ser. Sin embargo, esto es frecuentemente malinterpretado al no tomarse en cuenta que preguntar por el ser no significa preguntar por el lado oculto del ente ni por un ente supremo que todo abarca, sino que la pregunta por el ser es siempre la pregunta por el ser del ente.³⁴

Parecería que aquí Heidegger pregunta por un *qué*, por un contenido determinado, sin embargo, ya desde sus reflexiones juveniles sobre el fenómeno y la fenomenología queda claro que no se trata de una posición dogmática en torno a contenidos, sino de la necesaria remisión de qué a su cómo de aparición. En la lección del semestre invernal de 1920-21 lo señala de la siguiente forma:

¿Qué es la fenomenología? ¿qué es fenómeno? Esto sólo se lo puede aquí anunciar formalmente. Toda experiencia en cuanto experimentar “puede ser puesta en el fenómeno”, esto es, se puede preguntar:

- 1) por el “*qué*” originario que es experimentado en él (contenido);
- 2) por el originario “*cómo*” en que es experimentado (referencia),
- 3) por el originario “*cómo*” en que el sentido referencial es ejercido (ejercicio).

³³ Cf. H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002, p. 120.

³⁴ Para un detallado análisis de este punto puede verse mi texto: “Fenomenología manifiesta y oculta. Heidegger y su relación con Husserl”, en un libro de homenaje a Heidegger que publicará la Universidad Pontificia de México.

Estas tres direcciones de sentido (sentido de contenido, de referencia y de ejercicio) no están colocadas sencillamente las unas junto a las otras. “Fenómeno” es una totalidad de sentido según estas tres direcciones. La “fenomenología” es la explicación de esta totalidad de sentido [...].³⁵

A partir de esto podemos ver que la dirección que toma la tematización al hablar de fenómeno y fenomenología refiere precisamente a la fenomenalidad misma: al mostrarse mismo. Precisamente lo que se muestra siempre es algo, un *qué*, pero el mostrarse no se muestra. Sin embargo, el ente se muestra de alguna manera y para alguien que aprehende la mostración. El modo del mostrarse es la tematización fenomenológica. Si se toma esta dirección, entonces aquello que no se muestra al mostrarse algo puede ser objeto de pregunta. A eso Heidegger ya antes de *Ser y tiempo* le dará el nombre de *ser*. Así, el ser no es un algo detrás de lo que se muestra, que a su vez podría llegar a ser mostrado, sino que es aquello que se halla en la base de lo que se muestra y se halla oculto en el mostrarse. De este modo la pregunta por el sentido del ser no es algo añadido a la meditación fenomenológica, sino que es la pregunta que se inserta en el cómo de la aparición de algo. No se trata de una mera descripción de las condiciones de posibilidad, sino del realce del mostrarse algo en determinada forma. Esto evidentemente rompe con el esquema tradicional de la pregunta asociada sólo al qué de lo que se muestra.

Por ello Heidegger enfatiza en la cita de la lección temprana que no se trata de un *qué* y un *cómo* aislados sino copertenecientes. El modo de tratamiento del *qué*, el *cómo*, va de la mano del *qué*. El *qué* sólo se muestra en un *cómo* que no se muestra y que debe ser investigado de manera correspondiente, es decir, no ser tratado como un *qué*, sino mantenido en cuanto *cómo*. De esa forma se puede entender el señalamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* en torno al hecho de que la fenomenología en sentido estricto no investiga los entes, sino el modo de aparecer del ente respectivo, es decir, el mostrarse el ente en cuanto tal. Y eso

³⁵ M. Heidegger, “Einleitung in die Phänomenologie der Religion”, en *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60. Fráncfort del Meno, 1995, p. 63 [Introducción a la fenomenología de la religión. Trad. de Jorge Uscatescu, Barcelona, 2005, p. 92].

significa con toda radicalidad pensar el ser del ente o el ente en su ser. Ahí se halla el núcleo de la propuesta ontológica no dogmática por parte de Heidegger. Y así debe entenderse su insistencia en el hecho de que “*la ontología sólo es posible como fenomenología*”.³⁶

Si tenemos a la vista este carácter de la fenomenología heideggeriana entonces puede verse cierta familiaridad con la propuesta hegeliana en su *Fenomenología*. Como ya señalamos, en Hegel no se trata de una mera doctrina de la aparición, sino de ver a ésta en su negatividad e inmersa en el proceso de la experiencia de la conciencia como manifestación del desglose del saber absoluto. Aunque lo que de entrada se vea sea la aparición, ésta se descubre como apariencia en su confrontación con otro saber verdadero. No se trata simplemente de discriminar y anular sino de ver la verdad como proceso.

En este sentido, tanto Hegel como Heidegger llevan a cabo un cuestionamiento radical en torno a las propuestas dogmáticas en torno a lo real. Ambas fenomenologías no tratan de lo que simplemente aparece, sino del lugar de esa aparición ya sea en su inmersión en el desglose de la totalidad o en un determinado cómo. Tanto Hegel como Heidegger dirigen sus esfuerzos temáticos para tratar de aprehender de modo no dogmático eso que conlleva a la aparición de algo. Evidentemente, en ambos casos no se trata de un mero rechazo de lo que aparece, sino del descubrimiento de su no-verdad y a la vez su necesidad en torno a la verdad. Así como para Hegel los momentos en el desarrollo del espíritu absoluto son momentos de la verdad del espíritu en su saber, así el ente en su mostrarse remite su ser mismo en cuanto mostración que no se muestra de la misma forma. No se trata de confundir los límites de ambas propuestas, pero de reconocer por un lado la crítica a posiciones ingenuas del mero estar-ahí de las cosas y por otro lado del apego a este modo de ver. Por ello, para Hegel, la presentación del absoluto en el desarrollo de su reconocimiento será objeto de una nueva ciencia: la ciencia de la experiencia de la conciencia o fenomenología del espíritu. Para Heidegger, la fenomenología, tal como la entiende, es la posibilidad radical de alejarse de la familiaridad metafísica que sólo ve entes para pensar lo diferente al ente: el ser.

³⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 58.

Que ambos autores nos remitan a la fenomenología en sus respectivos contextos y límites no descarta, como aquí hemos intentado señalar, que ambos concuerdan en pensar el trasfondo de la aparición misma, sea de manera dialéctica o de modo hermenéutico. Y en eso se halla lo determinante de la fenomenología misma.



Sujeto y poder en la *Fenomenología del espíritu*. Perspectiva latinoamericana

● RUBÉN DRÍ

A principios del siglo XIX y más precisamente, en 1806, Hegel en la Universidad de Jena terminaba de redactar los manuscritos de uno de los textos filosóficos más novedosos e importantes que se hayan escrito, la *Fenomenología del espíritu*, verdadera odisea del sujeto. Puede leerse el texto como el manifiesto del despuntar de la revolución moderna, con toda su brillantez, con todo su colorido y promesas, pero al mismo tiempo con todas sus angustias, temores y contradicciones.

Ese año significó al mismo tiempo, el fin del Sacro Imperio Romano Germánico dando lugar a la Confederación del Rin como consecuencia de la derrota de las tropas prusianas a manos de las francesas comandadas por esa “alma del mundo” que Hegel dijera haberla visto a caballo. Magnos sucesos que significan el fin de un mundo, el mundo medieval, el de la “conciencia desgraciada” e inicio de otro, el de la razón que “planta su soberanía en todas las cimas”.

Como consecuencia de la invasión de las tropas napoleónicas, Hegel ve saqueada su casa y su vida en peligro. Debe ocultarse hasta poder salir de Jena con los “preciosos” manuscritos y refugiarse en Bamberg, donde, en 1807, agrega al texto de la *Fenomenología* el prólogo —*Vorrede*— que es uno de los textos más hermosos y claros en los que Hegel expone toda su filosofía. Allí encontramos acuñados los acercamientos a la filosofía del sujeto que serán luego objeto del desarrollo de toda su filosofía.

Sujeto y poder en la modernidad

En la modernidad hace su aparición explosiva el sujeto burgués que “se forja un mundo a su imagen y semejanza”. En todas las épocas

anteriores, comparadas con la que se inicia en la modernidad, el sujeto aparece más bien atrapado por el mundo que ahora crea a su imagen y semejanza. Puede considerarse la historia, vista desde la modernidad como un auto con una marcha lenta que de repente toma una aceleración incontenible.

Como analiza Marx en los *Grundrisse*, las ciudades antiguas eran una prolongación del campo. La naturaleza, el territorio, domina sobre los sujetos que lo habitan. En la modernidad, la realidad se invierte. Ahora el territorio es una prolongación de la ciudad. Antes el objeto predominaba sobre el sujeto. Ahora, es el sujeto el que inicia su dominio sobre el objeto.

El sujeto sale por sus fueros. Sus primeras manifestaciones, llenas de entusiasmo, brillo, energía y belleza se encuentran en los denominados humanistas que tienen en Francesco Petrarca, en el siglo XIV, a su primer exponente, que se continuará en los siglos siguientes con Coluccio Salutati, Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola, entre otros.

Es sobre todo Pico della Mirandola quien nos dejó, en forma plástica y bella, expresado el ideal de sujeto que ellos pretendían encarnar:

Finalmente el máximo Artífice estableció que aquel a quien no podía dar nada propio compartiría lo que había sido concedido en particular a cada uno de los restantes seres. Tomó, pues, al hombre, creación sin una imagen precisa, y poniéndolo en medio del mundo, le habló así: “No te he dado ¡oh Adán!, ni un lugar determinado, ni una fisonomía propia, ni un don particular, de modo que el lugar, la fisonomía, el don que tú escojas sean tuyos y los conserves según tu voluntad y tu juicio. La naturaleza de todas las otras criaturas, ha sido fijada y se rige por leyes prescritas por mí. Tú, que no estás constreñido por límite alguno, determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según tu libre albedrío, en cuyas manos te he confiado.

Te he colocado en el centro del mundo para que desde allí puedas examinar con mayor comodidad a tu alrededor qué hay en el mundo. No te he criado ni celestial, ni terrenal, ni mortal ni inmortal para que, a modo de soberano y responsable artífice de ti mismo, te modeles en la forma que prefieras. Podrás degenerar en las criaturas inferiores

que son los animales brutos; podrás, si así lo dispone el juicio de tu espíritu, convertirte en las superiores, que son seres divinos”.¹

En el siglo XVII, Descartes, abismado por esta inversión que se ha producido, se ve en la necesidad de repensar todo desde cero. Poner en crisis todo lo recibido, todo lo anterior, desde lo más profano hasta lo más sagrado, tomando, como era natural, las precauciones necesarias para no caer en las garras de la Inquisición. Avanzó desde el objeto hacia el sujeto. El objeto se le fue esfumando, se le fue escurriendo como el agua a través de una rejilla y sólo le quedó el “yo”, el sujeto individual.

Pero al sujeto descubierto por Descartes le falta algo esencial, la fuerza. Si él es el señor del universo, si ha de darse la forma que quiera, como lo expresa Pico della Mirandola, debe estar dotado de la fuerza necesaria para tal cometido. Es lo que expresa Spinoza con la categoría del *conatus* del que está dotado todo ser, pero especialmente el sujeto. Será Leibniz quien, tal vez, lo exprese con mayor precisión, estableciendo la necesaria distinción al respecto entre Dios, la mónada de las mónadas y la mónada humana:

En Dios hay la potencia, que es el origen de todo, después el conocimiento, que contiene el detalle de las ideas, y, por último, la voluntad, que realiza los cambios o producciones según el principio de lo mejor. Y esto es lo que corresponde a lo que en las mónadas creadas realiza el sujeto o base, la facultad perceptiva y la facultad apetitiva”.²

Poder y conocimiento, potencia y conciencia. Potencia absoluta y, en consecuencia, conocimiento total en la mónada de las mónadas. Potencia y conocimiento relativos en las mónadas creadas “según la perfección que tienen”.

¹ María Morrás, comp., *Manifiesto del humanismo*. Barcelona, Península, 2000, p. 99.

² Gottfried Leibniz, *Monadología*. Buenos Aires, Aguilar, 1975, § 48.

Crisis, destrucción y recuperación del sujeto

La crisis de la subjetividad, como todos los fenómenos históricos, no se produce de golpe, sin causa, imprevistamente. Hay causas que tienen que ver con lo teórico, es decir, en el nivel de la conciencia, y con lo práctico. Menester es analizarlo en ambos niveles.

Conceptualmente la crisis del sujeto viene planteándose desde fines del siglo XIX. Es Nietzsche quien expresa que el sujeto es sólo una ficción: “‘Sujeto’ es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo ‘substratum’; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados”.³ De modo que en cada uno de nosotros habría una multitud de sujetos. Más aún, Nietzsche supone esa pluralidad al frente de la cual habría uno que detenta el poder.

¿Quizá —dice Nietzsche—, no sea necesaria la suposición de un sujeto: quizá sea lícito admitir una pluralidad de sujetos, cuyo juego y cuya lucha sean la base de nuestra ideación y de nuestra conciencia? ¿Una aristocracia de “células” en la que el poder radique? ¿Algo así como “pares” acostumbrados a gobernar unidos, con buen sentido del mando. Mi hipótesis: el sujeto como pluralidad.⁴

Esta hipótesis es a todas luces contradictoria, cosa que a Nietzsche evidentemente no le importa. ¿Cómo puede referirse a “mi hipótesis” si se trata de una pluralidad? Si cada uno de nosotros somos una pluralidad, no podemos hablar. El que habla puede hacerlo en nombre de muchos, pero siempre será *uno*.

Por otra parte, si el sujeto es una ficción, es decir, si cada uno de nosotros somos ficciones, no tiene ningún sentido lo que decimos, no tiene ningún sentido lo que dice Nietzsche. Se supone que el sujeto que dice que “el sujeto es una ficción”, no es una ficción, porque si lo fuera, no habría dicho nada. Habría una ficción de una ficción en un proceso que va al infinito.

³ Friedrich Nietzsche, *La voluntad de poderío*. Madrid, EDAF, 1981, p. 279.

⁴ *Ibid.*, p. 281.

En realidad los sujetos son ficciones de la voluntad de poder. Ésta sería el verdadero sujeto, pero que no puede expresarse como tal, en la medida en que es impersonal: “La voluntad de poder no es un ser, no es un devenir, sino un ‘pathos’; es el hecho elemental, del cual resulta como consecuencia, un devenir, un obrar”.⁵ En la voluntad de poder estaría el fundamento de toda subjetualidad. Lamentablemente quien afirma esto es un sujeto, Nietzsche, el cual no es la “voluntad de poder”, sino una ficción, con lo cual hemos quedado en la absoluta nebulosa.

Además, es muy difícil saber en qué consiste la “voluntad de poder”. Las interpretaciones son múltiples. De uno de sus significados se deriva la afirmación de que “los juicios de valor caballeresco-aristocráticos tienen como presupuesto una constitución física poderosa, una salud floreciente, rica, incluso desbordante, junto con lo que condiciona el mantenimiento de la misma, es decir, la guerra, las aventuras, la caza, la danza, las peleas y, en general, todo lo que la actividad fuerte, libre, regocijada lleva consigo”.⁶

Heidegger, al inicio de la tercera década del siglo XX, denunciaba el concepto de sujeto que habría tenido su origen cuando Platón transformó al ser en ideas captadas por el nous. De esa manera hizo del ser un ente que culminaría en la actual técnica. Opinaba que el hombre es un mero *ahí* —*Da*— o lugar de la manifestación del ser —*Sein*. “Antes de hablar, el hombre tiene que dejar que el ser nuevamente le dirija la palabra, corriendo el riesgo de que, embargado de este modo, no tenga nada que decir o sólo muy rara vez”.⁷

El ser lo es todo, el sujeto, nada, un lugar vacío a la espera de que el ser lo ilumine o le dirija la palabra. La historia no es otra cosa que la historia del ser, “la gesta del ser” como la denomina Levinas. No hay sujeto sino lugar vacío —*Da*— esperando la iluminación, la cual no puede ser pensada en el sentido tradicional, sino sólo recibida, previa preparación de la morada, o sea del *Da*. Esto lleva necesariamente a un misticismo o a una teología negativa, camino que Heidegger no dejó de transitar.

⁵ *Ibid.*, p. 349.

⁶ Friedrich Nietzsche, *Genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1994, pp. 38-39.

⁷ (EyH p. 71). ¿?

A la luz no se la puede ver como no sea en los objetos iluminados. De la misma manera, al ser no se lo puede ver como no sea en los entes. Al igual que la luz se muestra en los objetos, pero ocultándose como luz, para mostrarse como objeto iluminado, el ser se muestra en los entes, pero ocultándose como ser para mostrarse como ente.

Si quiero mirar de frente la luz, me ciego, no logro verla. Platón y Aristóteles lo habían expresado de diferentes maneras y nuestra experiencia lo confirma. El intento heideggeriano de pensar el ser que habría sido olvidado por toda la filosofía occidental, desde Platón para acá, es lo mismo que intentar mirar la luz directamente. Imposible hacerlo. La filosofía deja de ser filosofía, se transforma en mística.

Con el nacimiento del sujeto en la era platónica, se inicia la etapa histórica de la entificación, es decir, de la reducción de todas las realidades a entes, a cosas, a objetos “a la mano”, manipulables. Con Descartes “comienza la consumación de la metafísica occidental”,⁸ que significa la consumación de “la interpretación del hombre como subjectum”.⁹

A Nietzsche y Heidegger se les había adelantado A. Smith en el siglo XVIII, planteando la sumisión a las inflexibles leyes del mercado, expresadas con la metáfora de la célebre “mano invisible”. Lo que afirma, pues, Smith es que el verdadero sujeto es el mercado. Es éste el que se encarga de la distribución de los bienes entre todos los individuos de la sociedad civil, asegurando, de esa manera, la unidad desgarrada por la ruptura de las totalidades orgánicas del feudalismo.

La concepción smithiana del mercado como el sujeto encargado de la unidad de la sociedad civil, de la justa distribución de los bienes, tendrá un éxito formidable. Será actualizada mediante el neoliberalismo de Friedrich Hayek, Milton Friedman, Peter Berger, Michael Novak. El mercado pasa a ser el verdadero sujeto, de tal manera que los medios de comunicación nos aleccionan sobre el “comportamiento de los mercados”, sobre su enojo, su malhumor.

Ya avanzado el siglo XIX, diversos movimientos filosóficos fueron fundamentando la crisis del sujeto. Así, para el estructuralismo, el sujeto se encuentra determinado por estructuras que se imponen al hombre

⁸ Martin Heidegger, *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza, 1996, p. 97.

⁹ *Idem*.

y lo determinan desde el inconsciente. El hombre se engaña al creer en sus propias determinaciones. Éstas provienen de las estructuras del inconsciente. Esta concepción penetra en el marxismo por medio fundamentalmente de Althusser y Poulantzas.

La filosofía de la diferencia —especialmente la de Derrida— afirma la imposibilidad de la superación de las contradicciones, pues éstas no son otra cosa que diferencias que a su vez difieren al infinito: “Las diferencias se han producido, son efectos producidos, pero efectos que no tienen como causa un sujeto o una sustancia, una cosa en general, un ente presente en alguna parte y que escapa al juego de la diferencia”.¹⁰ Es evidente que de esa manera es imposible la realización de cualquier sujeto.

La filosofía del pensamiento débil —sobre todo, G. Vattimo— por su parte, proclama la necesidad de sujetos débiles, pues la culpa de la violencia la tendría la formación de sujetos fuertes. De esta manera lo que se propicia es el sometimiento al verdadero sujeto fuerte que es el mercado, o el capital.

En línea con esta concepción filosófica, Gilles Deleuze propone como modelo del pensamiento filosófico la formación rizomática en contraposición a la formación arborescente. El rizoma, como los tubérculos que desarrollan sus ramificaciones bajo tierra y cada tanto emergen a la superficie, el pensamiento debe desarrollarse en forma nomádica, sabiendo que todo comunica con todo. La filosofía tradicional, cuyo modelo es Hegel, se construye en forma arborescente, como un árbol, algo fuerte, bien armado, opresor.

El ejemplo del “rizoma” es por demás significativo. Efectivamente, a ese tipo de vegetal le falta la columna vertebral. Es un invertebrado, no ofrece ninguna resistencia. Con él uno puede hacer lo que quiere, menos emplearlo para cualquier construcción que pretenda algún grado de solidez. El sujeto rizomático es un sujeto completamente voluble. En realidad no es sujeto, es un objeto plástico, maleable.

Todas estas posiciones intelectuales se relacionan dialécticamente con lo que sucede en la práctica de la sociedad capitalista. Ya Marx había analizado cómo el capital se había transformado en el verdadero sujeto.

¹⁰ (MF p. 47).¿?

El valor de cambio como sujeto, se pone ora como mercancía, ora como dinero, y justamente el movimiento consiste en ponerse en esta doble determinación, y en conservarse en cada una de estas formas como su contraria, en la mercancía como dinero y en el dinero como mercancía. El valor de cambio puesto como unidad de la mercancía y el dinero es el capital, y ese propio ponerse se presenta como la circulación del capital. (La cual, empero, es una línea en espiral, una curva que se amplía, no un simple círculo).¹¹

Marx se refería al capital industrial. Desde entonces el capital no hizo más que afirmar su subjetualidad, independizándose cada vez más de sus creadores, a quienes esclaviza. Así, el capital industrial se transforma en financiero, especulativo y virtual. Este último salta de Hong Kong a Nueva York, de Nueva York a San Pablo. Parece que el capital como sujeto se ha independizado completamente de su padre, el trabajo.

Es el predominio del capital especulativo el que ha impulsado el proceso de globalización por la vía del neoliberalismo. En toda América Latina los efectos fueron desastrosos para los sectores populares. En esta exposición nos referiremos expresamente al caso argentino que es, obviamente, el que mejor conocemos. Con sus variantes en toda América Latina se produjeron procesos semejantes.

En Argentina el proyecto neoliberal se impuso como un huracán devastador en la década de los noventas, pero se debe tener en cuenta que para imponerse fue necesario quebrar, destruir, fragmentar a los sujetos sociales y políticos que le opusieron una fuerte y tenaz resistencia. Ello comenzó a mediados de la década de los sesentas. El fracaso de la dictadura militar obligó a los gestores del proyecto neoliberal primero a dar elecciones y luego, el golpe genocida.

El 24 de marzo de 1976, nuevamente los militares se apoderan del gobierno. Se instala una Junta Militar, conformada por los comandantes de las tres armas, presidida por el general Jorge Rafael Videla, los que ponen en marcha un verdadero y macabro terrorismo de Estado, destinado a hacer posible la implementación del plan neoliberal del que estaba encargado Martínez de Hoz.

¹¹ (*Grd*, I, p. 206).¿?

Menester es tener en cuenta que el terrorismo de Estado se implementó fundamentalmente para destruir el sujeto popular cuya organización, movilización y lucha hacían imposible la implementación del neoliberalismo conservador. El territorio nacional fue sembrado de verdaderos campos de concentración, en los que desaparecieron miles de militantes populares. Otros miles fueron encarcelados o debieron tomar el camino del exilio, ya sea del exilio interno o del exilio externo.

Pero ello no fue suficiente. Una vez restablecida la legalidad constitucional, fueron necesarias las leyes de impunidad del gobierno alfonsinista, Ley del Punto Final y de Obediencia Debida, completadas luego con los indultos menemistas. Finalmente, el golpe de gracia al sujeto social y político capaz de resistir llegó con la hiperinflación. Ésta, impulsada por las corporaciones económicas, significó la invasión del caos sobre el cosmos, la instalación de la anomia.

Sobre una sociedad fragmentada, destrozada; sobre organizaciones populares aplastadas, desorientadas, se impuso como un huracán destructor el plan neoliberal globalizador con rostro menemista. Los medios de comunicación se pusieron al servicio de una propaganda cínica en favor de las privatizaciones de todas las empresas rentables del Estado. Fue un verdadero huracán que devastó al país.

La recuperación del sujeto

Los pueblos tienen su propia lógica. Tienen momentos de alzas y bajas, de victorias y derrotas, de avances y retrocesos. Ello no sucede por la aparición “milagrosa” de algún “acontecimiento”, como lo piensa Badiou, para quien no se le pueden encontrar razones.

Es cierto que hay acontecimientos y que generalmente aparecen como algo inesperado, “milagroso”. Ello es porque el proceso de gestación acontece con el silencio de todas las gestaciones. En la sociedad formada por el entretejido de las relaciones intersubjetivas, siempre se gesta lo nuevo. Como toda gestación, ésta tiene toda una etapa, generalmente larga, en la que nada se nota. Lo nuevo, el “acontecimiento”, aparece de repente, como un rayo. Ya lo decía Hegel:

El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo. Pero, así como en el niño, tras un largo periodo de silenciosa nutrición, el primer aliento rompe bruscamente la gradualidad del proceso puramente acumulativo en un salto cualitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia la nueva figura, hasta que todo se ve transformado “por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la imagen del mundo nuevo”.¹²

No hay revolución en la que aflore y se realice un mundo nuevo sin esa maduración. Es así como la Revolución francesa, modelo de las revoluciones modernas, fue madurando durante todo el siglo XVIII, con el fenómeno conocido como la “Ilustración” que como “pura inteligencia” es “un espíritu invisible e imperceptible” que “penetra a través de las partes nobles hasta el tuétano y no tarda en apoderarse a fondo de todas las vísceras y de todos los miembros del ídolo carente de conciencia y, una buena mañana da un empujón al camarada y, ¡patapún!, el ídolo se viene a tierra”.¹³

Volviendo, ahora, a la situación de Argentina, la década de los noventa, dominada por el menemismo, significó una etapa de profunda derrota y retroceso de los sectores populares. Se implantó entonces, como decía, el más crudo fundamentalismo neoliberal que significó la entrega a precio vil de las empresas del Estado, bajo el nombre de “privatizaciones”. Se terminó de destruir el tejido social que ya venía herido desde la dictadura militar. Se implementó una política internacional humillante, sometida vergonzosamente al imperio.

Todo ello fue no solamente aceptado por la mayoría de los sectores populares, sino aprobado y celebrado. Tanto es así que Menem puede reformar la constitución y ganar cómodamente una nueva elección presidencial. Toda la conciencia popular parecía adormecida, anestesiada, salvo en algunos bolsones de resistencia.

Pero en esa misma etapa, subterráneamente, comienza su recuperación. Van surgiendo, así, nuevas organizaciones populares; nuevos movi-

¹² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1973, p. 12.

¹³ *Ibid.*, p. 157.

mientos locales y regionales; nuevos instrumentos políticos de lucha. Por una parte, surgen nuevas organizaciones sociales: movimientos sociales; organismos de derechos humanos; pueblos indígenas; comunidades de base; agrupaciones de base; movimientos de desocupados; movimientos de mujeres; movimientos de los sin techo. Son signos evidentes de una profunda recuperación del sujeto popular.

El fenómeno de la destrucción de la industria y la superconcentración económica provocó niveles de desocupación desconocidas en el país. Los obreros que antes se encontraban en la fábrica, su lugar de trabajo, y allí discutían la situación y elaboraban sus planes de lucha, debieron efectuar nuevos aprendizajes. Ahora no tienen sindicatos, ni lugar de trabajo. En consecuencia, comenzaron a formar nuevas organizaciones de trabajadores desocupados que, a su vez, debieron descubrir nuevos instrumentos de lucha. Aparecieron entonces los piquetes y cortes de ruta.

Otros movimientos han puesto en práctica, de diferentes maneras, otros instrumentos de lucha. Así, se han abierto diversas FM con programas imaginativos, se han multiplicado las publicaciones de la prensa alternativa en folletos, libros, periódicos y revistas. Se han echado a andar diversas cátedras libres, talleres, seminarios y encuentros de diversa índole.

Se han ido creando redes de movimientos y grupos sociales que están dando sus luchas y realizando sus creaciones con imaginación creadora. Una sociedad nueva, una nueva lógica está surgiendo, se está expresando de esta manera. Son signos evidentes de que la historia no ha terminado, que no hay un pensamiento único.

Sujeto y poder en la *Fenomenología del espíritu*

Hegel expresó que la *Fenomenología* era “la ciencia de la experiencia de la conciencia”. El significado de “ciencia” —*Wissenschaft*— equivale a la *episteme*, conocimiento de la totalidad, es decir, para nosotros, filosofía. La totalidad a la que se refiere la *Fenomenología* es la totalidad de la experiencia que hace la conciencia. A primera vista esto es contradictorio con el título *Fenomenología del espíritu*. Hegel debiera haber dicho: “Ciencia de la experiencia del espíritu”.

La contradicción es aparente, en la medida en que la conciencia es el espíritu, pero en su primera etapa, en el en-sí o universal abstracto del espíritu, y Hegel quiere hacer notar que tomará la experiencia del espíritu desde su primer momento, el más abstracto y menos perceptible. Ahora bien, el espíritu es el sujeto, de modo que nos encontramos con la “ciencia de la experiencia del sujeto” o, en otras palabras, con la odisea del sujeto.

Odiseo sale de Ítaca, participa en la guerra de Troya, comienza la travesía del mar en dirección al regreso a Ítaca, pasa por las más variadas y profundas experiencias humanas, expresadas por las sirenas, Circe, Polifemo, Escila y Caribdis, hasta la llegada a su casa la misma de la que salió pero que ya no es la misma. Regresa el mismo Odiseo pero que ya no es el mismo.

El mismo trayecto hace el Odiseo de la *Fenomenología*. Sale de Ítaca, la “certeza sensible”, el “esto”, universal abstracto y regresa a Ítaca, el “saber absoluto”, universal concreto. En realidad en la odisea que desarrolla Hegel hay varias Ítacas de llegada, la razón que cierra el periplo de conciencia-autoconciencia; el “espíritu cierto de sí mismo” que cierra el periplo “el espíritu verdadero-el espíritu autoalienado” y finalmente, el saber absoluto como cierre final que, como se sabe, es al mismo tiempo apertura, porque no hay una Ítaca final.

Ahora bien, ¿qué es el sujeto? En Hegel no hay definiciones sino aproximaciones a las realidades sobre las que trabaja. En el célebre prólogo que en 1807 agrega a la *Fenomenología*, una de sus más bellas y logradas expresiones de su cosmovisión filosófica, nos entrega varias aproximaciones a la concepción del sujeto.

“Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.¹⁴

Se trata del paso de lo objetual a lo subjetual. La categoría de sustancia fue elaborada a partir de la experiencia objetual de la realidad. Tanto es sustancia un árbol como un hombre, una piedra como una mujer. Habría que esperar las profundas transformaciones sobre toda

¹⁴ *Ibid.*, p. 15.

la realidad que comienza a realizar la burguesía, como veíamos, ese sujeto avasallador, para que se abriese el paso una nueva concepción del sujeto y necesitase una nueva categoría.

Refiriéndose expresamente al sujeto, afirma Hegel: “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad *sujeto* o, lo que tanto vale, lo que es en verdad real —*wirklich*—, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma —*die Bewegung sich selbstsetzens*—, o la mediación de su devenir-otro consigo misma”.¹⁵

Conserva Hegel la categoría de sustancia, en la medida en que ésta puede designar el primer momento del devenir dialéctico del sujeto, el de la inmediatez o universalidad abstracta. Pero le agrega el adjetivo de “viva”, para distinguirla de cualquier objeto al que se le pueda aplicar la misma categoría. Por lo demás, el sujeto es la verdadera realidad —*Wirklichkeit*— la realidad en sentido fuerte, la realidad racional, términos tautológicos, porque sólo lo subjetual es real. En realidad lo subjetual es el sujeto-objeto, pero con acentuación en el sujeto.

“El movimiento del ponerse a sí mismo”. El ser se hace, se pone y no tiene otra manera de ser que la de ponerse. Pico de la Mirandola lo había expresado, según hemos visto: “Determinarás por ti mismo los límites de tu naturaleza, según libre albedrío”. Pero no puede hacerse de la nada, no puede ser directamente *tesis*, posición o afirmación, como pensó Fichte. Sólo puede ponerse desde lo *presupuesto*.

El sujeto es puro hacerse sujeto, un puro ponerse como sujeto. Pero el ponerse es al mismo tiempo un poner. Poner-ponerse en un solo movimiento o actividad. El poner es una negación, es una escisión, un salir que entraña riesgo. El poner es un pre-suponer. Sin el presuponer el poner sería un verdadero milagro, porque surgiría de la nada, como la tesis fichteana.

Refiriéndose al momento de la esencia del sujeto, dice Hegel:

Esta pura y absoluta reflexión que consiste en el movimiento de la nada hacia la nada, se determina ulteriormente por sí misma. *En primer lugar, la reflexión que pone; en segundo lugar, produce el comienzo a partir de lo inmediato presupuesto, y es así reflexión extrínseca;*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 15-16.

en tercer lugar, empero, supera esta presuposición y en cuanto en la superación de esta presuposición, al *mismo tiempo* presupone, es reflexión *determinante*.¹⁶

El momento de la esencia para Hegel es el momento de la reflexión, de la entrada en sí mismo, de la particularización, de la escisión. Es el movimiento de la nada, es decir, de la negación del ser, hacia la nada, hacia la segunda negación. En este movimiento se determina a sí misma en un triple movimiento:

En primer lugar, “pone”. Pero poner es ponerse y no puede hacerlo desde la nada. Como decían los filósofos antiguos, “de la nada, nada sale”. Se pone “a partir de lo inmediato presupuesto” —*von dem vorausgesetzten Unmittelbaren*. No puede ponerse si no es partir de lo presupuesto, “de las circunstancias”, como dice Marx. De esa manera aparece como “reflexión extrínseca”. En tercer lugar supera —*hebt... auf*— dicha presuposición, con lo cual, es “determinante”, es decir, autodeterminante.

El poner presupone. No se puede poner si no están las circunstancias. Pero éstas no son cosas, hierbas, árboles o animales. Son también eso, pero en la medida en que son puestos por sujetos, las circunstancias son relaciones en las que siempre nos encontramos, desde las que nos ponemos, al mismo tiempo que las ponemos a ellas. Las circunstancias nunca son simplemente, sino que siempre están puestas, es decir, interpretadas.

El poner presupone, pone sobre lo interpretado, es decir, sobre lo puesto. Presuponer-poner, lo interpretado es puesto por el poner. La expresión “no hay hechos, sólo interpretaciones”¹⁷ puede ser tanto verdadera como falsa. Es verdadera en la medida en que es imposible que capturemos un hecho sin interpretación. No podemos llegar al hecho sin ponerlo. Pero el hecho, no es el hecho sino lo presupuesto.

Es falsa si interpretamos el hecho como “hecho puro”. Éste no existe o, en todo caso, no podemos llegar a él, porque sólo podemos llegar

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. 4a. ed. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1976, p. 350.

¹⁷ F. Nietzsche, *La voluntad de poderío*, § 476.

a él poniéndolo, intepretándolo. Pero no podemos interpretarlo como se nos ocurre con total libertad, porque estamos condicionados por el presuponer.

El sujeto es, pues, “el movimiento del ponerse a sí mismo”. Ello significa que “puede”. Sujeto y poder van de la mano. No hay sujeto sin poder como no hay poder sin sujeto, mal que le pese a Foucault. El poder no flota en el aire, no circula libremente atropellando a los sujetos. Son éstos los que, al ponerse ejercen poder. Son ellos los que al construirse construyen poder. La pretensión de huir del poder, por otra parte, es un puro espejismo. Nos encontramos inmersos en relaciones humanas, relaciones sociales que son relaciones de poder, en el medida en que son relaciones de sujetos que al ponerse, ponen.

El sujeto es “la mediación de su devenir otro consigo mismo”. Es “mediación”, es el mediarse a sí mismo, lo contrario de lo inmediato. En éste las contradicciones aún no están puestas. Es el momento del objeto o de la sustancia. Mediarse es ponerse, poner la contradicción, producir la ruptura con lo objetual. En esta mediación deviene “otro consigo mismo”. Es continuamente otro, pero este otro es él mismo.

El sujeto es “la pura y *simple negatividad*”. Lo contrario de la negatividad es la positividad. Ésta es la naturaleza. Son los seres objetuales. El sujeto es la negación de toda objetualidad. Lo positivo es lo que es, el ser. El sujeto es el *sí mismo*. Es la negación del ser y la negación de esta negación, de modo que es “la igualdad que se restaura”. El ser es simplemente la igualdad. El sujeto, por el contrario, es la igualdad que continuamente se desiguala para volver a igualarse, pasa de la inmediatez a la mediación para lograr una segunda inmediatez, una inmediatez devenida.

El momento de la desigualación o negatividad se encuentra en el sujeto desde el principio. No hay un momento de pura naturalidad, de naturalidad inmediata a la que luego se agregaría el momento de la negatividad. La primera unidad es ya unidad mediada. Es ya unidad restaurada. Si no fuese así, la dialéctica no sería intrínseca al sujeto, es decir, a la realidad, a la historia. Sería, en todo caso, un accidente, algo venido desde fuera.

Es a todas luces evidente que esto plantea un problema filosófico con relación a la interpretación que Feuerbach primero y Marx después han

realizado sobre este problema de la unidad originaria. Marx enumera como la tercera de las hazañas de Feuerbach el haber contrapuesto “a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo”.¹⁸

En Feuerbach esta posición es totalmente coherente con su pensamiento, pues éste no es dialéctico. En Marx, por el contrario, desaparece dicha coherencia, porque él sí piensa dialécticamente. Si la negatividad no está inscrita desde un principio en la realidad, es decir, en el sujeto, la dialéctica no afecta a la esencia de la realidad. Sólo transcurre en la superficie y todo el proceso histórico tiende a eliminarla. Finalmente, en el comunismo, al desaparecer las clases sociales —un agregado histórico a la realidad—, desaparecería también la dialéctica y, con ella, la historia.

Tendríamos, de esa manera, un verdadero final de la historia. Filosóficamente tal vez aquí radique la confusión en determinados planteos marxistas sobre el comunismo, en el sentido de si se trata de una utopía o de una etapa real, la última de la historia. En Marx parece haber una ambivalencia al respecto, lo que de ninguna manera autoriza la afirmación de Colletti en el sentido de que en Marx hay una confusión entre ciencia y utopía.

“El sujeto es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin”.¹⁹ Es el “devenir de sí mismo”, el autodevenir, el hacerse a sí mismo, formando un círculo. En consecuencia, no tiene un comienzo y final. Su comienzo es su final y viceversa. El ponerse se presupone y el presuponerse se pone. Es real —*wirklich*— en sentido fuerte, sólo en su desarrollo, es decir, en su hacerse.

La figura del círculo, cara a Hegel, debe ser complementada con la de la espiral. Efectivamente en el embrión, en el primer momento está todo el sujeto, pero sólo de manera virtual o en sí, o en potencia. Ser hombre en sentido pleno es desarrollarse, autodesarrollarse. En este

¹⁸ Karl Marx, *Manuscritos, economía y filosofía*. 6a. ed. Madrid, Alianza, 1977, p. 184.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16.

desarrollarse se hace real. La realidad —*Wirklichkeit*— es subjetual, o mejor intersubjetual. En consecuencia, no es, se hace, se crea.

Este “devenir otro consigo mismo”, este “movimiento de ponerse a sí mismo”, se realiza en los tres momentos de la dialéctica que Hegel denomina “universal abstracto” o “en-sí”; “particular” o “para-sí” y “universal concreto” o “en-sí-para-sí”.

Estamos hablando del sujeto, o de los sujetos. Solamente el sujeto es dialéctico. Los objetos lo son en la medida en que son momentos del sujeto, o en la medida en que sujeto-objeto conforman una totalidad. Pero el movimiento dialéctico es el movimiento propio del sujeto. La verdadera realidad, la realidad en sentido fuerte —*Wirklichkeit*— es subjetual.

El primer momento es el “universal abstracto”. “Universal”, porque todo sujeto lo es, y sólo el sujeto es tal. Lo propio del sujeto es la universalidad. Sólo él está abierto a la universalidad. En efecto, el sujeto es razón, lógos, y éste es logos de todo, está abierto a todo. Yo puedo abstraer de toda realidad, practicar la perfecta abstracción, dejar la mente en blanco como se dice.

La voluntad contiene el elemento de la *pura indeterminación* o de la pura reflexión en la que se disuelve toda limitación, todo contenido dado inmediatamente por la naturaleza (las necesidades, apetitos e impulsos), o dado y determinado por lo que sea; contiene, pues, la ilimitada infinitud de la *abstracción absoluta o universalidad*, el puro *pensamiento* de sí mismo.²⁰

La “pura indeterminación” es la pura abstracción, propia del entendimiento. En esta pura abstracción desaparece toda particularidad, toda limitación y, en consecuencia, todo contenido. Por ello Hegel la denomina la “abstracción absoluta”. El entendimiento —*Verstand*— es ese momento del sujeto en el cual éste elimina todo contenido. Se produce, entonces, la “libertad negativa”, la libertad del vacío, que consiste en no aceptar ninguna limitación y, en consecuencia, ningún contenido.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid, Libertarias-Prodhuft, 1993, § 5.

Menester es tener en cuenta que este momento de la pura abstracción, de la “huida de todo contenido” es un momento esencial en la realización del sujeto. Éste no puede no pasar por ahí. Por otra parte, hay un fuerte impulso a estabilizarse en él, a permanecer en el momento de la pura abstracción. Se produce, entonces, el conocido fenómeno del dominio de la razón formal y la consecuente burocratización que analizara Max Weber.

Por otra parte, la detención en el universal abstracto lleva, políticamente, a las dictaduras que pretenden ser dictaduras de la virtud. Tanto Robespierre como Jerónimo Savonarola y Videla expresan esta dictadura, aunque la expresen y realicen con connotaciones diferentes. Robespierre directamente afirma la realización de la dictadura de la virtud. Savonarola pretende implantar, en la Florencia del siglo XVI, las prácticas conventuales y Videla implanta el terrorismo de Estado en nombre de los “valores occidentales y cristianos”.

Como la abstracción absoluta significa la huida de toda limitación, esto es, de toda particularidad, en un Estado son los sujetos particulares que no se resignan a ser objetualizados los que deben ser eliminados, y su eliminación es “la muerte más fría y más insulsa, sin otra significación que la de cortar una cabeza de col o la de beber un sorbo de agua”.²¹

La dictadura de Hitler lleva a cabo la completa desaparición de la particularidad mediante la operación “noche y niebla”. Los particulares no son sujetos, son meros objetos, cosas o, en todo caso, animales. Son arreados, encerrados en vagones, llevados a los campos de exterminio, gaseados. Desaparecen en la niebla. A pesar de los símbolos poderosos que enarbola como los de “sangre y tierra”, es la fría máquina de matar, tanto la del ejército como la de la Gestapo, la que realmente expresa la realidad de semejante dictadura. Reinado absoluto de la abstracción, de la razón formal.

No de otra manera actúa el discípulo argentino, la dictadura genocida que asalta el gobierno en 1976. Quienes afirmaban su individualidad deben desaparecer. Se implementa, entonces, el terrorismo de Estado. Se

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 347.

multiplican los campos de exterminio donde literalmente “desaparecen” los “objetos” que allí se depositan. “Noche y niebla” en las riberas del Río de la Plata.

Pero lo mismo aconteció en las riveras del Volga, bajo la dictadura estalinista. La dictadura de la virtud ahora se expresa como dictadura de la ciencia, el materialismo dialéctico, verdadera revelación científica de la que es depositario el secretario general del partido. También aquí desaparecen las molestas particularidades. Los campos de concentración ahora se denominan “Gulags”.

Lo mismo acontece con la denominada “globalización”, denominación que pretende ser neutra, que sustituye al denostado “imperialismo”. Se globaliza el capital. En realidad siempre estuvo globalizado, pues la globalización pertenece a su misma esencia. Siempre se encuentra más allá de toda frontera. Planea por sobre los trabajadores que lo han creado y lo alimentan, como ave de presa que nunca se sacia de devorar sus presas.

El universal abstracto cuando se estaciona y se presenta como razón formal, matemática o instrumental, siempre es terrorista. Sólo puede globalizarse fragmentando cada vez más las particularidades y aplastándolas con su acción devastadora. Nunca había alcanzado la razón formal como capital esta extensión y profundidad como en la etapa que se inicia en la década de los sesentas y se intensifica a partir de la de los ochentas.

Pues bien, nunca el universo humano, político, social, se ha fraccionado tanto y ha entrado en un proceso de descomposición tan vasto y profundo. La violencia que ejerce el capital globalizado desde arriba, se prolonga en una violencia horizontal incontenible, de pueblo contra pueblo, nación contra nación, etnia contra etnia, pobre contra pobre.

El segundo momento es el de la particularidad

El *yo* es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y el poner una determinación como contenido y objeto, sea este contenido dado luego por la naturaleza o a partir del concepto del espíritu. Por este ponerse a sí mismo como *determinado*

entra el yo en la *existencia* en general; es el momento absoluto de la *finitud* o *particularización* del yo.²²

Ser sujeto es hacerse sujeto. Ello significa salir de la indeterminación del universal abstracto. El sujeto comienza a serlo a partir de su determinarse o limitarse. En lugar de “particularidad”, debemos decir “particularización”, o mejor, “particularizarse”, verbo, no sustantivo. El sujeto se particulariza, es decir, se determina, se limita, se da un contenido, se niega.

El contenido que se da el sujeto puede provenir tanto de la naturaleza como del concepto o sujeto mismo. En otras palabras, puede pertenecer tanto al denominado orden material o sensible, como al espiritual. Puede ser tanto comprar un helado como leer un libro, cortar una madera como escribir un poema. El sujeto sólo entra a la existencia, comienza a existir cuando se particulariza.

El momento de la particularidad es tan importante o esencial como el del universal abstracto y el del universal concreto. En consecuencia, siempre ha existido, es decir, desde que el ser humano ha hecho su aparición. Pero sólo *se puso* a partir de la modernidad. Es ése un aspecto de suma importancia.

En todas las sociedades anteriores a la aparición de la modernidad, la particularidad no pudo *ponerse*, y, en consecuencia el *individuo, universal concreto* como superación del universal abstracto y el particular no tiene cabida. Tanto en la tribu antigua como en el clan, en la familia extendida, en la polis, en el feudo, el individuo está, pero no *puesto*. No se afirma, no sobresale. Si lo hace, se le castiga. No por nada en la polis se castigaba con el ostracismo a los dirigentes por excesiva afirmación de su particularidad.

La *virtù* que Maquiavelo celebra como fuerza individual del Príncipe, capaz de llevar a cabo la unificación de Italia, sólo ha sido posible en el Renacimiento, momento auroral de la Modernidad. Los pintores y escultores del Renacimiento, Miguel Ángel, Rafael, Leonardo, ya no pintan o esculpen el cuerpo humano oculto tras los vestidos, sino desnudo, resaltando toda su belleza, fuerza y armonía.

²² G. W. F. Hegel, *Fundamentos de la filosofía del derecho*, § 6.

Durante toda la Edad Media el universal había planeado por sobre el particular. El sacerdocio y el imperio, la Iglesia y el Estado como imperio o reino eran totalidades, universalidades en las que los individuos se encontraban contenidos. No se puede hablar de universal abstracto propiamente, en la medida en que incluían a las particularidades, si bien éstas no se encontraban *puestas*.

El universal Iglesia, que tenía mucho de universal abstracto, se quiebra en el siglo XVI. Aparece Lutero con sus tesis que parten de un principio fundante: Dios se revela a cada conciencia particular, no a una institución como la Iglesia. La conciencia, el individuo, proclama su independencia del universal. Ello significa el resquebrajamiento de la Iglesia y, con ello, el fin de toda una era. En la Iglesia no había lugar para el individuo. Un siglo después será Descartes quien proclame los derechos del individuo para la filosofía, como Lutero lo había hecho para la religión.

Ya en el siglo IV antes de Cristo se había producido un fenómeno parecido, verdadero presagio de la revolución que dio origen a la Modernidad. Efectivamente, la polis se viene abajo. Hace su aparición el individuo. Las tragedias, como las estudia Hegel, trazan los diversos momentos de esta revolución que, precedidas por Eurípides, testimonian brillantemente las comedias de Aristófanes.

El problema desespera a Platón, quien busca por todos los medios recuperar la polis destrozada, fragmentada por la aparición del individuo. Todos sus diálogos tienden a lo mismo, pero es la *República* el diálogo que refleja con más precisión esta preocupación. Como bien lo señala Hegel, no se trata de una utopía en el pensamiento de Platón, sino de una propuesta para reconstituir la polis. Aristóteles, agitado por la misma preocupación, interpreta que la propuesta platónica es una utopía que nada puede solucionar. Se lanza al estudio de las diversas polis, buscando una alternativa. Propone finalmente una polis democrática, cuyo eje central lo constituyen los sectores medios.

Esta aparición del individuo no encontró una solución valedera. En el imperio romano se encontró aplastado por un universal monstruoso, el aparato imperial, cuya corrupción era un síntoma claro de la descomposición de las estructuras universales que hasta ese momento habían albergado a los individuos todavía *no-puestos* como

tales. Aparece entonces la Iglesia y luego el nuevo Imperio, el imperio cristiano como nuevos universales en los que el individuo vuelve a refugiarse.

Sólo en la Modernidad la aparición o posición del individuo como individuo, como particularizado, genera el espacio institucional en el que puede realizarse. Es la *sociedad civil*. En su seno se realiza el amor de pareja, la conciencia particular como juez inapelable, la buena y la mala conciencia, la hipocresía, la buena intención, la ironía y, sobre todo, la *moralidad* como diferente de la *ética*.

La *ética* es el ámbito de la universalidad en la medida en que está formado por valores, costumbres, creencias, leyes, claves compartidas que permiten la vida en común como verdaderos seres humanos. La *moralidad* en cambio, reside en el individuo como individuo. Es la manera como el individuo, el particular, vive los valores universales de una determinada sociedad.

En el momento de posición, el individuo tiende a afirmarse en contra del universal y, en consecuencia, en contra de la *ética*. El universal pierde su elasticidad para abarcar en su seno al particular. Ambos se vuelven rígidos. La razón desliga de sí el entendimiento que fija el momento de la particularidad y la eleva al universal abstracto. Aparece entonces el *imperativo categórico* con todo su rigor, universalidad y vaciedad, que funda el momento de la moralidad.

La fuerte tendencia del individuo a su autoafirmación absoluta y la consiguiente negación del universal que lo constituye volverán una y otra vez por sus fueros. Kierkegaard será, en este sentido, el máximo exponente. El individuo está solo, de soledad insuprimible, angustiado y desesperado, al que sólo el salto de la fe al absurdo lo puede salvar. Solo de soledad sin remedio lo ve también Sartre, para quien “los otros son el infierno”.

La aparición del particular como particular lo hace con tal fuerza que se impone como base de todo pensamiento filosófico que quiera dar cuenta de la racionalidad del Estado. Surgen entonces las concepciones contractualistas. El universal expresado por el Estado tiene su origen en un contrato entre particulares. En Hobbes encontramos una mezcla entre el contrato individualista, el de los propietarios y la imposición del universal Leviatán aceptado por los individuos propietarios.

El tercer momento es el del universal concreto

La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reconducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como la negación de sí mismo, a saber, como *determinado y limitado*, y de permanecer cabe sí, es decir, en su *identidad consigo* y en su universalidad, y de unirse en la determinación sólo consigo mismo.²³

El primero y el segundo momento no son difíciles de aprehender en cuanto “son para sí momentos no verdaderos y del entendimiento”. Pero “el tercero, el verdadero y especulativo”, el universal concreto, “es aquel al que el entendimiento se niega a aceptar”.²⁴ El sujeto nunca es meramente universal abstracto, indeterminado. Tampoco es particular. Siempre es universal concreto, pero éste no se puede pensar si no es en la contradicción entre universal y particular.

La comprensión y realización de este tercer momento es el problema máximo que se le plantea a la humanidad, a partir de la afirmación del particular como particular. Entiendo que se le ha interpretado a Hegel de una forma demasiado sesgada cuando se afirma que hace desaparecer al particular en el universal, al individuo en el Estado. Él piensa dialécticamente, y los dos momentos fundamentales de la dialéctica son, precisamente, el universal y el particular. Si uno de estos dos momentos es devorado por el otro, es la dialéctica la que desaparece.

La historia de los Estados modernos es la historia del deslizamiento de un extremo al otro, de la universalidad a la particularidad y, de ésta, a aquélla. De la dictadura a la democracia liberal y de la democracia liberal a la dictadura. Ambos extremos conocen transiciones, situaciones intermedias, todas inestables, que no logran solucionar el problema de la relación del particular con el universal.

Las soluciones liberales comienzan con la afirmación del particular en contra del universal y terminan afirmando un nuevo universal horroroso y opresivo, el de las corporaciones transnacionales. Las soluciones universales marxistas comienzan afirmando la realización

²³ *Ibid.*, § 7.

²⁴ *Idem.*

del universal concreto y terminan realizando el no menos horroroso universal burocrático que desaparece cuando los particulares quedan sin relación entre ellos. El universal sin alimento se viene abajo como un castillo de cartón.

El alma bella. La espontánea y divina ley del corazón

● MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL

A Ana María Palazón,
María Stern
y Ana Paola Vianello
In memoriam

La lectura de su *Filosofía de la historia* ha sugerido que las argumentaciones de Hegel son las de un carnicero, porque afirma contundentemente que la maldad es el principal auxilio del progreso, que realiza la astucia de la razón, el dios o la idea inmanente. Pero en la *Fenomenología del espíritu* matiza y hasta deshace prejuicios. En las excelentes páginas de este libro nos encontramos con el conocedor de la filosofía griega y del romanticismo, y con un creyente religioso que nos mete de lleno en el amor caritativo; además afina el aspecto formal de los tres imperativos categóricos de Kant, o moral deóntica, obligatoria y monástica en decir de Schiller.

Los símbolos extremos del alma bella

A sugerencia del *Fedro* platónico, imaginemos que desde el punto de vista moral poseemos una cuadriga anímica compuesta por un par de caballos bellos y buenos y un par negativo, es decir, feo y malo. Las preguntas son en qué sentido usa Hegel la dicotomía “bello” y “feo” para hablar de nuestras inclinaciones morales y cómo da prioridad a nuestro cochero anímico libre y vital, partidario de lo hermoso y contrario de lo hipócrita, disfrazado y repetitivo, que se apropia de la *poiesis* o sociabilidad cooperativa, enemiga de competencias malsanas. Para

dar la delantera a lo bello necesitamos depurarnos, suprimir, pulirnos hasta adornarnos como una unidad que practica estos dones por amor a la virtud, es decir, por el bienestar colectivo y personal. Tal armonía pulimentada se ha simbolizado con Prometeo, Cristo y don Quijote, entre otros. Comparativamente con estos símbolos, cada ser humano falla más o menos, aunque el ejemplo de los magnánimos “es la genialidad moral”; la voz interior cuyo saber inmediato es la intuición divina; su saber “es la divina fuerza creadora que tiene en su concepto la vitalidad”,¹ que lleva la gracia que los incita a que actúen bajo el impulso de “su propia divinidad”² bajo la recóndita e inmediata vida positiva, buena y bella.³ Se trata de la cúspide en que se cumple el saber de sí y “el cambio” hacia un sí mismo⁴ que se sabe una “singularidad en continuidad con lo universal”.⁵ Es el yo que domina su contrario; es la pureza de un sentido colectivo perfecto que opera siempre bajo la máxima de que su acción puede elevarse a ley universal. El “ser allí del yo extendido hasta la dualidad [... es] igual a sí mismo, y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario —es el Dios que se manifiesta entre quienes se saben como el puro saber”.⁶

Sólo los dioses realizan sin falta los deberes universales o ley del corazón. Este bien divino también lo posee en menor escala la humanidad; sin embargo, algunos lo truecan en una infatuación absurda que los arroja fuera de sí; se mueven por la *pleonexía* (Aristóteles): quieren todo para sí; humillan y oprimen muchas veces para resarcirse de alguna agresión que latigueó a sus caballos blancos y se adueñó de sus caballos negros. Hegel ilustra con las políticas de los sacerdotes fanáticos, y los déspotas orgiásticos y sus lacayos, quienes por las migajas de poder llegan a ser rastrosos y corruptos: desvaríos que muestran cómo los dones de su propia individualidad les son ajenos, fortuitos. Bajo la

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, 14a. reimp. México, FCE, 2003 (Sección Obras de Filosofía), p. 382.

² *Idem*.

³ *Idem*.

⁴ *Ibid.*, p. 391.

⁵ *Idem*.

⁶ *Ibid.*, p. 392.

égida de los caballos feos, el individuo proclama las leyes negativas de su corazón como los supuestos universales de la sociedad. Su fin es el reconocimiento público: locura de lo invertido que se resiste a que exista el otro valioso. Hegel contrasta, pues, la bondad o las leyes del corazón con los caballos feos que se pretenden universales: su yo, creen, es lo único importante; lo demás, nulo. Tal pérdida de facultades o demencia generalizada y furiosa iguala el orden público a los intereses pequeños, enanos de querer “ser reconocido”.⁷ Tales individuos son un sí mismo vacío de sustancia ético-moral, una realidad abstracta alejada de la sociabilidad comunitaria; olvidan las medidas que benefician a la comunidad también lo hacen con su persona. La cultura bella es conexión; quien la lleve a término obtendrá el goce que le proporciona reconocer interiormente que su praxis manifiesta consistencia y existencia. La buena intención llega a realizarse sin la antinomia de cumplir el pseudo-deber político de moda, que el feo cambiará según cambie el viento del poder. El individuo de sensibilidad hipócrita es propenso a ser válido de las cimas poderosas. Es, pues, quien repite, no crea para los demás. Es quien se presenta como bueno e idealista, mientras esconde su contraposición entre lo universal y sus particulares y minúsculos intereses: se disfraza con las ideologías y acciones universales, se las abroga como propias, con el objetivo de obtener sus metas pobres, mezquinas, intrascendentes y carentes de vida. Es pura negatividad (diferente a la negación). Esto es, se apropia de lo que predicen las almas bellas en su optimismo transparente hasta que destruye los mejores ideales. El malo se derrumba en este trueque de conciencia desventurada y, al menos, temerosa, porque el mundo en crisis retorna a sí como un eco.⁸ Sobrevive asustado de que su gloria se manche. Huye del contacto con la realidad inmediata, renunciado a ésta supuestamente en favor de la utopía que calza como disfraz. Los malos son individuos huecos que se disuelven en el aire, o su nombre queda en las listas del dominio sucio, como en los demagógicos libros de historia. El alma humana bella, contrariamente a la fea, es veraz antítesis de la hipocresía, positividad.

⁷ *Ibid.*, p. 369.

⁸ *Ibid.*, p. 383.

La praxis del ser absolutamente bueno, del Sumo Bien, no está a la altura de nuestra elección, aunque sí existen acciones de individuos que parecen endiosados. Si no somos absolutamente buenos, es factible pulirnos, dejar salir la ley del corazón, es decir, la interioridad que distingue lo bueno de lo malo, salvo, quizá, los casos de extremo cálculo malvado o pérdida del don sensible o estético que llevamos en nuestra alma. Es factible que la maldad se enderece cuando se confiesa honestamente: cuando sigue su “ley” afectivo-intelectual, su “ser allí y su lenguaje enuncian su obrar futuro conforme al deber reconocido”.⁹

La autoconciencia, el otro y el placer

El actuar según el deber que dicta el alma bella armoniza la forma y el contenido: la simplicidad de esta conciencia abarca a los otros, contiene una multiplicidad en sí, que acaba extendiéndose hacia atrás, hacia los lados (porque sus acciones se yuxtaponen) y hacia delante, por las consecuencias que espera optimistamente. Cuando la singularidad se autodetermina conforme al deber que “ata y desata”¹⁰ expresa su “majestad”.¹¹ Contra Freud, Hegel afirma que en los casos de arrepentimiento honesto y recomposición anímica “las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz”.¹²

Hegel acota que la ley del corazón tiene algo de desvarío y puede llegar a cierta infatuación, o excesiva satisfacción de sí mismo; pero es el “el modo inmediato en el ser para sí”¹³ que incluye lo universal en el orden público. En el camino de nuestra depuración, llegamos a saber que hemos establecido un contrato social (segunda máxima kantiana) que, desde nuestra alma, toma la forma de universalidad. Reconocerse así es saber, adicionalmente, que hemos llegado a tal superación esencial que tratamos al otro como un fin y (no sólo) como un medio

⁹ *Ibid.*, p. 386.

¹⁰ *Ibid.*, p. 378.

¹¹ *Idem.*

¹² *Ibid.*, p. 390.

¹³ *Ibid.*, p. 217.

(otra de las máximas deónicas kantianas). En ese instante, el sentido del alma es “ser para el otro”,¹⁴ ser de manera tan universal¹⁵ que deja en el pasado la simple egolatría. Actúa para el otro por un espontáneo sentido del deber que tiene en la base una certeza racional y sentimental, ambas juntas, con una praxis no contaminada por la bajeza. Esta buena conciencia tiene en sí misma su para sí y concibe su verdad en la certeza de sus reacciones.

El sujeto experimenta placer de ser una conciencia independiente en busca de la unidad con otras conciencias independientes, que se han superado en su singularidad hasta obtener la unidad de sí y del otro, la tendencia a la universalidad o el espíritu comunitario. Es decir, la persona interiormente bella actúa según la intuición de su parte buena y obtiene el gozo interior, el impulso de su propia dicha (en la Grecia antigua se definía a los dioses como bellos y felices).

La libertad y la ética

Sin duda, se pensaba desde la Grecia clásica, la conducta moral se desarrolla a partir del estado estético o sensible, como un juego de sensibilidad centrado en sí mismo, como su propia finalidad que, soportando el poder de la naturaleza, llega a la moral: “cae en la determinación que es la llamada sensibilidad”¹⁶ y la aprovecha. Entonces el sujeto se otorga su fundamento y su ley.¹⁷ Como el alma bella actúa dependiendo de tal certeza de sí, su impulso carece de un contenido específico: sobrepasa la negatividad de lo determinado. A diferencia de cómo operan muchos, su existencia da paso libre a la universalidad o colaborar con las demás personas hasta que tal orientación mueve su naturaleza, que

¹⁴ *Ibid.*, p. 372.

¹⁵ *Ibid.*, p. 373.

¹⁶ *Ibid.*, p. 375.

¹⁷ F. Schiller, *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Ed. bilingüe. Est. introd. de Jaime Feijóo. Trad. y notas de Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona. Anthropos/Ministerio de Educación y Ciencia, 1990 (Textos y Documentos Clásicos del Pensamiento y de las Ciencias, 8), *Carta* 24, § 1.

entonces la retiene. Partiendo del juego cultural, el alma bella arriba a la libertad, a la restitución del sí mismo, y se confiere la facultad de hacer lo que quiera en lo individual y lo comunitario. Los malos lo envidian y predicán que es un poca cosa; éstos son el altero de singularidades que establecen y validan su propia “ley”, a saber, la hostilidad, la lucha de todos contra todos, la obtención para sí de cuanto pueden.¹⁸ También los hay que mantienen un significativo silencio en torno a la praxis del bueno: la virtud es más odiada por los malos que amada por los buenos, en frase de don Quijote. En suma, la maldad carece de afianzamiento y abunda en arrogancia. Sin embargo, de tales artulgios y horrores, las acciones del alma bella son reconocidas y admiradas después de un tiempo, porque no se limitan a ser una acción publicitada, sino un quehacer mudo, constante y pertinaz.

El mismo actor moral se encuentra en “total certeza con respecto al espíritu actuante de sí mismo”¹⁹ porque sus actos no se limitan a un contenido, sino que se orientan a favorecer a cualquiera. El agente en cuestión, que desconoce la magnitud de sus virtudes, es una suerte de médium entre el ser y el deber cuyas acciones cumple en momentos distintos y frecuentes. La espontánea conciencia bella y buena es definida por cómo actúa, por su buena intención, por los contenidos positivos de su actuar que la caracterizan. A diferencia de los hipócritas, el alma bella es escrupulosa, modesta, igualitaria, y esto dice que no será desenmascarada porque sus acciones negativas son, comparativamente con las buenas, de poca monta.

Las máximas morales obligatorias, formuladas genialmente por Kant, son, no obstante, insuficientes porque les falta contenido: deben complementarse con la ética, con la acción cotidiana, con el gran y pequeño hacer diario. Sin separarse del deber deóntico, el alma buena y bella percibe que realiza muchas acciones supuestamente triviales porque está situada en unas circunstancias. La sensibilidad del ser humano con tales virtudes hace patente su espontaneidad: si únicamente obrara según lo que dictan las máximas, sin que formasen parte de su

¹⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 223.

¹⁹ *Ibid.*, p. 179.

intimidad, pasaría con indiferencia ante las cosas “simples” ni transitaría del concepto puro a la realidad, esto es, no llenaría la moral de contenidos. La entrega aparente a una utopía vigente puede impedir que el individuo se ponga en acción frente a los retos de la inmediatez. En otros casos, la singularidad asume los conflictos mediante la “simple actuación conforme al deber”,²⁰ y, como un sacerdote flagelado, se obliga a ser bueno, aunque la ausencia de su posible belleza interior opera en contra de esta tendencia. La bella conciencia, que ha dado la delantera a los caballos buenos, entremezcla los deberes y conjuga la moralidad deóntica con actos que la hacen efectiva, bajándola de la escala sagrada. Lo no bello, sí bueno, cae en la deformación que renuncia a todo lo que limita el puro deber (pierde de vista la riqueza del contrato social, por ejemplo) hasta, quizá, derrumbarse en la pasividad desventurada. En suma, es falsa la idea de que el deber puro es la esencia de todo deber, porque tal pureza se consume en sí misma, perdiendo de vista la realidad inmediata, los contenidos urgentes, las necesidades. El seguidor del deber puro desemboca en la negatividad: su falta de sensibilidad le impone el deber abstracto como lo que vale en sí y para todos: el otro contemporáneo lo mira como el momento sin esencia trascendente, como lo que existe pero no es operante. La solidaridad se le torna inconsistente. En antítesis, la buena conciencia se sabe comprometida con los casos a su alcance urgidos de su acción y, sin someterse a una conciencia abstracta, se lanza espontáneamente a la acción. Se desdobra en una multiplicidad de deberes basados en la inmediatez de su sensibilidad depurada por el sendero de lo grande y lo pequeño, lo cotidiano y lo trascendente socialmente: cualquier situación le parece un deber a cumplir porque ha transitado más allá de lo vacío, del prestigio y del renombre social. El alma bella reconoce que tiene deberes con su familia, con sus semejantes, con los necesitados, y enarbola la igualdad de las conciencias, porque cada quien sabe algo que ignoran los demás. Es decir, que el alma bella practica el diálogo allende de la “mácula de la determinabilidad”²¹ del saber y de las convicciones ideológicas: actúa

²⁰ *Ibid.*, p. 371.

²¹ *Ibid.*, p. 377.

sin cálculos ni cotejos que conducirían a su “ventaja” social, es decir, a la búsqueda de la fama que anula, deforma y tergiversa la realidad.

En resumen, la buena conciencia se mantiene en sí para sí unitariamente: ha superado el deber vacío que obliga en contra del uno mismo: el alma bella es igual a ella misma en su ser para el otro, es lo puro y universal. Mide las personas desde la igualdad. Es muda, encerrada en su interior, y sólo su obrar la acredita frente a otras autoconciencias. Lleva la convicción del deber, de lo recto, y lo aplica con “la majestad de su altura”,²² por encima de legalidades y demás limitantes. El alma bella anuncia su querer voluntario como lo universal, o entregado a quien lo necesite. Sus escrúpulos y buenas intenciones mantienen su excelencia y superan las diversidades en un abrazo comunitario y enriquecedor. Aunque sus acciones éticas generalmente sean volatizadas por las almas feas, su figura “pobre” muestra su inequívoca alma bella en las alturas del ámbito universal. Sabiéndose libre, deja atrás a quienes por mantenerse en pureza son pasivos o actúan en contra de sus inclinaciones. Luchador, guerrero, y amigo en las necesidades y los éxitos de quienes estima, la bella conciencia enjuiciadora no es vil ni humillante, sí discreta, caritativa, igual a sí, un “puro saber”, la discreción del “perfecto interior”²³ de un yo igual a un yo que también es el otro o lo universal. Lleva el perfecto ensamble de la belleza y la bondad. En otras palabras, una persona es moralmente bella no sólo porque manifiesta un don natural y único, sino porque se ha depurado, actuando en el pasado y en el presente con las miras puestas en el porvenir; tiene una espontánea y agraciada conducta diaria y proyectos a largo plazo que ajustan, hasta donde es posible, los medios a los fines. Sus acciones no son bellas sólo por haberse realizado, sino porque nacieron con rectitud de intenciones, aunque los efectos de su comportamiento resulten no deseables, y esto porque el dominio se apropia de las propuestas socialmente deseables hasta que las deforma. Lo bello-bueno es un componente que matiza lo real y moraliza lo ideal, dice Platón en el discurso de Pausanias en el *Banquete*.²⁴ La rectitud de tales in-

²² *Ibid.*, p. 382.

²³ *Ibid.*, p. 392.

²⁴ Platón, *Obras completas. Banquete, Ión*. Vers, introd., notas y trad. de Juan D.

tenciones no son ni “administrables” ni “politiqueables”.²⁵ El alma bella, amalgama de ideas y sentimientos depurados, generalmente no es premiada, aunque sí excita el amor porque el ser humano normal desea lo bello, la orientación hacia lo comunitario, los contenidos no gratuitos, y se separa de los autoritarismos y del avasallamiento de la arrogancia. Además, jamás es pusilánime. El alma bella es magnanimidad humana, esto es, el punto más elevado y excepcional de la moral en conjunción con la ética. Por ende, incrementa la autoestima de la persona que la posee y de la humanidad entera. De este asunto ya habló Aristóteles en su *Ética nicomaquea*.²⁶

El alma bella y buena se trabaja hasta poseer una naturaleza libre y digna (en alemán *Würde*, una propiedad de la belleza, junto con la espontaneidad buena o gracia).

Los ejemplos de Prometeo y Cristo podemos completarlos con las acciones cotidianas del alma bella siguiendo el *Kallias* de Schiller. Dice: en un sendero, fuera de poblado y a temperaturas bajo cero, un hombre herido suplica ayuda a los viajeros. Todos estuvieron dispuestos a ayudarlo y eligieron un medio adecuado para este fin. Unos lo hicieron por gozar su situación de superioridad respecto al herido; otros, siguieron la moral monástica o no interiorizada: dominaron sus inclinaciones a no auxiliarlo bajo el imperativo de tratarlo según las máximas deónticas citadas. Eran hombres buenos. Sólo uno lo ayudó sin coaccionarse, ni pensar en pagos o beneficios, tampoco pudo argumentar por qué lo hizo: éste y sólo éste posee la gracia de un alma bella.

García Bacca. México, UNAM, 1944 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), *Banquete*, 191A.

²⁵ Juan D. García Bacca, “Introducción”, en *ibid.*, p. LV.

²⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México, UNAM, 1983 (Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana), libro IV, cap. 9 III, 3, 1124A.



La experiencia de la conciencia frente a las transfiguraciones actuales de lo político

● GERARDO ÁVALOS TENORIO

Introducción

El tema de la globalización ha sido un referente de primer orden para las ciencias sociales desde el último tercio del siglo XX y hasta el presente. Este proceso, también denominado mundialización, no se ha dirigido en dirección de la kantiana “paz perpetua” o, el menos, hacia la configuración de una convivencia pacífica entre los Estados naciones sino, antes bien, ha hundido a la humanidad en peores condiciones materiales, ambientales y sociales. El incremento del desempleo mundial, la habitualidad del empleo precario, las migraciones masivas desde el tercer mundo a las metrópolis, han determinado la exacerbación del nacionalismo, la xenofobia y el racismo. El Estado, en sus distintas dimensiones, experimenta un declive notable, frente a lo que Lasalle denominó “los factores reales de poder”,¹ que tienen su expresión condensada, en la gigantesca empresa global que fortalece su tendencia al monopolio de manera acelerada.² El espacio público ha sido socavado por esta tendencia, y la política, en su sentido clásico de participación

¹ Ferdinand Lassalle, *¿Qué es una constitución?* Trad. de Wenceslao Roces. 3a. ed. Madrid, Ariel, 1989. “Los factores reales de poder que rigen en el seno de cada sociedad son esa fuerza activa y eficaz que informa todas las leyes e instituciones jurídicas de la sociedad en cuestión, haciendo que no *puedan ser*, en sustancia, *más que tal y como son*”.

² Esta tendencia al monopolio no se produce sólo como una tendencia espontánea propia del “libre mercado”, sino como una imposición permanente de prácticas de poder que pasan por encima de las normatividades vigentes en cada país y, por supuesto, de los propios principios éticos liberales y del cuidado de la naturaleza. (Véase. Klaus Werner y Hans Weiss, *El libro negro de las marcas. El lado oscuro de las empresas globales*. México, Debolsillo, 2006.)

de todos los ciudadanos en los asuntos que a todos afectan, ha sido francamente desvirtuada. Todo parece indicar que la política se ha reducido a tan sólo uno de sus momentos, aquel representado en la relación vertical de mando y sujeción en la que los gobernados participan en la vida pública sólo de modo ocasional en los procesos electorales y ya atravesados por la lógica de la industria cultural y las técnicas de la mercadotecnia, todo ello subordinado a la lógica de la administración burocrática. Ciudadanos con magras condiciones materiales, con bajos niveles de formación y sometidos a poderes despóticos, operantes en la vida cotidiana, quedan bloqueados en su papel activo de hacedores prácticos de las normas a las que han de obedecer. La indolencia por lo público, más que la prudencia aristotélica, parece instaurarse como actitud dominante del sujeto actual de la política, lo que no significa más que la acentuación del individualismo posesivo propio de la época moderna. Frente a estos hechos, el horizonte liberal de interpretación del mundo, con sus distintas variantes, ha quedado como hegemónico tanto en el nivel epistemológico como en la vida práctica de las sociedades. En el primer caso, esta hegemonía se ha traducido en una forma de pensar sobre la base de una visión enteramente primaria del mundo empírico como el mundo verdadero que únicamente es necesario describir con exactitud. La “sociedad posindustrial” evolucionada como “sociedad de riesgo”, o bien el universo “posmoderno” aparecen, así, como dotados de novedades tales que hacen obsoleto el intento de recuperar los fundamentos filosóficos de añeja hechura para su comprensión. Dicho con otras palabras, no haría falta la filosofía para cubrir las tareas descriptivas de las ciencias sociales. Cuando, por medio de la filosofía, se pretende encontrar una consistencia o un sentido de las cosas más allá de las apariencias, inmediatamente se califica de “esencialista” tal intento y, por ende, de catastróficas consecuencias absolutistas. Esta postura se agudiza aún más en el estudio de los procesos políticos y del Estado. Cualquier posición que no se pliegue al relativismo y el pluralismo es considerada como potencialmente totalitaria. Si además de todo se tiene la pretensión de pensar hegelianamente la política del presente, la adscripción al totalitarismo parece inevitable.³

³ Fue Popper quien organizó de manera sistemática el referente básico de esta vi-

A doscientos años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* es posible sustentar la vitalidad del pensamiento hegeliano para comprender la composición del mundo político llamado posmoderno. Para entender este mundo no es suficiente la percepción sensible sino que es necesario “mirar al interior” como un procedimiento propio del entendimiento. Es muy sugerente y fructífero detenerse, por ejemplo, en el tercer capítulo de la *Fenomenología del espíritu* (“Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible”) para exponer la peculiaridad hegeliana frente a la clásica división platónica entre mundo sensible y mundo suprasensible y, con base en ello, replantear la interpretación dominante de lo político. La sociedad moderna, en su forma de manifestación actual, signada por la preponderancia de la imagen y los sentidos, el aparente hedonismo y la indolencia individualista del modo de vida, pero también por el desencanto exacerbado, puede ser asumida conceptualmente como una figura del espíritu y, entonces, ser asimilada con base en el pensar hegeliano. Así, en este ensayo pretendo, primero, exponer en términos generales la manera en que el pensamiento de Hegel, ejemplificado en la *Fenomenología del espíritu*, supera la forma dominante actual de plantear los temas centrales de la política y el Estado; en segundo lugar, apuntaré que la concepción amplia del Estado permite una mayor comprensión de las transmutaciones sociales de nuestra época.

I

El *pathos* liberal dominante en nuestra época ha puesto al pensamiento de Hegel, de manera muy cuidadosa y discreta es cierto, al margen de los grandes temas que deben ser los referentes de la interpretación del mundo. Hegel es recuperable sí, siempre y cuando su parte peligrosa, es decir, su parte totalitaria, racista y patriarcal, quede escindida de lo más valioso que posee, esto es, la supuesta dialéctica. Sólo entonces este Hegel domesticado puede ser retomado para demostrar que el

sión. (Véase Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*. 3a. reimpr. Madrid, Paidós, 1989. También: *La miseria del historicismo*. Madrid, Alianza/Taurus, 1992.)

capitalismo y la democracia señalan los rasgos característicos del “fin de la historia”. En esta visión, ni una palabra de las contradicciones del individualismo posesivo y de sus catastróficas consecuencias sociales, esas sí negativas de la libertad, ni tampoco, por supuesto, de la negación de la democracia por el poder de la propiedad y del dinero, todo esto ya puesto en cuestión por Hegel desde sus primeros escritos políticos. Pero esta visión, la del Hegel *light* de Fukuyama,⁴ prefiere construir un Hegel restaurador pero no del orden liberal clásico sino del modo oligárquico de dominación excluyente que ha caracterizado a nuestra época. Así, Hegel pasa a formar parte del liberalismo o hasta del ultraliberalismo que cierra la posibilidad de cualquier cambio que altere el statu quo, pues ello encierra siempre, dicen los conservadores devenidos demócratas, una tendencia autoritaria. No hablaré aquí de la libertad absoluta y su relación con el “terror”, en su papel de mediador fugaz, ni de su importancia en la concepción de lo político. Basta decir que Hegel siempre se opuso a la superficialidad que no basa el saber en el desarrollo del pensamiento y del concepto sino en la percepción inmediata y en la imaginación contingente. Este juicio es fácilmente aplicable al clima de ideas *light* que rige nuestra época.

Considero que el pensamiento de Hegel es tan complejo que ha sido hasta hoy un territorio de permanente conflicto, al grado de que las diferentes posiciones políticas pueden ser comprendidas en función de la interpretación que cada una de ellas haga de Hegel. Coloquialmente esto se puede expresar así: “dime con qué Hegel andas y te diré quién eres”. En este sentido preciso no hay ni puede haber una interpretación definitiva. Esto significa también que la lectura de las obras de Hegel puede inspirar leer nuestro tiempo de una manera creativa y sugerente de nuevas ideas. En esta tesitura, sería conveniente no temer al “totalitarismo” de Hegel sino acometerlo sobre la base de su declaración explícita al comienzo de la *Filosofía del derecho*: “Este tratado, pues, en cuanto contiene la ciencia del Estado, no debe ser otra cosa que el intento de *concebir y exponer al Estado como algo en sí mismo racional*. La enseñanza que puede radicar en él no consiste en enseñar al

⁴ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. Madrid, Planeta-Agostini, 1992.

Estado cómo debe ser, sino en enseñar cómo él, el universo ético, debe ser conocido”.⁵ El supuesto totalitarismo de Hegel queda, desde ya, completamente deshabilitado, pues si hubiera algo parecido a la dominación totalitaria no sería obra de Hegel sino, en todo caso, en el tipo de relación que construyen los propios seres humanos a partir no necesariamente de su voluntad sino de la propia fuerza del vínculo de poder que se ha desprendido de su control y ha adquirido una vida propia. Si el filósofo es capaz de seguir el entramado de la constitución totalitaria es quizá porque ha desplegado su pensamiento estableciendo las consistencias de las relaciones de poder entre los propios seres humanos. Así, expresado concisamente, Hegel nos proporciona la posibilidad de comprender la naturaleza contradictoria del poder, la política y el Estado, lo cual significa asumir la concepción según la cual no puede existir un Estado democrático sin ser al mismo tiempo un Estado autocrático y no puede haber un Estado de derecho (república) sin que sea, simultáneamente un Estado de excepción. Por supuesto, estas ideas han sido muy fructíferas para Žižek y Agamben en tiempos más o menos recientes, pero están expuestas directamente en Hegel.⁶

II

Es oportuno empezar por el célebre párrafo de la *Fenomenología del espíritu*⁷ en el que Hegel expone su propósito principal. “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como

⁵ G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Werke 7. Fráncfort del Meno, Suhrkamp Verlag, 1986, p. 26. Versión en español de Juan Luis Vernal, Madrid, EDHASA, 1988, p. 52.

⁶ Sólo como ejemplos: Slavoj Žižek, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Buenos Aires, Paidós, 1998. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Pre-textos, 1988.

⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke 3. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991. He usado la versión en español de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra: *Fenomenología del espíritu*. 7a. reimpr. México, FCE, 1987.

sujeto". Es aceptado, en general, que Hegel se propuso mostrar la relación entre distintos modos de conocimiento, enlazando cada uno de ellos en un proceso ascendente. Así, la intuición, el entendimiento, la apercepción y la autoconciencia no sólo son diferentes sino que cada uno constituye un eslabón de una espiral compleja que va describiendo y comprendiendo formas de la vida humana. La conciencia, entonces, deviene autoconciencia, y en ese proceso se encarna en un mundo en movimiento. La mera conciencia del mundo objetivo no es suficiente para alcanzar la verdad: es necesario incluir el modo de ser de la subjetividad individual como espíritu.

En el capítulo III de la obra que nos ocupa, Hegel expone una de las maneras posibles de entender este movimiento de la conciencia. El capítulo se titula "Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo supra-sensible" [Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt] y encierra, a mi juicio, uno de los razonamientos más fructíferos para el presente político, no sólo porque apunta directamente hacia el centro de la superficialidad de la forma liberal de entender los asuntos de la política; también porque, como ha señalado con acierto Gadamer,⁸ aquí Hegel asienta su tesis del mundo invertido como el mundo verdadero, distanciándose así de Platón. Esto tiene, por supuesto, importantes lecciones políticas.

Según el despliegue del pensamiento hegeliano, el entendimiento capta lo interior de las cosas a través de que concibe el cambio puro. "El entendimiento experimenta, pues, que es ley del fenómeno mismo el que [las diferencias] lleguen a ser diferencias que no son tales o el que cosas homónimas se repelan de sí mismas". [Ley es diferencia que permanece constantemente igual a sí misma]; lo mismo que el que las diferencias son solamente aquellas que no lo son en verdad y que se superan o que las cosas no homónimas se atraigan". La segunda ley tiene un contenido que se contrapone a lo que se llama ley en un primer momento y consiste en que lo igual se convierte en desigual y, a la inversa, lo desigual en igual. Ahora bien: por medio de este principio el reino quieto de las leyes, la imagen inmediata del mundo percibido, se

⁸ Hans Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*. Madrid, Cátedra, 1988.

torna en su contrario; “la ley era, en general, lo que permanecía igual, como sus diferencias; pero ahora se establece que ambas cosas, la ley y sus diferencias, son más bien lo contrario de sí mismas; lo igual a sí se repele más bien de sí mismo y lo desigual a sí se pone más bien como lo igual a sí”. Se forma de este modo un segundo mundo suprasensible, partiendo de que el primer mundo suprasensible es el mundo de las ideas de Platón. El segundo mundo suprasensible es el mundo invertido respecto del primer mundo suprasensible.

En efecto, el primer mundo suprasensible no era sino la elevación inmediata del mundo percibido al elemento universal; tenía su contraimagen necesaria en este mundo, que aún retenía para sí el principio del cambio y de la mutación; el primer reino de las leyes carecía de esto, pero lo adquiere ahora como mundo invertido.⁹

En este mundo invertido “resultará que, en determinados momentos, lo que en la ley del primero era dulce en la de este invertido es en sí amargo y, lo que en aquella ley era negro, en éste es blanco”.¹⁰ Se trata, entonces, de un desdoblamiento del mundo suprasensible platónico que incorpora ahora el movimiento no contenido en éste; al hacerlo (es decir, al incorporar el movimiento) el segundo mundo suprasensible queda puesto como mundo invertido respecto del primero. Desde el punto de vista político la constitución de este segundo mundo suprasensible, que es un mundo invertido, resulta crucial, pues da la pauta para comprender el proceso de instauración de la dominación aceptada, es decir, de la hegemonía. ¿Por qué?, porque el mundo percibido es organizado simbólicamente desde el primer mundo suprasensible, pero la inversión de este primer mundo hace entrar en crisis al orden simbólico establecido pues lleva al extremo de su propia negación los presupuestos válidos de ese orden simbólico. Así, no sólo lo dulce se convierte en amargo y lo blanco en negro, sino que, nuevamente, la democracia se convierte en autocracia, el Estado de derecho deviene estado de excepción y la

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 98.

¹⁰ *Idem*.

inclusión relativista multicultural, por ejemplo, se convierte en absolutismo de una cultura. Son sólo ejemplos.

El primer mundo suprasensible y el segundo, como mundo invertido, se relacionan también de una manera dialéctica como el propio movimiento de la conciencia. En este movimiento, Hegel da un toque genial porque supera la separación entre los dos mundos y dice: detrás del telón que separa a un mundo del otro, no hay nada que ver. Veamos:

Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto que ellos. Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo no diferenciado que se repele a sí mismo se pone como lo interior diferenciado, pero para lo cual es igualmente inmediata la no diferenciabilidad de ambos términos, la autoconciencia. Y se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.¹¹

Hagamos un balance de las consecuencias que tiene todo esto para pensar el poder, la política y el Estado. Si el sujeto y el objeto sólo en un primer momento aparecen como estando separados, el lenguaje comprensivo del objeto pertenece al objeto mismo, al objeto construido por el lenguaje que lo pone en tanto objeto, pero al mismo tiempo, en consecuencia, esa forma de decir al objeto altera y determina al sujeto mismo. La teoría política que ha contrapuesto históricamente la monarquía a la república y, en otro sentido, la república al despotismo, es expresión de un pensamiento que se ha quedado en un primer nivel del saber, pues sólo trabaja con oposiciones excluyentes. Lo mismo es aplicable al contractualismo clásico y nuevo, que han tomado como base la dicotomía entre el “estado de naturaleza” y el “estado civil”, o entre una “posición original” y una situación de justicia imparcial. Igualmente, la teoría de la transición del autoritarismo a la democracia

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

puede ser adscrita a esta situación simplemente dicotómica de organización de las categorías políticas.

Todas estas teorías clásicas de la política (que han sido rehabilitadas en los tiempos recientes) examinan las constituciones como si fueran sustancias a ser descritas objetivamente, pero pierden de vista el horizonte desde el cual son conceptuadas esas formas políticas. El caso de la teoría del despotismo de Montesquieu, de Kant y que el propio Hegel hace suya en otro nivel, es muy ilustrativa al respecto. Estos autores ubican al despotismo como una forma estatal diferenciada de la monarquía y la república; su propio horizonte de comprensión, desde el que juzgan al despotismo, es el de la república, básicamente bajo la figura de la monarquía constitucional. Si lo verdadero es no sólo sustancia sino también sujeto, habría que captar el despotismo en la república, específicamente el despotismo de la propia visión que trata con desprecio lo que está más allá del ser propio.

En esta tesitura, también el contractualismo es sensible a una crítica similar, pues el sujeto cognoscente (quien, por lo demás, siempre es intersubjetividad), aquel que describe al “estado de naturaleza” como un estado de guerra de todos contra todos o bien como un estado de individuos aislados pero pacífico, o como un estado de inseguridad, el sujeto, decíamos, no hace sino expresar su propia intersubjetividad proyectada en un objeto. Y entonces resulta que el estado civil, que representa también el estado civilizado, no es sino el estado de naturaleza llevado al extremo de su propia negación. Pero entonces, el estado civil contiene al estado natural como fundamento, lo que se condensa en aquel momento del universal concreto. Esto es muy importante para sostener que todo Estado, por muy democrático y republicano que aparezca tiene en su seno ese momento absolutista constitutivo y que se expresa en la posibilidad de declarar el Estado de excepción.

Y qué decir de la teoría que analizó la transición desde gobiernos autoritarios hacia regímenes democráticos, de Guillermo O’Donnell y Philippe Schmitter, que tanta influencia tuvo en América Latina.¹²

¹² Guillermo O’Donnell y Philippe C. Schmitter, *Transiciones desde un gobierno autoritario. Conclusiones tentativas sobre las democracias inciertas*. Madrid, Paidós, 1988.

La instauración de la democracia deviene un tipo de autoritarismo, y en modo alguno es sólo la alternativa civilizada de las autocracias. De hecho, el proceso de recomposición global del capital ha tenido en esta democracia su recurso legitimador básico.

III

En el proceso de despliegue de la experiencia de la conciencia el Estado aparece en dos grandes momentos. Ambos permiten reflexionar, desde un horizonte amplio de la vida estatal, la profundidad de las transformaciones políticas de nuestra época. El movimiento de la conciencia produce al Estado como relacionalidad ética en primer lugar, y como formación (*Bildung*) de los sujetos, en segundo lugar.

La razón —explica Busse— se busca a sí misma en el objeto, primero como un ser inmediato (la razón observadora); después acomete al objeto en el gozo y en la negación del objeto. En el objeto la razón se crea como unidad de su ser para otro con él. Finalmente se ve a sí misma frente a la cosa misma, como esencia universal abstracta [...] También en el desarrollo del espíritu inmediato son tres figuras diferenciadas de la conciencia, que expresan la relación de las diferentes determinaciones del objeto. El mundo del espíritu se expresa primero como un ser inmediato, como el ser en sí inmediato igual a sí mismo, esto es como la bella vida ética. Este mundo del espíritu, en un segundo momento, se expresa como ser para otro en la formación (*Bildung*) y la educación, y como riqueza y necesidad. Finalmente, se expresa como esencia o interioridad, donde se determina como autoconciencia moral.¹³

En esta lógica, el Estado aparece en las figuras del mundo ético y del mundo de la formación. En el mundo ético el poder del Estado no es el de los gobernantes sobre el pueblo sino el de la comunidad del pueblo sobre sí mismo, como la realidad efectiva de la sustancia ética.

¹³ Martin Busse, *Hegels Phänomenologie des Geistes un der Staat*. Alemania, Junker und Dünnhaupt Verlag, 1931, p. 55.

El espíritu, entonces, es real en la conciencia del ciudadano del pueblo. El Estado es universal en tanto ley y costumbre, y su individualidad simple radica en el gobierno. La comunidad se articula en el sistema de la autonomía personal y de la propiedad, del derecho de las personas y las cosas, y en la familia. “En esta comprensión del Estado la conciencia está ligada a la persona en su formalidad legal y en la propiedad como realidad efectiva del espíritu”.¹⁴ Persona y propiedad son abstracciones sin contenido propio, que alcanzan su realidad efectiva y su contenido concreto en el “poder del Estado”, es decir, en la realidad efectiva de la acción de este ser espiritual.

Es verdad que este lenguaje para conceptualizar al Estado pudiera ser emparentado con el discurso nacionalsocialista, y algunas otras producciones simbólicas de diversas prácticas autoritarias.¹⁵ Esta interpretación, empero, estaría ya elaborada sobre la base de presupuestos liberales que se horrorizan al escuchar el término “comunidad de vida ética”. Sin embargo, a mi juicio, Hegel está desarrollando la consistencia del lazo de unión que hace que un pueblo construya un orden de legitimidad no sólo jurídica sino también en el plano de las creencias, los mitos, las imágenes y lo simbólico, universo que ha sido tan importante para distintas disciplinas sociales. Se trata, entonces, de una visión amplia y profunda del Estado que se niega a reducirlo al aparato malévolo situado por encima de la ciudadanía y dispuesto a oprimir a la sociedad civil.

En efecto, el formalismo y el liberalismo ven al Estado y a la sociedad civil como si estuvieran separados, como si se tratara de sustancias escindidas entre sí. Pues bien: la manera hegeliana de pensar al Estado como formando parte del despliegue de la conciencia, permite incorporar la condición de persona y la propiedad, los estamentos y las corporaciones, pero sobre todo, la formación moral de los individuos a base de hábitos y costumbres en la vida política de un pueblo, teniendo a la familia como primera sede. Dicho con otras palabras, el Estado no es una sustancia coercitiva o represiva flotando sobre las cabezas de los individuos que forman la sociedad civil, sino que, también en este

¹⁴ *Ibid.*, p. 56.

¹⁵ Véase Enzo Traverso, *La violencia nazi*. Buenos Aires, FCE, 2003.

caso, es un proceso intersubjetivo. Si hoy en día la industria cultural somete en una lógica de poder a los individuos hedonistas y consumidores, y remite al vulgo al despotismo de la necesidad, difícilmente se puede pensar en otra cosa que en un declive de lo político. Pensar al Estado hegelianamente puede generar al menos la posibilidad de un replanteamiento de la libertad y de la responsabilidad de todos, esto es, permite pensar en los caminos de la recuperación de la condición política, auténticamente política de los seres humanos.

Introducción

En los años cuarentas y cincuentas del siglo XX, los últimos años de la existencia militar del nacionalsocialismo y los primeros de la fase posfascista de Alemania, existía una parte importante de los científicos sociales de Estados Unidos una convicción muy generalizada. Esta convicción consistía en una explicación de las raíces teórico-filosóficas del nacionalsocialismo y de su ideología. Contrariamente a autores como Lukács, que buscaban ese origen filosófico en cierta tradición irracional dentro de la filosofía alemana, en Estados Unidos se partía de la percepción de que el idealismo objetivo de Hegel, sobre todo su filosofía del Estado, eran las bases ideológicas más relevantes del nacionalsocialismo. Un concepto muy fuerte de razón, y más aun, la idea hegeliana de la necesidad de un Estado fuerte, parecía apoyar claramente esta hipótesis.

Herbert Marcuse, quien se exilió en Estados Unidos, donde vivió y trabajó hasta su último día, se tenía que confrontar continuamente con esta convicción que tenían la mayoría de sus colegas universitarios. Esta hipótesis teórica coincidía además con el ambiente general y en el contexto político, en el cual el anticomunismo se hizo cada día más virulento y la guerra fría adquirió cada vez más forma. Vincular a Hegel con el nacionalsocialismo implicaba, para un parte importante de los defensores de esta hipótesis, otra ventaja: implícitamente se podía desacreditar también a Marx, ya que hasta sus enemigos más feroces se habían enterado de la estrecha vinculación de su pensamiento filosófico con el de Hegel. Para Marcuse, quien en esos años ya era *marxista hegeliano* [*Hegelmarxist*], esta hipótesis era aún más problemática, al saber

que los filósofos nacionalsocialistas en Alemania habían rechazado a Hegel tajantemente desde el primer día en que su partido estuvo en el poder. Finalmente es también por el amplio conocimiento, que Marcuse tiene de Hegel y del contexto histórico político en el cual escribe, que le resulta imposible quedarse callado ante esta hipótesis tan *en vogue* en esos años, en el país que participó —tardíamente— en la liberación militar de Alemania y Europa del nacionalsocialismo y el fascismo.

A continuación vamos a tratar de analizar la respectiva argumentación filosófica de Marcuse. Esta reconstrucción parte a su vez de la interpretación filosófica de la teoría del Estado de Hegel. Más allá del contexto histórico mencionado, este debate sobre Hegel y su teoría del Estado tiene una gran relevancia actual, no solamente por el mero acto de oponerse al olvido, que también en la teoría social y en la filosofía son parte de los peores peligros para la emancipación, sino también porque en el actual debate, infiltrado por ideologías *neoliberales*, se parte de errores teóricos muy similares a los que implicaba el intento de vincular el idealismo objetivo de Hegel con las doctrinas y la realidad del nacionalsocialismo. En ambos casos hay una falta de entendimiento del contenido clásico burgués del concepto de Estado, fundado entre otras en la Revolución francesa, la cual Georg Wilhelm Friedrich Hegel festejaba, al enterarse de la toma de la Bastilla, con un buen vino tinto de *Bordeaux*.

Razón, sociedad y Estado en la *Filosofía del Estado* de Hegel

¿Cuál es el núcleo de la doctrina del Estado de Hegel? Se podría formular de la siguiente manera: la sustancia de lo correcto, de lo justo [das Rechtliche] y de lo moral, son los mandamientos de la etnicidad y del Estado.¹

¹ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho. O compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Trad. de Eduardo Vásquez. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1976, p. 5. Original en alemán: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und mündlichen Zusätzen. Auf der Grundlage der Werke

Hegel aboga en su filosofía por anudar al trabajo teórico y el trabajo práctico-político ya hecho. No hace falta que cada generación reelabore de nuevo el sistema moral [sittliches System]; no es lo ‘novedoso’ de una idea desarrollada de Estado por la cual es genial, inteligente y racional, sino que estas ideas se dan a partir de las ideas y realidades de Estado que han existido, en la medida en que logremos retomar estas experiencias.² El hoy en día existente Estado (burgués)³ no se debe aprehender como cualquier producto casual, algo fortuito que se puede criticar, suprimir o sustituir de cualquier modo. Más bien, de esto está convencido Hegel, hay que concebir este Estado como forma del mundo *moral*, es decir, estructurado del mismo modo claro y ordenado que la naturaleza, la cual es organizada según *leyes naturales* que son inmanentes y razonables.

Las leyes morales, al igual que las leyes naturales, son en esta filosofía en sí razonables y entendibles para el espíritu. Fuera del espíritu existen las leyes naturales que son válidas y existen ‘de todos modos’. (Por consiguiente, si existen, por ejemplo, dos conceptos antagónicos sobre una ley natural, debe ser falso uno de los dos.) Todo está en la naturaleza, así como debe ser, según las leyes objetivas.

En lo que concierne las leyes jurídicas, en cambio, es posible que exista una contradicción entre lo que es y lo que debe ser, aunque ellas (o sea sus criterios) también existen en cierto modo, fuera de nosotros y son válidos, por ejemplo, para el jurista positivo por antonomasia.⁴

von 1832-1845 neu editierte Ausgabe. Redaktion: Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Fráncfort del Meno, Suhrkamp. Vorrede, 1970, p. 14.

² G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 44. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 15.

³ Usamos aquí el concepto ‘burgués’ en términos descriptivos (en el sentido de *bürgerlich* en alemán) y no en términos despectivos (en el sentido como se usa la palabra *bourgeois* en alemán).

⁴ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 45, adición. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 16, adición. Con relación a las “adiciones” aquí referidas, no están incluidas en las versiones en español de la *Filosofía del derecho* de Hegel que fueron editadas en México. Se basan en la primera edición póstuma del texto, cuya realización fue encargada por el *Verein der Freunde des Verewigten* [Asociación de los amigos del eternizado] a su alumno predilecto, Eduard Gans y apareció como tomo VIII de las *Obras* de Hegel. Gans fue el hegeliano de izquierda, y la conexión teórica clave entre el gran pensador idealista

Por esto se puede producir la división del espíritu en el conflicto por la validez de ciertas leyes jurídicas. En tales situaciones, afirma el filósofo alemán, “se remitirá frecuentemente lo arbitrario de la vida a la meditación de naturaleza y debe tomarse un modelo en este sistema”.⁵

y Karl Marx. En la edición de la *Filosofía del derecho* a su cargo incluyó numerosos comentarios de Hegel a su propia obra, pronunciados en sus clases sobre el tema, que se basaban en este escrito que fue vendido a los alumnos como guía de la materia. Estos comentarios verbales en muchos casos eran considerablemente más críticos hacia la realidad existente y más *republicanos* que el texto impreso. Gans retoma sobre todo notas de las clases de Hegel, apuntadas directamente en ellas por Hothos en 1822-1823 y notas redactadas posteriormente —a partir de la asistencia a esta clases— por Hauptmann v. Griesheim en 1824-1825. Los dos manuscritos existen hasta hoy y no fueron publicados como tales, a pesar de su gran importancia para el entendimiento de los aspectos *críticos* y *no oficialistas* del pensamiento de Hegel. Eduard Gans recibió de Hegel el encargo de impartir, sustituyéndolo a partir de 1825-1826, la clase de *Filosofía del derecho* y pronto adquirió la fama de interpretarla de manera más *liberal* que el mismo Hegel. Arnold Ruge comenta que Hegel, invitado un día a la casa del príncipe heredero de Prusia, éste le comentó: “Es un escándalo que el profesor Gans está convirtiendo a todos los estudiantes en republicanos. Las cátedras que imparte sobre su *Filosofía del derecho*, señor profesor [dirigiéndose a Hegel] son frecuentadas por varios cientos y es bastante conocido que da a su interpretación un matiz absolutamente liberal, e incluso republicano. ¿Por qué no imparte usted mismo la cátedra?” (Arnold Ruge, *Aus früherer Zeit*, t. IV, Berlín, 1867, pp. 431 y ss., citado según: “Anmerkung der Redaktion zu Band 7”, en G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, pp. 524-531, aquí: p. 526.) La voluntad del príncipe heredero fue realizada posteriormente por Hoffmeister y Lasson, quienes en ediciones posteriores de la *Filosofía del derecho* eliminan las “adiciones” basadas en los comentarios de Hegel en sus clases e incluidas por Gans en la primera edición póstuma y desaparecen así la vertiente abiertamente *republicana* de Hegel. Las versiones de este texto que circulan hasta el día de hoy en México siguen esta línea y han dado a conocer al público interesado de este país el lado meramente conservador del *idealista objetivo* más importante. A contracorriente de esta historia editorial de la *Filosofía del derecho* de Hegel en México, hemos decidido usar la mencionada edición venezolana de 1976, en la traducción de Eduardo Vásquez, que sí incluye las “adiciones” originalmente escogidas por Eduard Gans. Hace falta una pronta edición *histórica crítica* de la *Filosofía del derecho* en México, que, sin lugar a dudas, debería incluir el importante trabajo editorial que hizo el alumno más cercano a Hegel, Eduard Gans, cuya importancia para el mayor entendimiento *actual* de Hegel, así como para la formación filosófica de Marx, por lo general se subestima hoy en día.

⁵ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 45, adición. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 17, adición.

Este conflicto, esta división del espíritu, nos remite de las leyes jurídicas, cuestionables, a las leyes naturales incuestionables. Los espíritus en conflicto pueden y deberían orientarse según la razón ordenada de las mencionadas leyes naturales. En consecuencia, reflexiona Hegel, con el afán de construir un mundo más racional que el medieval, no se deberían fundamentar los conflictos sobre las leyes jurídicas en opiniones accidentales, sino más bien en conceptos científicamente elaborados. Sólo estos conceptos hacen posible el conocimiento verdadero, incluso de las cuestiones morales.

Las investigaciones sobre el derecho público no solamente son *posibles*, sino llegan también a ser *necesarias* porque con la ilustración se elevó al pensamiento a ser la forma sustancial, encima incluso del respeto y la veneración de la ley (existente), y por ello le debe ser posible concebir al derecho (como razonable).⁶ Con esta idea se hace visible un aspecto emancipador de la filosofía de Hegel, a saber, el sujeto pensante subordina a su capacidad de reflexión y decisión racional el Estado dominante —el cual a veces se presenta como una fuerza ajena (externa) a este sujeto. Esta subordinación se realiza en el sentido de que el sujeto tiene ahora la posibilidad de concebir racionalmente al Estado, y llegar al centro de su orden y derecho, que son razonables, es decir, accesibles para la razón.

Empero, el contenido emancipador del concepto de Estado de Hegel está en peligro de convertirse en una pura apología del Estado burgués, pues el derecho público se subordina a la primacía de la razón y por tal subordinación se paga a veces un precio demasiado alto, a saber, la ignorancia de las contradicciones e irracionalidades del Estado burgués.

Hegel es el representante filosófico del Estado burgués. En efecto, en su teoría elaborada del Estado, lo describe como “realidad [*Wirklichkeit*]⁷ de la idea ética” y como “realidad [*Wirklichkeit*] de la li-

⁶ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 46. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 17, adición.

⁷ En el término alemán ‘*Wirklichkeit*’ está presente etimológicamente el verbo ‘*verwirklichen*’ que significa ‘realizar’, en el sentido de llevar a cabo algún plan, proyecto o idea. Existe una ligera connotación optimista-progresista en ciertos usos de este término, por ejemplo cuando se habla de ‘*Selbstverwirklichung*’ [autorrealización] que por lo general es vista como una manera de llegar a ser más feliz o, en su defecto, tranquilo.

bertad concreta”.⁸ Cuando Hegel habla aquí de ‘realidad’ [*Wirklichkeit*], no se refiere trivialmente al estado de cosas realmente [*tatsächlich*] existentes. La realidad [*Wirklichkeit*], que es accesible a la razón, está determinada por ésta, debe ser razonable, es razonable. El Estado burgués real [*wirklich*] es la culminación, la perfección de la moralidad y de la razón que se realiza en la historia universal.

Cierto es que con ello, Hegel no niega por antonomasia la posibilidad de irracionalidad en el Estado burgués realmente existente. Pero la irracionalidad no es, por principio, elemento de este Estado, pues está situada —por primera vez en la historia universal— nada más al nivel de la apariencia momentánea. El Estado burgués tiene en sí la potencialidad de ser conformado de una manera plenamente razonable. La razón logró con la Revolución francesa, de esto está convencido el gran dialéctico en Berlin, de impregnarse en el Estado moderno, posfeudal, que para Hegel es idéntico a *burgués* [*bürgerlich*]. Por consiguiente, si habla Hegel aquí de la realidad [*Wirklichkeit*] de este Estado, se refiere a la *realidad ideal*, o *según la idea*. Esta realidad fundada conceptualmente tiende a realizarse a sí misma a todos los niveles y en todas las esferas del desarrollo histórico. Esta precisión no es ninguna limitante a la fuerza del concepto de realidad, como estamos acostumbrados a interpretarlo dentro del pensamiento positivista que es hoy conciencia cotidiana general. Para el idealista objetivo no hay nada más potente que la idea, es decir, sólo la realidad [*Wirklichkeit*] entendido de esta manera —como *realidad ideal* en proceso de materializarse—, tiene relevancia histórica.

El Estado burgués es en la idea, en la posibilidad de principio, en la realidad [*Wirklichkeit*] así constituida, una instancia sin contradicciones que por principio le pertenezcan. Por ello, este Estado es algo así como el fin de la historia. Y con esto Hegel, el gran dialéctico, llega a ser antidialéctico. Allí donde estiliza al Estado burgués (aun en su mejor forma posible) como la cima de la emancipación humana, llega a ser apologético de esta forma de sociedad.

⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 257, p. 257 y § 260, p. 262. Original: “Wirklichkeit der sittlichen Idee” (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 257, p. 398) y “Wirklichkeit der konkreten Freiheit” (*ibid.*, § 260, p. 406).

Quedaba reservado a Karl Marx⁹ el señalar que la igualdad formal de los individuos en el Estado burgués, no se opone a una desigualdad en cuanto al contenido, así que a pesar de la forma del intercambio de equivalentes en la venta de la *mercancía mano de obra* del obrero al capitalista, el primero se encuentra explotado por medio del trabajo adicional realizado en favor del capitalista.¹⁰

Habría que señalar aquí, que Marcuse hace resaltar una contradicción relacionada con la doctrina del Estado de Hegel. Se puede decir que Hegel se encuentra en el campo de tensión entre sus ideales y conceptos filosóficos más elevados y su fijarse incondicional y positivamente en el Estado burgués (prusiano). Su sistema filosófico, que sus contemporáneos nombraran pertinentemente “filosofía negativa”,¹¹ choca inconciliablemente con su glorificación de la monarquía prusiana.¹² El contenido crítico y emancipador de su filosofía de la razón, asigna al Estado el papel de mediador de los intereses generales con los particulares e individuales. Con ello, el contenido crítico y emancipador

⁹ Karl Marx, *El capital. Crítica de la economía política. Libro primero. El proceso de producción de capital*, t. 1. Trad. de Pedro Scaron. México, Siglo XXI Editores, 1975. 381 pp. Véase por ejemplo la Sección tercera: “Producción del plusvalor absoluto”, cap. v: “Proceso de trabajo y proceso de valorización”, sobre todo las pp. 234 y ss. Original: Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band* [t. 1]. *Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals*. Karl Marx, Friedrich Engels, *Werke*, t. 23, Berlín, RDA, Dietz, 1975.) Véase por ejemplo: Dritter Abschnitt: “Die Produktion des absoluten Mehrwerts”, Fünftes Kapitel: “Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß”, sobre todo las pp. 208 y ss.

¹⁰ Véase también, Herbert Marcuse, *Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría crítica social*. Trad. de Juliete Formboria de Sucre, con la colab. de Francisco Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1972. 446 pp. Original: Herbert Marcuse, *Reason and Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*. Nueva York, Humanities Press, 1941, 2a. ed. 1954, p. 206. Versión en alemán: Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*. Trad. al alemán de Alfred Schmidt. Neuwied, Luchterhand, 1962, p. 187.

¹¹ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, p. 11. Esta cita está tomada del prefacio de marzo de 1941, incluido en la versión original en inglés y —con algunos recortes al final del prefacio— en la versión en alemán realizada por Alfred Schmidt. Extrañamente, este importante prólogo no aparece en la versión española del libro de Marcuse. En alemán el término citado es: “negative Philosophie” (*idem*).

¹² H. Marcuse, *Razón y revolución*, p. 214.

que le caracteriza tiende en última instancia (a final de cuentas), hacia la supresión de la explotación de una clase por la otra. De esta forma, según la interpretación marcuseiana, la filosofía hegeliana indica más un “marchitarse” del Estado mediante la reconciliación del individuo con lo general, que el fortalecimiento y la eternización del Estado.¹³

Una tendencia contraria a la anterior, es aquella que defiende un tipo de Estado como el que Hegel encuentra en su tiempo en Prusia y que afirma en partes de su doctrina de Estado. Dice Marcuse sobre Hegel: “Es culpable, no tanto por servilismo, sino por la traición a sus ideas filosóficas más altas.” Su doctrina política “refleja el destino del orden social que, en la persecución de su libertad, cae en un estado natural muy debajo de la razón”.¹⁴

Son justamente estos elementos del *positive thinking* en la doctrina de Estado de Hegel, los que están puestos en cuestión a causa del hecho del nacionalsocialismo, traumático hasta hoy para muchos individuos. En ellos (y entre otros) hay que buscar el punto de gravitación de la crítica a los planteamientos dogmáticos presentes en su doctrina de Estado.

En por lo menos dos ocasiones (los conceptos de guerra y del monarca), la tendencia que existe en Hegel de apologetizar el Estado burgués, lo aleja tanto de la comprensión de las condiciones presentes en la sociedad burguesa que Hegel mismo termina por fin en equiparar lo ‘realmente existente’ a *la realidad* (en el sentido de *Wirklichkeit* o realización gradual de una idea, un ideal).

A estos pasajes del texto hegeliano se aplica la siguiente averiguación de Marcuse en su introducción a *Razón y revolución*: “Sin embargo, la suposición de que la razón se mostrará inmediatamente en la práctica es un dogma que el curso de la historia no corrobora. Hegel creía, tanto como Robespierre, en el poder invencible de la razón”.¹⁵

A partir de estas reflexiones sobre la concepción hegeliana del Estado, en lo general, vamos a exponer enseguida sus conceptos de la

¹³ *Ibid.*, p. 211.

¹⁴ *Ibid.*, p. 214.

¹⁵ *Ibid.*, “Introducción”, p. 13.

guerra y del monarca, en lo particular.¹⁶ Ciertas contradicciones que encontramos en las sociedades burguesas se vuelven entendibles en los conceptos de Hegel y a la vez son la razón de por qué estos mismos conceptos del pensador ilustrado *por excelencia* se vuelven contradictorios e incluso destructivos en relación a sus convicciones filosóficas fundamentales.

El concepto de la guerra

El primado de la razón de Hegel termina, así lo plantea en su desarrollada Filosofía del Estado, en las fronteras de los Estados nacionales. La guerra entre Estados burgueses resulta inevitablemente de la necesidad de acumulación y expansión inherente al modo de producción capitalista; este carácter de inexorablemente necesario, que tiene en una determinada formación social, es generalizado ahistórica, es decir, falsamente por Hegel como “momento ético”,¹⁷ que no sólo puede solucionar conflictos entre Estados, sino que también consigue que “la salud ética de los pueblos es conservada en su indiferencia respecto a la firmeza de las determinaciones finitas, como el movimiento de los vientos preserva al mar de la putrefacción, en la que sumiría una tranquilidad durable, como a los pueblos una paz duradera o incluso una paz perpetua”.¹⁸

Hegel, polemizando contra Kant,¹⁹ rechazó la idea kantiana de la “paz eterna”, porque de manera idealista se declara implícitamente posible la

¹⁶ Hay otros aspectos cuestionables en la doctrina del Estado de Hegel; por razones de espacio nos limitaremos a estos dos sumamente polémicos en el debate sobre Hegel.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 324, p. 324: “el momento ético de la guerra” (*ibid.*). Original: “das sittliche Moment des Krieges” (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, p. 492.)

¹⁸ G. W. F. Hegel, *op. cit.* En este pasaje Hegel cita a su texto “Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts” (en *Kritisches Journal der Philosophie (1802-1803)*), p. 62. [“Sobre el tratamiento científico del derecho natural”, en G. W. F. Hegel, *Obras*, t. I, p. 373.] En el original, el texto varía levemente.

¹⁹ Véase sobre esto también: G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 324, adición, p. 325: “A menudo se exige la paz eterna como un ideal

abolición de la guerra aun manteniendo sus causas materiales —con la pura creación de una institución negociadora (el *Fürstenbund*—la liga de los príncipes). Aunque Hegel describe con razón la función de la guerra como encubridora de las diferencias existentes adentro de un Estado y de una sociedad (“las guerras afortunadas impiden disturbios internos y han consolidado el poder interno del Estado”²⁰), pasa completamente por alto la fuerza emancipadora que estas “agitaciones internas” pueden tener. El nacionalismo pasa así de tener una orientación emancipadora, también existente en Hegel, como superación [*Aufhebung*] del fraccionamiento territorial [*Kleinstaaterei*] de la Alemania de entonces²¹ a convertirse en la ideología de conservación de sociedades antagónicas (y, por lo tanto, ‘disturbadas’). La ideología según la cual la guerra en sí misma es supuestamente favorable para las sociedades porque las protege de la ‘podredumbre’, al ser capaz de superar [*aufheben*] la “indiferencia frente al fortalecimiento de las determinaciones finitas”, y que niega tendencialmente la violencia destructora de la guerra, recuerda fatalmente a la ideología de los mencionados inolvidables superlativos de la barbarie humana. Esta glorificación [*Verklärung*] de la guerra

al que tiene que dirigirse la humanidad. Kant propuso una liga de monarcas que debía arbitrar los conflictos de los Estados y la Santa Alianza había de ser aproximadamente tal institución. Únicamente el Estado es individualidad y en la individualidad está contenida esencialmente la negación. Por consiguiente, si también un número de Estados se convierten en una familia, esta unidad como individualidad tiene que crearse un oposición y engendrar un enemigo”. (*Idem.*) Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 324, adición, pp. 493 y ss.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 324, p. 324. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 324, p. 493.

²¹ Véase: Hermann Heller, *Hegel und der nationale Machtstaatsgedanke in Deutschland. Ein Beitrag zur politischen Geschichte*, reprod. de la ed. de 1921, Aalen, Zeller, 1963, p. 58: “Acerca de la opinión de Hegel respecto a la relación entre Estados, éstos son, junto a su concepción histórica del mundo en general, ciertamente en lo particular no poco determinados por el examen de esa ‘política de saltador de caminos’ [*Wegelagererpolitik*] de los príncipes de entonces, la cual había acabado con ‘todo el respeto frente a las posesiones de los consortes, todo sentido jurídico confederado [*eidgenössisch*] en la casta de los príncipes alemanes’, cuyos únicos estímulos eran ansia de territorios y orgullo dinástico”. (Heller cita aquí: Heinrich von Treitschke, *Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert*, t. 1. *Bis zum zweiten Pariser Frieden*. 9a. ed. Leipzig, Hirzel, 1913 (Staatengeschichte der neuesten Zeit, 24), p. 17.)

como fuerza natural [*Naturgewalt*] soslaya el posible desarrollo hacia una formación social que deje de necesitar guerras.²²

Precisamente después de las experiencias de la Segunda Guerra Mundial y de la Shoah se disputaba, incluso en una parte de la burguesía alemana durante cierto tiempo, la idea de que un cambio estructural (económico) podría ser necesario para evitar que lo vivido se repitiese. De cierta manera, en este punto Hegel ya estaba obsoleto en 1946.²³

En este contexto, Marcuse indica que, también en el caso de la guerra, la arbitrariedad y ‘naturalidad’ [*Natürlichkeit*] no tienen la última palabra en Hegel. Remite al tercer elemento concebido por Hegel, que se sitúa por encima de las relaciones entre Estados: “el espíritu [...] que actúa en la historia universal”.²⁴ Pero no vamos a entrar aquí en la explicación de este concepto que Hegel desarrolla en su *Filosofía de la historia*.

El concepto del monarca

El concepto del monarca, según Hegel, es “el concepto más difícil para el raciocinio, es decir, para la consideración del entendimiento

²² “Observamos de nuevo cómo la ciega naturaleza se presenta y relega la racionalidad autoconsciente del espíritu objetivo”. (H. Marcuse, *op. cit.*, p. 218.)

²³ En la situación actual, el acrítico concepto hegeliano de guerra también se presenta como anacronismo de manera que ‘guerra’ hoy puede significar la autoeliminación de la humanidad (‘racional’).

²⁴ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 259, adición, p. 262. Véase: “Ciertamente, podrían formarse varios Estados como unión, por así decirlo, un tribunal por encima de otros, podrían aparecer ligas de Estados, como por ejemplo, la Santa Alianza, pero éstas son siempre sólo relativas y limitadas, como la paz eterna. El juez único absoluto, el cual se hace vigente siempre y contra lo particular, es el Espíritu que es en sí (an sich) y para sí, y se expone siempre como lo universal y como el género que actúa en la historia universal”. (*Ibid.*) Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 259, adición, pp. 405 y ss. Véase también: H. Marcuse, *op. cit.*, pp. 218 y ss. “El derecho del Estado, pese a no estar vinculado por el derecho internacional, no es aún el derecho supremo [...]. El Estado tiene su contenido verdadero en la historia universal (*Weltgeschichte*), ámbito del espíritu del mundo”. (*Ibid.*)

reflexivo”,²⁵ y en la literatura secundaria aquel “concepto más difícil” es uno de los más fuertemente criticados.

El principio básico del Estado hegeliano es “el desarrollo pleno del individuo”.²⁶ La mediación de lo general con el individuo, que se produce en el Estado, asegura justamente este libre desarrollo de la mayoría dentro del todo. Así entendido, el concepto del Estado de Hegel es irreconciliable con la ideología nacionalsocialista. El lema “tú eres nada-tu pueblo lo es todo” rechaza de forma categórica precisamente esta mediación, en favor de una supuestamente inequívoca “primacía de lo (aparentemente) general” (*das Volk*).²⁷

Sobre esto, en una añadidura —no incluida en las versiones de la *Filosofía del derecho* que circulan en México—²⁸ se dice: “La esencia del Estado mismo moderno es que lo universal esté ligado a la libertad completa de la particularidad y al bienestar de los individuos [...]. Por tanto, lo universal tiene que ser activado, pero, por otra parte, la subjetividad es desarrollada completa y vitalmente. Sólo por el hecho de que ambos momentos subsisten en su fuerza, es que hay que considerar al Estado como un Estado articulado y verdaderamente organizado”.²⁹

Pero en este momento se plantea el problema de cómo realizar esta mediación entre los intereses de los individuos y los de la sociedad (entera), lo general. Para que los individuos puedan ser libres en esta mediación, antes deberán haber comprendido lo general como algo que es, al mismo tiempo, suyo propio. Entre estos individuos y la sociedad general no debería haber ninguna diferencia de intereses que sea insuperable por principio.

²⁵ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 279, p. 290. Original: “[der Begriff des Monarchen ist] der schwerste Begriff für Rasonnement, d. h. für die reflektierende Verstandesbetrachtung”. (G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 279, p. 446.)

²⁶ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 213.

²⁷ Herbert Marcuse resume esta diferencia del siguiente modo: “En el fascismo, la sociedad civil rige al Estado; el Estado hegeliano rige a la sociedad civil. ¿Y en nombre de quién rige? Según Hegel, en nombre del individuo libre y en pro de su interés privado”. (*Ibid.*, p. 212.)

²⁸ Véase al respecto nuestra nota 4.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho*, § 260, adición, p. 263. Original: G. W. F. Hegel, *op. cit.*, § 260, adición, p. 407.

Éste es justamente uno de los puntos en los que el concepto idealista del Estado en Hegel amenaza con fracasar, a causa de la realidad [*Wirklichkeit*] del Estado burgués, es decir, a causa de las (limitadas) posibilidades fundamentales de la sociedad burguesa cuya conceptualización intenta desarrollar. Esta concepción de los individuos de la sociedad burguesa como individuos cuyos intereses no están aislados del interés general (de la sociedad), niega, por supuesto, las contradicciones antagónicas inherentes al modo de producción capitalista.

Pero el modo de producción correspondiente a la sociedad burguesa necesariamente separa al individuo de lo general. Como ha sido mostrado por Marx, la contradicción entre producción social y apropiación privada de los productos enajena a los productores de los mismos, constituyendo la enajenación inherente a la sociedad burguesa en general. En la sociedad enajenada, como dice Marcuse, “simplemente no existe” este individuo que “conoce y quiere su verdadero interés en el interés común”.³⁰ Marcuse continúa diciendo que los “individuos existen sólo como propietarios privados, sujetos a los fieros procesos de la sociedad civil, desvinculados del interés común por el egoísmo y todo lo que éste implica”.³¹ Su crítica se refiere aquí al mismo aspecto de la filosofía del derecho de Hegel que Marx cuando destaca que la esencia del Estado es “la persona privada, abstracta”, cuya relación con el Estado, sin embargo, normalmente no se *realiza*.³²

¿Cómo ‘resuelve’ entonces Hegel esta contradicción entre sus más altas ideas filosóficas y la realidad del Estado burgués descrita en su teoría del Estado? Pone a la cabeza del Estado al monarca, al príncipe quien llega a su función de gobernante de “forma natural”, por sucesión y primogenitura. Ese príncipe, al estar instaurado por “fuerza natural”, se encuentra al margen de los conflictos de intereses en la sociedad burguesa. Estando por encima de las discordias internas, independiente de todo interés privado, ya que ha sido coronado por la naturaleza ‘desinteresada’, el príncipe hegeliano encarna la identidad de

³⁰ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 213.

³¹ *Idem.*

³² Karl Marx, “Kritik des Hegelschen Staatsrechts” [§§ 261-313], en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke*, t. 1. Berlín, Dietz, 1972, p. 242.

lo general y lo particular, es decir, de los intereses generales de toda la sociedad y los particulares de sus grupos y clases, así como lo intereses individuales de sus ciudadanos.³³ Se pretende contrarrestar el carácter contradictorio, reconocido como tal, del Estado burgués simplemente mediante la introducción de una “cabeza natural” [*natürliche Spitze*] armonizadora. El *método dialéctico*, que en este momento ya preparaba el paso hacia la superación [*Aufhebung*] de la sociedad burguesa a partir de sus contradicciones internas, capitula ante la también presente sustancia reaccionaria del *sistema* hegeliano.

La “solución monarquista” de Hegel, la monarquía constitucional, una suerte de *gentlemen’s agreement* [“acuerdo de caballeros”] entre la Revolución francesa y la monarquía prusiana, provoca varias respuestas: mientras que Marx constata irónicamente que “el más alto acto constitucional del rey es su actividad sexual, porque mediante él crea un rey y proporciona continuidad a su cuerpo”,³⁴ Marcuse le sigue cuando por ejemplo dice que el monarca es la única persona “en la que se realiza la relación entre la persona privada como tal y el Estado”.³⁵ En este punto, como ya hemos mencionado, Marcuse nos remite al hecho de que el verdadero problema no consiste en que Hegel glorifique la monarquía prusiana, sino en la “traición a sus ideas filosóficas más altas”.³⁶ Hegel, comprometido en su método dialéctico con la razón y la emancipación humana, llega tan lejos en su apología reaccionaria del Estado burgués que entrega “la sociedad a la naturaleza, la libertad a la necesidad, la razón al capricho”.³⁷

Pretende rescatar a la razón, en peligro de naufragar entre las contradicciones de la sociedad analizada, como por obra de milagro, recurriendo al misticismo de la naturaleza. Aquí Hegel parece no creerse a sí mismo. Marcuse, más indulgente con Hegel de lo que lo es Marx, admite en *Razón y revolución* que a veces “parece como si [Hegel]

³³ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 279, pp. 289 y ss.

³⁴ K. Marx, “Kritik des Hegelschen Staatsrechts” [§§ 261-313], en K. Marx y F. Engels, *op. Cit.*, vol. 1, p. 242.

³⁵ *Idem.* Véase también: H. Marcuse, *op. cit.*, p. 213.

³⁶ *Ibid.*, p. 214.

³⁷ *Idem.*

sonriese ante su propia idealización del monarca, y declara que las decisiones del monarca son meras formalidades”.³⁸ Sin embargo, el *marxista hegeliano* [*Hegelmarxist*] mismo parece no tomar del todo en serio su propia defensa del gran filósofo dialéctico cuando intenta descubrir una sonrisa en la formulación de uno de los conceptos más reaccionarios de éste.

El debate sobre Hegel y el nacionalsocialismo

La filosofía de Hegel fue la última que pudo permitirse comprender la realidad como una manifestación del espíritu. La historia que lo siguió hizo imposible este intento.³⁹ El autor no quiere evitar esbozar aquí ‘sus’ dificultades con el texto de hegeliano en cuestión. Esta problemática del análisis de la filosofía del Estado de Hegel parecía ser, en un primer momento, más bien un asunto ‘personal’ del autor: casi al mismo tiempo que trabajaba por primera vez sobre la *Filosofía del Estado* de Hegel (en 1987), se organizó en el cine independiente de nombre *Camera*, que en este entonces estaba instalado en el viejo edificio cinematográfico de la Universidad de Fráncfort, un ciclo de proyecciones y conferencias en respuesta al intento ultra derechista de poner en *revisión* el entonces rechazo aparentemente abrumador del nacionalsocialismo, lo que llevó al así denominado “debate de los historiadores” [*Historikerstreit*]. La película central de este ciclo de cine era la cinta *Shoah* de Claude Lanzmann. El análisis de este periodo de la historia alemana, intensificado en los tiempos posteriores a la proyección de esta película única,⁴⁰ era uno de los factores que dificultaron ya de entrada una lectura *neutral* de la filosofía hegeliana del Estado.

El intento del autor de discutir filosóficamente en un seminario de la Universidad de Fráncfort las dificultades que tuvo al principio de sus

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, p. 408. Herbert Marcuse en el Epílogo de 1954 a *Razón y revolución*.

⁴⁰ En relación con la significación de la película *Shoah* para toda una generación de estudiantes y jóvenes alemanes, véase: Stefan Gandler, “*Shoah* y Frankfurt”, en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 29. México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, enero-abril de 2009.

estudios sobre Hegel, al pensar ver espontáneamente algunas supuestas paralelas entre la filosofía del Estado de Hegel y la doctrina nacionalsocialista, no dio resultado. El reconocido filósofo Alfred Schmidt—quien ocupaba la cátedra de Filosofía social [Sozialphilosophie] que poco antes había ocupado Max Horkheimer—, y quien ofreció el seminario sobre Hegel en esta época, únicamente reconoció nuestras objeciones meramente como “honorable impulso moral”.

Pero las reservas no eran solamente de carácter *moral*. En su libro *Razón y revolución*, Marcuse declara una y otra vez que es un error percibir a Hegel como precursor intelectual de la ideología nacionalsocialista y que los fascistas italianos sólo pudieron establecer el vínculo con Hegel mediante varias graves tergiversaciones, rechazándole de plano, al mismo tiempo, en puntos importantes. Así, Marcuse escribe sobre un filósofo fascista italiano:

Gentile proclama la práctica como la verdad en cuanto tal, prescindiendo de la forma que pueda tomar. Según él, la única realidad es el acto de pensar. Se niega todo supuesto de un mundo natural e histórico que quede fuera de este acto o esté separado de él. El objeto es ‘disuelto’ así en el sujeto y toda oposición entre el pensar y el hacer, o entre el espíritu y la realidad, carece de sentido. Pues el pensar (que es el ‘hacer’, el hacer real) es *ipso facto* verdadero. “Lo verdadero es lo que es en el hacer”. Gentile, refundiendo una frase de Giambattista Vico, escribe, “verum et fieri convertuntur”. Y, finalmente, resume esto: “el concepto de verdad coincide con el concepto de hecho”. Pocas afirmaciones están más lejos del espíritu de Hegel.⁴¹

El simple hecho de que Marcuse intente con tanta insistencia probar que Hegel no es el precursor teórico del fascismo, indica que esta tesis fue común y merecedora de ser contradicha en el tiempo en que fue escrito *Razón y revolución*. El filósofo formado en la tradición de la teoría crítica y traductor del texto de Marcuse del inglés al alemán, Alfred Schmidt, lo constata lisa y llanamente:

⁴¹ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 393. Marcuse cita aquí a Giovanni Gentile: *Teoria generale dello spirito come atto puro*. Florencia, 1944, pp. 14, 19 y 21.

Cuando *Razón y revolución* fue publicado en lengua inglesa, en la primavera de 1941, el autor tenía por objetivo oponerse a la opinión dominante en los países anglosajones según la cual la filosofía de Hegel, especialmente su teoría del Estado, figura como una de las fuentes directas de la ideología fascista y nacionalsocialista.⁴²

Como además constata implícitamente A. Schmidt, estos debates ya no tienen lugar en esta forma. En ese sentido se entiende también por qué nuestras objeciones sólo le merecieron la consideración de “impulso moral”.

Pero desde hace algún tiempo, en relación con los avances de diversos pensadores conservadores y derechistas hacia una “nueva interpretación de la historia alemana reciente” (así por ejemplo también la planificación y realización de un “Museo Alemán de Historia”, el “debate de los historiadores” [*Historikerstreit*], la polémica visita del entonces canciller federal de la RFA, Helmut Kohl y del entonces presidente de Estados Unidos, Ronald Reagan, a las tumbas de miembros de las SS en el cementerio militar de Bitburg, Alemania el 5 de mayo 1985) vuelve nuevamente necesario el analizar de aquella época de la historia humana que prohíbe entender la realidad como manifestación del espíritu.⁴³

Al menos para quienes participan en este intento, hoy es válido (de nuevo), en relación con la recepción de la teoría del Estado de Hegel, lo que escribió Marcuse en *Razón y revolución* aún en aquel tiempo:

El contenido de una obra verdaderamente filosófica no queda intacto con el paso del tiempo. Si sus conceptos se encuentran en relación esencial con los fines e intereses de las personas, un cambio fundamental de la situación histórica los inducirá a verlos a una nueva luz.

⁴² Alfred Schmidt, “Nachwort des Übersetzers”, en H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, pp. 375-376, aquí: p. 375.

⁴³ Véase por ejemplo la publicación que apareció con motivo del mencionado ciclo de cine, en el que también están documentados los artículos centrales del “debate de los historiadores”: Tim Darmstädter, *Geschichte und Identität. Film- und Diskusstage an der Universität Frankfurt*. Fráncfort del Meno, AStA-Linke Liste Uni Frankfurt, 1987.

En nuestro tiempo, la formación del fascismo exige imperiosamente una nueva interpretación de la filosofía hegeliana.⁴⁴

Que la teoría del Estado de Hegel no es la antítesis *incuestionable* al régimen nacionalsocialista puede verse, sin lugar a dudas, en las ardientes polémicas que acerca de la cuestión se han realizado en la literatura especializada. Pueden analizarse textos, por ejemplo, de Ernst Topitsch, Wilhelm Raimund Beyer, György Lukács y Herbert Marcuse.⁴⁵ Por supuesto, sería necesario examinar con mayor detención el contexto en el que se formulan las diversas posiciones.

Con todo, el único de los autores mencionados que trata de probar una continuidad inequívoca entre la filosofía de Hegel y la ideología nacionalsocialista es poco convincente: Ernst Topitsch utiliza citas muy imprecisas, en ocasiones sin indicar la fuente. Además, cita a G. Lukács y a W. R. Beyer de una forma que sugiere falsamente que estos autores ven igualmente una continuidad entre Hegel y el fascismo. ‘Confunde’

⁴⁴ H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, p. 11 (del prefacio de 1941, no incluido en la versión española; véase al respecto la nota 11 de este capítulo). Véase también la reseña de *Behemoth-The Structure and Practice of National Socialism* de Arthur Rosenberg en *Studies in Philosophy and Social Science*, 1941: “Learning and science are always part of an existing society. Also the political theory of the last 200 years was an appendix of the ‘Liberal’ society. Also the conservative and the radical or socialist enemies of Liberalism were much more dependent on its theories than they usually confessed or knew. We see at present, in Europe the total breakdown of the old ‘Liberal’ society. Therefor, also the old science falls. It is a most important part of our fight against Fascism on its own field”. (Arthur Rosenberg, “Neumann, Franz: Behemoth-The Structure and Practice of National Socialism. Nueva York, Oxford University Press, 1942” (reseña), en *Studies in Philosophy and Social Science*. Morningside Heights, N. Y. C., Institute of Social Research, vol. IX, núm. 3, 1941, pp. 526 y ss., y en *Zeitschrift für Sozialforschung*, publicado por Max Horkheimer, año 9, 1941. Reimp. facs., Munich, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.)

⁴⁵ Ernst Topitsch, “Hegel und das Dritte Reich”, en *Der Monat. Eine internationale Zeitschrift*. Weinheim/Berlín, Beltz-Quadriga, núm. 213, año 18, 1966, pp. 36-51. Wilhelm Raimund Beyer, *Hegel Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*. 2a. ed. aum. Berlín, Akademie Verlag, 1968. Especialmente el cap. I: “Typologie der ‘Hegelei’”, subcap. 13: “Der faschistische Hegel”, pp. 144 y ss. György Lukács, *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1959. 707 pp. Original: György Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*.

la crítica al hegelianismo con la crítica a Hegel. La intención del artículo de Topitsch es precisamente la de desacreditar la teoría marxiana y marxista al mismo tiempo que la dialéctica hegeliana. Justo esta intención es lo que Lukács y Beyer tratan de contrarrestar en los textos citados por Topitsch. Por una parte, Topitsch admite: “La relación entre el hegelianismo y el nacionalsocialismo casi sólo es analizada por autores marxistas, por ejemplo G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlin 1955 o W. R. Beyer ‘*Hegel Bilder*’, Berlin 1964”.⁴⁶ Pero no discute de ninguna manera su argumentación, al contrario: ‘olvida’ la diferencia entre Hegel y ciertos hegelianismos y niega toda contradicción entre el método dialéctico y el en parte reaccionario sistema de Hegel, razonando superficialmente sobre la dialéctica de Hegel: “Hegel mismo llenó ese sistema de fórmulas huecas con los contenidos de una concepción del Estado sumamente autoritaria”.⁴⁷ Contra el “esquema dialéctico de salvación”, que repudia suponiendo que sirvió para “encontrar una justificación dialéctica incluso de la medida más extrema tomada por el régimen hitleriano”, resalta apologeticamente: “empirismo y positivismo relativista”, “ciencia jurídica positivista”, “teoría de la moralidad [*Sittenlehre*] religiosa”, “individualidad y subjetividad” y a Popper, de quien también es editor.

Beyer replica a Topitsch en la segunda edición, aumentada, de su *Hegel-Bilder*, citada por Topitsch según la primera edición, atacándole con vehemencia:

Es preciso revelar el motivo de estos esfuerzos por usar a Hegel para un propósito de esa naturaleza. Ernst Topitsch ha denunciado estas malversaciones de Hegel por las fascistas en una recopilación que queda bastante parcial. Pero no considera que su fórmula mágica de “Hegel como fórmula hueca” y el desenmascaramiento de

Neuwied/Berlín, Luchterhand, 1962 (*Werke*, t. 9), especialmente cap. 5: “Der Neuhegelianismus”. H. Marcuse, *op. cit.*, especialmente: “Introducción”, “Epílogo” y en la “Conclusión: el final del hegelianismo”; los subcapítulos: “3. Hegelianismo fascista” y “4. El nacionalsocialismo contra Hegel”, así como: H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, “Vorwort” [no incluido en la versión española].

⁴⁶ E. Topitsch, “Hegel und das Dritte Reich”, en *op. cit.*, p. 36, n. 2.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 37.

los estudios hegelianos en el Tercer Reich (enumerando tan sólo unos pocos filósofos del derecho y pasando por alto a los filósofos “grandes” como Hermann Glockner y Heinrich Heimsoeth) no tiene ninguna justificación histórica si desemboca en un mero grito de Casandra.⁴⁸

Marcuse señala, por un lado, continuidades entre el régimen burgués y el fascismo y el nacionalsocialismo, pero rechaza por otro lado una vulgar tesis de continuidad entre Hegel y el nacionalsocialismo. Al igual que György Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft* [*La destrucción de la razón*], separa estrictamente las tendencias reaccionarias del sistema hegeliano de su contenido humanista y el método dialéctico, que en ocasiones trasciende la formación social burguesa. Lukács formula en su crítica del ‘neohegelianismo’:

Es evidente que el Hegel, cuyo renacimiento indujo el imperialismo, no tiene que nada que ver, ni histórica ni sistemáticamente, con las tendencias emancipadoras de Hegel. Hemos visto, a partir de numerosos argumentos detallados, que fue precisamente el método dialéctico la víctima principal de esta “renovación” de Hegel.⁴⁹

Por último, cabe anotar lo siguiente: a pesar de la semejanza en la representación de las dos caras de la filosofía hegeliana entre Marcuse en *Razón y revolución*, como se ha expuesto arriba, y György Lukács en *Die Zerstörung der Vernunft*, ataca con vehemencia a Marcuse, a quien considera “neohegeliano”, reprochándole “un acercamiento más de Hegel al romanticismo”.⁵⁰ La vinculación de Hegel con el romanticismo, sigue Lukács, es una “falsificación histórica de la formación y del impacto de la filosofía hegeliana, de sus presupuestos y de su crecimiento” que sirve,

en primer lugar, para eliminar radicalmente la dialéctica del método hegeliano “correctamente entendido” y “modernamente renovado”,

⁴⁸ W. R. Beyer, *Hegel Bilder. Kritik der Hegel-Deutungen*, p. 154.

⁴⁹ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 499.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 492.

y, en segundo lugar, para hacer del irracionalismo vitalista el fundamento constitutivo de la nueva síntesis de la reacción filosófica alemana pretendida por el neohegelianismo.⁵¹

Pero fue justamente Marcuse quien, en sus explicaciones acerca de la teoría hegeliana del Estado en *Razón y revolución*, resalta el método dialéctico en contraposición a los elementos reaccionarios de su sistema. No obstante, Lukács cita a Marcuse a partir de su texto más joven (de su “época heideggeriana”) *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*,⁵² y no menciona la obra *Razón y revolución*, que fue publicada 1941 en Nueva York, en lengua inglesa. Es de suponer, pues, que cuando escribió el texto *Die Zerstörung der Vernunft* [título en español: *El asalto a la razón*], terminado en 1954, no conocía la obra de Marcuse, no publicada en lengua alemana hasta 1962.⁵³

Cabe recordar que György Lukács, al criticar el escaso rechazo que sufrió el contenido reaccionario del sistema hegeliano, que coincidía con la debilidad de los intentos por rescatar su emancipatorio método dialéctico, atacó varias veces fuertemente a la socialdemocracia de la era de la *República de Weimar* (Siegfried Marck, Max Adler, etcétera) por su política de *acuerdos* [*Kompromißpolitik*] con sectores altamente reaccionarios de la burguesía, lo que se expresa también en la filosofía desarrollada en el seno de la socialdemocracia.⁵⁴ Además, podría resultar revelador analizar por qué hasta el día de hoy predomina la actitud de discutir ampliamente el lado más fructífero de Hegel y, a la vez, rechazar rigurosamente una profundización de la crítica al contenido reaccionario de su teoría política.

Dado que en la literatura del *marxismo hegeliano* [*Hegelmarxismus*] es indiscutida la existencia de esta vertiente reaccionaria, resultaba curioso que en los años ochentas del siglo XX en Fráncfort no era posible

⁵¹ *Idem.*

⁵² *Idem.* Lukács cita aquí a Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno, 1932, p. 279.

⁵³ Véase: Alfred Schmidt, “Nachwort des Übersetzers”, en H. Marcuse, *Vernunft und Revolution*, pp. 375-376; aquí: p. 376.

⁵⁴ G. Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, p. 498.

discutirla extensamente. No es aquí el lugar de investigar si existía una relación entre este fenómeno y el predominio socialdemócrata en la entonces izquierda profesoral de la República Federal de Alemania (RFA), pero era precisamente la ausencia de la precisión intransigente exigida por Lukács a la hora de analizar las dos caras de Hegel, lo que le quitaba filo al debate en círculos universitarios hegelianos de izquierda. No se le hace ningún favor al lado emancipador de Hegel, cuando se rechaza dogmáticamente la discusión y la crítica de su lado reaccionario y apologético.

La filosofía del estado de Hegel y el eurocentrismo ‘filosófico’

Cuando Marcuse dice, respecto a la cuestión de la relación entre Hegel y el nacionalsocialismo, que la filosofía política de Hegel parte de la (falsa) suposición de que el funcionamiento de la sociedad burguesa puede ser mantenido sin necesidad de renunciar a los derechos y libertades esenciales del individuo,⁵⁵ la cuestión que se plantea es, en qué contexto debe entenderse esta falsa suposición.

Preguntado de otra manera: ¿había (en el tiempo de Hegel) un precio que pagar por la transformación de la sociedad feudal a la sociedad burguesa y que el filósofo en Berlín no considera en su filosofía política? ¿En qué medida subestimó Hegel los rasgos antihumanistas de la historia europea, que fueron condiciones necesarias para la formación de la era moderna, la Revolución francesa, la cultura idealista, el humanismo? Los seguidores actuales de Hegel (aun incluyendo los que están cercanos a lo que alguna vez se llamó “hegelianos de izquierda”) suelen introducir una llamativa limitación en sus investigaciones: el examen de los desarrollos sociales y científicos se restringe, por regla general, a Europa (a Europa Occidental en la mayoría de los casos) y a América del Norte. Así se llega a conclusiones como que el capitalismo hoy, frente al análisis de Marx, ya solamente produce una depauperación relativa, y no absoluta. Basta un conocimiento superficial acerca del desarrollo del nivel de vida de la gran mayoría de la población mundial,

⁵⁵ H. Marcuse, *op. cit.*, p. 398.

para ver con claridad que, al contrario, se está produciendo una creciente depauperación absoluta como consecuencia del desarrollo capitalista de los medios de producción.

Es preciso preguntar hasta qué punto existe una relación entre el eurocentrismo de Hegel y el eurocentrismo actual en las ciencias sociales y humanidades *críticas*. Una crítica e investigación del etnocentrismo en la tradición teórica alemana, pendiente desde hace largo tiempo, debe examinar el origen de los enunciados de Hegel acerca de los habitantes de América y África en su tiempo (por ejemplo en *La filosofía de la historia*). En todo caso, para el tema que nos ocupa es preciso constatar que existe una íntima relación entre la falsa suposición de Hegel arriba mencionada y su eurocentrismo: el precio del progreso en Europa era (es) precisamente (entre otros) la explotación sin límites de individuos humanos y sociedades, así como de sus riquezas, en África, América y Asia. Sólo el menosprecio que Hegel expresa en varios pasajes de sus obras hacia aquellos individuos y sociedades, que “pagaron la cuenta” de la formación de los Estados burgueses europeos sin beneficiarse en su gran mayoría de ciertas posibles ventajas de este *desarrollo*, sino que más bien fueron destruidas en gran medida sus estructuras socioeconómicas existentes, permitió a Hegel llegar a la idealización, descrita por Marcuse, del Estado de la restauración.⁵⁶

El examen de la falsa suposición de Hegel según la cual la sociedad burguesa no requiere —en principio— de medios profundamente antihumanos para garantizar su existencia, lleva a la conclusión de que una teoría basada en ello está condenada a fracasar frente al análisis de la ruptura de civilización ocurrida en el seno de la sociedad burguesa: la Shoah en el nacionalsocialismo; así como ya había renunciado a analizar los crímenes de lesa humanidad cometidos desde Europa en las colonias. Entonces, la crítica de la sustancia reaccionaria de la filosofía política de Hegel nos remite también, a la luz de la historia alemana reciente, a una crítica del (implícito) etnocentrismo establecido hasta hoy.

⁵⁶ *Idem*.



La noción de tiempo en “El saber absoluto”

● JUAN MANUEL DEL MORAL

Uno de los puntos mayormente discutidos de la filosofía hegeliana es sin duda alguna el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu*: “El saber absoluto”. Todo lector de Hegel conoce los motivos de esto: la densidad del asunto, la complejidad de las cuestiones que aborda, la brevedad y concisión de su tratamiento. Sabe también que en la interpretación del saber absoluto entra en juego la controversia sobre el significado de la *Fenomenología* en relación con la *Lógica* y la *Enciclopedia* y sobre la concepción de la historia como devenir abierto o cerrado; toda vez que se trata de cuestiones cuya decisión depende esencialmente de la manera de entender el sentido y significado de esta figura como la *meta* de la *Fenomenología*.

En mi opinión, el concepto de tiempo que Hegel enuncia allí representa el núcleo central del asunto: a) el tiempo como la dimensión en la que se lleva a cabo la metamorfosis de la sustancia en sujeto; b) el tiempo como realización y cumplimiento del devenir de la conciencia del espíritu hacia la figura de su concepto puro; c) el tiempo como la abstracción de la pura y simple negatividad.

La afirmación de Hegel, tantas veces citada, según la cual “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda sólo como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”,¹ resulta decisiva para entender su concepción del tiempo, pues la sustancia es sujeto en la medida en que es “el movimiento del ponerse a sí misma en la mediación de su devenir otro consigo misma [...] la pura y simple negatividad”.² Sólo

¹ G. W. F., Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1974, p. 15.

² *Ibid*, p. 16.

mientras el ser es pensado en su unidad con el devenir se supera la unilateralidad de lo verdadero concebido como fijo y aislado, la eternidad muerta y abstracta de lo infinito puesto más allá de lo finito o, lo que es lo mismo, la eternidad concebida como trascendente al tiempo.

La sustancia separada de su actividad es, pues, una abstracción, pero también lo es la negatividad tomada como el puro devenir en general. Es menester pensar la unidad de ambas, la immanencia de lo eterno en lo temporal y finito. Hegel concibe el tiempo como la representación de la negatividad en su más pura abstracción: “El tiempo es el principio mismo del yo = yo, de la autoconciencia; pero es aquel principio o el simple concepto aun, en su completa exterioridad y abstracción, como el mero devenir intuido, el puro ser en sí en cuanto es simplemente un salir fuera de sí”.³ Estas palabras, que pertenecen a la *Enciclopedia*, expresan lo mismo que la *Fenomenología*: el tiempo como “el concepto mismo que es allí y que se representa a la conciencia como intuición vacía”.⁴ El tiempo como “el sí mismo puro externo intuido, no captado por el sí mismo, el concepto solamente intuido”.⁵

Hegel dice: “al captarse a sí mismo el concepto supera su forma de tiempo, concibe lo intuido y es intuición concebida y concipiente”.⁶ El tiempo es entonces la representación de la pura y simple negatividad puesta fuera de sí, aún no reintegrada a la forma de su positividad absoluta. Se trata de la dimensión que corresponde a la experiencia del espíritu a lo largo de todo el itinerario fenomenológico, del espíritu finito, de la desigualdad entre la sustancia y la negatividad, la conciencia y la autoconciencia, el saber y la verdad. El fin de la *Fenomenología* es el establecimiento de lo absoluto como superación de todas estas contraposiciones. Así lo consigna el propio Hegel en esta importante afirmación del prólogo:

al mostrar la sustancia que lo que acaece fuera de ella es su propia acción, muestra ser esencialmente sujeto [...] el espíritu hace que

³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de E. Ovejero. México, Juan Pablos, 1974, p. 173.

⁴ *Ibid.*, p. 468.

⁵ *Idem.*

⁶ *Idem.*

su ser allí se iguale a su esencia, es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado —es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí termina la *Fenomenología del espíritu*.⁷

Para Hegel la realización de la filosofía como saber real sólo se cumple y puede cumplirse cuando se piensa el *fundamentum absolutum* (el principio de subjetividad) como lo absoluto mismo. La empresa que el pensamiento hegeliano pone en marcha consiste en la plena apropiación de este principio fundado en la figura del *ego cogito* cartesiano. Esta plena apropiación tiene lugar cuando el autoponerse de la subjetividad no se restringe sólo a la esfera del yo del conocimiento, a la reflexión del entendimiento, sino cuando abarca al mismo tiempo y con la misma radicalidad el mundo objetivo del ente, pues de nada sirve que el sujeto sea pensado como obra y acción misma si éstas se limitan a la subjetividad de la conciencia. Es necesario elevar a la condición de absoluto el movimiento del autoponerse, es menester que el espíritu cobre conciencia de sí como sujeto absoluto.

Lo absoluto, concebido bajo la figura del concepto puro, es la negatividad convertida en *absoluta negatividad*. Como pura negatividad, aún no reflejada en sí misma, lo absoluto es el tiempo, el concepto que aún no ha superado su diferencia interna. Hegel postula lo absoluto tanto en la forma de la temporalidad como en la de la supratemporalidad o temporalidad superada. Ambas se distinguen según la posición del concepto: en el primer caso el concepto sólo es *en sí*, en el segundo es *por sí y para sí*. El tiempo es entonces la posición del concepto como concepto *meramente intuido, puesto fuera de sí, alienado, “el espíritu aún no acabado dentro de sí mismo”*⁸ —dice Hegel. El tiempo es la realización y revelación de lo que el espíritu es en sí, su exteriorización y despliegue para la certeza de sí mismo.

No se puede, pues, pasar por alto la idea del tiempo como forma inacabada del concepto, pero tampoco la afirmación de la immanencia

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ *Ibid.*, p. 468.

de lo eterno en lo temporal y finito. El tiempo no es exterior al concepto en el sentido de “estar” el concepto “en” el tiempo, sino que éste es el concepto exteriorizado, aún no reflejado en sí mismo. La superación a la que se refiere Hegel concierne estrictamente a la anulación de esta exterioridad. Cuando Hegel sostiene que el espíritu acaba con el tiempo, en la medida en que capta su concepto puro, se refiere exclusivamente a la superación de la exterioridad de la negatividad como forma inadecuada del concepto, en manera alguna a su cancelación en cuanto tal, pues el concepto es precisamente la negatividad absoluta. Cito la *Enciclopedia*:

Lo finito es pasajero y temporal, precisamente porque no es, como el concepto en sí mismo, la negatividad total, sino que tiene esta negatividad en sí como su esencia universal, pero no le es adecuada [...] se conduce frente a ella como frente a un poder que le domina. El concepto por el contrario en su identidad libremente existente [...] yo = yo es en sí y por sí la absoluta negatividad y libertad; el tiempo no es su poder dominante, ni es en el tiempo y temporal, sino que más bien él es lo que constituye el poder del tiempo.⁹

Si extraemos algunas de las afirmaciones de este texto, abrimos el espacio en el que se aclara plenamente la concepción hegeliana del tiempo. Primeramente: sólo la negatividad total es infinita (eterna); lo finito, por el contrario es temporal y pasajero. En segundo lugar: lo finito se conduce frente a la negatividad como frente a un *poder que le domina* (el poder del tiempo). En tercero: el concepto no es *en el tiempo*, sino que más bien él es lo que constituye *el poder del tiempo*. Las dos primeras afirmaciones no tienen vuelta de hoja: la esencia de lo finito reside precisamente en el negarse a sí mismo, pero esta esencia no le es adecuada, aparece de manera inmediata como un poder que le domina; sólo el concepto que es en sí mismo la negatividad total constituye el poder del tiempo. Se trata pues de dos planos distintos, el de la negatividad puesta fuera de sí y el de la negatividad reflejada en sí misma, constituida en absoluta positividad: la inmanencia de lo eterno en lo temporal y pasajero. Lo infinito no trasciende a lo finito, “no está como algo ya concluido *por encima* de

⁹ *Ibid.*, p. 173.

lo finito, de modo que lo finito tenga y mantenga su permanecer *fuera* y por *debajo* de aquél”.¹⁰ En la *Ciencia de la lógica*, Hegel opone la idea de “mal infinito” —el infinito abstracto, separado de lo finito, inasequible— al “verdadero infinito”, entendido éste como la actividad eterna de lo finito, la unidad de la unidad y la oposición entre ambos. Sólo en la dimensión de esta unidad (la síntesis absoluta, la reflexión que se refleja en sí misma) el tiempo resulta superado.

Pero la reflexión es un movimiento que describe un círculo cerrado: “el devenir de sí mismo, el círculo que presupone y tiene por comienzo su término como su fin”¹¹ —dice Hegel. Por consiguiente, el sujeto es el resultado de la reflexión, pero al mismo tiempo la reflexión es el comportamiento del sujeto. En cuanto devenir de sí mismo, lo absoluto es resultado, la reflexión completa, consumada; no obstante, no es resultado en el sentido de ser un producto separado del proceso de su gestación, sino el proceso entero. El ser-sujeto es el ser reflejado en sí mismo de la sustancia concebida como absoluta negatividad.

Al final del último capítulo de la *Fenomenología* Hegel escribe:

La meta, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser ahí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta.¹²

Estas palabras reiteran lo mismo que Hegel sostiene al final de la introducción: la conciencia inmersa en la experiencia está atada a la inmediatez de su objeto, no ve el proceso que la engendra; al contrario, éste tiene para ella un significado puramente negativo. Sólo para nosotros o en sí —es decir, para la retrospectiva del saber absoluto— el objeto “es al mismo tiempo en cuanto movimiento y en cuanto devenir”.¹³

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Trad. de R. Mondolfo. Buenos Aires, Hachette, 1974, p. 122.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16.

¹² *Ibid.*, p. 473.

¹³ *Cf. ibid.*, p. 60.

Concluamos: el ser del espíritu no es otra cosa más que su propio *hacer-se*; no es temporal en el sentido de estar *en el tiempo*, sino de *ser el tiempo mismo*. Esto quiere decir: el tiempo no es la dimensión en donde se registra el acontecer humano, sino la realización y ejecución mismos de dicho acontecer. El espíritu es en sí mismo histórico: “la actividad es su esencia, es su propio producto, y es su comienzo y también su término”.¹⁴ La historia universal es la serie de fases a través de las cuales el espíritu se conoce a sí mismo. Las formas de estas fases son los pueblos históricos, las civilizaciones que se suceden las unas a las otras en el tiempo y que constituyen en cuanto tales los momentos necesarios del esfuerzo del espíritu por llegar a saber lo que es en sí. “El fin último del mundo es que el espíritu tenga conciencia de su libertad y que de este modo su libertad se realice”.¹⁵ Pero esta libertad en tanto que incondicionada es infinita y por lo mismo no se agota en ninguna de sus configuraciones particulares, pues “el espíritu es inmortal; ni ha habido un antes en que no existiera, ni habrá un ahora en que no exista, no ha pasado ni puede decirse que todavía no sea”.¹⁶

Por esta razón, si en el contexto de la *Fenomenología* la historia se limita estrictamente al proceso en virtud del cual se lleva a cabo la restauración de la desigualdad entre la sustancia y el sí mismo, entonces *el saber absoluto* representa irremisiblemente el fin del proceso. Pero si la historia se extiende a la dimensión en la que el espíritu se sabe a sí mismo como tal y cobra conciencia de su absoluta libertad incondicionada y de su inacabable despliegue y realización, entonces *el saber absoluto* constituye la apertura de un tiempo nuevo. Se ha cerrado un ciclo, pero tiene lugar la iniciación de otro. Queriendo ser congruente con la afirmación de Hegel de que el espíritu es eterno y su libertad infinita, nosotros mantenemos la validez de esta segunda interpretación, la cual se apoya perfectamente en estas palabras del prólogo a la *Fenomenología*:

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de J. Gaos. Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 62.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 68.

¹⁶ *Ibid.*, p. 143.

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser allí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación. El espíritu, ciertamente, no permanece nunca quieto, sino que se halla siempre en movimiento incesantemente progresivo [...] El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el *concepto simple* de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en un nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren.¹⁷

La afirmación de Hegel según la cual lo absoluto es sujeto está íntimamente conectada con la importancia ontológica atribuida a la historia como modo de ser del espíritu. Sólo la categoría de reflexión distingue a la historia como la dimensión propia de lo absoluto como sujeto. “Para que el espíritu sea verdaderamente es menester que se haya producido a sí mismo. Su ser es el proceso absoluto”.¹⁸ A diferencia de las filosofías de la historia anteriores, la concepción hegeliana establece la inmanencia del fin al movimiento que lo produce. Hegel rompe con la tradición metafísica que coloca lo absoluto más allá de este mundo. Sólo mientras el ser es pensado en unidad con su devenir se supera la unilateralidad de lo verdadero concebido como lo fijo y aislado que yace del otro lado, lo positivo muerto.

Ser y devenir, permanencia y cambio, tomados en su unidad indisoluble; superación del viejo dualismo platónico y al mismo tiempo superación de toda la filosofía anterior: he aquí la posición que Hegel asume frente a la tradición metafísica. La filosofía es y puede ser ciencia de lo absoluto porque lo absoluto no está más allá de este mundo. Lo absoluto es el concepto que se sabe a sí mismo como concepto, el

¹⁷ G. W. F. *Fenomenología del espíritu*, pp. 12 y 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 76.

pensamiento que se piensa a sí mismo por la mediación del mundo objetivo que no es más que él mismo exteriorizado. Pero sólo en el hombre que piensa, el concepto existe por sí y es concepto consciente, en la naturaleza inorgánica es estrictamente concepto en sí. Por eso, para Hegel la historia es el proceso necesario de la toma de conciencia de sí del concepto.

En la historia —dice— el concepto mismo resulta rectificado [...] La naturaleza no se aprehende a sí misma y, por lo tanto, el aspecto negativo de sus formaciones no existe para ella. En la esfera espiritual, por el contrario, descúbrese que la forma superior ha nacido de la translaboración de la anterior e inferior [...] La historia universal es el desenvolvimiento, la explicitación del espíritu en el tiempo.¹⁹

Las dos proposiciones de Hegel: *lo absoluto es sujeto* y *el espíritu es historia* son inseparables. La historicidad representa el modo peculiar y propio del ser-sujeto. La empresa hegeliana estriba en la plena apropiación del principio de subjetividad fundado por la modernidad. Hegel lleva a la dimensión de la síntesis absoluta el movimiento reflejo del ser para sí de la sustancia concebida como sujeto. Sin embargo, también rompe con la tradición, al rebasar el más importante dualismo metafísico del mundo sensible y suprasensible y cancelar toda forma de trascendencia fuera del devenir histórico.

¹⁹ *Ibid.*, p. 130.

Dios y religión en el pensamiento de Hegel

● FRANCISCO PIÑÓN GAYTÁN

I

El fenómeno de la religión es parte esencial en el pensamiento de Hegel. Es *parte y aspecto* de la *manifestación* del *espíritu absoluto*. Lo acompaña en la *lógica*, al arrancar el *sistema* desde el enigmático concepto de *espíritu absoluto*, en donde se debate el concepto de *trascendencia*, del cual Hegel intenta distanciarse o, también, donde cabe discutir el *panteísmo*, o no, de la filosofía hegeliana. Aquí ya estaremos en el campo de la *filosofía de la naturaleza*. ¿Es un simple seguidor de Spinoza o un replicante y calgador de Schelling?

El fenómeno de la religión, además, entra en Hegel en la evolución del concepto histórico de la *secularización*, que nace con la Modernidad, cuando el hombre, en expresión de Maquiavelo, ya se siente, y *lo demuestra* (al contrario de Platón), en la *casa del mundo* como en su *propia casa*. Sobre todo, la religión, en su versión de la aparición del *concepto de Dios*, será parte importante de su *sistema* en la idea hegeliana de la unión de lo *infinito* con lo *finito* y en el aterrizaje de la conciencia del espíritu absoluto *de sí mismo*, en el hombre. El hombre, pues, como *ser divino*, de profundas resonancias medievales.

La religión ocupa uno de los tres reinos del espíritu absoluto, además de que, junto con el arte y la filosofía, expresan lo intuible y cognoscible de lo divino y, al mismo tiempo, conforman el *autoconocimiento* del hombre mismo. La filosofía es la forma suprema y acabada del pensamiento, es la unificación conceptual de lo subjetivo y lo objetivo y por ella y en ella asistimos a la superación de las formas místicas (*Vors-tellungen*), así como de la *intuición* (*Anschauung*) o del *sentimiento* subjetivo (*Gefühl*). Por la religión se aprehenden y se expresan de otra

forma, los mismos contenidos de la filosofía. Una forma más de captar la totalidad y la *forma mentis* de la cultura de los pueblos.

Por los *mitos* de las religiones, sobre todo aquellos referentes al cristianismo, Hegel afirma que por ellos se transparenta *la verdad* de la filosofía y con sus *sugerencias* puede construirse incluso una pedagogía edificante. Por la religión no sólo se conoce el hombre a sí mismo, sino que conoce su propio mundo y, sobre todo, la tensión y el drama de la finitud.

Pero la religión, en Hegel, no es una simple conclusión de su sistema, ni algo accesorio que se puede aprehender fuera de su pensamiento filosófico. Forma parte de su visión integral y es esencial a su concepto de *totalidad en devenir*. De ahí que tengamos que ubicar su concepto de religión dentro del cuadro general de su pensamiento. Dentro de la trilogía Dios, hombre, mundo; dentro de la relación Dios-hombre en especial, dentro de la infinitud y finitud; dentro, específicamente, del gran problema de la libertad y las culturas. Incluso, dentro de su pensamiento filosófico-político: de la valoración del hombre, como un individuo o finitud en su mundo, cuya expresión se muestra en su concepto de religión.

II

El problema de la religión en Hegel está dentro de todo Hegel. Forma parte de sus preocupaciones metafísicas y, como dijera Bloch, es su parte más apasionada. Aplicándole su propio método. Hegel tiene los mismos contenidos al hablar de arte, filosofía y religión. Nosotros sabemos que Hegel precisamente concibe y utiliza el espíritu absoluto. Este concepto que no es nada abstracto sino que le sirve a la filosofía, ya desde los griegos, para dar significados y sentido a la propia existencia. Pero mientras los griegos, o incluso la temática, hasta cierto punto, de una ortodoxia cristiana, concebían a ese espíritu absoluto, a ese *principio unitario*, a ese “logos”, a ese “arjé”, algo así como separado del mundo. Hegel lo mete en el mundo, lo hace jugar en el mundo, lo hace “aullar”, como él dijera, precisamente con lobos. Y por eso, en ese devenir, que es el mismo *espíritu absoluto*, dentro del mundo, es donde el hombre,

que es la autoconciencia del mismo espíritu absoluto, es consciente de sí en el hombre, es consciente *en y por medio* del arte, por medio de la religión y por medio de la filosofía. Por consiguiente, arte, filosofía y religión tienen, en Hegel, el mismo contenido, diferente, obviamente, representación en la religión, como concepto, en la filosofía.

Siguiendo a Nicolás de Cusa, Hegel es el filósofo que busca lo unitario, la explicación en lo universal. Por algo, según Hegel, solamente el *todo* es lo verdadero, solamente el *todo* es lo real. Y antes de la *Fenomenología*, desde sus primeros escritos sobre Fichte y Schelling, en sus disquisiciones sobre *De orbitis planetarum*, sobre filosofía y sentido común, sobre fe y ciencia, filosofía y derecho natural, ya tiene plena posesión de su “pathos”: criticar las filosofías de tinte meramente subjetivista que consideran *un momento* del total y no la *totalidad* como tal. La religión, como la filosofía, es, sobre todo, y al mismo tiempo, *totalidad*, inmersa y no separada de una finitud. Hegel se coloca, por consiguiente, dentro de la tradición grecolatina, especialmente dentro del idealismo que nos viene desde Platón y despunta en él; ya moderno y renacentista, en cuanto actitud y en cuanto a método, Nicolás de Cusa.

Toda filosofía es, en Hegel, una pregunta por el ser, por la existencia última y primera. Es, al mismo tiempo, una pregunta por la historia del espíritu, que es la misma historia del devenir del hombre, de sus creaciones, de sus instituciones. Por este motivo, toda filosofía, para Hegel, es también una teología e incluso una teofanía y una teosofía.

La filosofía es una reflexión del espíritu sobre sí mismo en el devenir, alcanzada y realizada en el concepto. Por eso toda la filosofía hegeliana es, según Hartman, una especie de teología o pregunta sobre Dios o sobre lo absoluto. Alguien dice que hubo una ruptura hegeliana, siguiendo un poco la costumbre. La ruptura, según algunos, fue en el fragmento de 1800, cuando contrapone finito-infinito, pero después este contenido finito-infinito será lo que Hegel recuperará en su *concepto absoluto* o *concepto puro*.

El Dios de Hegel sí quiere saber del mundo y el mundo en contra de lo propugnado por la filosofía de la Ilustración sí quiere saber de Dios. Por algo la religión para Hegel es el saber del espíritu divino acerca de sí mismo por mediación del espíritu finito. No es, pues, un racionalista puro que coloca a Dios o al principio divino fuera del mundo, en la

cabeza racional del hombre, fuera de su historia. No es, tampoco, el típico Lutero que es enemigo de la necia razón; al contrario, al decir de Bloch, Hegel elogia a los escolásticos quienes hicieron el concepto extensivo a los misterios y querían adorar a su Dios en la verdad.

Filosofía del ser, de todo el ser, de lo mundano, de lo terrenal, del espíritu que deviene, que se aliena, se objetiviza en lo finito temporal. Es decir, en y con la historia. La religión hegeliana vendrá a dar, por lo tanto, como lo piensa Tonisel, un *tractatus teologicus politicus*.

Pero el problema fundamental, para Hegel, es el siguiente: solamente se puede pensar la realidad en términos de universalidad y totalidad. Hegel siente lo particular, lo individual, pero afirma: “nosotros solamente expresamos lo universal”. Tal vez por primera vez, después de Platón y Aristóteles, asistimos a la superación de la exclusión entre sensible y supersensible. Es la unidad total, incluyendo la coincidencia de universal y de individual, del principio idealístico, o sea, de aquella *coincidencia oppositorum* (“o coincidencia de opuestos”) de la que ya hablaba el filósofo de Cusa. Pero no es que en Hegel se anule o elimine lo particular o, todavía peor, que la filosofía hegeliana anule al individuo como ciertamente afirma una filosofía que pretende negar lo más importante en Hegel: el sentido de *universalidad* o *totalidad*. Pero totalidad que no niega lo particular, el individuo, esa *simple huella* (*nur eine Spur*), pero importante, del mar de la objetividad. Todo es fruto del espíritu, pero ese *espíritu absoluto* se expresa en las culturas, tradiciones, idiosincrasias, de cada pueblo particular. Como lo escribió en su *Enciclopedia*: los momentos individuales del espíritu o del mundo son los espíritus de los distintos pueblos. El espíritu habla *en y por* los pueblos, los individuos concretos en sus específicas culturas. Eso es la concepción unitaria hegeliana, la unión de infinito y finito en una particularidad. La religión será una de sus expresiones más significativas.

Esta unidad de finito-infinito, esta terrenalidad o esta mundanidad, que en el hombre es consciente, el espíritu consciente de sí mismo en lo mundano, es, precisamente, lo que conforma para nosotros la *historicidad*. Hegel, en realidad, es un filósofo que no puede ser catalogado dentro de la filosofía típicamente liberal que nos habla de una *metahistoria*, de una *protohistoria*, sino que, según él, todo es *historia*. Hegel, incluso, tratará de recuperar, después de la crisis de la Reforma, una

auténtica reflexión filosófica porque pensaba que solamente así podía recuperar también, al mismo tiempo, una auténtica reflexión teológica.

Como que el “Dios” de ciertas instituciones de su tiempo había desaparecido o lo habían “institucionalizado”. Y Hegel como filósofo —y se ve desde sus primeros escritos— quiere ser no precisamente un “racionalista”, un típico representante de una filosofía que concibe el mundo, el fenómeno histórico o, incluso, al hombre y a sus propios dioses, como un fruto de la pura racionalidad. Obviamente que no caería en una especie de fe exclusivamente sentimental, como si la religión fuese únicamente un *sentimiento de dependencia*. Hegel ya no concibe, ni mide, a la religión con los parámetros del método racionalista de la Ilustración. Será su nuevo giro o su *revolución-copernicana*.

III

Pero precisemos más el problema de la religión. En la *Fenomenología*, Hegel nos habla de la religión en tres espacios, en tres momentos. En el apartado B, en el C-BB y en el C-CC.

Lugar central e importante es cuando habla de la *conciencia infeliz*. Es decir, el *espíritu absoluto* consciente de sí en el hombre es, también, autoconciencia individual. Un espíritu consciente de sí unido a un cuerpo, a una fisiología que es causa de deseos, de sueños, de necesidades. Esta conciencia-autoconciencia está en el mundo y sufre el embate de esos deseos.

Sin embargo, piensa Hegel, la actitud o esencia de la religión le impide al hombre dejarse llevar por esos deseos de satisfacción mundana porque, precisamente, para Hegel, la *esencia* (porque es problema discutido) de la religión, es *el desprecio del mundo*, en cuanto la conciencia religiosa tiende a asirse de un ente supremo y en eso, exactamente, según él, consiste su esencialidad. Es decir, en una *relación*, el *religare*, también, de los antiguos, como definían la religión: la relación con algo considerado divino.

Pero este Dios que da significado, este ente supremo al cual el hombre como conciencia se une y se ata, piensa Hegel, *no es un ente objetivo*, no es una realidad, no es sino una *hipótesis* ilusoria. Aquí podríamos

añadir que, en este renglón, estaríamos ante la crítica de Heidegger a una metafísica que *entificaría* el *ser* o todo *ser*. Sabemos que, por lo menos, algunos medievales no lo hicieron por no aplicarlo a Dios que era algo *inefable*. Por ejemplo, Nicolás de Cusa o Tomás de Aquino.

Aquí ya tenemos, *in nuce*, prácticamente, todas las tesis que después van a ser desarrolladas por Feuerbach. Para Hegel, esta conciencia o actitud del espíritu cristiano comporta en su infelicidad varias determinadas consecuencias:

Primera. La conciencia religiosa al renunciar al mundo, a sus placeres e intereses, no extingue —piensa Hegel— el deseo que permanece inapagado o, incluso, avivado y exasperado. De ahí que comporta en el hombre una “conciencia infeliz” o una “conciencia desgraciada” en el terreno, obviamente, de la religión también.

Segunda. Al no tener referencia objetiva real, el ente supremo, como una hipóstasis ilusoria, proyección infinita de la misma conciencia, no puede ofrecer a la misma conciencia una satisfacción objetiva comportando por lo tanto buena dosis, también, de infelicidad. Infelicidad que, por otra parte, indirectamente, puede ser positiva, añadimos también. Piénsese en la crítica marcusiana a una determinada racionalidad occidental.

Sin embargo, para el filósofo alemán, esta situación de infelicidad de la conciencia origina, a su vez, dos consecuencias inmediatas de tipo positivo. *Primero*: demuestra, según Hegel, el fenómeno de la religión como representación del *espíritu absoluto*, como momento del *devenir* del *espíritu absoluto*, demuestra la afirmación del espíritu como *espíritu*, o sea, cual *espíritu*. Y no encerrado ni subsumido en la inmediatez de una concreticidad. La *segunda* consecuencia más importante es el resultado siguiente: al no ser la conciencia religiosa una conciencia separada, sino ínsita en un determinado país, en una determinada comunidad de la cual recibe también su realidad mística y *ascética*, o sea, su cultura, ésta conciencia religiosa, de hecho, es *la*

historia, la historia de las religiones y, por lo tanto, por esta *aculturación* o *alienación* (en sentido positivo) comporta al individuo, en un país, en una comunidad, el *sentido de pertenencia* y, sobre todo, el sentido de *significado* social, grupal, comunitario.

Por otro lado, al analizar la filosofía del iluminismo, Hegel detecta que la esencia de esta filosofía consiste en ofrecer al hombre *seguridad* y, sobre todo, *utilidad*. Creo que en la misma filosofía hobbsiana, aunque “formalmente” asistimos a una formalidad del elemento político, en el terreno *absolutista*, en realidad, todo Hobbes ya es un filósofo “liberal”, en el sentido indicado de la palabra, psicológicamente liberal, en cuanto cobija y encierra o motiva en su teoría política a conseguir la *securitas* y la *satisfaction* del *appetitus*. Incluso, la religión hay que verla en Hobbes en este ángulo, pragmático. Por lo demás, Hegel denota, detecta, en esta filosofía del *iluminismo*, sobre todo el concepto de *utilidad*, que lo toma del pensamiento de Maquiavelo. De igual manera tomará el concepto de *efectividad* (*Wirklichkeit*). El término *efectividad* o *efectualidad*, el único que, según Hegel, funde su sustancia en el *espíritu*. Y de lo que carece precisamente esta filosofía del iluminismo es ese espíritu o sentimiento de la *comunidad* que reside, efectivamente, en la comunidad nacional, productora a su vez de ese mismo espíritu comunitario.

Sin ese espíritu nacional y comunitario, la *utilidad* o *efectualidad*, piensa Hegel, es un término sin sentido, sin consistencia, sin vida, encerrado en la pura empiricidad. Algo parecido a lo que ya Weber detectaba en su *Ética* cuando decía que el espíritu religioso, el de los principios morales, sobre todo de los hombres religiosos, embebidos en la ética del puritanismo calvinista, no luterano, empezó a avivar el primer proceso del sistema capitalista. Pero después, ese mismo espíritu capitalista, ese nuevo capitalismo mató, aniquiló, al primer *principio religioso* que era de tipo progresista. Asistimos, así, en las últimas páginas de Weber, al sociólogo ya desencantado de ese “materialismo” que asesinó a ese primer espíritu vivificante y progresista.

De la misma manera, Hegel en el iluminismo detecta ese concepto de “utilidad” que, obviamente, viene a ser rescatado y criticado, según el mismo Hegel, en su concepto de la religión. Por esta razón el iluminismo, al encerrarse exclusivamente en su racionalidad, en su mera *utilidad*, contempla la fenomenología de lo religioso desnudo del

espíritu de un pueblo o de su comunidad, como una madeja de errores y prejuicios. Sólo lo enjuicia con el paradigma del empirismo, del método científico, de lo puramente racional. La fenomenología histórica, ante ese problema, le es ajena. En la crítica a la religión de la filosofía racionalista, Dios es un objeto de la racionalidad y la religión debe ser criticada *dentro y por* los instrumentos racionales, no del sentimiento, no dentro de los contenidos de la *cultura histórica*. Por eso, después de Hegel, observamos que la crítica a la religión ya es una crítica, en todo caso, *histórica*. Puede ser buena, mala, apta, nociva o liberadora, dependiendo de la *praxis*. La religión ya no es fruto, piensa Hegel, del sacerdote o de algo exterior. Es fruto, precisamente, de la historia y esa historia, al ser también una historia racional, fruto del espíritu, es donde Hegel, según algunos, por ejemplo Nils, lo colocan también, incluso, como un filósofo cristiano, por lo menos dentro de una cierta *forma mentis*.

En este horizonte de crítica a la filosofía racionalista del iluminismo se inserta el movimiento de la poesía y filosofía alemana del siglo XIX. Sobre todo en la comparación judaísmo y cristianismo, el Dios del *Antiguo testamento*, Yahvé, y el Dios que se expresa en el *Nuevo*, Jesucristo. De ahí, la valoración positiva de la figura de Jesús por parte de Schiller, Hölderlin, y del mismo Hegel. Cristo, a sus ojos, era ya el libertador, el crítico del “formalismo” de la religión judaica. La religión no era sólo fruto de una racionalidad, ni tenía que ser medida o juzgada con los solos parámetros de la escueta y desnuda formalidad de la ley. El *hecho religioso* le servía a Hegel de paradigma-instrumento para criticar esa forma de racionalidad iluminista. Pedagogía-herencia, pues, para los futuros sociólogos clásicos.

IV

Por otra parte, ante las críticas del iluminismo a la religión, explica el mismo Hegel, que la religión responde al iluminismo afirmando que éste *no sabe* lo que dice, que *no entiende nada* del hecho religioso, desde el momento en que lo presenta como un engaño simple por parte del sacerdote. Incluso, será la misma defensa de la religión que hará

Feuerbach ante las críticas, para él, simples, de Bruno Bauer. La religión, la supuestamente verdadera, dice que la crítica que el iluminismo sostiene es, precisamente lo contrario de lo que la religión enseña (C, BB, 114). No se adora un pedazo de piedra o un bloque de madera. Son figuras antropomórficas que no encierran lo que es la esencia de la religión, que es la adoración de una *esencia espiritual trascendente*.

Sin embargo, habría que reflexionar bien la posición de Hegel, porque en estas mutuas acusaciones, ataques y defensas, pareciera que Hegel se pone totalmente de parte de la defensa de la religión. Empero, conviene precisar lo que en realidad Hegel sostiene en relación con el fenómeno de la religión. 1) En primer lugar, Hegel insiste y detecta en la religión el hecho incontrovertible de la *espiritualidad* del hombre. 2) Desde el momento que la religión, por medio del rito y práctica religiosa, separa al hombre del gozo y placer del uso de las cosas mundanas, según Hegel, lo prepara psicológicamente a la *libertad*, a la afirmación de la libertad, incluso, individual, al valor del *espíritu* y no quedarse encerrado dentro de las jaulas de lo meramente empírico y epifoménico. 3) Se obtiene, según Hegel, una conciencia del hombre, de su dignidad, *como espíritu*, por encima de las necesidades meramente naturales. La religión es, pues, un *hecho histórico*, un *hecho cultural*, expresión del *espíritu* de los pueblos. *Espíritu* que no se puede medir con el método científico.

Por eso Hegel es bien representado dentro de una buena parte de la filosofía del idealismo donde el hombre es *espíritu* y *no sólo naturaleza*, frase que recogerá, posteriormente, Antonio Gramsci. Hegel verá el *espíritu absoluto* en el mundo combatiendo lo empírico a través de la “metafísica” de la Revolución francesa. Y es el hombre, como espíritu, que puede vencer lo empírico y el *factum*. En este sentido, también, piensa Hegel que la fenomenología de la religión ayuda a surtir de contenidos al idealismo, sobre todo del alemán. Acordemos que ya Feuerbach prefería la religión (que al fin de cuentas, según él, no era sino la expresión de la esencia del hombre) a la vacuidad de la abstracta especulación filosófica. Los acentos le vendrán de Hegel.

Además, según el pensamiento de Hegel, se manifiesta en el fenómeno religioso, en todo su esplendor, la *esencia de la fe* como el espíritu de la *comunidad*, o sea, la convicción de *pertenecer* a una *comunidad*

espiritual, más alta e importante que lo meramente corpóreo y material. Aquí asistimos a lo que Hegel ofrece como buena dosis de *contenido* a toda la sociología de la religión, sobre todo la descrita por Durkheim, Parsons y Weber. En realidad, Hegel les puso la mesa. Sobre todo cuando detectarán en la religión las dos vertientes: la de *unión* (cuya expresión será la *identidad* y la *fiesta*) y aquella de la *ruptura* (la función crítica). Piensa Hegel que la religión en cuanto *espíritu*, y como tal, es el vehículo o instrumento de la crítica al mundo. Es lo positivo de la *fuga mundi*. La religión como *expresión* de una inconformidad, *i.e.*, una crítica.

La última consecuencia que Hegel resalta es la conciencia del hombre que, al saberse *parte y miembro* de una *comunidad espiritual*, le nace la exigencia de la *obediencia*, de la necesidad de obrar con obediencia. De esta manera se cimientan “y fundamentan” los lazos de solidaridad y obediencia entre el individuo y su propia comunidad. Hegel, de nuevo, ofrece a la sociología la parte de la religión que *une*, que *solidariza* y que forma el *espíritu de la comunidad*. Posteriormente, Gramsci detectará también ese elemento del fenómeno religioso.

Sin embargo, no conviene perder de vista el específico punto de vista hegeliano en relación con la *trascendencia*. Cuando habla de *Dios*, *Dios* es una relación de *espíritu a espíritu*. Pero no olvidemos que este diálogo de *espíritu a espíritu*, en realidad es, fundamentalmente, diálogo del mismo hombre con su propia autoconciencia. Es el mismo *espíritu absoluto* que, en su *devenir*, se vuelve autoconsciente de sí en el hombre. Son dos autoconciencias que se relacionan, pero son humanas, al fin y al cabo. Es la identidad de finito-infinito en la conciencia del hombre. Por lo tanto, la filosofía de la religión es el desarrollo o el conocimiento de aquello que Dios es. Por esto, la religión, piensa Hegel, es la última y más alta esfera de la conciencia humana. De esta *forma mentis* saldrá la posición de Feuerbach: el nuevo cambio en la crítica a la religión con respecto a la filosofía del iluminismo. La religión no es un “invento” como un *deus ex machina* o un simple “error” detectado como tal por los solos parámetros de la razón. Es fenómeno histórico y cultural. Puede expresar, incluso, lo mejor de la esencia humana.

La filosofía tiene como deber, según Hegel, el desarrollar la necesidad de la religión como expresión del *en sí y para sí*. Por consiguiente,

en la filosofía hegeliana asistimos a una concepción del *infinito* en el fragmento de 1800 que, posteriormente, pasa a ser *concepto puro*, que no es otra cosa que la relación de lo *universal* que es la *comunidad*, y lo *individual* que es la *persona humana*. *Universal* que es el *espíritu de la comunidad* y éste que no es sino producción de la conciencia. Concepción, pues, de lo *universal absoluto*, que como espíritu objetivo se hace inmanente al espíritu subjetivo. Es el *individuo* que siendo un minúsculo *punto* o *huella*, por definición es, también, el patrimonio histórico del espíritu universal, o sea, del espíritu de un pueblo. El espíritu de la comunidad y la conciencia individual son los dos polos de este principio unitario, del espíritu de la *divinidad* trascendente, del que habla la religión, se ha transformado totalmente, según Hegel, en el espíritu de la comunidad. De ahí que Hegel, en su fenomenología de la religión, hace exactamente una filosofía, también, del mundo. Valora el mundo y, en este sentido, Hegel no hace sino repetir y recobrar viejas tesis renacentistas, en su forma literaria, y ciertamente teológicas y filosóficas, en su forma, incluso, escolástica, en Nicolás de Cusa, que, después, será Giordano Bruno con todo su radicalismo. Obviamente algunos textos de Tomás de Aquino le darán a Cusa y a Bruno la idea, histórico-cultural, de la *dignitas hominis*, en cuanto que para el aquinatense el hombre era una *imago Dei*. De ahí el hombre como el *deus creatus* de la filosofía de Cusa. De aquí saldrá, *in nuce*, la filosofía moral de Kant y la *antropología* de Hegel.

En la misma línea de pensamiento, como lo *infinito* en lo *finito* es, también, como ya en la prospectiva de una filosofía de la historia lo había intuido san Agustín en su *Ciudad de Dios: la Ciudad celeste en el mundo* o, incluso, en la misma teoría agustiniana del conocimiento: que el hombre conoce *por* y *en* el *entendimiento divino*. Hegel recabará a fin de cuentas esa vieja tradición. Por eso, la filosofía moral de Hegel emana de su filosofía de la religión. Esta unidad *finito-infinito* no es otra cosa que la intención moral: la idea del *bien* que conduce a que la *teleología* hegeliana no sea otra cosa sino la sustancia concreta de la nación. Es en Hegel la *visión moral* del mundo. El hombre debe, por consiguiente, obrar por los intereses de la nación, por los intereses de lo universal. Es, precisamente, lo *ético*. Por eso Hegel afirma en su *Filosofía del derecho*: el hombre obtiene su *eticidad*, su moralidad,

solamente en lo *universal*. Su filosofía de la religión desembocando, por lo tanto, en una *filosofía moral*, en una *eticidad (moralitaet)*.

V

Por lo tanto, si la filosofía de la religión, para Hegel, es fundamentalmente, una filosofía del *espíritu*, coinciden, en Hegel, filosofía y religión. Intenta, pues, una *secularización* de la religión: del concepto de Dios. Secularización que posa, evidentemente, por el *Reino de la tragedia* de la fragmentación de la otrora *totalidad* griega, del hombre dividido entre cielo y tierra, entre el mundo del más allá y el de acá. Hegel, con una mirada agustiniana, intenta unir y eliminar esa división. El *regnum* agustiniano es el mundo del “aullar entre lobos” de la filosofía hegeliana y la convivencia cristiana entre *trigo* y *cizaña* es, en Hegel, la temporalidad y la mundanidad de la “conciencia desgraciada” o “desgarrada”.

Si la religión es, para Hegel, religión del espíritu, veríamos en su filosofía un intento de purificación no sólo de la religión, de sus elementos míticos, sino también, un esfuerzo por afirmar en la religión y, desde luego, en el concepto de Dios, la esencialidad de la *espiritualidad*: Dios es, eminentemente, *espíritu*. No es, por lo tanto, objeto *sacral*, fetiche. Creo que aquí, en este concepto, Hegel deja un campo fértil para las nuevas teologías que intentarán que Dios no se convierta en un *mero concepto*, en una pura y desnuda idealidad. O, en una interpretación radical, y ahora *vs.* Feuerbach, en una sublimación de la *esencia del hombre*. En esta última interpretación, esa “sublimación” convertida en algo sacral, sería lo que debería, en todo caso, morir. Ya Hegel temía, *vs.* Schelling, quedarse *en* y *con* un mundo vacío de divinidad.

Hegel, al criticar el racionalismo filosófico con respecto la religión, al captar la esencia del fenómeno religioso como *espíritu* estará en este punto —y tal vez sólo en este punto— de acuerdo con Kierkegaard: que, el ámbito de la fe, como objeto del espíritu, Dios es competencia del *espíritu* mismo. O sea, estaría dejando, tal vez, una puerta abierta al campo de la fe religiosa. Además, si la religión es *fuga mundi*, y es, por lo tanto, una *crítica* al mundo (o puede ser) en cuanto el mundo

fenomenológico no se *adecua* a los paradigmas de perfección ideal del *más allá* (aunque éstos no tengan referencia objetiva), Hegel valorará *la crítica al mundo* por medio de la religión. Aspecto éste que caracterizará el pensamiento sociológico de Weber, Durkheim y Parsons, además de reclamar para la religión en el enraizamiento o encarnación en el mundo el sentido de *comunidad* y por consiguiente, de *cultura*. Lejos se encontraría, de la típica crítica *racionalista* de la religión de la Ilustración. Lejos también de la crítica “abstracta”, *i. e.*, no histórica, de Feuerbach.

Por otra parte, si el problema de la filosofía para Hegel es, también y fundamentalmente, el problema de la religión, el drama de la relación —y después, *conciliación*— entre lo *infinito* y lo *finito*, será el tema de la fenomenología: relación y conciliación que pasa por la conciencia del hombre y por la mediación histórica de la figura de Cristo por medio de la encarnación y muerte. Lo infinito que se torna tal, en tensión, en y por lo finito. Primero en la conciencia desgarrada, aun en el descubrimiento —o, tal vez, por eso— de la subjetividad por medio del cristianismo. Después, en la decepción y pesimismo del fracaso y derrota de la bella totalidad griega, fragmentada por una individualidad dividida y negada por un mundo burgués que ha puesto por delante el egoísmo y el interés. Tal vez por ello, se decide a conciliar lo real con lo ideal y, por lo tanto, a “aullar con los lobos”.

Pero Hegel, precisamente por y en medio de esa *fenomenología del espíritu*, realizada en la historia, tratará, a mi entender, de conciliar lo infinito con lo finito, *no* para anular *lo finito* (al hombre en particular), sino para *animar* un mundo que ya iba perdiendo a su Dios. No quería un mundo vacío. Por eso su discusión con Schelling a partir de la introducción a su *Fenomenología*. No quería ver negado o aniquilado lo finito, ya sea en la *Substancia* de Spinoza o en el *yo absoluto* de Fichte o en *lo absoluto* de Schelling. Sino, volviendo a las reminiscencias griegas e influencias medievales y renacentistas, tipo Platón, santo Tomás, Cusa, y Ficino, volver a *animar* un mundo trayendo de nuevo a Dios sobre la tierra, aunque ya en otros términos conceptuales, no dicotómicos, ni lineales, sino en una teología política secular, pero con rotundas raíces humanísticas. Sobre todo en la conciliación de la subjetividad con la universalidad.



La lectura hegeliana del estoicismo

● JOSU LANDA

En la sección B del capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel expone su idea de dos “configuraciones de la conciencia”:¹ el estoicismo y el escepticismo. Si se tratara, simplemente, de dar cuenta de las características de eso que comúnmente se asume como dos escuelas de la época helenística, ese asunto apenas rebasaría el coto de la erudición histórica. Pero el pensador alemán ve en ellas dos momentos del proceso en virtud del cual la conciencia va tomando forma y se dirige hacia su constitución como autoconciencia. Y ello reclama un examen más allá de las lindes de un mero recuento de la historia del pensamiento. Debido a los límites espaciales inherentes a toda ponencia, las líneas subsiguientes se referirán casi en exclusiva al estoicismo.

Según Hegel, el estoicismo vendría a ser una “forma universal del espíritu del mundo” y, como tal, un momento relevante de la historia del espíritu, en el que se manifiesta la libertad de la autoconciencia. Para el pensador suabo, el principio del estoicismo consiste en que “la conciencia es esencia pensante y de [*sic*] que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante”. En concordancia con ello, “el concepto, en cuanto abstracción, se separa [...] de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo”. Esto explicaría el supuesto hecho de que el estoico griego cayera en la perplejidad cuando se le interrogara acerca del criterio de la verdad, pues no tendría nada que responder, dado que esa pregunta se refiere, a juicio de Hegel, a los contenidos del pensamiento.

¹ Estas expresiones aparecen en la introducción a G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, p. 54.

Ahora bien, la doctrina filosófica concebida por Zenón de Citio supone un paso adelante respecto de las relaciones de la apetencia y el trabajo con la “vida diferenciada”; pues, ahora, “la múltiple acción” que comporta esa relación “se ha condensado [...] en la simple diferencia que se da en el movimiento puro del pensamiento”. Así pues, con la constitución de la Stoa, “la diferencia [...] es una diferencia pensada o que no se distingue de mí de un modo inmediato”, lo cual significa, por su parte, que la conciencia estoica es “negativa ante la relación entre señorío y servidumbre”, en el sentido de que rompe el esquema de interdependencia óptica, epistémica y ética de ambos términos de esa relación y cifra el sentido de su acción “en ser libre tanto sobre el trono como bajo las cadenas”. Esta verdad, que en su formulación hegeliana evoca a dos grandes figuras del estoicismo tardío: el emperador Marco Aurelio y el esclavo-liberto Epicteto, pondría en evidencia que la libertad estoica opera exclusivamente en el plano de la “pura universalidad del pensamiento”, al margen de la dialéctica real de la vida.

En último término, esa identidad abstracta e indeterminada de la conciencia estoica, esa “igualdad consigo misma”, junto con la consiguiente referencia de su libertad a operaciones puramente racionales, cerrándose a la diferencia, al devenir de la vida, operando por tanto como “negación imperfecta del ser otro”, da pie a la célebre conclusión con que Hegel parece querer sepultar al estoicismo:

los términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud, en los que necesariamente tiene que detenerse el estoicismo son [...] términos edificantes, pero no pueden por menos de engendrar pronto el hastío, ya que [...] no pueden conducir a una expansión del contenido.²

No es aventurado afirmar que los exégetas de la fenomenología hegeliana con mayor presencia en nuestro contexto, como Alexandre Kojève, Martin Heidegger, Ernst Bloch, Eduardo Vásquez, Jean Hyppolite, Ramón Valls Plana, Mariano Álvarez-Gómez y otros, han incurrido

² Todas las expresiones entrecomilladas, no referidas a la nota anterior, proceden de las pp. 122, 123 y 124 de la mencionada edición de la *Fenomenología del espíritu*.

cuando menos en dos fallas de cara al abordaje de la significación del estoicismo y el escepticismo en la historia del espíritu:

- a) Conformarse, de manera apologética, con tratar de poner en claro lo que Hegel expuso a ese respecto. Tal vez sea Heidegger el único que se salve de esta impugnación.
- b) Privilegiar el examen de una de las dos “configuraciones de la conciencia” en detrimento de la otra. Por lo general, el que más se beneficia de ese desequilibrio es el escepticismo. Hay connotados estudiosos de Hegel para los que el escrutinio hegeliano del estoicismo parece no tener suficiente relevancia.

No se pueden negar las diferencias entre las lecturas ofrecidas por los comentaristas de Hegel que se acaba de mencionar. Pero, al margen de esa verdad, se puede afirmar que priva en sus análisis de la parte de la *Fenomenología* que aquí interesa la ausencia de una actitud crítica. Esto significa que no agregan nada sustancialmente revelador a lo asentado en el propio texto hegeliano. Y, salvo casos como el de Hyppolite y Vásquez, tiende a prevalecer la disparidad en la valoración del estoicismo y el escepticismo, vistos en el contexto del sistema hegeliano.³

³ Por caso, M. Heidegger, en “El concepto hegeliano de la experiencia” (en *Sendas perdidas*. 3a. ed. Trad. de José Rovira Armengol. Buenos Aires, Losada, 1979, p. 129 y ss.) se aboca con prolijidad y exclusividad a lo que se plantea en *Fenomenología del espíritu* sobre el “escepticismo consumado” y sus relaciones con la noción clásica de “skepsis”. También, por su parte, en su muy riguroso y erudito libro, *Experiencia y sistema. Introducción al pensamiento de Hegel* (Salamanca, Universidad Pontificia, 1978), M. Álvarez-Gómez se exime de abordar el estoicismo, como si no hubiera tenido nada que ver en la idea hegeliana de la formación de la máxima expresión de la experiencia que es la autoconciencia libre y se limita a dar cuenta del escepticismo a ese respecto (Cf. pp. 94 y ss. y 271). E. Bloch (Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. 2a. ed. Trad. de Wenceslao Roces, José María Ripalda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral. México, FCE, 1983), más atento a las lecciones de Hegel sobre historia de la filosofía, apenas menciona al escepticismo; privilegio que no alcanzará el estoicismo, a lo sumo implícitamente insinuado como parte del lote del “pensamiento abstracto y dogmático” (Cf. p. 117 y ss.). En contraste, un ejemplo final: R. Vals Plana, diciendo en su libro *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* que prescindirá de un análisis más detenido del escepticismo en la fenomenología.

La amplitud y profundidad de la especulación hegeliana, junto con el lenguaje abstruso con que se presenta, ha impuesto la necesidad de un ingente esfuerzo exegético. Esta exigencia parece estar en la raíz de una postura consistente en conformarse con tal labor interpretativa. Como sea, es evidente el predominio de las predisposiciones apologeticas ante el discurso hegeliano. Y, en lo que hace a temas como este del estoicismo aquí tratado, esa actitud deriva en una reproducción de los errores del filósofo estudiado. Como, por ejemplo, cuando Hyppolite tratando de “aclarar” lo dicho por Hegel afirma, sin atisbo de rubor, que “el dogmatismo se muestra [en el estoicismo] que, de esta manera, erige arbitrariamente en dogma tal o cual determinación”.⁴ O cuando Eduardo Vásquez sigue los pasos de su mentor filosófico, para repetir su idea de que “el hastío se introduce porque el estoico es incapaz de darle un contenido al pensamiento”.⁵

El diálogo fecundo con un pensador no puede consistir simplemente en plegarse a lo que él defiende en el terreno teórico. Al contrario, es necesario interpellarlo críticamente, para que fluya el vaivén de los argumentos y contraargumentos y se enriquezca, así, nuestra vida filosófica: la antigua y bastante olvidada *biós theoretikós*. Esto vale también respecto de Hegel.

Para empezar, el pensador alemán debió demostrar —no sólo postular— la existencia efectiva de una historia del pensamiento en términos de una sucesión progresiva de configuraciones universales del espíritu. No hacerlo da pie a la petición de principio y a leer el desenvolvimiento de la filosofía en el tiempo a la luz de ese desacierto.⁶ Hyppolite, por

logía hegeliana, por considerar que el asunto no concierne a los propósitos de su obra. (Ramón Vals Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Estela, 1971, cf. p. 140.)

⁴ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. 2a. ed. Trad. de Francisco Fernández Buey. Barcelona, Península, 1991 (Historia, Ciencia, Sociedad), p. 165.

⁵ Eduardo Vásquez, *Ensayos sobre la dialéctica*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1982, p. 143.

⁶ Aspectos como éste implican un cuestionamiento de fondo acerca del estatuto “científico” de la “ciencia de la experiencia de la conciencia”, que es como Hegel define su fenomenología. En realidad, el discurso hegeliano, especialmente el de *Fenomeno-*

caso, ofrece un ejemplo de los excesos a que puede llegar el relato historicista, cuando enuncia el simplismo, profundamente antiestoico, de que “para ser una autoconciencia libre hay que ser estoico en uno u otro momento de la vida”.⁷ En *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y más aún en *Fenomenología del espíritu*, el estoicismo se ve claramente afectado por ese vicio lógico. No es tan claro, como Hegel considera, que el escepticismo sea una forma de la conciencia posterior al estoicismo.⁸

logía del espíritu es un relato. Como tal, *no da razón* (en términos del *logon didonai* platónico) de nada de lo que tenga que ver con su objeto, sino que se aplica en narrar el proceso en que un momento de la conciencia, desde la certeza sensible, genera el subsiguiente, en virtud de la negación y superación del anterior, hasta llegar al saber absoluto, sin detenerse a *demostrar* ni la naturaleza ni los fundamentos del proceso dialéctico. En ese sentido, no sería descabellado considerar que, *stricto sensu*, se trata más bien de una “fenomenografía del espíritu” (una narración del aparecer del espíritu como mundo) que de una fenomenología (una ciencia). Desde luego, Hegel no carece de razones para optar por este segundo término (“fenomenología”). A partir de una idea autorreferencial de ciencia, la fenomenología contendría en su propio narrar, que se supone *necesariamente* correspondiente con el despliegue de la realidad, la base de su legitimidad teórica, la prueba de su verdad. Sin embargo, nada impide someter a cuestión este presupuesto.

⁷ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 161.

⁸ En realidad, todo indica que las exigencias del relato historicista que se empeña en armar inducen a Hegel a actuar con bastante laxitud de cara al desarrollo real de la filosofía en el tiempo. Aun cuando, en su fenomenología, ese relato puede prescindir de la presencia del epicureísmo en el proceso de formación de la autoconciencia libre, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la narración se articula conforme al tándem integrado por estos tres “principios”: en primer lugar el estoicismo (momento del pensamiento), el epicureísmo (momento de la individualidad) y el escepticismo (momento de la negación). Una vez postulado este esquema, Hegel actúa con coherencia al dar sus lecciones de acuerdo con esa sucesión, pese a que no concuerda con lo que verdaderamente ocurrió en los hechos, en la antigua Grecia (Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de W. Roces. México, FCE, 1955, v. II, p. 340 y ss.). En el caso de la *Fenomenología...* esta manipulación de lo real se concreta por medio de una maniobra *ad hoc*, consistente en abstraer al máximo las determinaciones específicas de cada escuela y, acto seguido, en colocar una tras otra en el tiempo, como si la aparición del escepticismo se debiera a una necesaria superación del estoicismo, visto como una etapa históricamente anterior. Finalmente, es llamativo que en la síntesis del pensamiento hegeliano que es la *Propedéutica*, no se haga mención alguna a las configuraciones de la conciencia de procedencia helenística.

El proceso de surgimiento y constitución de las escuelas helenísticas no puede representarse como un continuo lineal de momentos de negación y superación de modos de la filosofía. Es legítimo señalar ya un fondo escéptico en la faceta del socratismo que remarca la docta ignorancia. Lo mismo cabe decir respecto de la dialéctica platónica, deudora de la tradición eleática igual que del magisterio de Sócrates. No debe extrañar, entonces, que después de Pirrón de Élide —influido también por la socrática escuela de Mégara, aparte de corrientes procedentes de la India— y su continuador Timón de Fliunte, el escepticismo, como posibilidad diferenciada de la filosofía, encontrara cobijo en los círculos platónicos, en virtud de su adopción por parte de Arcesilao, quinto sucesor de Platón en la Academia. Entre la fecha de nacimiento de Pirrón (ca. 365 a. C.), fundador del escepticismo, y la de la muerte de Arcesilao (ca. 240 a. C.), vino al mundo, fundó el estoicismo y murió Zenón de Citio (ca. 333-262 a. C.). De modo que, en el terreno cronológico, no es posible situar al escepticismo como una modalidad filosófica posterior a la del citense y, por tanto, “superadora” de ésta. Intentar hacerlo en el plano teórico aparece como una maniobra *ad hoc*, con miras a colocar al estoicismo en el lecho de Procusto de la teoría hegeliana de la historia del pensamiento.

Tampoco se debe admitir sin reservas la idea de que el estoicismo sea una “forma universal del espíritu del mundo”. Hegel se limita a reconocer sólo al estoicismo la condición de primera “figura de la autoconciencia” en términos de conciencia libre y “pensante en general”, lo que equivale a decir que su “objeto es la unidad inmediata del ser en sí y del ser para sí”.⁹ Como parte de un proceso histórico necesario, según Hegel, “esa libertad de la autoconciencia, al surgir en la historia del espíritu como manifestación consciente, recibió el nombre de estoicismo”.¹⁰ Pero el estoicismo no es la primera escuela filosófica —ni, por ello mismo, la primera “figura”— que ostente la condición de autoconciencia libre. Si, por ejemplo, se dijera lo mismo del socratismo se estaría diciendo una verdad. En tanto que posibilidad de la filosofía —por ende, del sentido crítico y todo lo que implica de liber-

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 122.

¹⁰ *Idem*.

tad— el estoicismo aparece como avatar de una actitud ante el mundo y la vida, compartida con el platonismo, el aristotelismo, el epicureísmo, el cinismo, el escepticismo y cualquier otra escuela o corriente filosófica sería. Y, por lo demás, tampoco se le puede adjudicar en exclusiva al estoicismo, el hecho de que “sólo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales”, como lo hace Hegel, puesto que todos los “ismos” aquí referidos tuvieron que afrontar, cada uno a su manera, las terribles secuelas sociales y políticas derivadas de la dominación monárquica macedonia, en Grecia, y su proyección en el imperialismo alejandrino.

No vendría al caso objetar a Hegel la referencia al estoicismo como una “configuración de la conciencia” —entendiendo por tal “la unidad de la conciencia con su objeto”, según la interpretación de Álvarez-Gómez¹¹— si con ello no convirtiera a esa posibilidad de la filosofía en simple objeto de su pensamiento, es decir, en entidad carente de las determinaciones de la vida filosófica real, para decirlo con palabras de regusto hegeliano. La reducción del estoicismo a “forma universal” comporta su conversión en momento o etapa del despliegue del espíritu en el tiempo. De ese modo, irónicamente, una filosofía como el estoicismo, que propugna una idea cíclica del tiempo —y por lo mismo, permanece abierta a la posibilidad de resurgir en las circunstancias culturales, espirituales y sociales convenientes— queda reducida por el historicismo hegeliano a simple pieza del museo de cera de la historia del pensamiento. Pero además de este último señalamiento, cabría preguntar —por el momento, sólo eso: preguntar— cómo concuerda la idea de una “forma universal del espíritu del mundo” con la idea de que sólo puede tener vigencia en determinado momento de la historia del pensamiento; es decir, en qué consiste la universalidad de esa forma, si está sujeta a unas determinaciones temporales y sociales concretas. Así que el estoicismo —por referir sólo el caso que aquí importa— ha sido víctima de esa manera de hacer historia de la filosofía, que Castoriadis denuncia en Hegel (también en Heidegger) y que consiste en no refutar “verdaderamente a los pensadores del pasado, pues, para el filósofo que viene después, esta ‘refutación’ consiste en mostrar que, por su propia

¹¹ *Ibid.*, p. 117.

potencia, el pensamiento del filósofo discutido se supera, se sobrepasa, y llega a un punto de vista más elevado”.¹²

En disonancia con tal actitud, cabe asumir la opción que propone el propio Castoriadis: “La única manera justa de tratar a los filósofos —ni arrogante ni ‘humilde’, la humildad no tiene lugar en la democracia de los espíritus, como tampoco en la democracia política— es tratarlos como vivos. Esto quiere decir como contemporáneos y [...] como iguales”.¹³ Y no sólo por razones actitudinales, como plantea el filósofo greco-francés, sino porque el hecho de un progreso en punto a filosofía está lejos de ser evidente.

Con base en esa postura, abundan los puntos a cuestionar y debatir con Hegel, respecto de su idea del estoicismo. Ya la primera caracterización que hace Hegel, en el apartado dedicado a esta filosofía en su *Fenomenología*, es cuestionable: “Su principio es que la conciencia es esencia pensante y de [*sic*] que algo sólo tiene para ella esencialidad o sólo es para ella verdadero y bueno cuando la conciencia se comporta en ella como esencia pensante”. En realidad, esta afirmación constituye el núcleo de la idea hegeliana del estoicismo en la *Fenomenología*. De ella deriva el insistente señalamiento de que, conforme al estoicismo, el pensamiento se aísla de la dialéctica real de la vida y la diferencia no se asume como “conciencia de un determinado ser allí natural”.¹⁴ En la interpretación de Eduardo Vásquez, esto significaría que el pensamiento no efectúa su labor primordial, que es “dar forma a la objetividad”; el repliegue interiorista de la subjetividad estoica estaría privando al sujeto de penetrar y apropiarse del objeto y, por ello, de darle “la significación que tiene su conciencia, su para-sí”.¹⁵ En palabras de Hyppolite, la identidad inmediata del ser en sí y el ser para sí, que comporta el pensamiento puro de cariz estoico, supone que “el concepto no es [...] todavía la penetración del pensamiento en la variedad y la plenitud del ser”.¹⁶

¹² Cornelius Castoriadis, *Sujeto y verdad en el mundo histórico-social (Seminarios 1986-1987. La creación humana I)*. Trad. de Sandra Garzonio. México, FCE, 2004, p. 321.

¹³ *Ibid.*, p. 325.

¹⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 123.

¹⁵ E. Vásquez, *op. cit.*, *passim*, p. 145.

¹⁶ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 163.

Esta manera de entender el estoicismo presenta todas las trazas de responder a una operación teórica *ad hoc*, consistente en reducir el sistema estoico al esquema cartesiano. Conforme a esta “cartesianización”, el estoicismo aparece como la primera gran concreción pura y diferenciada de la autoconciencia en el mundo y, en tanto tal, se ajusta a lo que Hegel refiere como primer momento de la autoconciencia en su *Propedéutica filosófica*: “Como autoconciencia, el yo se intuye a sí mismo y la expresión de ella en su pureza es yo = yo, o yo soy yo”.¹⁷ Y, en general, toda esta idea acerca de lo que podría verse como la manifestación del despliegue del espíritu en la actividad filosófica de Zenón de Citio, se refrenda ampliamente en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, con expresiones como “el estoicismo no es otra cosa que [el] retorno del espíritu a sí mismo, que conoce la coincidencia [basada en la anuencia respecto de la representación de la cosa] y supone [la] unidad de sí mismo y del objeto”.¹⁸

Como puede observarse, Hegel apunta toda su batería crítica al corazón de la lógica estoica; pero al hacerlo pone también en entredicho la ética estoica y, sobre todo, apuntala su ontología dialéctica. Por eso advierte, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que el “reconocimiento del principio de los estoicos nos permite enjuiciar tanto su lógica como su moral; lo mismo la una que la otra no llegan a la conciencia libre inmanente”.¹⁹ Así es como, por lo demás, el estoicismo se queda a mitad de camino entre la etapa en la que se dirime la relación entre amo y esclavo y la del surgimiento de la autoconciencia universal, “la cual se reconoce en otras autoconciencias, precisamente iguales a ella, así como ellas la reconocen igual a ellas”.²⁰

Pero, pese a algunas afinidades, las diferencias entre el estoicismo y el cartesianismo en lo que hace a la idea de “razón” —por recurrir a una palabra que puede dar cuenta de todo el orden de la subjetividad— son amplias, profundas e irreductibles. Se sabe que los caminos que

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Propedéutica filosófica*. Trad. de Eduardo Vásquez. Caracas, Equinoccio (Universidad Simón Bolívar), 1980, p. 73.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, vol. II, p. 355.

¹⁹ *Ibid.*, p. 356.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Propedéutica filosófica*, p. 73.

recorrieron, a lo largo de siglos y milenios, el epicureísmo, el escepticismo y el estoicismo fueron sinuosos y tortuosos. En lo que toca al estoicismo, el tramo entre Montaigne y Hegel supuso mediaciones y cribaciones como las de Descartes, Spinoza, los *philosophes* ilustrados —en especial, Rousseau—, Kant y otros. Según Pagden, los padrinos de la Ilustración son Epicteto, Cicerón y Séneca.²¹ Desde luego, se trata de un estoicismo demasiado alejado de las fuentes especulativas griegas —detalle que no se le escapará a Hegel— y, sobre todo, de un corpus doctrinal limitado y manipulado en aras del combate teórico contra el epicureísmo “egoísta”, preferido por los pensadores del siglo XVII, y contra el escepticismo igualmente desvirtuado, del que tanto se aprovecharon Montaigne y Descartes. Éste es un antecedente que pesará en la representación hegeliana del estoicismo y en la manera como Hegel se relaciona con esta filosofía, que no siempre ni totalmente es negativa; pues, como señala Hyppolite, el pensador alemán entiende que la idea estoica del pensar, en los términos de “volverse a encontrar a sí mismo en el ser, la posibilidad que el yo tiene de no salir de sí mismo fijándose en el elemento de la exterioridad, resultan ser [...] las características propias del idealismo hegeliano”.²² Pero en el autor de *Fenomenología del espíritu* parecen ejercer una influencia más determinante, en este punto, ciertos pasajes de *Vidas de los filósofos más ilustres*, de Diógenes Laercio; las impugnaciones antiestoicas de Sexto Empírico, en *Adversus mathematicos*; las noticias y glosas no siempre rigurosas de Cicerón sobre el tema y las historias de la filosofía de Tiedemann y Tennemann, todavía nuevas en los tiempos de Hegel, sin olvidar la de Brucker, un poco más antigua.²³ La primera aparición de los fundamentales *Stoicorum vetera fragmenta*, tuvo lugar entre 1903 y 1905. No es exagerado afirmar que esta ingente aportación de H. von Arnim —que, por razones

²¹ Anthony Pagden, *La Ilustración y sus enemigos. Dos ensayos sobre los orígenes de la modernidad*. Trad. de José María Hernández. Barcelona, Península, 2002 (Historia, Ciencia, Sociedad), p. 77.

²² J. Hyppolite, *op. cit.*, 163.

²³ Para una idea de la relación de Hegel con las historias de la filosofía más influyentes en su tiempo y su incidencia en los medios académicos en que se forjó su pensamiento, cf. Randall Collins, *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Trad. de Joan Quesada. Barcelona, Hacer, 2005, pp. 661 y ss.

obvias, la enorme erudición filosófica de Hegel no pudo alcanzar— ha dado pie a un conocimiento más riguroso del estoicismo.

Hay, pues, razones para pensar que la idea hegeliana del estoicismo se presenta demasiado escorada hacia el lado cartesiano, a causa de una relación defectuosamente mediada del pensador alemán con la filosofía fundada por Zenón de Citio. Pero, al margen de esta hipótesis, está la certeza de que ésta no puede identificarse, en lo esencial, con el cartesianismo ni con ningún subjetivismo moderno, por una verdad de fondo: el sistema que conforman la física, la lógica y la ética estoicas se funda en el reconocimiento de una realidad absoluta —entendida al modo de la *physis* y el *logos* heraclíteos y representada como una inteligencia ígnea, divina y bella— que se objetiva en sustancias cuya materialidad está fuera de toda duda. Éste es el gran dogmatismo que se le puede señalar a los pensadores de la Stoa. “Dogmatismo”, desde luego, entendido en sentido técnico, es decir, en los términos de una referencia a tesis firmemente asentadas en fundamentos de carácter racional y no de una creencia que se debe aceptar sin reflexión ni discusión, como sucede con los dogmas religiosos.

Desde la perspectiva estoica, todos los seres participan en algún grado de esa realidad absoluta y son modos de ella. Ninguna entidad —incluidas las de índole mental o suprasensible— puede evadir esa determinación que se manifiesta en la total materialidad y objetividad de todo existente. Y, en el caso del ser humano, la referida participación —si se conviene en usar esta palabra— se concreta en términos de una correspondencia entre el *logos* cósmico y la razón microcósmica de cada quien. La razón humana es, pues, coextensiva y ontológicamente idéntica respecto del *logos* universal. En esto consiste lo esencial de la ontología y la antropología estoicas. En concordancia con tales fundamentos, el estoicismo concibe más concretamente un alma humana —siempre de carácter material, cabe insistir— integrada por ocho componentes: la parte directiva, los cinco sentidos, la voz y la pulsión reproductiva.²⁴

²⁴ Cf. la doxografía relativa a Zenón de Citio en, *Los estoicos antiguos*. Introd., trad. y notas de Ángel J. Cappelletti. Madrid, Gredos, 1996 (Biblioteca Clásica Gredos), pp. 101 y ss.

Es esa “parte directiva”, el célebre *hegemonikón* propugnado por los estoicos, lo que Hegel parece asumir como una “esencia pensante”, demasiado semejante a la *res cogitans* cartesiana. Pero contra lo que afirma Hegel, siguiendo de cerca en esto a Sexto Empírico,²⁵ ese poder creativo e inteligente de que está dotado el alma humana no hace que las cosas sean por obra de él. La confusión hegeliana, que lo es primero del crítico escéptico de Zenón y su escuela, parece provenir del olvido del reconocimiento de una objetividad absoluta de las cosas del mundo por parte del estoicismo. Nada de lo que es depende de ningún sujeto humano para ser, conforme a este sistema. Lo que el *hegemonikón* hace es articular las representaciones de las cosas, a partir de los datos aportados por los sentidos sobre ellas (que pueden ser entes sustanciales, hechos o situaciones). La razón humana, especialmente dotada de ser —es decir, de logos— respecto de otros entes en el mundo, desempeña una función primordial de cara a la praxis virtuosa —que es lo que finalmente importa para el estoico— en la medida en que aporta representaciones claramente verdaderas; esto es, que comporten una indudable *adaequatio* con lo representado. Esto desdice de tajo el señalamiento, tan repetido en *Fenomenología* como en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, de que el pensar al modo estoico no alcanza determinación a partir de ningún referente externo a sí.

Si el estoico aspira a la correspondencia plena entre el pensar y lo pensado no es a partir de una negación de las presencias previas en el mundo ni de los datos que de ellas proporcionan los sentidos. Al contrario, el estoico procura la determinación clara de las cosas a partir del procesamiento racional de las representaciones procedentes de una primera relación con lo representado. Esta vocación por la veracidad de lo percibido es algo que el estoicismo comparte con el epicureísmo

²⁵ Cf., por ejemplo, esta paráfrasis de un pasaje de *Adversus mathematicos*, de Sexto Empírico, que Hegel ofrece en el segundo tomo de sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tras advertir que se trata de “lo más certero que dice el escéptico sobre la supuesta idea de que los estoicos sólo admiten la posibilidad de una “verdad pensada”, es decir, un objeto carente de realidad, concebido conforme a una “determinación muy formal”: “el ser de algo estriba en que se lo piense; el que se lo piense, a su vez, estriba en que sea, lo uno presupone lo otro. Dicho en otros términos, algo no es porque es, sino por medio del pensamiento, según los estoicos [...]” (pp. 354-355).

y aun con el escepticismo, sin contar el platonismo y el aristotelismo. El problema para las escuelas helenísticas estriba en qué hacer con las representaciones, esto es, cómo determinar adecuadamente lo que se presenta —para decirlo al modo hegeliano— siempre con miras a la acción virtuosa. La respuesta estoica a esta cuestión es bien conocida —y sistemáticamente preterida por Hegel: se trata de la *katálepsis*, palabra que sólo de manera muy limitada se puede traducir como “comprensión”. La parte más radicalmente racional del alma humana logra concebir (“abrazar” o “asir”) catalépticamente la realidad, en la medida en que remite toda representación a la totalidad del orden natural, es decir, a la *physis* y sus leyes eternas. El estoico asume que cada hecho, cada sustancia, cada situación de la vida ocupa un lugar en el orden general del sentido y la representación verdadera se alcanzará cuando la persona cuente con lo que, dicho hegelianamente, constituya una clara síntesis de determinaciones, esto es, alcance el nivel adecuado de concreción. Así pues, si el pensamiento conforme al estoicismo alcanza una fuerte identidad consigo mismo, como subraya Hegel, ello se debe a que así se experimenta la más honda adecuación de pensar con el ser, al punto de suscitar una alteración en el estado mismo del alma. Hegel podía haber reparado mejor en este otro pasaje donde Sexto Empírico expone la tesis de Zenón de Citio a este respecto: “Representación comprensiva [*kataleptiké phantasia*] es la impresa y grabada a partir de lo que es y de acuerdo con lo que es, como no puede serlo la que [proviene] de lo que no es”.²⁶ Sólo así el filósofo estoico logrará orientar su praxis y todo su potencial ético por el camino del bien que, en su acepción más radical, se entiende como la conformidad del individuo con el logos: el orden y la estructura profundos de la *physis*. Así que, muy al contrario de lo que afirma Hegel, con insistencia, y asumen muchos de sus epígonos e intérpretes,²⁷ nada es más ajeno al estoico que una negativa a determinar cada concepto en consonancia con la realidad exterior. En este punto, no opera en el estoicismo lo que Hegel describe como

²⁶ En *Los estoicos antiguos*, p. 57.

²⁷ J. Hyppolite, por ejemplo, escribe la ostensible falsedad de que el estoico, con su libertad de pensamiento, “no tiene delante de sí ninguna situación concreta” (*op. cit.*, p. 164).

“simple aplicación de un principio unilateral y limitado”.²⁸ No se le puede imputar al estoicismo, como lo hace Hegel, que su pensamiento está obligado a acatar, en todo momento, unos supuestos “términos universales de lo verdadero y lo bueno, de la sabiduría y la virtud”.²⁹ En el hecho de asumir tácita o explícitamente algunos supuestos ontológicos de fondo, el estoicismo no se diferencia de ninguna filosofía rigurosa. Está claro, entonces, que la labor ético-epistemológica que comporta la *katálepsis* no puede cumplirse efectivamente desde la adopción de ninguna referencia heterónoma del ethos de cada quien ni a partir de la asunción de ningún prejuicio o representación infundada que contravenga la realidad objetiva. Cada representación cataléptica resulta de una actividad creativa en extremo y, por lo mismo, plenamente libre, aunque la manera que tiene el estoico de entender la libertad es de una innegable complejidad, que no se puede abordar en los límites de esta ponencia. Y, por supuesto, nada hay más extraño a este proceso de producción de verdad que el aburrimiento que le endilga Hegel, con la anuencia acrítica de sus seguidores.³⁰

Por todo ello, resulta increíblemente falsa la afirmación hegeliana de que el estoico cayera “en la perplejidad”, cuando se le preguntara acerca del criterio de verdad.³¹ Lo menos que puede contraargumen-

²⁸ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 341.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 124.

³⁰ La impresión de que el estoicismo es un sistema filosófico que deriva en la languidez, el tedio, la carencia de vitalidad y estados afines no es privativa de Hegel. Su atrabiliario archi-rival, Arthur Schopenhauer, parece compartir con aquél una idea muy semejante a este respecto, a juzgar por lo que dice hacia el final el parágrafo 16 del libro I de *El mundo como voluntad y representación*: “el sabio estoico, ni siquiera en su presentación puede nunca ganar vida ni verdad poética, sino que permanece como un rígido muñeco de madera con el que nada se puede hacer” (Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Trad., introd. y notas de Pilar López de Santa María. Madrid, Trotta, 2004 (Clásicos de la Cultura), p. 143). Tanto Hegel como su feroz y amargo oponente parten del respeto y la admiración por la Stoa, para derivar en su descalificación, conforme a razones de fundamento más que dudoso. La similitud de actitudes, entre ambos pensadores, ante las tesis estoicas, es muy llamativa e impele a pensar que ambos se nutrieron, básicamente, de una misma serie de tópicos de aceptación generalizada en los ambientes vinculados a la filosofía, en su tiempo.

³¹ *Ibid.*, p. 124.

tarse, a ese respecto, es que el estoicismo puede ofrecer dos referentes, complementarios y entrelazados, de la verdad: el asentimiento racional (*synkatáthesis*) y la consiguiente liberación de toda pasión (*apatheia*). Ambos resultan, desde luego, de la *katálepsis* y remiten a la referencia criterial fundamental, que es la conformidad con la *physis*. El estoico está seguro de la veracidad de sus representaciones y de la corrección de su asentimiento respecto de ellas, cuando experimenta una radical *apatheia*.³² Así que tampoco es cierto lo que sostiene Hegel, en *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el sentido de que “el criterio de los estoicos no es otro que el principio de la contradicción” y de que “el criterio último es [...] solamente el de la identidad formal del pensamiento que encuentra coincidencia”, razón por la que supuestamente, “todo puede [...] coincidir con mi pensamiento”.³³ Ningún estoico propugna la tesis de que cualquier arbitrariedad es verdadera, por el simple hecho de haber sido pensada lógicamente por él. Lo que Hegel parece olvidar, a la hora de criticar las tesis estoicas sobre la verdad y el conocimiento, es algo de lo que demuestra tener conciencia clara en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: la indisoluble liga que el estoicismo, lo mismo que el epicureísmo y el escepticismo, reconoce entre ontología, epistemología y ética, en aras de una forma de vida virtuosa.³⁴ Con este dato en mente, no se puede reducir el estoicismo a lo que, en la Antigüedad, se llamaba “lógica” (que incluye su teo-

³² Para una idea más precisa de la compleja teoría estoica del conocimiento, puede consultarse, entre otros, el libro de Pierre-Maxime Schuhl, *Les stoiciens*. París, Gallimard, 1966, pp. 126 y ss. Allí se halla un buen seguimiento de todo el proceso cognoscitivo expuesto por Crisipo de Solos, a partir de la percepción sensorial (*ais-thesis*) hasta la decisión correcta —basada en el asentimiento (*synkatáthesis*) y tomada de manera atemperada, con *aptoptosis*, es decir, sin precipitación— pasando por la formación de las primeras impresiones, la intervención de la memoria, la articulación de conceptos (en un sentido diferente al universal “realista”, platónico-aristotélico) al modo de *hypólepsis*, la referencia a un pensamiento común (*koiné énoia*) y la remisión de todos estos contenidos al logos, por medio de la *katálepsis*, lo cual da lugar a un conocimiento cierto (*epistème*), en tanto que correspondencia de lo representado con el orden de la razón.

³³ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre historia de la filosofía*, p. 355.

³⁴ “La filosofía estaba considerada entonces como un asunto de la vida”, reconoce Hegel. (*Ibid.*, p. 352.)

ría del conocimiento). Por ello mismo, para el estoico, el criterio de verdad no puede consistir en el principio de identidad, en la consistencia lógica de la proposición, la certeza empírica... cualquier modo de la *adaequatio*, aunque le asigne un valor a todas estas referencias, sino en la *homóiosis*, es decir, la conformidad con la realidad absoluta que, como puede verse, es a un tiempo un criterio ontológico, epistemológico, lógico y ético.

Quedan todavía muchos puntos por examinar en lo tocante a la idea hegeliana del estoicismo. Por ejemplo, la manera errónea en que Hegel maneja la idea estoica acerca de la relación entre lo material-sustancial y lo material-mental (pues, el estoicismo no acepta la oposición corpóreo-incorpóreo).³⁵ O los reproches, más o menos aviesos, esparcidos sobre todo por diversos pasajes de su historia de la filosofía, en el sentido de que el estoicismo se niega a la especulación teórica o está supuestamente condenado a convertirse en una suerte guía instrumental de la praxis o no ha servido para cambiar el mundo. No es posible abordar aquí éstos y otros aspectos relacionados con el tema de esta ponencia. Pero se puede poner punto final a estas palabras con una pregunta un tanto revanchista: ¿Estaría Hegel dispuesto a aceptar que toda su portentosa labor filosófica fuera descalificada por el hecho de que sus peores epígonos han reducido su ontología dialéctica a un cómodo vademécum metodológico, con el que cualquiera puede jugar el juego de la tesis, la antítesis y la síntesis?

³⁵ Cf. *ibid.*, p. 357.

La conciencia desdichada y su expresión poética

● JULIETA LIZAOLA

Las olas del corazón no estallarían
en tan bellas espumas
ni se convertirían en espíritu,
si no chocaran con el destino,
esa vieja roca muda.

Hölderlin

El presente texto versa sobre uno de los temas más polémicos de la filosofía hegeliana ya que traspasa los límites de su sistema; tema que nos permite mirar y comprender un aspecto central de nuestra realidad, éste es el de la conciencia desdichada como fenómeno histórico. La figura de la conciencia desdichada como concepto comprende el proceso de desgarramiento, de desarticulación de la unidad de la conciencia y de la identidad, por lo que estas líneas tienden hacia un punto central: a observar la infelicidad de la conciencia moderna en el camino hacia sí misma y retomar, entre diferentes formas, su expresión estética en la poética de Hölderlin.

I

El dolor como realidad histórica es uno de los grandes problemas a los que Hegel abrió un horizonte. Las escisiones de la conciencia dejan ver su herida en la desdicha que de ellas surge y van tomando lugar en la realidad que nos rodea. El momento de emergencia de esta figura de la conciencia coincide históricamente con el inicio de la liquidación social, económica y política de su principio, es decir, del hombre concebido como sujeto trascendental. Sujeto que de acuerdo con su autoconciencia

no se vive como un ser más libre sino como un ser prisionero en un mundo de cosas que él mismo ha creado en su histórico devenir y que anulan sus posibilidades vitales, sometido a condiciones que está muy lejos de regir o controlar. El sujeto moderno se encuentra con que ha sido arrancado de la naturaleza y confrontado consigo mismo como una realidad interior a la que también debe dominar; le han sido arrebatados los medios de autoconservación empírica, ha sido determinado a padecer miserias y el dolor de la negatividad de su sueño histórico de libertad. Tanto en el universo cultural, ya sea político, social o artístico, como en su relación con la naturaleza, el proyecto de la cultura moderna muestra signos claros del imperio de la violencia y el terrorismo legal en los que hoy se cobija la idea de progreso.

Es necesario, entonces, observar la desarticulación de la subjetividad y por lo mismo de la intersubjetividad como un fenómeno filosófico de gran trascendencia cultural. Por ello, tomar en consideración aquellos momentos que marcan los hitos de su situación de fragilidad y destrucción es una necesidad; la necesidad de seguir las huellas de la desdicha moderna pone de manifiesto el derrumbe de las ilusiones y esperanzas en el progreso científico-técnico, al tiempo que permite vislumbrar la tensión de su resistencia y posible superación. En suma: la conciencia desdichada presupone una forma separada de sí misma, violentada en su separación y reconocida como una desgarradura espiritual.

La conciencia desdichada —señala Rubén Dri— es una experiencia fundamental de la conciencia. Ésta no puede no pasar por ella y, como sucede con todas las experiencias fundamentales, pasa por ella continuamente, experimentándola en los diversos momentos de su devenir dialéctico. Ello es así porque la conciencia es una escisión. El sujeto no puede ser sin escindir-se, sin romper con la naturaleza, a la cual, sin embargo, esencialmente pertenece. [...] Es esa escisión la que produce la conciencia desgraciada, la que es propiamente tal cuando se cristaliza. Esta experiencia no es necesariamente religiosa [...] la experimenta la conciencia cuando comienza a entrar dentro de sí, particularizándose.¹

¹ Rubén Dri, *Racionalidad, sujeto y poder*. Buenos Aires, Biblos, 2002, p. 199.

El desarrollo de la conciencia en autoconciencia es una progresiva conformación que pasa, según Hegel, “por la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo”. Tal experiencia sólo puede ocurrir a través de la negación. Experiencia, de contradicciones sufridas y superadas por los hombres, que les ha permitido conocer el extrañamiento. Para hacer claridad en sí misma la conciencia ha de oponerse a algo, es decir, experimentarse ajena y extraña a sí misma. Para ser uno mismo es necesario hacerse otro. Nos encontramos, entonces, a nivel histórico—individual y comunitario— con la experiencia del conflicto, de la contradicción y de la lucha.

Así, la experiencia de la conciencia se va alcanzando a través de sucesivas alienaciones. El espíritu, señala Hegel, sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. Si la experiencia es capaz de formular un *yo* es porque ese sujeto se ha contrapuesto a lo otro, lo ha negado en su independencia y lo ha vinculado consigo mismo. Sin oposición no hay reflexión, sin confrontación no hay creación de la conciencia y, menos aún, expresión de sus contradicciones ni de sus fenómenos poiéticos y culturales.

La objetivación—entendida como logro de una subjetividad— de los diferentes momentos de las figuras de la conciencia desdichada si bien expresa la desgarradura y sufrimiento del hombre individual contiene también la presencia de la desesperación colectiva, social, cultural. Contrapuestos a un *algo* iniciamos, como individuos y como colectivo, el proceso de extrañamiento y de salida de nosotros mismos, paradójicamente, como única vía para poder volver a nosotros, a nuestra individualidad y sentido social.

Debemos hacer un alto aquí, si bien reconocemos que Hegel nos ha adentrado en la realidad histórica del dolor, debemos subrayar que también y, sobre todo, nos ha señalado la continua lucha por su superación. En las páginas de *Fenomenología del espíritu* se anticipa un plan teórico de las luchas sociales que, encarnando utopías de libertad, se han sucedido desde la consolidación de la modernidad y la expansión del capital como figura de dominación. El mundo moderno ha pasado a constituirse en un orden donde el tejido contra la dignidad humana ha ido tomando cuerpo hasta convertirse en abierta intencionalidad política y manifestándose en francas guerras de exterminio, depositando una

inconmensurable carga de sufrimiento en las sociedades contemporáneas: intolerancia, racismo y reedición de nuevas tiranías. Luchas a muerte por el reconocimiento de la figura de la dominación.

Y desde ahí, desde el sufrimiento individual y de los pueblos, se manifiesta la conciencia moderna como antagonismo. No podemos dejar de poner en relieve que la cultura moderna se muestra como un proyecto en el que la mediación entre el hombre y su realidad histórica es el sufrimiento, el cual es resultado de la tensión que enfrenta la destrucción moral del yo-racional. La reconciliación, entre mundo y espíritu, particularidad e inmutabilidad, infinito e infinito, será desde diferentes puntos de vista el objetivo filosófico de Hegel.

Subrayemos que el filósofo alemán aborda, entre muchos otros, dos problemas fundamentales que nos permiten comprender su concepción de la vida del hombre y del desarrollo de la conciencia: uno, observar la red de sometimientos que ha vivido la humanidad dentro de su itinerario de la experiencia; y, segundo, abordar el proceso histórico de confrontación ante el dolor. Ambos procesos constituyen una conformación esencial, donde la realidad y el proyecto de su superación se encuentran imbricados y complementados. En suma, formula una concepción de la vida y del hombre moderno ligado a la figura de la desdicha, es decir, a la interpretación filosófica del dolor humano en tanto que positivo: las conciencias se reconocen en la expresión de la manifestación de su negatividad generándose el proceso de confrontación.

Allí donde el sujeto se define por su capacidad racional, como la forma objetivada del cumplimiento de su despliegue en el mundo, ha acechado la desesperación y el sin sentido. El análisis filosófico debe volver la vista hacia esta insuficiencia histórica, recordando que el dolor impone resistencia a la objetivación que lo provoca y que, por lo mismo, no hay infelicidad sin rebelión. Las figuras de la conciencia desdichada anteceden a las de la conciencia insurgente constituida ya por una nueva subjetividad. El despliegue de nuevas formas de conciencia, el movimiento y transformación del espíritu, implicaría una nueva realidad, donde la conciencia habría sido capaz, particularizándose, de trascenderse a sí misma.

Desde el punto de vista histórico, las determinaciones sociales, políticas, económicas, religiosas se corresponden a una subjetividad que las

asume como sus expresiones materiales, lo cual nos permite considerar que el sufrimiento humano no es una realidad aislada, individual, que se viva en la soledad o en el alejamiento social; este tipo de desasosiego es resultado de una actuante vida social cuya poderosa fuerza impone las condiciones de alienación al alma, que no es otra que la conciencia de sí dividida, separada, contrapuesta, extrañada. Momento en que la figura de la conciencia desdichada se expresa en el reconocerse de una autoconciencia en otra, siendo ella misma las dos y siendo su unidad su propia esencia, pero sin ser todavía la unidad de ambas. La desdicha, en suma, si bien es una realidad espiritual, también es objetivación que estructura la realidad institucional y social, lo cual equivale a decir que el dolor espiritual es el núcleo de la generación de la modernidad y que necesariamente deberá ser conocida y expuesta a su negación.

Si la historia es transformación, acción, praxis, es también el contenido de la dimensión del futuro, de la utopía, de la esperanza, es decir, de la realización objetiva del espíritu. La idea de historia comprende, entonces, tanto la conciencia de la desdicha como el reconocimiento de la resistencia al sometimiento, a la humillación, a la marginación, a la supresión sin más.

Si bien Hegel identifica la conciencia infeliz con el alma del cristiano medieval —en tanto la infelicidad se manifiesta como la conciencia de la propia esencia ligada y sujeta a un más allá, ya sea en el del reino de la trascendencia, ya sea en el del poder de otro que domina y avasalla— en la medida en que la verdad está fuera de sí mismo, el sujeto infeliz se desdobra y bajo esta tensión del desdoblamiento su infelicidad se hace más clara en la nostalgia de paraísos perdidos donde el hombre vivía con la certeza de su esencia.

Esta esencia —dice Hegel— es el más allá inasequible, que huye cuando se le quiere captar o que por mejor decir, ha huido ya. Ha huido ya, pues es, de una parte, lo inmutable que se piensa como singularidad, por donde la conciencia se alcanza a sí misma inmediatamente en él, se alcanza así misma, pero como lo contrapuesto a lo inmutable, lo perdurable; en vez de captar la esencia no hace más que sentirla y recae en sí misma.²

² G.W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1987, p. 132.

Esta imposibilidad de acceder a su esencia hace caer a la conciencia en su interioridad subjetiva sintiendo intensamente su incapacidad de unidad, de fragilidad, que se le presenta como forma de irremediable soledad y pérdida, como la de la naturaleza cuando ésta era madre, cauce, sentido, sustento. Esta conciencia, limitada históricamente a sí misma no sólo es la de la del esclavo, siervo, el amo, el patrón, sino también la de la degradación social y envilecimiento ético que ha impuesto el mundo burgués cuyo corolario es la negación calculada de la libertad.

Para ella misma —plantea Hegel— permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor y la superación de este dolor, en su significación positiva, un más allá. Pero, en este objeto, en el que su acción y su ser, como ser y acción de esta conciencia *singular* son para ella ser y acción *en sí*, deviene para ella la representación de la *razón*, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta *en sí* o toda realidad.³

La Fenomenología del espíritu describe el itinerario de la conciencia en el conocimiento de sí misma, su experiencia como despliegue y posibilidad del espíritu; pero antes de que esto pueda cumplirse, la conciencia se desarrollará a sí misma en la sucesión de negociaciones, confrontaciones, y desdichas: es una conciencia escindida entre lo que busca y lo que es su realidad. En el complejo proceso de la conciencia a la autoconciencia, la sustancia aparece por primera vez como sujeto, luchando entre lo inmutable y su finitud.

La autoconciencia es fundamentalmente búsqueda del retorno a sí misma a partir de la alteridad: de lo otro, del mundo sensible. Lo que la conciencia busca en el objeto sensible es a sí misma y con ello expresa otra de sus peculiaridades: su apetencia continua, su deseo insaciable. El deseo es el movimiento por el que la conciencia se aproxima al otro, no para destruirlo sino, como hemos dicho arriba, para negarlo y a la vez convertirlo en medio de su autoafirmación.

La conciencia tiene ahora —advierde Hegel— como autoconciencia un doble objeto: uno, el objeto inmediato, el objeto de la certeza

³ *Ibid.*, p. 139.

sensible y de la percepción, pero que se halla señalado *para ella* con el carácter de lo negativo y, el segundo, precisamente *ella misma*, que es la verdadera *esencia* y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y en que deviene la igualdad de sí misma consigo misma.⁴

Como se puede entender, esta figura de la conciencia no podrá encontrar jamás, en ningún objeto sensible, la satisfacción de su deseo; no le interesan los objetos, sino a sí misma y solo podrá satisfacerse en el objeto sensible en el cual no sólo pueda reconocerse sino fundamentalmente ser reconocida, puesto que la conciencia no puede existir como un yo independiente, sin referencias, si no es reflejándose en otro yo.

La peculiaridad fundamental de la conciencia infeliz, hemos recordado, es llevar en su seno la contradicción: los personajes que se enfrentaban en la lucha del señorío y la servidumbre estarán ahora dentro de ella. “Esta conciencia *desventurada* —señala Hegel— *desdoblada en sí misma*, debe ser, por tanto, necesariamente, puesto que esta contradicción de su esencia es para sí *una sola* conciencia, tener siempre en una conciencia también la otra, por donde se ve expulsada inmediatamente de cada una cuando cree haber llegado al triunfo y a la quietud de la unidad”.⁵ Sin embargo, a pesar de su escisión interior, la conciencia infeliz es ya en sí una sola conciencia, aunque no lo sea todavía para sí. Es ya de algún modo contemplación de una conciencia en otra. El proceso de reconciliación de la conciencia, como superación de la escisión, es un movimiento inscrito en la dialéctica en el que la conciencia vuelve continuamente sobre sí misma.

Hegel advierte que el primer momento de este proceso implica que la conciencia escéptica haya dado lugar a la conciencia infeliz, donde la subjetividad particular le ha permitido descubrir su contingencia y la nulidad de su existencia particular. Por lo que llevada por la conciencia de su no esencialidad, pone fuera de sí misma, en Dios la conciencia de lo inmutable y esencial. La existencia se ha tornado

⁴ *Ibid.*, p. 108.

⁵ *Ibid.*, p. 128.

infeliz puesto que ha colocado su esencia fuera de sí (judaísmo). En el segundo momento, lo inmutable toma para la conciencia la forma de la existencia singular; la subjetividad finita ya no se contrapone abruptamente al Dios trascendente. La conciencia humana empieza a tomar conciencia de su valor absoluto (es el momento religioso del cristianismo, el reino del hijo). Inicia una nueva experiencia, lograr la unidad entre lo inmutable y lo singular. En el tercer momento, la conciencia con su singularidad concreta y real se encuentra a sí misma en lo inmutable, momento religioso o reino del espíritu: ha pasado por la conciencia singular y, finalmente, como conciencia de su ser para sí. Sin embargo, los intentos fallidos de la conciencia desgraciada se suceden mientras siga considerando que el ser en sí es el más allá de sí misma. La conciencia ha comprendido que no debe buscarse a sí misma más allá del mundo sino realizarse en el mundo, etapa que corresponde a la consolidación de la modernidad y al paulatino triunfo de la razón instrumental. Momentos que impiden la posibilidad de la unidad, materializándose en positividad de la escisión y la enajenación.

La historia del espíritu es la historia humana que no puede acabar en la victoria de uno de los contendientes, sino necesariamente en la reconciliación. Nada de lo vivido en la experiencia histórica del hombre particular y colectivo se pierde. Sin embargo, hay algo más que una filosofía de la cultura o de la historia en el espíritu de reconciliación; ahí Hegel atisba que ya no se trata del espíritu humano sino del espíritu absoluto. “La reconciliación de lo divino con la tierra, la glorificación de la vida. Éste es el tema que Hegel tomó de Hölderlin y colocó en el centro de su filosofía”.⁶ *Ser uno con todo, ésa es la vida de la divinidad, ése es el cielo del hombre...* Canta Hölderlin en Hiperión.

II

La vida hegeliana es continuo movimiento del espíritu hacia el espíritu absoluto; hacia aquello que se sabe a sí mismo. La interpretación que realiza Hegel de la vida humana encuentra su esencial justificación

⁶ J. M. Palmier, *Hegel*. México, FCE, 1993, p. 50.

como resistencia, cuya necesidad de comprenderse y aclararse a sí misma sostiene toda vida; sin esa posible claridad mínima toda vida sucumbiría.

Una forma de conciencia fiel a las contingencias y contradicciones del espíritu ha sido la poesía. Dando voz a la incapacidad de encontrarse y de saberse aún sin cauce para la reconciliación total. Es la palabra poética la que con toda lealtad ha ido dando cuenta de las grandes aporías, de las vicisitudes del laberinto que es la vida íntima sin pretensión de nada, que no sea tan sólo el poder expresarlo, el dejarlo saber a los demás, sin postular ninguna posibilidad de superación o reconciliación. Tan sólo expresa y nos muestra su alma como espejo, dando consuelo a las autoconciencias en el reconocimiento del sufrimiento, de la carencia, de la desesperación.

La poesía ha cobijado el manifiesto de las heridas del hombre, la oscuridad del alma a que la somete la ausencia de libertad, a la fragilidad y el desasosiego humano, donde se retrata esta desdicha que se sabe y se reconoce en sí misma. La poesía es libertad que puede recuperar lo experimentado, llevando a la conciencia la desdicha del alma y la enormidad del mundo que hemos anulado, la *provincia del hombre*⁷ que hemos excluido. La poesía es entonces necesidad y denuncia de lo que sólo ella parece ver, e involuntariamente, se ha convertido en rechazo del orden establecido. Es la voz de la rebeldía que no acepta la realidad como dominación que no puede justificar su desgarramiento, pero tampoco silenciarlo. La poesía es el testigo que como espejo se levanta y pone a la altura de los ojos la imagen de una época.

III

Los sueños poéticos, son expresiones de la rebeldía; su carácter es de enfrentamiento ante una realidad desgajada. La poesía nos muestra abiertamente el desgarro de la figura de la conciencia desdichada y, en ese sentido, el dolor realiza una transgresión profunda a la modernidad, ya que el sufrimiento humano no es una realidad aislada. La poesía

⁷ Título del libro de notas de Elías Canetti: *La provincia del hombre*.

muestra que la desesperación no corresponde a la soledad del individuo, sino que es algo que se conforma socialmente. Por ello podemos encontrarnos y reconocernos en la poesía del otro. Trascendiendo la sumisión, la poesía logra salir del sometimiento; expone al yo moderno como un yo humillado en su adecuación al poder de dominación racional sobre la naturaleza, la sociedad y él mismo. “Sólo los poetas —dice Novalis— han comprendido lo que la naturaleza puede significar para el hombre [...] todo lo hallan en la naturaleza, cuya alma sólo a ellos no les rehuye, y en el trato que mantienen con ella, los poetas buscan con mucha razón, toda la dicha y el encanto de la edad de oro”.⁸

*La naturaleza, cierra sus brazos, yo me yergo
frente a ella como un extraño y no la comprendo.*⁹

El sueño poético del sujeto infeliz nos permite identificarnos en su sentimiento de angustia, pero también de resistencia y rebeldía. La nostalgia por la armonía perdida —por la naturaleza no separada del hombre— por el hombre no separado de sí mismo es el centro de la angustia. El sujeto moderno ha logrado desgarrar sus vínculos vitales y descubrir que, ante esta orfandad, el control que ha logrado ejercer sobre la naturaleza y sobre él mismo no le pueden bastar.

*Este pecho que otrora llenaba un firmamento
está muerto y desértico como un páramo.*

...

*Ha desaparecido la aurora de mi vida
La primavera de mi corazón se ha marchitado...*¹⁰

El alma desdichada se observa y se sabe encerrada en su desgarramiento, en su interioridad como negatividad, pero que sin embargo la constituye.

⁸ Novalis, *Los discípulos de Sais*, p. 55.

⁹ Friedrich Hölderlin, *Hiperión*, p. 28.

¹⁰ F. Hölderlin, *Poesía completa*. Barcelona, Río Nuevo, 1977, t. I, p. 43.

*Eternamente tiene que llora el amor más querido,
Lo que amamos es ya sólo una sombra.
Murieron los años dorados de la juventud
Y con ellos murió para mí la amble naturleza¹¹*

La suma de contradicciones con que la experiencia de la conciencia se vive hasta llegar a la reconciliación filosófica no logra distraerla de su carácter ontológico: la unificación del espíritu. Eso hace imprescindibles los sueños creadores, las palabras poéticas, las palabras críticas, las palabras reveladoras de la condición histórica que nos ha tocado vivir.

Que el hombre al objetivarse —señala Hypolite— en la cultura, en el Estado, en la obra humana en general, al mismo tiempo se enajene, se convierta en otro y descubra en esta objetivación una otredad insuperable y que sin embargo debe tratar de superar, constituye una tensión inseparable de la existencia y el mérito de Hegel consiste en haber insistido en esta tensión, en haberla conservado en el centro mismo de la autoconciencia humana.¹²

La desdicha empuja a la conciencia por el camino de la duda, la desesperación, la soledad, la angustia, a reconocer, comprender y reconciliarse con esta serie de enajenaciones en la posibilidad de la razón y más aún en el saber absoluto, en la realización y objetivación del espíritu. El espíritu es la explicación del movimiento de la historia y del mundo. En tanto, la autoconciencia no es una verdad cerrada, pasiva, es movimiento, es vida. Recordemos: “En la vida de un pueblo es donde, de hecho, encuentra su realidad consumada el concepto de la realización de la razón conciente de sí”.¹³

*Para que pueda ser he de ser otro
Salir de mí buscarme entre los otros¹⁴*

¹¹ *Idem.*

¹² J. M. Palmier, *op. cit.*, p. 74.

¹³ G.W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1987, p. 209.

¹⁴ Octavio Paz, *Piedra de sol*. [México, Tezontle, 1957.]



En la antesala de la desventura: Hegel y el escepticismo

● LEONEL TOLEDO MARÍN

Introducción

En las líneas siguientes reflexionaré en torno al sentido de caracterizar la autoconciencia escéptica como un movimiento que pone de manifiesto el carácter contingente de la existencia, así como la “inesencialidad de lo que es válido en la relación entre señorío y servidumbre”. Para ello, realizaré una breve exposición de la teoría pirrónica, de la que creo que Hegel ha tomado las líneas generales de su propuesta. Abordaré también las dificultades que Hegel ve en la autoconciencia escéptica, éstas son de dos órdenes, a saber: 1) epistémicas: si bien en el momento escéptico la conciencia reconoce su libertad, en él no es posible encontrar un auténtico asidero (puesto que se dirige sólo a un ejercicio de refutación interminable, la autoconciencia permanece o gira, por decirlo así, alrededor de lo *no esencial*); 2) ontológicas: el escepticismo también conduce a una tensión en el seno mismo de la conciencia, por un lado, al comprenderse como libre, se refiere a sí misma como esencialidad, por otro, es conciencia de la contradicción (y, por supuesto, de la *no esencialidad*). Según nuestra perspectiva, esta última dificultad que acarrea la conciencia escéptica constituye un momento relevante de la *Fenomenología*. Nuestro trabajo finaliza con el esbozo de esta tensión.

Dos alternativas para librar la conciencia de las determinaciones del mundo

La liberación estoica

Una primera forma de establecer que podemos liberarnos de las ataduras o determinaciones del mundo consiste en, por un lado, reconocer que la esencia de la libertad se encuentra fundamentalmente en nuestro propio pensamiento; por otro, en aceptar que seremos libres en la medida en que nuestra conciencia sea autónoma, independiente de las situaciones físicas particulares que nos rodean y que, finalmente, podemos asumir que los principios básicos con que opera la razón corresponden a las leyes o principios que rigen el universo. Bajo esta perspectiva, entonces, ser libre consiste en remitir el pensamiento a sí mismo, viviendo acorde con las leyes racionales del mundo. Así, independientemente de cuál es la suerte que nos ha tocado vivir, estemos entronizados o encadenados, seremos libres en tanto que entendemos o comprendemos que la variabilidad de los fenómenos del mundo es parte misma del *logos*, es la manifestación de la racionalidad que hemos reconocido reflejada en nuestro propio pensamiento. Para tal conciencia,

Igual en el trono que en las cadenas, su hacer consiste en ser libre por más que su existencia individual pueda ser de entera sujeción, conservando siempre para sí esa ausencia de vida, esa insensibilidad, esa inmovilidad, que constantemente se retrae y se desase del movimiento en que consiste la existencia, que constantemente se retrae tanto del obrar como del padecer que la existencia comporta, para ubicarse e instalarse en la pura esencialidad del pensamiento.¹

Por supuesto, en esta primera tesis, que seamos señores o esclavos no afectará, en sentido estricto, la independencia del pensamiento ante lo contingente, pues debemos reconocer que este hecho debe entenderse

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo. Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 305. ¿En la traducción de A. V. Miller (G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*. Oxford, Clarendon Press, 1977, p. 121.)

en el contexto amplio, universal, de la racionalidad que el mundo exhibe. Hegel caracteriza esta primera postura como estoicismo, lo que se postula aquí, dice el filósofo alemán ya desde sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, es “una armonía de la voluntad racional con la realidad exterior”:

De esta realidad forma parte también, por supuesto, la esfera de la existencia particular, de la subjetividad, de lo personal, de los intereses particulares. Ahora bien, lo único que de tales intereses entra en esta realidad es, a su vez, lo general, pues sólo en la medida en que sea general puede armonizarse con lo racional de la voluntad. Es pues, totalmente exacto que los sufrimientos, dolores, etc., no son ningún mal que pueda venir a perturbar la igualdad conmigo mismo, mi libertad.²

En el camino de la libertad de la autoconciencia, Hegel encuentra que el error del estoicismo consiste en que tal postura conlleva, irremediablemente, a un espejismo de la conciencia libre puesto que, remitido siempre a la racionalidad universal, el estoico queda lejos de formular explícitamente el contenido de su independencia: a las preguntas, ¿en qué consisten lo bueno, la verdad, la virtud o la sabiduría?, el estoicismo responderá nuevamente que en la racionalidad, sin embargo, para Hegel:

Esta igualdad del pensamiento consigo mismo no es, a su vez, más que la forma pura en la que nada se determina; de este modo, los términos universales de lo verdadero y de lo bueno [...] son [...] sin duda, en general, términos edificantes, pero no pueden por menos que engendrar pronto el hastío, ya que en realidad no pueden conducir a una expansión de contenido.³

No es pues la estoica autorreferencia del pensamiento lo que debe constituir la realización de la libertad de la autoconciencia. Veamos, a continuación, un segundo momento.

² G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México, FCE, 2005, t. II, p. 366.

³ G. W. F. Hegel, Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 124.

La liberación escéptica

En efecto, hay todavía una segunda manera todavía más profunda de alcanzar dicha libertad si radicalizamos nuestra concepción de la independencia de la conciencia ante la multiplicidad de las determinaciones, haciendo que el mundo deje de imponernos su verdad y poniendo en duda todas las afirmaciones que lo sustentan;⁴ dicha fórmula consiste en *poner en duda todo el sistema de principios* ontológicos y éticos que podrían constituir una limitante:

Obligado a actuar, pero no atreviéndose a llevar la única acción verdaderamente liberadora (la muerte del señor), la conciencia estoica se contenta con negarlo todo en el pensamiento. Surge así una nueva figura de la conciencia: el escepticismo. La actitud escéptica es más radical que la estoica. El estoico negaba la importancia de tronos y cadenas para la libertad. *El escéptico da un paso más: niega que haya en realidad tronos o cadenas.* Diciendo no a todo, el escéptico destruye la realidad del mundo, aunque sea sólo en el pensamiento.⁵

La autoconciencia, en este segundo momento, actúa de dos maneras: por una parte, se libera en tanto que ejerce su poder destructivo y negativo ante cualquier intento de establecer verdades, y por otra, se afirma a sí misma en tanto que absolutamente independiente de toda relación determinante.⁶ En esto consiste justamente la autoconciencia escéptica. Ahora bien, dado que mi objetivo es encontrar algunos paralelismos entre la autoconciencia escéptica y el escepticismo antiguo, veamos, antes de abordar las propuestas hegelianas, algunas tesis básicas del escepticismo pirrónico.

⁴ V. T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Nueva York, Cambridge University Press, 2002, pp. 230-231.

⁵ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Barcelona, Herder, 1986, 3 tt.; t. II, p. 253. (El subrayado es mío.)

⁶ Cf. Jeffrey C. Kinlaw, "Skepticism and the Unhappy Consciousness in Hegel's *Phenomenology of Spirit*", en Alfred Denker y Michael Vater, eds., *Hegel's Phenomenology of Spirit. New Critical Essays*. Nueva York, Humanity Books, 2003, p. 223.

Interludio: el escepticismo antiguo

El escepticismo es caracterizado por Sexto Empírico, en sus *Hipótesis pirrónicas*, como una interminable empresa de continua búsqueda. En oposición a quienes creen encontrar la verdad o a quienes la niegan, Sexto afirma que el escéptico no se adhiere inmediatamente a cualquiera de estas dos posturas (puesto que sería convertirse en dogmático), sino en continuar en la investigación, suspendiendo el juicio en torno a alguna respuesta definitiva. También el escepticismo es caracterizado como una teoría “aporética”, “tanto por el hecho (como algunos dicen) de que trata de descifrar e investigar todo, como porque no está dispuesta a negar o afirmar”.⁷ El escepticismo antiguo se define pues como una actividad de indagación incesante:

Quando alguien investiga cualquier asunto, los resultados probables son: un descubrimiento o la negación de un descubrimiento; o también, la negación del descubrimiento y la confesión de la inaprensibilidad; o, finalmente, la continuación de la investigación. Esto, sin duda, es la razón de que también en las investigaciones filosóficas algunos han afirmado que han descubierto la verdad, otros han afirmado que no puede ser descubierta y otros continúan investigando.⁸

El escepticismo, entonces, no consiste en un dudar gratuito que conduzca a la pasividad o desencanto del alma pues, en esta postura no se niega *ab initio* la posibilidad de toda verdad; en contraste, tiene más que ver con una “actividad de investigación y averiguación [*sképtesthai*]”.⁹ De esta manera, la definición principal del escepticismo, según Sexto Empírico es que esta teoría consiste en:

Una habilidad para establecer nuestras oposiciones hacia las cosas que aparecen y cosas que son pensadas en alguna forma, una ha-

⁷ Julia Annas y Jonathan Barnes, eds., HP, Sexto Empírico, *Outlines of Scepticism*. Nueva York, Cambridge University Press, 1994, t. I, p. 7.

⁸ *Ibid.*, t. I, pp. 1-3.

⁹ *Ibid.*, t. I, p. 7.

bilidad por la cual, debido a la equipolencia¹⁰ de los objetos y de las teorías opuestas, llegamos primero a la suspensión del juicio y, después, a la tranquilidad [*ataraxia*].¹¹

El escepticismo pirrónico no pretende, o mejor dicho, no espera encontrar verdades en ninguna ciencia¹² (tal pretensión es propia de las teorías dogmáticas) sino, por el contrario, “Nos aproximamos a la ciencia natural con el fin de estar dispuestos a oponer, a toda teoría, una teoría distinta,¹³ [...] Éste es también el espíritu con el que nosotros nos aproximamos a las partes lógicas y éticas de lo que llaman filosofía”.¹⁴

Si el escepticismo consiste principalmente en la habilidad de anteponer ante una teoría, otra teoría opuesta igualmente explicativa, con el fin de lograr la tranquilidad, “no invalidamos nada que nos conduzca, voluntariamente o no, a asentir de acuerdo con la apariencia pasiva —y estas cosas constituyen precisamente lo que es aparente”.¹⁵ Sin embargo, el objetivo de la investigación no es la apariencia simple, “*sino lo que se dice acerca de lo que es aparente* —y esto es diferente de investigar lo que es aparente en sí mismo”.¹⁶ Los argumentos escépticos en contra de las apariencias, dice Sexto, tienen como objetivo mostrar la imprudencia de los dogmáticos, esto es, la imprudencia de quienes mantienen su confianza en que cierto tipo de razonamiento garantizará la obtención de proposiciones verdaderas.

¹⁰ Sexto aclara que “por ‘equipolencia’ entendemos igualdad con respecto a ser convincente o no convincente: ninguna de las teorías en conflicto tiene preferencia sobre otra”. (*Ibid.*, t. I, p. 10.)

¹¹ *Ibid.*, t. I, p. 8. Propiamente, la *ataraxia* es el estadio en el cual el alma no padece ningún problema. (Véase *ibid.*, n. 17, p. 5, y t. I, pp. 25-32.)

¹² Cf., *ibid.*, t. I, pp. 1-3.

¹³ Es decir, una teoría que pretende explicar los mismos fenómenos pero con principios o descripciones opuestas. (Véase *ibid.*, t. I, pp. 12 y 202-205.)

¹⁴ *Ibid.*, t. I, p. 18.

¹⁵ *Ibid.*, t. I, p. 19.

¹⁶ *Idem.*

La conciencia escéptica hegeliana

¿Cuáles son las tesis que Hegel ha retomado del escepticismo antiguo al describir la conciencia escéptica en la *Fenomenología*? Me parece que una primera respuesta a esta pregunta tiene que ver con el hecho de que, en ambas propuestas, *no se reconoce un criterio definitivo y estable*, o una verdad segura que permita discernir entre lo verdadero y lo falso. Como sucede con el escepticismo pirrónico, Hegel no aceptaría que, para la autoconciencia escéptica, el mundo desaparezca sin más pues, como he dicho líneas arriba, no se trata del estéril acto de dudar por dudar; tampoco de usar la duda como método para encontrar un asidero firme para autoconciencia (lo que se parecería más a la estrategia cartesiana). Lo que el autor de la *Fenomenología del espíritu* quiere mostrar es que es posible interrogarnos sobre la legitimidad de la verdad de cualquier determinación:

Por escepticismo hay que entender una conciencia formada, que no considera como verdad no ya simplemente el ser sensible, sino tampoco el ser pensado; que además razona conscientemente la nulidad de este algo afirmado como esencia, y que finalmente no sólo reduce a la nada, de un modo general, esto y aquello sensible o pensado, sino que conoce y postula la falta de verdad de todo.¹⁷

De tal modo que, para la conciencia escéptica, la pluralidad de las relaciones que existen *de facto* en el mundo no poseen un estatuto real y pueden ser subvertidas o puestas en duda por un movimiento negativo. Al respecto, Jean Hyppolite afirma lo siguiente:

El escepticismo penetra en todas las determinaciones de la experiencia y de la vida, les muestra la nada y las disuelve en la autoconciencia. Y es que en el escepticismo la forma no es ya solamente la absoluta positividad del pensamiento sino que es la negatividad omnipotente.¹⁸

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. II, p. 426.

¹⁸ Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona, Península, 1974, p. 167.

Los principios que parecían inalterables y fundamentales como amo-esclavo, virtud-vicio, bondad-maldad, ahora se desvanecen y pierden su carácter coercitivo. La conciencia se afirma ahora como libre de toda determinación o, más precisamente, ha echado por tierra todo fundamento al poner a funcionar su “parte destructiva”. Ninguna jerarquía queda sin ser trastocada por el escéptico:

El escepticismo pone de manifiesto el movimiento dialéctico que son la certeza sensible, la percepción y el entendimiento; y *pone de manifiesto, asimismo, la inesencialidad de lo que es válido* en la relación entre el señorío y servidumbre y de lo que vale como algo determinado para el pensamiento abstracto mismo.¹⁹

Otra respuesta a la pregunta sobre la relación entre el escepticismo antiguo y la autoconciencia escéptica consiste, a mi ver, en que el escepticismo logra para la autoconciencia un tipo de certeza que tiene un carácter más fundamental. Veamos: Hegel valora el escepticismo pirrónico al que nos hemos referido líneas arriba de la siguiente manera:

El escepticismo antiguo [...] no duda, sino que está cierto de la inexistencia de la verdad, siendo indiferente tanto ante lo uno como ante lo otro; no vaga extraviado de aquí para allá con pensamientos que dejan abierta la posibilidad de que sean falsos, sino que prueba con toda certeza la falta de verdad de todo [...] *Esta certeza de sí mismo* tiene como resultado la quietud y la firmeza del espíritu en sí, exenta de toda tristeza y melancolía y que es precisamente lo contrario de la duda.²⁰

Aquí me gustaría recordar que el movimiento negativo de la conciencia escéptica consiste, para usar la expresión del propio Hegel, en “la experiencia real de la libertad”; en efecto, la autoconciencia se afirma a sí misma con más fuerza al destruir los fundamentos de todo cuanto la limita. En este sentido, la conciencia se encuentra, se reconoce a sí misma en su operación negativa; podemos decir que, en la medida en

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 126.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. II, pp. 424-425.

que el escepticismo nulifica alguna determinación, adquiere más certeza de su independencia de las limitaciones y ataduras particulares. El resultado de este proceso es uno análogo a la imperturbabilidad del alma que tanto buscaban los pirrónicos, la lectura hegeliana enfatiza de todo esto la libertad:

A través de esta negación autoconsciente, la autoconciencia adquiere para sí misma la certeza de su libertad, hace surgir la experiencia de ella y la eleva de este modo a la verdad [...] la autoconciencia escéptica experimenta en las mutaciones de todo cuanto trata de consolidarse para ella su propia libertad como *una libertad que ella misma* se ha dado y mantenido; la autoconciencia escéptica es para sí esta *ataraxia* del pensamiento que se piensa a sí mismo y se da la inmutable y verdadera certeza de sí misma.²¹

Así, negar el acceso a la verdad, subvertir los principios, dislocar las jerarquías o dudar de las creencias sobre la estructura interna del mundo, no equivale, según la interpretación hegeliana del escepticismo, a renunciar a todas las certezas. Vimos ya que la equipolencia de los pirrónicos es entendida en Hegel como la operación negativa de la autoconciencia; ahora vemos que la *ataraxia* de los antiguos es leída por el filósofo alemán como la afirmación que la autoconciencia obtiene de sí misma.

Finalmente, una tercera respuesta a la pregunta con la que iniciamos este apartado: hemos dicho en nuestra breve exposición del pirronismo, cómo la caracterización de Sexto Empírico enfatiza la habilidad del escéptico de anteponer hipótesis contrarias, para Hegel, es precisamente este rasgo de la conciencia escéptica el que debemos atender con mayor cuidado: siendo ésta solamente una actividad de carácter eminentemente negativo, la autoconciencia escéptica está condenada al vértigo de encontrar oposiciones *ad infinitum* (lo que, por lo que hemos visto, a los escépticos antiguos no parecía preocuparles, al definirse como aquellos en continua investigación): no bien se mira a sí misma como independiente de toda determinación singular, debe inmedia-

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 126.

tamente llegar o alcanzar la conclusión opuesta, (de acuerdo con su misma actividad devastadora u opositora).²² Así, en lo que toca a la autoconciencia escéptica,

Si se le indica la igualdad, ella indica la desigualdad, y cuando se le pone delante esta desigualdad, que acaba de proclamarse, ella pasa a la indicación de la igualdad [...] su cháchara es, en realidad, una disputa de muchachos testarudos [...] que contradiciéndose cada uno de ellos consigo mismo, se dan la satisfacción de permanecer en contradicción el uno con el otro.²³

Es en este sentido en que Hegel afirma que “en el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en sí misma”.²⁴ Según Hyppolite:

La contradicción de la conciencia escéptica se manifiesta aquí con claridad, pero todavía no absolutamente para ella misma: de una parte, se eleva por encima de todas las vicisitudes del ser ahí, niega las situaciones concretas en el seno de las cuales se hunde y las toma por lo que son: puras contingencias, diferencias inesenciales cuya inesencialidad manifiesta precisamente. Pero, de otra parte [...] queda apresada en esas situaciones, sigue viendo y oyendo, obedeciendo las órdenes del amo aunque conoce su inanidad.²⁵

El ir y venir de una oposición a otra, el continuo ciclo de lo inmutable a lo contingente, sitúa a la conciencia escéptica precisamente en la antesala de la desventura. Surge de este modo un problema ineludible en el sistema hegeliano: siendo la autoconciencia escéptica un momento de pura negatividad, parece que no es posible la superación de este estadio, pues cualquier otra determinación que el espíritu pretenda otorgarse, siempre cabrá la posibilidad de negar una y otra vez cualquier criterio por el que éste intente salir del cúmulo de dificultades

²² Cf. J. C. Kinlaw, *op. cit.*, p. 225.

²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 127.

²⁴ *Idem.*

²⁵ J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 170.

que la labor destructiva de la autoconciencia escéptica encuentra a cada paso. A la luz de todo esto, ¿es posible entonces ascender al nivel de la razón?

Apunte final

Junto con la pregunta de cómo Hegel rescata a la conciencia escéptica del laberinto de sus propias contradicciones, podemos detenernos a considerar el aporte de este momento: el escepticismo es la autoconciencia en toda su actividad y su poder devastador; así, no es sólo la estridencia de las dudas escépticas lo que debe atraer nuestra mirada, sino la posibilidad misma de neutralizar los principios que consideramos verdaderos; de acuerdo con Hyppolite:

Este escepticismo inaugurado por Pirrón y que estaba vinculado a algunos rasgos del pensamiento oriental representa la disolución de todo lo que pretende ponerse con una cierta independencia o una cierta estabilidad respecto a la autoconciencia. Todas las diferencias de la vida, las determinaciones de la experiencia en el conocimiento, las situaciones concretas y particulares en el mundo ético son, en realidad, diferencias de la autoconciencia; no tienen ser en sí mismas, sino que son relativamente a otras.²⁶

Creo que es importante subrayar que, para Hegel, el sistema complejo de diferencias, en la autoconciencia escéptica, puede ser transformado de la manera siguiente: un sistema de relaciones posee el mismo estatuto ontológico que el de su opuesto, si esto es así, no podemos negar que la valoración entre ellas es meramente arbitraria y no depende de cualidades o principios verdaderos *per se*. A mi ver, la autoconciencia escéptica actúa del mismo modo que el escepticismo pirrónico puesto que es capaz de anteponer un sistema de relaciones distinto al establecido, que parta de principios contrarios y que resulte igualmente aceptable. La autoconciencia escéptica se extiende y logra

²⁶ *Ibid.*, p. 168.

su autorreconocimiento debilitando o anulando cualquier intento de “dogmatizar” con respecto a cualquier verdad.

La libertad se realiza pues poniendo entre paréntesis las determinaciones del mundo y (a partir de lo que se desprende de la concepción hegeliana de la conciencia escéptica), la hemos ganado a costa de caminar en círculos, entre la certeza de la “conciencia igual a sí misma”, colmada de sí misma y la nulidad confusa de lo contingente.

Historicidad: la realización del espíritu absoluto como historia y el itinerario de una invención hegeliana¹

● ROBERTO FERNÁNDEZ CASTRO

El título que da nombre a mi participación tiene como objetivo hacer notar los puntos a partir de los cuales es posible seguir el desenvolvimiento de la conciencia descrito por Hegel como si se tratara de una historia. Naturalmente que no como una historia empírica o factual, aunque también en los hechos puede verse reflejada, sino sobre todo como una historia en el sentido trascendental al que la constitución de la subjetividad trascendental conduce. Esta explicación, que creo que no es exclusiva de la obra de Hegel, porque podemos encontrarla en la historia de la filosofía desde el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de John Locke hasta la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, ha dejado un rastro que es posible seguir a través de quienes han empleado la palabra “historia” para referirse a una investigación acerca de los orígenes del conocimiento humano que no buscaría sino mostrar de dónde saca la mente sus primeros objetos, y por qué pasos progresivos obtiene y acumula esas ideas de las cuales se compone todo el conocimiento de que es capaz.²

La estrecha relación que, según creo, esta idea guarda con el término historicidad —que como veremos, parece haber sido acuñado precisamente por el propio Hegel—, es algo acerca de lo cual voy a tratar de insistir en las páginas siguientes, pues si el conocimiento humano se

¹ Ésta es una versión ampliada y corregida en su primera parte y muy distinta en la segunda, de la ponencia que presenté en Coloquio Internacional “Hegel. La ciencia de la experiencia” el 26 de abril de 2007 en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. La tesis principal es, sin embargo, la misma.

² John Locke, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. de Edmundo O’Gorman. Pról. de José A. Robles y Carmen Silva. 2a. ed. México, FCE, 1999 (Sección de Obras de Filosofía), p. 141.

concibe como una historia y la investigación filosófica como una especie de historiografía de sigilo no convencional, tal vez podríamos aprender más acerca de por qué la raíz del historicismo alemán se encuentra en la obra de Hegel, pero sobre todo, por qué el término historicidad no se funda sobre algún carácter *a priori* de los distintos modos de ser, sino sobre el modo como la conciencia subjetiva constituye sus objetos en una relación de motivación, entendiendo por ésta la relación intencional descrita y aplicada por Husserl al ámbito del mundo espiritual.³

Lo que haré entonces en primer lugar es un breve recorrido por la historia del término historicidad (en alemán *Geschichtlichkeit*, en inglés *Historicality*, en francés *historicité* y en italiano *storicità*), sin duda, muy conocido y utilizado hoy en el lenguaje filosófico, aunque no siempre claro en cuanto al significado que puede tener. A continuación trataré de describir el modo como creo encontrar en la obra de Hegel, y en particular en la *Fenomenología del espíritu*, un ejemplo vigoroso de cómo la historicidad, en tanto conciencia histórica, no es sino *ese movimiento* del sujeto que va hacia dentro de sí mismo como el devenir del yo puro; éste es el devenir que sabe, la *historia* que permite al espíritu hacer de la experiencia un *recordar*.⁴ Y el recuerdo conservado es lo interior y la forma superior de la sustancia.

De acuerdo con Paul Ricoeur,⁵ *Geschichtlichkeit* —que viene de *Geschichte* (historia como *res gestae*) por el adjetivo *geschichtlich* (histórico), y según un modo de derivación terminológica que fue

³ Cf. Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. Trad. de Antonio Ziriñón Q. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1997, 512 pp. (Filosofía Contemporánea) Especialmente el capítulo segundo de la sección tercera.

⁴ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966 (Sección de Obras de Filosofía), pp. 470-473.

⁵ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*. Trad. de Agustín Neira. México, FCE, 2000 (Sección de Obras de Filosofía), p. 477. Ricoeur cita al respecto las dos obras clásicas que se conocen, de L. Renthe-Fink, *Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck*. Gottinge, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964 y de Gerhard Bauer, “*Geschichtlichkeit*”. *Wege und Irrwege eines Begriffs*. Walter de Gruyter, 1963.

frecuente en la lengua alemana— es una creación del siglo XIX. Y fue Hegel el primero en concederle un sentido filosófico como sustantivo, empleándolo en sus *Lecciones de la historia de la filosofía* para referirse a la historia del espíritu en dos momentos tan significativos como lo fueron la Grecia clásica y el cristianismo. En el caso de los griegos, entre quienes la historicidad habría venido a ser simiente de la libertad pensante, asoma ya la idea de que la historicidad responde al supuesto teleológico según el cual el asunto espiritual sólo puede ser pensado desde dentro, en la individualidad. Pero con el cristianismo éste sentido de la historicidad se haría todavía más claro, ella sería la forma determinada bajo la cual se presenta la idea verdadera del espíritu.⁶

Según Karl Löwith,⁷ los efectos de la filosofía hegeliana del espíritu fueron extraordinarios durante los siglos XIX y XX, pero con un signo positivo. Es cierto que a partir de entonces la unión de filosofía e historiografía se consideró algo obvio, pero también pareció ser la demostración de la inutilidad del intento de acceder alguna vez al conocimiento filosófico riguroso. Fue de ahí de donde surgió el equívoco de que la filosofía no era capaz de responder a ningún cuestionamiento sin que la perspectiva histórica determinara su carácter de ser mera opinión; todas las filosofías no eran sino puntos de vista e interpretaciones con igual derecho. De no ser porque en el transcurso del tiempo, el espíritu del universo se acercaba cada vez más a sí mismo en el espíritu finito del ser humano que lo percibe, con lo que la historia de la filosofía venía a ser el desarrollo de la propia verdad en el campo de su manifestación histórica, la razón en la historia habría sido imposible, y las defectuosas interpretaciones de los sucesores de Hegel habrían conseguido rebajar el saber filosófico de lo verdadero a mera comprensión cambiante de época en época.

⁶ Para Ricoeur es además digno de observación el hecho de que el término historicidad haya entrado en el léxico filosófico por la doble influencia de Grecia y de la Iglesia. “Con el primer empleo —y pasando por Mnemosine—, no estamos lejos del elogio que se hace en la *Fenomenología del espíritu* de la religiosidad estética que impregna la interioridad (*Erinnerung*) mnemónica —la *Erinnerung* de los griegos”. (*Idem.*)

⁷ *El hombre en el centro de la historia: balance filosófico del siglo XX*. Trad. de Adan Kovacsics. Barcelona, Herder, 1998 (Biblioteca de Filosofía), p. 387.

No obstante, como también lo observa Ricoeur, después de que David F. Strauss (1808-1874) abrió el debate en torno al carácter legendario de los relatos evangélicos con su *Vida de Jesús* (1835), los exégetas comenzaron a emplear el término de la historicidad en un sentido hoy todavía en uso, el que designa la factualidad de un acontecimiento referido, en particular el que afirma la historicidad de Jesús. En este caso la aplicación del término no tiene un carácter filosófico, pero sí revela en cambio la problemática historiográfica que le es correlativa cuando se aprecia la posibilidad de oponer un Cristo histórico (*geschichtlich*) a un Jesús historiográfico (*historisch*).⁸

El camino filosófico en el desarrollo conceptual de la historicidad lo continuaron Wilhelm Dilthey (1833-1911) y el conde Paul Yorck von Wartenburg (1835-1897) en la correspondencia que sostuvieron entre 1877 y 1897.⁹ Para ambos, y aquí sigo todavía el argumento de Ricoeur, la historicidad (*Geschichtlichkeit*) habría sido la única categoría capaz de cohesionar al sentido de la vida y de describir la tarea fundamental de las ciencias humanas, pero también el término con el cual Yorck habría tratado de mostrar la diferencia entre lo óntico y lo histórico, sosteniendo que sólo el carácter ontológico del hombre es el que regula la metodología de las ciencias humanas.¹⁰

⁸ Cf. Joachim Ritter, hrsg., *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, Stuttgart, Schwabe & Co. Verlag, Band 3, p. 404-408.

⁹ Es sorprendente que a pesar de la importancia que con frecuencia le conceden los comentaristas, hasta ahora sólo exista la edición alemana original de dicha correspondencia —W. Dilthey, P. Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel (1877-1897)*, hrsg. S. von der Schulenburg, Hays, Niemeyer, 1923—, y creo que ninguna traducción a otro idioma. Es posible que el problema sea el conde Yorck, cuya personalidad sigue siendo casi desconocida a pesar de la relevancia que Martín Heidegger en *Ser y tiempo* y Hans-Georg Gadamer en *Verdad y método* le concedieron. Además de estas obras que ya se tienen en español, quizá valdría la pena confirmar o refutar los juicios muy negativos que de él hizo Víctor Farías en *Heidegger y el nazismo* (Barcelona, Muchnik, 1989), en donde lo relacionó con los orígenes totalitarios de dicha ideología. Por lo demás, en el *Dilthey-Jahrbuch* se pueden encontrar algunos artículos y referencias acerca de su obra filosófica.

¹⁰ P. Ricoeur, *op. cit.*, pp. 481-482; también de él mismo *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*. Trad. de Agustín Neira. México, Siglo XXI Editores, 1996, p. 747.

Lo interesante es que, contra lo que generalmente se afirma, en la obra de Dilthey no se encuentra el término historicidad (*Geschichtlichkeit*), sino el de historiabilidad (*Historizität*). Dice por ejemplo Dilthey: “Mediante la idea de la objetivación de la vida es como logramos una visión del ser de lo histórico. Todo ha nacido aquí mediante la acción espiritual y lleva, por consiguiente, el carácter de historiabilidad”.¹¹ De igual modo, incluso el inacabado proyecto de uno de los ejes fundamentales en la obra de Dilthey debiera llamarse, más que “crítica de la razón histórica”, como se conoce en español, “crítica de la razón historiográfica” (*Kritik der historisch Vernunft*). Tal vez eso nos permitiría hoy hablar de historiabilidad sin la sospecha de excesivo rebuscamiento.

Es claro, que quien hereda a Heidegger la pregunta por la historicidad es el conde de Yorck.¹² Su obra está llena referencias a la historicidad en sentido hegeliano, pero poniendo énfasis en la relación constitutiva que ella guarda con la conciencia y la autoconciencia, pues no cabe la menor duda de que la historicidad es siempre una determinación interna. Por eso el triángulo de relaciones que estableció Gadamer entre Dilthey, Yorck y Husserl, sin ser suficientemente justas con el último, aciertan en señalar la correspondencia metafísica de vida y autoconciencia que Yorck extrajo de Hegel. Claro que Gadamer fue mucho más allá, pues afirmó que era a Yorck a quien correspondía el mérito de haber tendido, por fin, “el deseado puente entre la fenomenología del espíritu de Hegel y la fenomenología de la subjetividad trascendental de Husserl”.¹³ No

¹¹ Wilhelm Dilthey, *Obras de Dilthey VII. El mundo histórico*. Trad., pról. y notas de Eugenio Ímaz. México, FCE, 1944 (Sección de Obras de Filosofía), p. 171. Donde Ímaz traduce historicidad yo me he atrevido a poner historiabilidad. Por fortuna, Ímaz se cuida de advertir en una nota al pie que la palabra que ha traducido es la de *Historizität*, y crípticamente agrega: “expresión que recomendados [*sic*] a los que hablan de ‘historismo’”.

¹² Así lo confirmó el propio Heidegger en las conferencias que impartió bajo el título de “Wilhelm Dithneys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”. 10 Vorträge (Gehalten in Kassel vom 16.IV.-21.IV.1925), Nachschrift von Walter Bröcker, Herausgegeben von Frithjof Rodi, *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, band 8, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1992-1993, pp. 143-180.

¹³ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1997 (Hermeneia, 7), p. 318. (Cursivas en el original.)

puedo decir nada acerca de si Gadamer acierta o no en su afirmación, lo que sí creo es que tanto Hegel como Yorck y Husserl coincidieron en comprender la historicidad no como un asunto ontológico, sino como la culminación del desenvolvimiento de la conciencia que parte de la percepción y que, excepto en el caso de Yorck, se deslinda de la explicación psicológica o psicologizante desde un idealismo trascendental estricto. Lo cual no impide reconocer que, desde luego, conciencia, subjetividad, espíritu e idealismo no significan exactamente lo mismo.

Nuestro tema se amplía cuando nos damos cuenta de que Yorck emplea además el término historiabilidad (*Historizität*) para referirse a las formas internas típicas (*typische Gestalten*) que se pueden encontrar para acceder al conocimiento de la historia.¹⁴ Según él, habría un conjunto limitado y comprensible de posibilidades para la historiografía que, y esto es lo que cabe retener, sería la auténtica puerta con la cual contamos para acceder a lo histórico. Es aquí donde interviene Martin Heidegger en la historia conceptual de la historicidad. Generalmente, cuando se trata el tema de la historicidad en la obra de Heidegger, lo que se hace es acudir directamente al lugar donde se desarrolla dicho término, es decir, el capítulo quinto de la segunda sección: “Temporalidad e historicidad”. Así, cualquier remisión al resto de la obra se hace únicamente cuando es necesario aclarar el sentido de algo de lo dicho en esos lugares.¹⁵ Yo creo, en cambio, que es al parágrafo seis al que primero debiera dirigirse la mirada para reflexionar si efectivamente es a la ciencia historiográfica a la que debemos el hecho de pensar his-

¹⁴ Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Bewusstseinsstellung und Geschichte. Ein Fragment*, mit einer Einleitung und einem Nachwort herausgegeben von Iring Fetscher. Hamburgo, Felix Meiner, 1991 (Philosophische Bibliothek, 442), p. 30.

¹⁵ Como se puede ver, la traducción que sigo es la de José Gaos, quien me parece más consistente en la traducción de los términos relacionados con la historia. Además, sigue contando con el respaldo o el reconocimiento de la tradición, incluso en traducciones más recientes de obras de Heidegger. (Cf. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer, 1993; *Being and Time*. Trad. de John Macquarrie y Edward Robinson. Oxford, Basil Blackwell, 1973; *L'Être et le Temps*. Trad. y notas de Rudolf Boehm y Alphonse de Waelhens. Gallimard, 1964; *Ser y tiempo*, 2a. ed. corr. Trad., pról. y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998. (Colección el saber y la cultura)

tóricamente, o si más bien, como afirma Heidegger, la investigación histórica adquiere sentido porque el ser ahí se historiciza. Esto, como lo expresó Paul Ricoeur en el volumen tercero de *Tiempo y narración*, es la cuestión central del debate entre la ontología de la historicidad y la epistemología de la historiografía.

Para tratar de mostrar cómo es que la obra de Hegel nos ayuda a esclarecer ésta última cuestión voy a pasar ahora a la segunda parte de mi exposición. He dicho antes que Hegel utilizó el término de historicidad de un modo incidental en dos contextos clave de sus *Lecciones de la historia de la filosofía*, creo sin embargo que dicho término ocupa el mismo lugar en todo su sistema filosófico, y aunque yo no puedo aspirar aquí a abarcarlo todo o a ser exhaustivo ni siquiera en ese punto, voy a tomar como guía la *Fenomenología del espíritu*, y en particular su introducción —si bien complementándola con algunas referencias a otros textos del propio Hegel—, para explicar cómo es que se relacionan las tres cuestiones que quiero poner en cuestión: 1) la descripción del conocimiento humano como historia; 2) la descripción de la historicidad como devenir del yo puro que se sabe, y 3) la realización del espíritu absoluto como historia, como historia concebida.¹⁶

Comienza Hegel entonces: si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si de una cosa modelada descontamos lo que el instrumento ha hecho con ella, la cosa para nosotros —aquí, lo absoluto— vuelve a ser exactamente lo que era antes de realizar este esfuerzo, el cual resultaría, por tanto, baldío. Es el temor a equivocarse el que da por supuestas *representaciones* acerca del conocimiento como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo,

¹⁶ No tomaré en cuenta desde luego las *Lecciones de filosofía de la historia* de Hegel, aunque como es lógico pensar, en ellas se encuentra más de una indicación a propósito del tema que quiero desarrollar, sin embargo, voy a dejarlas de lado precisamente porque me interesa destacar la importancia que el conocimiento historiográfico y la ciencia de la historia, antes que la historia misma como acontecer junto con lo histórico poseen en la *Fenomenología del espíritu*.

presupone que lo absoluto *se halla de un lado* y que el *conocimiento de otro*, como algo para sí, separado de lo absoluto, es sin embargo, algo real. Por tanto, presupone que el conocimiento, que al estar fuera de lo absoluto, indudablemente está también fuera de la verdad, a pesar de ser verdadero. Con esta hipótesis lo que se llama temor a errar se da a conocer como temor a la verdad, y ella es la consecuencia que se desprende del hecho de creer equivocadamente que sólo lo absoluto es verdadero y sólo lo verdadero es absoluto.

Con esto, cabe rehuir el esfuerzo de fijarse para nada en esta clase de representaciones y maneras de hablar acerca del conocimiento, como instrumento para posesionarse de lo absoluto o como un médium a través del cual contemplamos la verdad, porque por medio de éstas se descarta a la ciencia misma, pues aquellas sólo constituyen una manifestación vacía del saber, el cual desaparece inmediatamente al entrar en acción la ciencia, a pesar de ser ella misma una manifestación y su aparición no ser aún la ciencia en su verdad, desarrollada y desplegada.

Si se aborda en cambio la exposición del saber tal y como se manifiesta, puede éste considerarse como el camino de la conciencia natural que pugna por llegar al verdadero saber o como el camino del alma que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su naturaleza le traza, depurándose así hasta elevarse al espíritu, llegando a través de la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que en sí misma es.

Lo que es la realización del concepto vale para la conciencia natural como la pérdida de sí misma, ya que ella pierde su verdad por el camino de su consideración inmediata como saber real. Por tanto, en el concepto podemos ver el camino de la *duda* y la desesperación, donde la duda es más bien la penetración consciente en la no verdad del saber que se manifiesta, para el cual lo más real de todo es lo que solamente es en verdad el concepto no realizado. Y la serie de configuraciones que la conciencia va recorriendo por este camino, constituye la historia desarrollada de la *formación* de la conciencia misma hacia la ciencia. El escepticismo proyectado sobre toda la extensión de la conciencia tal como se manifiesta es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es verdad, en cuanto desespera de las llamadas representaciones, pensamientos y opiniones naturales, las que siguen

llenando y recargando a la conciencia cuando ésta se dispone *precisamente* a realizar su examen.

Pero es necesario recordar antes las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal y como se dan en la conciencia. Ésta *distingue* de sí misma algo con lo que al mismo tiempo *se relaciona*, es algo *para ella misma*; y el lado determinado de esta *relación* o del *ser* de algo *para una conciencia* es el *saber*. De este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo referido al saber es también algo distinto de él y se pone, como lo que es, también fuera de esta relación; el lado de este en sí se llama *verdad*. Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Pero en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él.

Pero la conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción hecha recae en ella. Hay en ella un *para otro*, o bien tiene en ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; al tiempo que este otro no es solamente *para ella* sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*, el momento de la verdad. En lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o lo *verdadero*, es donde tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber. Por lo tanto, si llamamos al *saber* el *concepto* y a la esencia o a lo *verdadero* lo que es o el *objeto*, el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto. En cambio, si llamamos *concepto* a la *esencia* o al *en sí del objeto* y entendemos por *objeto*, lo que él es como *objeto*, lo que es *para otro*, el examen consistirá entonces en ver si el objeto corresponde a su concepto. Ambas cosas son lo mismo, pero lo esencial es no perder de vista en toda la investigación que los dos momentos, el *concepto* y el *objeto*, el *ser para otro* y el *ser en sí mismo*, caen de por sí dentro del saber que investigamos; por esa razón no necesitamos aportar pauta alguna ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales, pues será prescindiendo de ellos precisamente como lograremos considerar la cosa tal y como es *en y para sí misma*.

La conciencia es, de una parte, conciencia del objeto y, de otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que es para ella lo verdadero

y conciencia de su saber de ello. Y en cuanto que ambas son *para ella misma*, ella misma es su comparación; es *para ella misma* si su saber del objeto corresponde o no a éste. Y como la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y en otro momento el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Es sobre esta distinción tal y como se presenta que se basa el examen, no solamente del saber, sino también de la pauta de éste.

Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella en nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llama experiencia. El primer objeto cambia, deja de ser el en sí para convertirse en la conciencia en un objeto que es *en sí* solamente *para ella*, lo que quiere decir, a su vez, que lo verdadero es el *ser para ella de este en sí* y, por tanto, que esto es la *esencia* o su *objeto*. Este nuevo objeto contiene la anulación del primero, es la experiencia hecha sobre él.

La transición del primer objeto y del saber de éste al otro objeto, *aquél* sobre el que se dice que se ha hecho la experiencia, se entiende de tal modo que el saber del primer objeto o el ser para la conciencia del primer en sí debe llegar a ser el segundo objeto. El nuevo objeto, en este punto de vista, se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una *inversión de la conciencia* misma. Se trata de la misma circunstancia referida arriba: todo resultado que se desprenda de un saber no verdadero, no debe confluir en una nada vacía, sino aprehenderse como la nada *de aquello cuyo resultado es*, que contendrá así, lo que el saber anterior encierra de verdadero.

Cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del cual surge una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Esta circunstancia es la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Sólo esta necesidad o *nacimiento* del nuevo objeto es lo que para nosotros ocurre y se ofrece a la conciencia sin que ella sepa cómo ocurre. Es así como se produce en su movimiento un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros* no presente para la conciencia, que se halla inmersa por sí misma en la experiencia; pero el *contenido* de lo que nace ante nosotros es *para*

ella, y nosotros sólo captamos el lado formal de este contenido o su puro nacimiento; *para ella*, esto que nace es solamente en cuanto objeto, mientras que *para nosotros es*, al mismo tiempo, en cuanto movimiento y en cuanto devenir.

Esta necesidad hace que el camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia, y sea por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*, puesto que la experiencia que la conciencia hace sobre sí comprende el sistema total de la conciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu; de modo que los momentos de la verdad se presenten tal y como son para la conciencia o como esta conciencia misma aparece en su relación con ellos, es así como los momentos del todo son *figuras de la conciencia*.

Impulsando a sí misma hacia su existencia verdadera, la conciencia llegará entonces a un punto en que se despojará de su apariencia de llevar en ella algo extraño que es solamente para ella y es como otro, y alcanzará, por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia y en el que, por ello, su exposición coincide precisamente con este punto de la auténtica ciencia del espíritu y, por último, al captar por sí misma esta esencia suya, la conciencia indicará la naturaleza del saber absoluto mismo.

Del mismo modo, cuando Hegel en la *Filosofía del derecho* afirma que “la historia del espíritu es su acción porque el espíritu es lo que él hace y su acción es hacerse, en cuanto espíritu, objeto de la propia conciencia; aprehenderse a sí, por sí mismo, interpretándose”,¹⁷ nos remite, sin duda, a una filosofía del conocimiento histórico que ha de traducirse en la comprensión del recuerdo que se conserva como experiencia del espíritu. Recordemos aquí, antes de terminar, las últimas palabras de Hegel en la *Fenomenología del espíritu*:

La meta del saber absoluto o del espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Filosofía del derecho*. Pról. y nota biográfica de Juan Garzón Bates. Ed. rev. por Laura Mues de Schrenk y Eduardo Ceballos Uceta. México, UNAM, Coordinación de Humanidades, 1985 (Nuestros Clásicos, 51), p. 330.

de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero ésta por el lado de de su organización conceptual es la *ciencia del saber que se manifiesta*, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida.¹⁸

Si pudiéramos resumir todo lo anterior, tal vez debiéramos decir que en la *Fenomenología del espíritu* y en toda su filosofía, Hegel describe el camino de la reflexión y del conocimiento humanos como esa historia que nos obliga a pensar, antes que en la historia del mundo, en la historicidad que duplica dicho pensar en la forma de una historiografía filosófica para la cual lo más destacable no es la presencia del juicio o de la reflexión en la percepción originaria, sino el carácter incondicionado de la universalidad en la determinación de la cosa que implica al sujeto percipiente, quien ante todo, como señaló Gadamer, *recuerda*.¹⁹ Es ése el más profundo sentido de la historicidad, que bien habría podido resumir también Hegel con el famoso lema delfico de “conócete a ti mismo”.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 473.

¹⁹ Hans Georg Gadamer, *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, 3a. ed. Madrid, Cátedra, 1988 (Colección Teorema), pp. 52-54.

Historia y filosofía en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

● AURELIANO ORTEGA ESQUIVEL

La filosofía no puede ser el relato de lo que acaece, *sino el conocimiento de lo que hay de verdad en ello*, y basándose en lo verdadero debe comprender lo que en el relato aparece como un simple acaecer.

Hegel

El propósito principal de este trabajo consiste en mostrar que la historia, y su consideración *comprensiva*, son elementos fundamentales, y propiamente estructurales, en la configuración de los emplazamientos epistémicos, el desarrollo argumental y el desenlace filosófico de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Más allá, descontado el hecho de que aquel propósito se encuadra en la conmemoración de los 200 años de la publicación de la primera gran obra filosófica del pensador alemán, es preciso señalar que nuestra intervención se presenta *también* como respuesta crítica a la ofensiva que desde hace más de treinta años emplazó el pensamiento posmoderno en contra de la consideración histórico-crítica de la realidad, a la que Hegel contribuyó significativamente.

Nuestra insistencia se funda en la idea de que la novedad de la propuesta filosófica de Hegel descansa en la articulación estructural e insoluble de dos horizontes aprehensivo-explicativos que la razón moderna había mantenido inconsecuentemente separados (y que la sinrazón posmoderna pretendía dar por muertos): la filosofía y la historia. Sostiene, asimismo, que a partir de la *Fenomenología*... el conocimiento filosófico, pero sobre todo la transformación consciente de la realidad, merecen y requieren de un instrumento teórico habilitado para superar críticamente las limitaciones estructurales de la filosofía moderna en

los ámbitos de la teoría del conocimiento, la lógica, la ontología y la filosofía de la historia, cuya problemática tradicional (centrada en la consideración abstracta y unilateral de la relación sujeto-objeto y en una visión igualmente abstracta e inconsecuente de la realidad socio-cultural, su devenir y sus transformaciones) sufre una *inversión crítica* al interior del pensamiento hegeliano justamente en cuanto éste se emplaza y despliega sobre un dispositivo histórico-dialéctico en donde la historia y la filosofía, ceñidamente articuladas y en el curso y desenlace de su *realización* práctico-conceptual, constituyen el contenido *concreto* y la expresión *verdadera* de las formaciones socio-culturales en cuyo devenir se han producido y pensado la vida y el mundo humanos. En términos de Hegel la *historia* “en su existencia libre, manifestada en la forma de lo contingente” y la *filosofía* “como el lado de su organización concebida y comprendida” constituyen *en su articulación* el saber absoluto: “el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono”; es decir, representan en conjunto un saber capaz de articular lo *hecho* y lo *sabido*, lo *real* y lo *racional*, bajo la forma y la expresión de una *conciencia* histórica concreta, de un *proyecto* socio-cultural y de una *acción* transformadora; precisamente aquello que el pensamiento posmoderno pretendía “dejar atrás” declarando, simplista y apresuradamente, su “final”.

I

El tránsito hacia la consideración histórico-filosófica de la realidad, y correlativamente las respuestas concernientes al sentido y el carácter, pero sobre todo, a la *verdad* de la realidad histórica (ilustradas una y otras en la exposición *dialéctica* del desarrollo articulado y complejo de la cultura material y el pensamiento), fue planteado por primera ocasión con toda su riqueza y amplitud en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Desde su juventud, Hegel había afirmado que la *existencia* y la *razón* son indiscernibles, pero no idénticas ni reducibles una a la otra; no preexistiendo una y otra a su propia *relación*, su ser concreto adviene *de* ella y deviene *con* ella. En correspondencia con este postulado, sostenía que la historia de la razón es “la razón de ser *de* la historia”

y, contemporáneamente, “el despliegue de la razón *en* la historia”. En consecuencia, el contenido concreto de *La Fenomenología del espíritu* se articula y desarrolla en torno a la premisa que supone la ceñida *unidad* de lo histórico y lo sistemático, del aparentemente “simple acaecer” histórico y de la organización racional de los conceptos con los que la filosofía trata de dar cuenta de todo ello. De esta forma, la *Fenomenología del espíritu* conserva como principio metodológico esencial la unidad, articulada y solidaria, de las reconstrucciones históricas que Hegel considera esenciales en el desarrollo de la historia universal de la humanidad (la polis griega, el imperio romano, el cristianismo, la modernidad, la Ilustración o la Revolución francesa) y los desarrollos sistemático-conceptuales que en cada caso las aprehenden y conciben, bajo la convicción de que existe una profunda conexión *interna* entre aquellas y la organización, sistematización y sucesión lógica de las categorías. Desde esta perspectiva, la consideración *pensante* de la historia, como experiencia que se despliega en el curso de la historia *real*, hace explícita la relación orgánica entre *lo histórico* (como expresión con la que el saber histórico-filosófico reconoce el carácter *transitorio* y *provisional* de todas las formas de la existencia) y la *historicidad* (la vida del espíritu *realizada* a través de las formas sociales y culturales concretas de la existencia). En función de la centralidad que Hegel otorga a esa conexión orgánica entre lo real y su concepto, *la Fenomenología...* se estructura a partir de la exposición del camino que debe recorrer tanto cada *individuo* desde la conciencia vulgar hasta la sabiduría filosófica, como el curso del desarrollo social y cultural de toda la humanidad, cuyas figuras o momentos emblemáticos representan, como un haz de experiencias históricas concretas, las diversas etapas o estadios alcanzados por el espíritu en el proceso de su plena realización. Sobre esto escribe Hegel en el célebre “Prólogo” de la obra un largo argumento que consideramos necesario transcribir casi en su totalidad:

La tarea de conducir al individuo desde su punto de vista informe hasta el saber, había que tomarla en su sentido general, considerando en su formación cultural al individuo universal, al espíritu autoconsciente mismo. Si nos fijamos en la relación entre ambos, vemos que en el individuo universal se muestra cada momento en que adquiere

su forma concreta y propia configuración [...] También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado. Vemos así como, en lo que se refiere a los conocimientos, lo que en épocas pasadas preocupaba al espíritu maduro de los hombres, desciende ahora al plano de los conocimientos, ejercicios e incluso juegos propios de la infancia, y en las etapas *progresivas pedagógicas* reconoceremos la historia de la cultura proyectada como en contornos de sombras [...] Por una parte hay que soportar la *longitud* de ese camino, pues todo momento es necesario; por otra parte, hay que detenerse en cada momento, ya que cada uno de ellos constituye de por sí una figura total individual y sólo es considerada de un modo absoluto en cuanto que su determinabilidad se considera como un todo o algo concreto o cuando se considera el todo en lo que esta determinación tiene de particular.¹

Con esto, la articulación de la historia y la filosofía se manifiesta con toda su fuerza, puesto que el saber verdadero, el saber absoluto, constituye una *meta* cuya realización implica la experiencia formativa de la conciencia individual del filósofo en imprescindible concurrencia con la experiencia formativa de la conciencia de la humanidad entera. De una parte, porque en esa experiencia el individuo reconoce el despliegue y la verdad de sus propias fases formativas; esto es, recupera su propia experiencia como una experiencia histórico-cognoscitiva ya consumada e igualmente ya asumida por toda la humanidad; pero, por otra, porque únicamente desde la perspectiva del individuo (del filósofo) es posible apropiarse y llevar a concepto lo que de otra manera no sería sino un simple acaecer. Esta dialéctica en la que paso a paso se articulan los procesos formativos del sujeto particular y de la humanidad, implica que la historia de la que se hace cargo la *Fenomenología...* aparezca necesariamente en tres momentos y de tres formas distintas. En un primer momento, entre los capítulos I y V, la historia aparece

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, pp. 21 y 22.

como lo que Claude Lefort ha llamado “sistema sucedido”,² esto es, a la manera de esos “rasgos borrosos” o “contornos de sombra” de los que nos habla Hegel, que enmarcan el camino que recorre la conciencia individual natural y vulgar hacia la plena racionalidad, pero que, ante sí, aparecen como algo dado y consumado, como algo que existe con entera independencia de ella.

Al avanzar —escribe Lukács, a quien seguimos en este parecer— el individuo avanza individualmente desde la percepción inmediata de la realidad objetiva hasta su racionalidad, recorre todas las etapas del desarrollo histórico de la humanidad. Pero *no* las recorre *aún* como historia conocida, sino como sucesión de distintos destinos humanos. La consecución de la racionalidad por la conciencia individual consiste sólo en que el individuo reconoce progresivamente el carácter real de la sociedad y de la historia como algo hecho por los hombres mismos colectivamente.³

Posteriormente, en un segundo momento, la historia a la que se enfrenta la conciencia es la historia *real*. Las sociedades históricas aparecen en sus distintas etapas o figuras ya no como algo “borroso”, sino como el producto general de la actividad humana o del trabajo humano expresado en sus configuraciones socio-culturales más significativas. De manera que el conjunto de eventos en los que tiene lugar el drama experiencial de la conciencia, expuestos en los capítulos VI y VII, tienen todos ellos un referente concreto e históricamente relevante, reconocido por el nombre con el que los ha consignado y analizado la historiografía general, el que apenas resulta velado por las expresiones metafóricas con las que Hegel prefiere denominarlos: el mundo ético y su disolución como expresión de la polis griega y su decadencia; el Estado de derecho, la persona y el señor del mundo como evocaciones de la historia romana, de su derecho y de su imperio; la cultura y sus contradicciones como metáfora de la modernidad y su real desgarramiento;

² Claude Lefort, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*. México, FCE, 1988, p. 11.

³ Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 456.

la Ilustración, la libertad absoluta y el terror como desenlace, trágico, de la Modernidad, pero igualmente como ámbito para la emergencia de esa suerte de “reconciliación” o de “perdón” que, bajo la forma última y más desarrollada de la religión revelada (o en su caso, del Estado), constituyen el antecedente histórico y filosófico para la aparición de la razón filosófica y la construcción del saber absoluto. Con éste se ha llegado a la meta, aunque todavía será preciso repetir el curso de la historia y el curso del desarrollo de la conciencia desde sus etapas primitivas hasta su resolución, puesto que ahora el espíritu debe apropiarse cognoscitivamente de todas y cada una de sus etapas formativas para reconocer en ellas su “verdad” y la “certeza de su trono”. Pero aquí ya no se trata de la historia como sistema sucedido o como puro acaecer, ni de la historia real ilustrada por las figuras e instituciones emblemáticas de su desarrollo, sino de la historia “concebida y comprendida”.

Desde este nivel supremo, la conciencia lanza entonces una *mirada retrospectiva* a toda la historia. Al reconocer, ordenar y reunir los momentos de la verdad absoluta a través de los cuales el espíritu ha llegado al adecuado conocimiento de sí mismo, la conciencia llega al conocimiento según Hegel adecuado de *las leyes del movimiento* de la historia, al conocimiento de la dialéctica de la realidad [...] Aquí se repite, pues, por tercera vez, el decurso histórico. Pero no se trata ya de la historia real, sino de un resumen de los esfuerzos de la humanidad por concebir adecuadamente la realidad. El arte, la religión y la filosofía, caracterizan para Hegel las grandes etapas de este camino del adecuado conocimiento intelectual del mundo, del conocimiento de la dialéctica como fuerza motora de todos los momentos de la conciencia y de la realidad objetiva.⁴

Algunos autores han llamado la atención sobre el tipo y el contenido de la historia invocado en la *Fenomenología del espíritu*, señalando que las figuras y eventos sobre los que Hegel monta su reflexión no son necesariamente los más importantes para la tradición historiográfica, sino aquellos que a lo largo de su formación filosófica le han causado más impresión o sobre los que su saber se siente más seguro.

⁴ *Ibid.*, p. 457.

Esta obra —escribe D'Hont— se refiere con frecuencia a la historia, pero la utiliza —y a veces la solicita— más de lo que la sigue y la sirve. Se toma libertades con el orden histórico riguroso, del cual extrae a su arbitrio algunas secuencias, desechando lo que le molesta o lo que ignora. El joven Hegel retiene de la historia tan sólo aquello que ha “interiorizado” personalmente, y es por eso mismo que, desde cierto punto de vista, la *Fenomenología...* se confunde con una confesión.⁵

Sin embargo, en contra de ésta y de afirmaciones de carácter similar, el mismo Hegel se encargará de justificar esa forma peculiar de asumir la historia, la única, de acuerdo con él, pertinente para el ejercicio de la actividad filosófica:

Cuando se aborda de este modo la historia, hay quienes afirman que se trata de un procedimiento apriorístico e ilegítimo ya en sí y por sí. Estas expresiones dejan indiferente a la filosofía. *Para conocer lo sustancial es necesario que nos volvamos hacia ello con la razón.* Sin duda no tenemos derecho de aplicar reflexiones unilaterales, pues éstas desfiguran la historia y originan falsos criterios subjetivos. Pero la filosofía nada tiene que ver con estos últimos. En la certeza de que la razón asume la dirección, está convencida de que el dato se insertará en el concepto y no volverá del revés la verdad, como es moda hoy entre los filólogos, que con una presunta sagacidad sólo incorporan lo *a priori* de la historia.⁶

Sea como fuere, para comprender *filosóficamente* lo histórico es preciso conocer y explicar la relación, el vínculo histórico-práctico esencial que determina en cada figura del espíritu el qué, el porqué y el cómo de su existencia factual o *realizada*, para con ello aprehender y explicar contemporáneamente de qué forma ha sido posible concebir y comprender, ahora *histórica y filosóficamente*, la realidad dinámica del mundo.

⁵ Jacques D'Hont, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971, p. 84; véase igualmente la p. 108.

⁶ G. W. F. Hegel, *Introducción a las lecciones sobre la historia universal*, citado por D'Hont, *op. cit.*, p. 55. (Los subrayados son nuestros.)

Lo *real*, aun entendido como la totalidad de las figuras adoptadas por aquella relación en su devenir histórico concreto, desde la perspectiva idealista hegeliana no podía dejar de lado un principio conceptual de raigambre teológica, que en el pensamiento de Hegel adopta la figura de un sujeto-saber *activo*, pero abstracto y completamente ayuno de contenido y de certeza: el *espíritu*, cuya realización concreta y plena tiene como única condición de posibilidad su *alienación* en el mundo y, consecuentemente, su *desgarramiento*. Por lo tanto, el eventual arribo del espíritu a la absoluta certeza de sí mismo —el saber absoluto— es necesariamente *resultado* de un proceso evolutivo-cultural en cuyo curso aquel espíritu supera y progresivamente llena de contenido histórico-racional su original *vacío*. Pero colmar esa “soledad sin vida” no es algo que pueda hacerse fácilmente, ni mucho menos apelando a los propios recursos que la filosofía moderna ha producido ella misma desde sus formulaciones racionalistas o empiristas originarias; aunque en este caso el principal obstáculo no lo representan el racionalismo o el empirismo *per se*, sino la *forma* general, dualista o dicotómica, en la que el pensamiento filosófico de modernidad había respondido tradicionalmente a la pregunta por la relación sujeto-objeto, o, si se quiere, a lo que Friedrich Engels no dudó en llamar «el gran problema cardinal de toda la filosofía»,⁷ el problema de la relación entre el *pensar* y el *ser*.

II

Hegel, en lo que constituye una de sus aportaciones principales a la filosofía moderna —y en particular al pensamiento histórico-dialéctico—, percibió la necesidad de desmarcar la discusión sobre el estatuto de la realidad del ámbito cerrado de la razón pura y de la autorreferencialidad no mediada. Toda la vida del espíritu es, de suyo, *mediación*; la realidad se constituye como *totalidad* a través de una relación mediada que no cancela la *diferencia* de sus términos, sino la supera en un proceso en donde el sujeto “se entrega al ser otro de la cosa” mientras

⁷ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y la filosofía clásica alemana”, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. México, ECP, 1972, p. 161.

ésta pierde su condición de “cosa en sí” en cuanto es “devorada” por el sujeto.⁸ Esto establece la primera diferencia esencial con respecto al pensamiento precedente, el que se había prohibido investigar “la cosa”. Pero hacerse cargo de ella no es sencillo; implica dar un rodeo al que se ha renunciado antes: entregarse el Yo, el sujeto, al ser otro de la cosa, al objeto, para a través de su relación mediada recuperarse como saber de sí y como saber acerca de la cosa, la que ahora es para *nosotros* no por lo que el Yo ha puesto en ella, sino en razón de lo que en el curso de la relación misma se ha *producido*. La verdad de sujeto y objeto no está en uno u otro de sus términos considerados en sí mismos, lo cual es ciertamente imposible: *la verdad es el todo*. Y aquí el todo debe entenderse como totalización mediada y devenida de sujeto y objeto, como realidad compleja y dinámica que resuelve la oposición de hombre y naturaleza en el decurso de la *historia*, y como *concepto* que aprehende y expresa la esencia devenida de lo real subjetivo y objetivo porque se completa mediante la recuperación *pensante* de su desarrollo. Según esto, la diferencia de sujeto y objeto es tan real y necesaria como su identificación; como lo son asimismo la totalidad de sus transformaciones, las figuras culturales y las conceptualizaciones que históricamente atrapan “lo que hay de verdad en ello” y de peor o mejor forma lo consignan: “para sí el ser humano —apunta Hegel— sólo lo *es* en cuanto razón cultivada que se ha *hecho* a sí misma lo que es *en sí*. En esto y solamente en esto reside su realidad”.⁹

A partir de aquí, Hegel *libera* la pregunta por el conocimiento del ámbito de la teoría pura y de la intuición romántica, y fija la discusión en torno a la pregunta por la identidad *concreta* de ser y pensamiento, situándose muy lejos de las consideraciones racionalistas o empiristas. “Todo lo concreto es algo que existe de hecho y, por tanto, individual y empírico, y envuelve, a la par, la universalidad y el concepto. Lo puramente empírico-individual es una simple ficción, tan poco documentable como el concepto puro”.¹⁰ Si la identidad de ser y pensar puede *concebirse*, es únicamente en virtud de la identificación dialéctica

⁸ Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. México, FCE, 1983, p. 42.

⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 17.

¹⁰ Hegel, citado por Bloch, *op. cit.*, p. 107.

de sujeto-objeto a la que obliga la necesidad de desarrollo concreto del espíritu. En el proceso racional de la realidad, el espíritu, el sujeto (que no *es*, sino que se construye a través del saber de sí que es capaz de alcanzar en el camino de lo absoluto), sale de sí, se extraña y aviene a las determinaciones del objeto, de la naturaleza, para, a través de su extrañamiento en ella, pero, sobre todo a partir de la *acción*, del *trabajo que la transforma en cultura*, poder recuperar, en una figura superior, su verdad como sujeto autoconsciente, distinto y opuesto a ella, pero inextricablemente unido a ella. Contemporáneamente, y como condición imprescindible y esencial de esa mediación, el espíritu reconstruye y trae a la conciencia —y posteriormente a concepto— los momentos esenciales del proceso; coronado por la filosofía, su saber de sí es en cada figura sucesiva más completo, aunque sería más correcto decir que ese saber es su propia autoconciencia realizada como figura cultural o “su tiempo atrapado en pensamientos”.¹¹

Hasta aquí, aparentemente, Hegel no ha salido del ámbito tradicional de la metafísica. Los viejos temas y las preguntas metafísicas sobre el sentido, la realidad y la verdad del mundo siguen determinando sus intenciones y objetivos filosóficos. Su pensamiento se mantiene al interior del idealismo y sus afanes sistemáticos se guían por la necesidad de consolidar las posiciones hegemónicas de la filosofía en la administración de la verdad. Podría pensarse, incluso, que la perspectiva idealista en la que sostiene su examen de la relación sujeto-objeto y el enunciado de su *identidad* en el concepto absoluto, es decir, en el sujeto, llevan al extremo, pero no superan, el punto en el que Kant o Fichte habían dejado las cosas, por lo menos en lo que concierne al primado del “lado activo” de la relación. Ciertamente la solución identitaria y la apelación al absoluto con la que Hegel responde a la pregunta por la unidad de ser

¹¹ “Puesto que en el proceso ‘racional’ de la realidad la exteriorización y el conocimiento de sí no son más que dos aspectos del espíritu objetivo, que es idéntico a aquella realidad, también en la filosofía deben ser presentados en su decurso y presentados como idénticos. La filosofía de la naturaleza y la fenomenología describen el proceso de exteriorización, pero ellas, como niveles de la realidad son idénticas con el autoconocimiento de esa realidad o, lo que es lo mismo, con la superación de la exteriorización”. (Leo Kofler, *Historia y dialéctica*. Buenos Aires, Amorrortu, 1974, p. 33.)

y pensamiento no parece novedosa a la vista de las aportaciones de sus contemporáneos, y acaso peque de tradicionalista: el espíritu absoluto es, dice Hegel en la *Enciclopedia*, “identidad que es tanto eternamente en sí, cuanto debe tornar y es tornada en sí; siendo la única y universal sustancia como sustancia espiritual”.¹² Para colmo, justamente en la antesala de la verdadera razón, nuestro autor revive e introduce como clave de inteligibilidad el viejo relato teleológico y hace explícito el componente religioso que, según él, dota de sentido y profundidad a todo pensamiento: del *idealismo* de Hegel puede decirse mucho.

Sin embargo, aun bajo la impronta del idealismo se manifiesta una perspectiva distinta y acaso contrapuesta al pensamiento precedente. La clave está en aprehender y expresar la verdad como *sustancia*, en la misma medida que se aprehende y expresa como *sujeto*. Es decir, en devolver al sujeto su primado y su dominio sobre la verdad sin recaer en la consideración metafísica del Uno originario o la unidad como inmediatez que preconiza la intuición a espaldas del concepto, sino a través de la recuperación “activa” de su ser *como* sustancia y *como* pensamiento; como lo que verdaderamente él se *hace* lo que es *en sí y para sí* pero que ha sido ignorado o degradado por la mala filosofía.¹³ Para acabar con toda suspicacia a ese respecto Hegel afirma en el Prólogo a la *Fenomenología*...

La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y *simple negatividad* y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se *restaura* a la reflexión en el ser otro en sí mismo, y no una unidad *originaria* en cuanto tal o una unidad *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone

¹² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México, Porrúa, 1973, p. 290.

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 10.

y tiene por comienzo su término como su fin y que sólo es real por medio de su desarrollo y de su fin.¹⁴

Lo anterior constituye una clave para entender la relación de sujeto y objeto de una forma inédita, trazando el camino para salir definitivamente del círculo cerrado de la teoría del conocimiento y llevar la discusión al plano de la realidad concreta: “La sustancia experiencial del idealismo no coincide sin más, en modo alguno, con sus posiciones gnoseológico-metafísicas” ha dicho Adorno,¹⁵ para subrayar el carácter inédito del pensamiento hegeliano:

Hegel se acerca tanto más al materialismo social cuanto más lejos lleva al idealismo [...] y la confianza del espíritu de que él mismo sería el mundo “en sí” no es sólo una aldeana ilusión de omnipotencia: se alimenta de la experiencia de que, en definitiva, no existe nada fuera de lo producido por los hombres, nada definitivamente independiente del trabajo social (pues la naturaleza aparentemente intacta por él se define como tal merced al trabajo, y está, de este modo, mediada por él [...])¹⁶

Más allá, en la recuperación de su propia historia por la vía de la reconstrucción de las sucesivas figuras de la cultura universal, y en la recuperación de su constitución sustancial y subjetiva por la vía de su reconstrucción lógica y filosófica, el espíritu anuncia los límites de la filosofía y la necesidad del tránsito hacia su *realización* concreta.

En general —escribe Engels— con Hegel termina toda la filosofía; de un lado, porque en su sistema se resume del modo más grandioso toda la trayectoria filosófica; y, de otra parte, porque este filósofo nos traza, aunque sea inconscientemente, el conocimiento positivo y real del mundo.¹⁷

¹⁴ *Ibid.*, p. 16.

¹⁵ T. W. Adorno, “La sustancia experiencial”, en *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus, 1974, p. 86.

¹⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁷ F. Engels, “Ludwig Feuerbach y la filosofía clásica alemana”, en C. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, p. 155.

Esto distintivo, lo que coloca a Hegel en una posición especial en la historia de la filosofía es, más allá de lo que desde la filosofía misma aporta, *eso* que ya *no es* filosofía y que su pensamiento encuentra en ella y fuera de ella, lo que somete a reflexión y lo que finalmente reinserta en ella: *su propio mundo y su momento histórico*. La originalidad de Hegel consiste en su extraordinaria capacidad para describir, así sea metafóricamente, el *absoluto desgarramiento* que determina la penosa recuperación y la construcción contemporánea, no menos dramática y penosa, de una autoconciencia *para* su propio presente:

La filosofía —escribe Hegel, como si a la vista tuviera el tedioso vacío o la insustancialidad del relato posmoderno— no puede ser el relato de lo que acaece, *sino el conocimiento de lo que hay de verdad en ello*, y basándose en lo verdadero debe comprender lo que en el relato aparece como un simple acaecer.¹⁸

Construida sobre esa base, su consideración de la filosofía y de la historia tiene que ser, por necesidad, distinta y novedosa. La seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo,¹⁹ ausentes hasta entonces de la filosofía moderna, implican la destrucción de lo unilateral y lo inmediato, de lo fijo y lo determinado, de lo puro y lo trascendental, del formalismo y de la lógica, falsa, de la identidad abstracta. El *devenir*, a lo que se ciñe todo lo que existe, no es más que la negatividad en movimiento, el ser para sí que ya es otro o *en* el otro, y que solamente puede regresar a sí por *mediación* del otro. Sujeto y objeto no son idénticos; de hecho no sería correcto decir que *son*: se construyen incesantemente uno al otro en el curso de una relación cuyos productos y configuraciones culturales constituyen la *realidad histórica* del mundo y la *verdad* de la realidad del mundo, las que tampoco son idénticas pero sí inseparables cuando se inquiera por ellas, en tanto no se alcance el absoluto. Pero el absoluto, que es sustancia y es espíritu, es identidad “que debe tornar y es tornada en sí”; que *deviene*, que *para realizarse* no puede prescindir

¹⁸ Citado por Bloch, *op. cit.*, p. 107.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16.

del mundo. Sólo al final está lo que es en verdad, y la verdad es devenir. La última palabra la dice de sí mismo, desde su *en sí* y su *para sí* recuperados, el espíritu absoluto, y esa palabra no puede ser otra que su ser mismo *realizado*; pero su materia la proporciona la *naturaleza* viva, la construyen los hombres a través de la *historia* y la piensa la *filosofía*. Sin ellas, el espíritu absoluto sería “la soledad sin vida” a la que aluden las últimas palabras de la *Fenomenología del espíritu*.

Indudablemente es ésta una salida original a la oposición sujeto-objeto y al *impasse* epistemológico de la razón formalista y esquemática, pero, igualmente, constituye el esbozo de una razón alternativa: una nueva propuesta de racionalidad, verdad y objetividad, ahora *dialéctica*, y por lo tanto *histórica*, en donde lo importante no es tanto la dilucidación del “sentido” o el objetivo escatológico y finalista de la historia, sino la afirmación enfática de un *saber* que se orienta hacia la superación de toda traza de dualismo, esquematismo o trascendentalismo. Porque Hegel propone disponer y *concebir* filosóficamente la *totalidad* del devenir histórico como el continente y la pauta *comprensivos* de la “vida del espíritu” y del conjunto de sus manifestaciones culturales específicas. Esto es: *antes* de suscribir la tesis idealista que afirma la identidad de “lo real” y “lo racional”, a Hegel le preocupa la *reciprocidad* del ser y del pensar en cuanto *ambos constituyen la realidad de lo real* y, con ello, y a través de ello, se *determinan* mutuamente. Hegel llama ‘dialéctica’ tanto a la *realidad* de aquella relación como a la *racionalidad* de la operación intelectual que la aprehende y la explica discursivamente. La dialéctica, entonces, puede ser entendida como una suerte de “razón histórica”, en donde ‘historia’ es el curso *racional* y necesario, *necesario* y racional, de la realidad dinámica del mundo.

Con lo dicho hasta aquí, es evidente que la fuerza y el sentido del pensamiento hegeliano superan sus límites metafísicos; Hegel se pronuncia ostensiblemente por la *verdad* y su *concepto*. Cuando Marx afirma que basta con poner a Hegel “sobre sus pies” para extraer de su pensamiento un poderoso impulso revolucionario, probablemente exagera, pero no falta a la verdad. Desde el fondo de un idealismo que conduce inexorablemente a lo absoluto, junto a la reposición del providencialismo que se entreteje con el relato teleológico de la verdad como redención, o como Estado, escondida tras una densa malla conceptual y

retorcidamente conceptista, corre paralela una versión asombrosamente *fdedigna* de la realidad histórica.²⁰

III

Ahora bien, para cerrar adecuadamente esta aportación a la memoria de los doscientos años de la publicación de la *Fenomenología del espíritu* debemos formular una pregunta imprescindible: ¿qué aspectos de la herencia hegeliana podemos reclamar para el presente?

A este respecto, no es del todo inútil recordar que a partir de los años sesentas del siglo pasado, desde distintos emplazamientos epistémicos y a través de la presencia e influencia académica y mediática de diversas escuelas de pensamiento comprometidas con el llamado “giro lingüístico” y el radicalismo antimetafísico, se generalizó una suerte de “cruzada” crítica en contra de aquellos aspectos teóricos y filosóficos que a lo largo de tres siglos con mejor o peor fortuna habían soportado y llevado a cabo la tarea de dotar a la Modernidad con una imagen y un discurso propios. Entre aquellos, la llamada “filosofía del sujeto” (en la que se descubrieron y denunciaron reiteradamente los pilares del “humanismo” y la metafísica sustancialista) y “la historia” (en cuya “idea” se conservaban agazapados el providencialismo escatológico de matriz judeocristiana y el voluntarismo historicista de las doctrinas revolucionarias, ahora del todo desacreditadas) adquirieron en unos cuantos años la calidad de *objetivo* fundamental y explícito de una feroz campaña deconstructiva. No es posible en este espacio consignar

²⁰ Aunque su despliegue y radicalización corresponden plenamente a Marx, quien responde a la pregunta por la historicidad y la especificidad de las formaciones socioculturales en las que se resuelve el *contenido* de sus conceptos y el carácter *constitutivo* de la relación sujeto-objeto a partir de la *crítica* de la producción social capitalista. En consecuencia, en un sentido propiamente *transgresor* de la consideración ambigua y limitada que de la historia se ha sostenido al interior de la racionalidad occidental —en la cual parece claro *que no cabe* toda la historia— podrían entenderse algunos de los aspectos esenciales del camino recorrido por el pensamiento dialéctico entre su formulación hegeliana original y aquellos que Marx superó críticamente en clave histórico-materialista en cuanto adoptó, conscientemente, una perspectiva *revolucionaria*.

el abultado elenco de autores, obras y cuerpos académicos que a lo largo de treinta años se sumaron a este propósito, aunque cabe resumir como resultado y desenlace de sus afanes la declaración de *finiquito*, inminente e irremediable, de todo aquello que la Modernidad había traído a cuento y de lo que había echado mano para la construcción de su relato; especialmente aquellas ideas de supuesto talante humanista y metafísico que, bajo distintas “máscaras”, afirmaban al hombre-sujeto como *autor* de la realidad y la verdad del mundo, o bien, la todavía más “descabellada” presunción de que la historia, asumida para el efecto como un simple acaecer desarticulado y contingente, furioso y estentóreo, no era expresión de ningún plan providencial y, mucho menos, resultado consciente o programático del quehacer voluntarioso y libre de los hombres. En claro contraste con la enormidad del reto (acabar de una vez por todas con la metafísica y con *esa* forma y *ese* ejercicio del pensamiento que, a despecho de sus expectativas racionalistas y emancipatorias había conducido a la humanidad a la catástrofe totalitaria), la voz que finalmente recogía y expresaba la necesidad, el programa, el desarrollo y los resultados de esa gran empresa deconstructiva cabía en un modesto pero poderoso monosílabo: la palabra ‘fin’. El fin del sujeto, el fin de la era de la representación, el fin de la modernidad, el fin de la filosofía, el fin del arte, el fin de las ideologías, el fin de la lucha por el reconocimiento o el fin del esfuerzo por la transformación del mundo en el sentido de la belleza y de la no violencia, el fin, por fin, de la historia; justamente de esa forma del acaecer, y su relato, en la que al interior del discurso de la modernidad se anudaba, y cobraba sentido y espesor, la idea de un hombre-demiurgo que a través de su razón, de su voluntad y su trabajo, en cada una de sus actuaciones, como nos dice Hegel a cada paso, “inauguraba un mundo”.²¹

Hace tiempo que la fase más virulenta y agitada de esa campaña antimetafísica llegó también, inevitablemente, a su propio final. Sin embargo, frente a todos esos “parloteos” y sus efectos chantajistas

²¹ Sobre esta “mistagogia escatológica” ironizaba Derrida: “Y cualquier otro vendrá a refinar aún más, a anunciar lo mejor de lo mejor, o sea el fin del fin, el fin del final, porque el fin siempre ha comenzado ya”. (Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. México, Siglo XXI Editores, 1994.)

y paralizantes, creemos que es preciso e imprescindible recuperar el ímpetu crítico esencial del pensamiento filosófico y volver a tratar de atrapar el tiempo con conceptos. *Concebir* no es otra cosa que *preñar* las palabras, llenarlas de significados, construir un *sentido*: decir el nombre propio del presente. Como saber “del saber que se manifiesta” la filosofía, *que dejó pasar el momento de su realización*,²² sigue estando obligada a participar en la construcción de una conciencia: y conciencia, dice Hegel, es “conciencia de lo que es para ella lo verdadero y conciencia de su saber acerca de eso”. Aquí y ahora, ‘conciencia’ significa *saber de sí y para sí* del presente, que es lo *histórico*, y que se concibe y comprende filosóficamente como lo verdadero; ni más ni menos porque se entiende como *historicidad*, como obra humana cognoscible y transformable; pero igualmente la conciencia es aquí una idea reguladora o, aun mejor, un *proyecto de futuro*.

En las afirmaciones anteriores se trae a cuento el párrafo final de la *Fenomenología del espíritu*, en cuanto ahí el *espectáculo* que ante sí mismo se ofrece el espíritu, ya desarrollado como absoluto, se presenta como la *articulación indisoluble* de la historia —“su existencia libre, manifestada en la forma de lo contingente”—, y la “ciencia *del saber que se manifiesta*” —la filosofía; “el lado de su organización concebida y comprendida”. “Ambas cosas conjuntamente, o sea, la historia *concebida y comprendida*, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, verdad y certeza de su trono”.²³ Con esto, obtenemos un *principio* histórico-filosófico *imprescindible* para las tareas del pensamiento histórico-crítico contemporáneo; pero a condición de someterlo a una severa *crítica* y a un vigoroso *aggiornamento*: el saber de sí que reclama el presente debe ser inexcusablemente crítico, reflexivo e histórico-filosófico: el conocimiento *verdadero* de este tiempo y este mundo requieren del esfuerzo conjunto de la historia y la filosofía cuando lo que se busca es *transformar* el mundo. Este tiempo y este mundo, nuestro *presente*, requieren urgentemente de una conciencia, un saber de sí y un concepto, y corresponde a la *filosofía* la construcción de ese concepto; pero ello será posible únicamente a través del ejercicio y el

²² T. W. Adorno, *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus, 1984, p. 11.

²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 473.

despliegue de un pensamiento y una conciencia *históricos*. El saber histórico, reconfigurado en y por el pensamiento filosófico, se despliega en un vasto horizonte de aprehensión y expresión cognoscitivas cuyos principios y categorías permiten concebir y comprender *lo que de dinámico y complejo porta nuestro presente*, pero que, por pertenecer inexcusablemente a él, y por ser un *saber* radicalmente mediado por su propio *ser histórico*, es todavía incapaz de articular lo teórico y la práctico bajo la forma, la expresión y el despliegue de una conciencia histórica concreta; es decir, de un *proyecto* y una *práctica transformadoras*. En su inmediatez, como conciencia histórica *enajenada* —en tanto permanece al margen de la recuperación consciente de su propia experiencia—, extraviada y perpleja como resultado del extremo desgarramiento y de la ofensiva conservadora posmoderna, dicha conciencia representa un vacío que debe ser colmado para llegar a convertirse en conciencia histórica concreta y *crítica*, y, por ello mismo, *alternativa*. En esto Hegel también nos proporciona una pauta, pero ahora a partir de la constatación del desgarramiento que atraviesa y caracteriza la sociedad contemporánea y de sus aportaciones para la comprensión de ese desgarramiento. La dialéctica, entendida como la *realidad* de aquella relación contradictoria que da lugar al mundo, pero igualmente como la *racionalidad* de la operación intelectual que la aprehende y la explica discursivamente, da cuenta de una comprensión que no puede representar su contenido sino a través de una totalidad antagonística; concretamente, de una sociedad contradictoria y escindida que “se ha conservado con vida, se ha continuado reproduciendo y ha desarrollado sus fuerzas únicamente a través de la escisión de los intereses, mutuamente opuestos, de quienes disponen y de quienes producen”.²⁴ De una sociedad antagonística no pueden emerger totalidades armónicas, la historia del mundo es la historia de aquel antagonismo, el que no puede exponer su verdad sino a través de un nudo de contradicciones y desgarraduras: “y las contradicciones, que constituyen su verdadera y única ontología, son al mismo tiempo la ley formal de esa historia que, a su vez, progresa exclusivamente en la contradicción y con indecibles dolores”.²⁵

²⁴ T. W. Adorno, “La sustancia experiencial”, en *op. cit.*, p. 107.

²⁵ *Ibid.*, p. 111.

Mas, porque también a partir de Hegel la realidad aparece a la mirada filosófica como efecto de una *experiencia* totalizadora o de una relación *metabólica* entre hombres, cosas, formas de pensamiento y formas de cultura, no puede permanecer frente a la conciencia únicamente como el objeto inerte de un saber, ya sea *absoluto o débil, nihilista o desencantado*, sino como la materia, el medio, la herramienta y los efectos prácticos de un nuevo e incesante devenir y de una siempre renovada *historia*. El contenido desplegado de la conciencia histórica constituye así, más allá de la constatación de la penuria humana y sus desgarraduras, el reconocimiento de la presencia y la participación activa de los hombres en la generación de la historia, la recuperación reflexiva y crítica de su propia experiencia y la proyección, *subversivamente intencionada*, de sus expectativas de libertad y de futuro.



Hegel. Eticidad: cultura y espíritu

● JOSÉ IGNACIO PALENCIA

Para Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, eticidad (*Sittlichkeit*) es la verdad inmediata del mundo ético viviente, la vida ética de un pueblo, que es el espíritu en su verdad.¹

Se trata pues del momento singular y concreto, aunque referido por un término abstracto, en el que el espíritu se realiza, o realiza efectivamente su esencia, y se sabe a sí mismo en la inmediatez de su ser o existir. Como sustantivo verbal, el término abstracto nos remite a un universo o a un mundo concreto, el de la totalidad del espíritu que se manifiesta o se muestra en su ser y en su hacer.

Conviene, a reserva de su clarificación posterior y para obviar confusiones, adelantar lo que el espíritu es: glosando una cita de Hegel, “La unidad de distintas conciencias de sí que son para sí, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición: el yo (que) es (un) nosotros y el nosotros (que) es (un) yo”.² Nada pues de otro mundo ni del otro mundo, sino la comunidad misma actuante con conciencia de sí, comunidad en la que cada uno se sabe y se reconoce como sujeto en la acción que es de todos.

Conviene además subrayar que, a diferencia de la moralidad que nos remite a lo interior o a la intención del sujeto en su acción referida a un deber ser abstracto, la eticidad no considera una intencionalidad interior o anterior del sujeto —el yo o el nosotros—, en relación a esa acción, sino que considera la acción misma en sí, en la que “será por sí lo que es en sí cuando se tome a sí misma como objeto” o, más ex-

¹ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, p. 261.

² *Ibid.*, p. 113.

plícitamente, será libre, en su verdad, cuando, al ponerse, “la libertad quiera la libertad”.³

La eticidad es así, para Hegel, “la idea de la libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, [...] es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia”.⁴ “Identidad concreta del bien y la voluntad subjetiva, su verdad”.⁵

Como realidad en la historia efectiva, esta eticidad inmediata y espontánea, si acaso se dio en el mundo griego y en su religión o en la representación que Hegel se hace de ellos: “el pueblo libre, en el que la costumbre constituye la sustancia de todos, cuya realidad (*Wirklichkeit*) y existencia saben todos y cada uno de los singulares como su voluntad y su obrar”.⁶ Pero “el espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de (esto) que es de un modo inmediato [...] y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo”.⁷

En la Grecia a la que se refiere Hegel, “la absoluta ligereza del espíritu ético que disuelve en sí todas las diferencias fijas de su subsistencia y las masas de su estructuración orgánica [...] ha llegado plenamente a la alegría ilimitada y al más libre goce de sí mismo. Esta simple certeza del espíritu en sí [...] es la absoluta inquietud y el perecer de la eticidad”.⁸ “La acción lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia”.⁹ Y cuando “La sustancia ética [...] se ha convertido en algo que es en y para sí [...] con ello precisamente se ha hundido la eticidad”.¹⁰

Es pues, en esta primera exposición, la eticidad, el momento esencial de la manifestación del espíritu en su inmediatez como el nosotros de

³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Verma. Buenos Aires, Sudamericana, 1975. (Las abreviaturas ob. y ag., después del número, remiten a las observaciones y agregados respectivamente) 10 y 21 ag.; cf. *ibid.*, p. 27.

⁴ *Ibid.*, p. 142.

⁵ *Ibid.*, p. 141.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 408.

⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁸ *Ibid.*, p. 209.

⁹ *Ibid.*, p. 261.

¹⁰ *Ibid.*, p. 262.

la comunidad autoconsciente que se vive, se sabe y se quiere en una acción de todos. Pero como esencialidad simple del espíritu, la eticidad no se mantiene en su pureza. Como expresión de vida autoconsciente tiene en sí su propia negación: si se sustancializa como en sí, se aparta de su movimiento, de su desarrollo; se convierte en una cosa —en un cadáver dice Hegel—, que la tendencia de ese mismo movimiento y desarrollo deja tras de sí.

Sustancializada como cosa que es en sí y es para sí en su pretendida subsistencia, esta muerta eticidad —o afectada ya de muerte—, se escinde de sí misma, de lo que le queda todavía de vida, de las singularidades emergentes que al actuar producen su disolución y muestran su contradicción. En referencia al mundo griego, Hegel tipifica el caso con la acción de Antígona enfrentada a la ley y autoridad de la ciudad. Respecto al mundo moderno, que es el suyo, su presente, y el que realmente le interesa, dice Hegel:

“La filosofía debe guardarse de pretender ser edificante”¹¹ tiene [sí], como su camino el recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino [...] pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta.¹²

“En cuanto impulso de darse la existencia; en cuanto se traduce en la existencia”¹³ este saber del espíritu práctico “es el concepto de la voluntad libre como lo universal que trasciende su objeto [...] es la totalidad concreta existente por sí”¹⁴ y “el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada”¹⁵ (*verwirklichen*) —hecha efectiva o puesta en su efectividad.

Las determinaciones, determinidades o determinabilidades de este saber del espíritu práctico no corresponden a la *Fenomenología del*

¹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹² *Ibid.*, p. 473.

¹³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, 4 ag.

¹⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁵ *Ibid.*, p. 4.

espíritu sino al saber sistemático en la *Filosofía del derecho*.¹⁶ Baste decir sobre ello, cómo es que ahí, y frente al derecho en su objetividad en abstracto y a la moralidad subjetiva, la eticidad se analiza como la superación de la oposición entre ambos y como la realización de la libertad existente, mediatizada y mediada por el conflicto de intereses y necesidades, en una sociedad civil a su vez mediadora entre la singularidad de la individualidad familiar y la sustancial —relativa—, universalidad del Estado.

La pregunta para nosotros sería, ¿cómo acceder, o aproximarnos al menos, a la comprensión de la racionalidad inmanente a este movimiento de oposición, mediación, superación, o, en una expresión, devenir del mundo ético?

Frente al mundo del derecho y la costumbre que para ella cobran sustancialidad, la individualidad autoconsciente tiende a apoderarse o apropiarse de él”.¹⁷ Aquello mediante lo cual el individuo tiene aquí validez (*Gelten*) y realidad (*Wirllichkeit*) es la cultura (*Bildung*)”,¹⁸ “el movimiento de la individualidad que se forma”,¹⁹ “formación (en la que) el ser para sí deviene como su propio ser para ella y se revela a la conciencia como en ella misma es en y para sí”.²⁰

Como desarrollo de un proceso, este movimiento en que se forma es doloroso para la conciencia: experimenta en él “la fluidificación absoluta de toda subsistencia [...] la absoluta negatividad”,²¹ su esencia simple que ha hecho estremecerse cuanto había de fijo en ella. “En este desgarramiento se ha desintegrado y se ha ido a pique todo lo que tiene continuidad y universalidad, lo que se llama ley, bueno y justo”.²²

Cuando frente a estas expresiones nos detenemos y nos preguntamos ¿A qué es que se refiere Hegel?, entramos al camino de la reflexión:

¹⁶ “El espíritu objetivo” (Segunda sección de la *Filosofía del espíritu* en el texto de la *Enciclopedia*) o *Líneas fundamentales (principios) de la filosofía del derecho* en la edición de 1820-1821.

¹⁷ Cf. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 291.

¹⁸ *Ibid.*, p. 290.

¹⁹ *Ibid.*, p. 291.

²⁰ *Ibid.*, p. 120.

²¹ *Ibid.*, p. 119.

²² *Ibid.*, p. 305.

Hablábamos de eticidad, Hegel nos la presentaba como simple y espontáneamente realizada en la inmediatez del mundo griego. Pero la acción de Antígona, y de hecho la guerra anterior en que se enfrentan y sucumben los hermanos, nos muestra que esa eticidad está permeada de fragilidad. Antígona se enfrenta a su comunidad, “conoce la ley y la potencia a las que se enfrenta, [...] las toma como violencia y desafuero [...] y comete el delito a sabiendas”.²³ Su derecho consiste en que su acción no sea sino lo que ella sabe.²⁴

Por este saber suyo, “abandona con la acción la determinabilidad de lo ético, certeza simple de la verdad inmediata”²⁵ y “el hecho consumado es la oposición superada del sí mismo que sabe y de la realidad que se enfrenta a él”.²⁶ “La comunidad sólo puede mantenerse reprimiendo este espíritu de la singularidad”²⁷ y ambos —comunidad y singularidad— experimentan en ello “su necesario declinar”.²⁸ Hasta aquí la referencia a la tragedia.

La eticidad aparece en su verdad como la oposición de la singularidad y la comunidad en que se encuentra. Ambas como individualidades contrapuestas: el individuo que es un pueblo y el individuo singular que en él se encuentra. Para reflexionar sobre esta situación “hay que pensar [...] la contraposición en sí misma, la contradicción”,²⁹ nos dice Hegel, pues “lo que importa en el estudio de la ciencia es asumir el esfuerzo del concepto”.³⁰ Su labor”.³¹ Lo que aparece “como algo encontrado en lo que no participaba para nada el sí mismo (el sujeto), es aquí una costumbre encontrada, pero una realidad, que es al mismo tiempo acción y obra de quien la encuentra”.³²

²³ *Ibid.*, p. 277.

²⁴ *Cf. ibid.*, p. 275.

²⁵ *Ibid.*, p. 276.

²⁶ *Ibid.*, p. 277.

²⁷ *Ibid.*, p. 281.

²⁸ *Ibid.*, p. 278.

²⁹ *Ibid.*, p. 100.

³⁰ *Ibid.*, p. 39.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 271.

Se trata pues de eliminar o superar esta disociación, o la contraposición, entre su mundo, como sustancia espiritual, o acción sustantivada en que se encuentra el individuo singular y la acción propia de este individuo singular que, en cuanto acción transformadora de la realidad, es, en su esencia, negatividad, transgresora y trascendente de ese mundo suyo como meramente dado.

Este apropiarse de su mundo, plasmar en éste una forma y un sentido propios, ya no extraños, es el trabajo formativo para la conciencia que está en él. Si en cuanto acción es en su esencia negatividad: como trabajo formativo, “apetencia reprimida, desaparición contenida —dice Hegel—, la relación negativa con su objeto se convierte en forma de éste y en algo permanente”³³ —que en él queda y está en él— fuera de este trabajo formativo, la negatividad sin mediación sólo produce obstinación, no libertad; la pretensión de la libertad absoluta culmina en el terror, la eticidad espontánea e inmediata llega por la contradicción a su necesario declinar.

Aquí la importancia, para Hegel, de lo que designa él como cultura en un sentido amplio: su presente es para él mucho más complejo que el idealizado mundo griego. Ciertamente el nuestro es mucho más complejo que el de Hegel, pero la reflexión por parte nuestra sobre esta reflexión de Hegel puede todavía volverse hacia el presente en que nos encontramos: se trata, en uno y otro caso, de asumir con él el esfuerzo del concepto; pensar la contraposición, negar la negación, mediar la mediación: reflexionar con él sobre el proceso en el que dialécticamente se producen un sujeto y un objeto, uno para el otro, recíprocamente, por la mediación de su concepto: y cada uno es en consecuencia lo contrario de sí mismo: “para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí”.³⁴

La cultura es [...] en su determinación [...] la liberación y el trabajo de liberación [...] el punto de tránsito [...] a la infinita sustancialidad subjetiva de la eticidad (objetiva) que ya no es más inmediata, natural

³³ *Ibid.*, p. 120.

³⁴ *Ibid.*, p. 79.

—(espontánea)—, sino espiritual y elevada a la [...] realidad efectiva de la idea [...] como momento inmanente de lo absoluto.³⁵

Comprende esta cita tomada, aunque abreviando, del texto sobre la filosofía del derecho, los dos extremos antes mencionados, el sujeto y el objeto en su mediación por el concepto; dicho muy concretamente:

La formación *en* la cultura —en el sujeto—, y
la formación *de* la cultura —como objeto.

Como encontrada, como objeto, la conformación de la cultura es un en sí para el sujeto que se encuentra en ella. Sólo por su propio desarrollo en el saber hacia el concepto, lo encontrado es apropiado para él; la comprensión y apropiación de la cultura como algo exterior, y en un inicio ajeno a él, es el proceso, en el sujeto, de su propia formación: lo negativo de sí como su límite y como necesidad externa que se impone para él es penetrado por la fuerza negativa del concepto. “El espíritu pensante no se contenta con poseer la verdad (de lo dado) de un modo inmediato, exige además concebirla”³⁶ y alcanzar su racionalidad. En efecto, el saber real “no se reduce a su fin sino que se halla en su desarrollo, ni el resultado es el todo real, sino que lo es en unión con su devenir”.³⁷

Frente a la posibilidad de permanecer en la conciencia natural que se eleva a universal si se adapta o adecua a lo que es dado como establecido o inmediato para ella, y frente a la pretensión contrapuesta de elevarse el singular, como sustancia pensada y pensante, a la abstracta universalidad de un pensamiento a realizar, la propuesta hegeliana estriba en la necesidad de “realizar y animar espiritualmente lo universal mediante la superación de los pensamientos fijos y determinados”. Aunque, reconoce, “es mucho más difícil hacer que los pensamientos fijos cobren fluidez que hacer fluida la existencia sensible”.³⁸

³⁵ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 187, ob.

³⁶ *Ibid.*, “Prefacio”, p. 14.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 8.

³⁸ *Ibid.*, p. 24.

El temor a la pérdida de la sustancia propia en que se encuentra, la angustia por la fluidificación de toda subsistencia, el temor hacia la muerte de lo que se es, no son insuperables para la conciencia en el proceso de su formación en la cultura, “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia* sino también y en la misma medida como *sujeto*”.³⁹

Para el sujeto *cultura* tiene, así, la doble significación del apropiarse de lo dado y encontrado como objeto, penetrarlo en su sustancia y comprenderlo en su concepto y, de otra parte, para él —ante el objeto encontrado o enfrentado—, poner en él la propia forma y saberse, en el poner la forma, como negatividad o actividad, transformadora de la realidad.

Así, la eticidad como cultura puesta y encontrada y la cultura como eticidad por él construida o constituida es, en su totalidad concreta, para el sujeto —individuo singular o universal—, tanto su sustancia como el ejercicio mismo de su libertad.

El movimiento de la individualidad que se forma es, por tanto, de un modo inmediato, el devenir de esta individualidad como la esencia objetivamente real [...] tiene la forma de una realidad fija. Pero, cierta de que este mundo es su sustancia, la autoconciencia [...] adquiere poder sobre él por medio de la cultura.⁴⁰

“El espíritu es la vida ética de un pueblo en tanto que es la verdad [suya] inmediata; el individuo que es un mundo [...] pero] el espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato [...] y alcanzar, a través de una serie de figuras, el saber de sí mismo”.⁴¹ “El movimiento consistente en hacer brotar la forma de su saber de sí (como totalidad concreta) es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como historia real [efectiva]”.⁴²

³⁹ *Ibid.*, p. 15, cf. p. 119.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 291.

⁴¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴² *Ibid.*, p. 469.

“El espíritu es así, la esencia real absoluta que se sostiene a sí misma”.⁴³ “La acción lo escinde en la sustancia y la conciencia de la misma, y escinde tanto la sustancia como la conciencia”.⁴⁴ “Sin embargo, como el espíritu mismo no es algo abstractamente simple, sino un sistema de movimientos en el que se diferencia en momentos pero permaneciendo él mismo libre en esa diferenciación [...] cabe también representarse que el ser fluido de este ser en sí es un ser estructurado [en su organicidad]”.⁴⁵

Esta sustancia que es el espíritu es su devenir hacia lo que él, en sí, es; y solamente como este devenir que se refleja dentro de sí es, en sí, en verdad [...] es, en sí, [...] la transformación de aquél en sí en el para sí, de la sustancia en el sujeto.⁴⁶

La exposición completa y objetiva [de este movimiento o devenir] es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ésta al sí mismo. [Y] Sólo cuando [...] se dirige a sí mismo, se dirige a su propio mundo y a su propio presente.⁴⁷

“La ciencia [el saber] no se manifiesta en el tiempo y en la realidad antes de que el espíritu haya llegado a esta: conciencia sobre sí”.⁴⁸ Por ello, la ciencia [...] no encuentra su acabamiento en sus inicios”.⁴⁹ “La razón [sólo] es espíritu en tanto que eleva a verdad la certeza de ser toda realidad y es consciente de sí misma como de su mundo y del mundo como de sí misma”.⁵⁰

Cuando Hegel quiere caracterizar la Ilustración nos habla, no sin ironía ni sin retórica, de “el espíritu que grita a todas las autoconciencias sed para vosotras mismas lo que todas sois [ya] en vosotras mismas:

⁴³ *Ibid.*, p. 260.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 468.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 469.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 467.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 12.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 259.

racionales”.⁵¹ No sin ironía porque, puesta en el momento de la pura intelección esta expresión, su racionalidad, no habrá de trascender de la limitación, del pensamiento, y va a enfrentarse a otros pensamientos como una nueva fe.

Y si de lo que se trata es de la vida y del trabajo, de la libertad, de la transformación de aquél en sí en un para sí, de dirigirse a su propio presente y a su mundo para ser sujeto de su historia como propia; no basta con apropiarse de esa historia con el pensamiento o la contemplación, sino que es indispensable, además, la reflexión: concebir la oposición y su superación, inherente e immanente en este devenir de la totalidad.

Saber o realizar la negatividad presente en la dialéctica de este devenir, es saber y realizar la libertad. “La vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte [...] sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella”,⁵² dice Hegel. En un mundo y un presente como el nuestro, requerimos de cultura para comprender la eticidad, para transformar su realidad y realizar la libertad. Si, en expresión de Adolfo Sánchez Vázquez —que comparto plenamente—, “si de lo que se trata es de transformar la realidad, es necesario conocer o comprender la realidad a transformar”.⁵³ Hegel, considero, es un buen maestro para ello.

⁵¹ *Ibid.*, p. 317.

⁵² *Ibid.*, p. 24.

⁵³ Aunque recuerdo haber escuchado del doctor Adolfo Sánchez Vázquez, casi literalmente, esta expresión en varias ocasiones, no tengo una referencia textual para la misma; en cuanto a su sentido o sus paráfrasis puedo referirla a los siguientes textos, entre otros: “El punto de vista de la práctica en la filosofía” y “Por qué y para qué enseñar filosofía”; ambos se encuentran en *Ensayos marxistas sobre filosofía e ideología*. Del propio Adolfo Sánchez Vázquez, publicados por la editorial Océano (Barcelona 1983), en las pp. 12 y 70 respectivamente; con más precisión puedo referirme a las pp. 16 y 79 de ese texto. Puede verse también la conferencia “El marxismo como filosofía de la praxis”, en Adolfo Sánchez Vázquez, *Una trayectoria intelectual comprometida*. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, 2006, pp. 61-72.

Hegel y el descentramiento del sujeto

● ROCÍO DEL ALVA PRIEGO CUÉTARA

La modernidad se escinde en dos vertientes: un concepto de sujeto de dominio como absolutamente racional y autónomo capaz de fundar desde su aislamiento lo común, lo universal vinculante, partiendo de su naturaleza abstracta; por otro lado, un sujeto como hondura interior inagotable, que posee la facultad expresiva emanada de su imaginación creadora y que conduce a un subjetivismo radical, al socavar todo criterio objetivo e imposibilitar toda homologación. En este cruce entre autonomía racional e individualidad expresiva, entre Ilustración y romanticismo, se inserta el pensamiento hegeliano

El sujeto hegeliano es el sujeto descentrado que se abre hacia el otro y funda comunidad, intersubjetividad histórica como suelo firme del actuar singular, donde se ubica la invaluable aportación de la *Fenomenología del espíritu*.

La ontología del sujeto que suplanta en la Edad Moderna a la ontología del objeto, alcanza con Hegel plena concreción, en tanto renuncia a sus pretensiones sustancialistas. El sujeto hegeliano pierde gravedad, no es la sustancia pensante cartesiana, con atributos de permanencia, identidad y unidad. Tampoco se trata del sujeto kantiano que, aunque se manifiesta esencialmente como actividad autónoma, actividad de síntesis constituyente de objetividad en el campo teórico, es lastrado, de manera inconsistente en su libre espontaneidad con estructuras objetivas y ahistóricas y es también obstaculizado por un en sí nouménico contra el que se estrellan sus pretensiones de incondicionalidad.

Que las cosas en sí —con lo cual no se expresa objetivamente más que la forma vacía de la oposición— hayan sido nuevamente hipostasias y puestas en cuanto objetividad absoluta, como las cosas del

dogmático, que las categorías mismas hayan sido convertidas por una parte en compartimientos inmóviles y muertos de la inteligencia, por otra parte en los principios supremos mediante los cuales se destruye la expresión en la que se nombra lo absoluto mismo [...] son circunstancias que radican [...] en la forma de la deducción kantiana de las categorías.¹

Si pasamos al campo práctico, el yo kantiano se presenta como actividad capaz de autolegislarse desde su razón, parece entonces ganar autonomía plena y definitiva, pero ésta se ve de nuevo defraudada por una naturaleza ajena como causalidad fenoménica exterior y ámbito patológico interior, sin dar por descontado el *Faktum* de la razón que como ley absoluta e inapelable constriñe sin miramientos, y en forma paradójica, su libre actuar.

Hegel reconoce a Kant el gran mérito de haber fundamentado teóricamente la plena autonomía del sujeto, presentándolo como fundamento, tanto en el ámbito epistemológico como en el moral; le reconoce haber conducido al hombre a la toma de conciencia de su libertad absoluta. No obstante, Hegel le reprocha no haber sido consecuente con sus propias premisas, al plantear nuevamente límites al sujeto.

En contraste, Hegel busca llevar a sus últimas consecuencias la libre espontaneidad creativa del sujeto, ajena a cualquier restricción externa o interna; arguye que si con su actividad teórica este yo funda autónomamente el sentido y construye un mundo intersubjetivamente compartido, no cabe hablar con legitimidad de un más allá de lo significado por él:

De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada, o como quiera llamársela, acerca de lo cual aún no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo, sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma. A saber: porque en el *vacío* no se conoce

¹ G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*. Trad. y notas de María del Carmen Paredes Martín. Madrid, Tecnos, 1990, p. 4.

nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia.²

Entre la espesura impenetrable de la cosa en sí y la idea penetrada de sí mismo, entre objeto y sujeto se da, para Hegel, la mediación del sentido, que, como lo observa Nancy: “No puede ser fijado, es la no-fijeza misma. [...] movimiento del actuar, de la operación y de la conducta humana, que tienen que liberar para sí mismas, siempre de nuevo, la verdad del sentido”.³ Desde esta consideración, podemos afirmar que si bien Hegel continúa la línea antropocéntrica kantiana, en él la actividad del sujeto queda absolutizada, en tanto no se ve limitada por ningún más allá ajeno, ni como obstáculo exterior insondable, ni instalado en su interior, imponiéndole leyes de objetivación o de acción. El sujeto hace suyo todo lo extraño a través de su acción teórico-práctica, con lo que supera cualquier tipo de alienación y objetividad ajena. Por su parte, las categorías no son moldes formales y vacíos dentro de los cuales se haga ajustar la realidad de manera forzada, moldes prefigurados y portados por el yo trascendental abstracto, sino que resultan de la mediación dialéctica entre hombre y realidad, a través de la experiencia llevada a cabo en ésta; la experiencia implica la penetración y hundimiento en la cosa, en la que no existe fondo ni asiento seguro, pero donde se da la apertura de sentido que concilia subjetividad y objetividad, logrando que la cosa penetre, a la vez, al pensamiento.⁴ De este modo, el ser se presenta como sentido al ser arrancado de su simple subsistencia y ser apropiado por el sujeto, cuyo pensamiento no funda, sino que es la inquietud misma de las cosas.

Como consecuencia, la realidad objetiva en Hegel pierde su solidez, el ser metafísico trascendente, ya sea que se conciba como el interior que subyace por detrás, por debajo o más allá, es sometido a una crítica radical y desenmascarado como producto de la actividad social, idea

² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. 4a. reimp. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1966, p. 98.

³ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. de Juan Manuel Garrido. Madrid, Arena Libros, 2005, pp. 56-57.

⁴ *Ibid.*, p. 22.

con la que inaugura y anticipa la impugnación del fundamento que va a ser característica distintiva de toda la filosofía posterior. El hombre hace suyas las cosas, al apropiarse de ellas y lograr que la cosa reciba su libertad como su determinación y alma. “Ésta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo en la simple fuente del puro yo”,⁵ mostrándose como la verdad de la realidad exterior, la cual no tiene independencia ni ser por sí. Toda cosa puede devenir propiedad humana al superar su objetividad con el hacer, pues la cosa carece de fines propios. En esto consiste propiamente el idealismo, las cosas no tienen una existencia en sí, sino para el hombre; el realista, en cambio, les otorga un valor absoluto, pero:

Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realitat*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.⁶

Esta toma de posesión humana es algo concreto, se trata de la apropiación corporal inmediata de la cosa, su elaboración práctica mediante el trabajo, o bien, teórica, que se inicia con la simple designación. En esta designación la cosa ya no vale por lo que es, sino por el significado donado: “Al proporcionar un signo y poder adquirir algo con él, el hombre señala precisamente su dominio sobre las cosas”,⁷ lo que permite que la materia se convierta en algo suyo. Es así como la actividad humana arranca la cosa de su estado natural para insertarla en un entramado de relaciones de sentido.

El idealismo hegeliano alcanza aquí su significado propio; no niega la exterioridad del mundo, la cual es presupuesto necesario del despliegue de toda actividad humana, pero pierde sentido hablar de ella, pues la

⁵ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Sudamericana, p. 26 (agregado).

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 69.

⁷ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 58 (agregado).

actividad lo moldea conforme a su libertad, recreándolo, se objetiva en él y lo humaniza. Por su parte, la exterioridad no se le resiste ni la obstaculiza, tampoco se ve violentada por aquélla; por el contrario, sólo por su mediación alcanza su más elevada realización espiritual, adviniendo mundo simbólico cultural mediante la fuerza plástica humana.

Idea de expresión y creatividad como herencia romántica, pero que ya no renuncia a la universalidad racional del planteamiento ilustrado como ámbito de lo compartido, entendido ahora en términos concretos de interacción intersubjetiva e histórica, en el marco lingüístico-conceptual. Renunciar a lo universal, como lo compartido intersubjetivamente, que para Hegel sólo puede fundarse en la razón concreta, nos encierra en lo individual y subjetivo y, con ello,

se pisotea la raíz de la humanidad, pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.⁸

En este proceso activo y libre de apropiación de la realidad como mediación sujeto-objeto, también se halla implicada la mediación hombre-hombre, del hombre social en apertura y acción con los otros, no solamente presentes en su tiempo y espacio, sino también con los de otros espacios y tiempos anteriores como forjadores de su patrimonio cultural que lo constituyen sustancialmente y lo definen.

Podríamos afirmar con Goldman que si en Kant “los juicios sintéticos *a priori* postulan en su principio la comunidad. A través de su reificación, las categorías expresan el espíritu humano, la comunidad humana, en el plano del pensamiento teórico”,⁹ la obra de Hegel consistió, en superar tal reificación al revelar el ámbito de la verdad como el ámbito intersubjetivo, sólo ahí tiene su asiento la razón.

⁸ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 46.

⁹ Lucien Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*. Trad. de José Luis Etcheverry. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p. 150.

Hegel acaba por desustancializar definitivamente al sujeto abstracto, obviando las consecuencias individualistas y relativistas de la subjetividad desbocada del romántico, al diluirlo en el espíritu viviente de la comunidad que se hace presente en el actuar de todos y de cada uno, pues el sujeto es fundamentalmente intersubjetividad que se desarrolla en la historia: “lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí, es la unidad de las mismas: *el yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*”,¹⁰ juego libre de individualidades concretas e inestables que en el reconocimiento mutuo fundan lo común y compartido y se objetivan en unas instituciones y un mundo cultural determinado, el cual se despliega en la historia y es heredero de la producción cultural anterior.

Sobre esta universalidad viviente se funda la razón teórica, a su vez concreta e histórica, que da significado a la realidad convirtiéndola en un mundo susceptible de ser comunicado y compartido, al ser urdido categorialmente, no conforme a una legalidad unánime y fija que tendría su sede en una naturaleza racional uniforme, sino a una racionalidad abierta a la transformación temporal como resultado del interactuar humano en su intercambio con el flujo de lo real.

La realidad objetiva, sin la actividad de la conciencia —entendida en términos intersubjetivos e históricos—, es para Hegel el *alogon*, lo irracional puro e inexpresable, únicamente las categorías conceptuales universales propias del lenguaje logran tejer un mundo de sentido en la maraña caótica e inestable de la realidad, que se entrega al hombre para alcanzar su idealidad o espiritualidad.

Por consiguiente, si Hegel defiende la razón contra el sentimentalismo romántico, no está reasumiendo la propuesta ilustrada, ya que da un giro radicalmente innovador a la noción de razón, enriquecida por lo concreto, lo interhumano, lo temporal. “La razón es espíritu [...] la obra universal que se engendra como su igualdad y unidad mediante el obrar de todos y de cada uno”.¹¹ Se trata, además, de una razón fecundada

¹⁰ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113.

¹¹ *Ibid.*, pp. 259-260.

por la esfera pasional e imaginativa, hecho que explica su creatividad y acción continua.

En la *Fenomenología*, Hegel recorre el camino que la humanidad, en su devenir histórico, ha seguido para llegar a esta toma de conciencia de sí como fundamento último de toda objetividad, sabiéndose como un yo universal concreto en el que las relaciones dinámicas intersubjetivas configuran una racionalidad que se trasciende perpetuamente en la infinitud del tiempo, pero que se presenta, no obstante, en forma concreta y determinada en cada momento histórico. En virtud de ello, Hegel rebasa la filosofía de la conciencia y la autoconciencia abstracta en favor de una racionalidad construida lingüística e intersubjetivamente. Si inicialmente el hombre se autoconcebe como un yo que se entrega y se pierde en la objetividad, pretendiendo leer receptivamente las características de un ser objetivo y sustancial ya configurado, aprende a lo largo de su experiencia con la realidad misma, que esa pretendida sustancialidad se desintegra continuamente en el acontecer temporal y la diversidad espacial de la manifestación, sin conseguir nunca expresarlo en forma definitiva y acabada; devenir que continuamente se hace otro en el espacio y el tiempo, presentándose simplemente como *el aquí de múltiples aquís o el ahora de múltiples ahoras*; donde “Cronos que lo pare todo y devora sus partos”,¹² ejerce sus dominios. Mundo en movimiento que deviene pensamiento en movimiento, sólo es paso o negatividad en que se manifiesta el sentido nunca dado o disponible, sino permanentemente construido.

Lo verdadero es de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer.¹³

¹² G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 2a. reimp. Trad. introd. y notas de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza 2005, p. 258.

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 32.

No hay, por tanto, en la visión hegeliana fundación o sentido último. La interpretación o explicación forma parte de la misma realidad y su movimiento es expresión de la realidad en la libertad del pensamiento, el cual, como negatividad pura, es también movimiento como praxis continua de sentido.¹⁴ A través de su misma experiencia, el hombre se ve, pues, forzado a abandonar sus posiciones ingenuas y a asumir su papel configurador, por medio de una actividad social teórica y lingüística.

De modo que la propuesta teórica hegeliana nos coloca ante la inmanencia absoluta sin remisión a un más allá, ante el presente desnudo en la inestabilidad de su devenir que no apunta a otra cosa oculta o escondida, sino a la actividad de la conciencia. Se alza, entonces, el telón.¹⁵

Esta filosofía es, así, para decirlo con Nancy, la “decisión de un mundo sin secreto”.¹⁶ No hay ser sustancial fundante y fijo con características inmutables por detrás del fenómeno al que la incapacidad de la conciencia obstaculice conocer; es también necesario descartar la idea de un proceso infinito que nos acerque progresivamente a la verdad objetiva, garantizando al final el acuerdo entre pensamiento y cosa. Aquel ser sustancial no es más que el producto mismo del actuar de la propia conciencia, actuar libre y creativo, que es, al mismo tiempo, vehículo de expresión de la realidad, por lo que al llegar a este resultado la conciencia se torna autoconciencia, cerrándose definitivamente la distancia entre ser y apariencia planteada por la metafísica tradicional sustancialista. La manifestación hace presente el ser en cuanto concebido y significado por la misma conciencia.

Lo objetivo se devela como subjetivo; pero yo que ahora conquista de manera definitiva y sin cortapisas su puesto fundante, suprimiendo todo más allá nouménico o incognoscible, y desechando toda imposición de funciones categoriales o leyes que constriñan su libertad productiva, queda desustancializado, desfondado, sin identidad propia. Si hurgamos en el interior del sí mismo, solamente descubrimos indeterminación e infinitud en apertura hacia la alteridad. En su movimiento puro de autotranscendencia, el yo es actividad, inquietud que avanza sobre lo otro

¹⁴ Véase J-L. Nancy, *op. cit.*, p. 11.

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 104.

¹⁶ J-L. Nancy, *op. cit.*, p. 44.

objetivo para hacerlo suyo, y que es diverso por la diversidad de fines y objetos. Nos topamos, así, con “la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en que es puesta”,¹⁷ continua autoproducción de sí misma a partir de una praxis originaria, como reapropiación.

Innegablemente, para Hegel, el hombre sólo existe en cuanto determinado encarnado y concreto, en el marco de una totalidad social viviente, pues la libertad no es un término vacío o irreal, se identifica con la existencia histórica situada, pero pasa por la negación o diferencia y se confirma como el acto de rebasamiento, de negatividad absoluta o autotranscendencia.

En este yo ya no encontramos interioridad sustancial, se encuentra activamente abocado a las cosas o la objetividad, yo vaciado de sí mismo en cuanto posibilidad pura que se muestra como movimiento frenético, sin descanso; ya no tiene identidad fija, ni densidad, carece de estabilidad y unidad, su autorreferencia sólo es alcanzada por la referencia a lo otro y a los otros. No es la libertad una propiedad dada o un derecho, sino potencia de negación de lo dado; infinitud que se determina y al mismo tiempo va más allá de toda determinación, tanto a nivel individual como colectivo.

Como individuo, el yo se va determinando a través de la dispersión de sus diversos actos, pues el “verdadero ser del hombre es [...] su obrar, en éste es individualidad *real* y él es el que supera lo *supuesto*”.¹⁸ Pero tal proceso de determinación se da siempre en situación, bajo determinadas circunstancias sociales, sólo partiendo de ellas es posible concebirlo como identidad determinada y concreta, hecho que no anula su libertad en cuanto autotranscendencia, pues no es mero reflejo pasivo de circunstancias externas. Se sigue de lo expuesto que la idea hegeliana de libertad humana impugna tajantemente todo pensamiento esencialista. Lo esencial sólo puede concebirse obviando la pluriformidad de manifestaciones históricas de lo humano, al disecar una o varias cualidades que servirían como fundamento para el conocimiento de las demás, y rebajar a estas últimas a cualidades arbitrarias, accidentales

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113.

¹⁸ *Ibid.*, p. 192.

o aparienciales. Pero para Hegel, toda esta gama de determinaciones concretas es justo lo que define al hombre en su identidad, pues ésta se construye por mediación de lo social e histórico.

El yo que surge del movimiento puro de la vida como deseo. El deseo le imprime dinamismo, ya que se expresa básicamente como carencia de lo otro que lo lanza fuera de sí y lo revela en su profunda insuficiencia, por ello no puede considerarse una sustancia, identidad o subsistencia. Este yo, siempre y necesariamente encarnado como singularidad concreta, emerge de la naturaleza inmediatamente hundiéndose en sus necesidades y afanes particulares, sin el más leve sentido de comunidad, como *Begierde*, deseo o apetito animal irracional e instintivo, mediante el cual se manifiesta su capacidad dinámica de negación de lo otro para afirmarse a sí misma, al devorarlo y convertirlo en su propia sustancia orgánica, lo que lo lleva a un movimiento de ascenso y trascendencia continua. Al ser el deseo intrínsecamente carencia, el yo se muestra como vacío e indeterminación total y al mismo tiempo como impulso que lleva a la autoafirmación, mediante lo otro. La verdad del deseo es la alteridad, la verdad de ser otro. El yo singular y déspota, cerrado sobre sí, se hace otro y retorna a sí en la asimilación, pero el apetito renace incesantemente sin llegar nunca a la satisfacción definitiva, esta satisfacción únicamente puede cumplirse cuando aparece otra autoconciencia, el yo entonces se encuentra y afirma en lo otro sin perderse, reconociéndolo como otro yo igual y haciéndose reconocer por el otro. Es esta relación intersubjetiva la que lo constituye y llena de contenido, descentramiento que lo conduce a su autocentramiento.

El yo, para Hegel, no puede en consecuencia entenderse en términos de soledad y aislamiento, el yo se define por su enlace con los otros, que configuran su dimensión universal, la ipseidad sólo se construye a partir del otro, como capacidad de ser sí mismo en la alteridad, de modo que el otro no es algo segundo, no viene después, es constitutivo de su ser, pues al presentarse el yo como oquedad total en el deseo, como ser en falta, sólo alcanza su cumplimiento en el otro. Pero también reconoce que tal alteridad no sólo cobra matices positivos, sino que, por el contrario, se muestra preponderantemente en sus manifestaciones históricas bajo el signo de la violencia, de la agresividad y del afán de dominio o sojuzgamiento del otro, tal como lo declara Hobbes. El camino del

reconocimiento, para alcanzar real efectividad tiene que ser, no inmediato, sino construido o producido por la actividad del espíritu y pasa por ello, desde la inmediatez, por el antagonismo y el conflicto, por el reconocimiento unilateral que ha caracterizado históricamente las relaciones interhumanas y que si bien ha cumplido un papel positivo, no por ello éstas están, desde la visión hegeliana, condenadas al fracaso, el proceso histórico mismo conduce a su resolución. Dicha resolución se ofrece en el seno de una comunidad libre donde se da el reconocimiento mutuo auténtico, como universalidad viva y concreta generada públicamente por la acción y el lenguaje de los diferentes y que se plasma en un mundo cultural definido espacial y temporalmente. “El lenguaje [...] sólo surge como la mediación entre autoconciencias independientes y reconocidas, y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad”.¹⁹

Se trata, en suma, de la intersubjetividad como universal concreto y dinámico que se transforma históricamente y genera las diversas producciones simbólico-culturales, la cual inaugura una racionalidad de nuevo cuño, concreta y viviente, más allá de la razón abstracta ilustrada, defendida y asumida por Kant y más allá del individualismo romántico que busca su autenticidad en el aislamiento. “Esta razón que el espíritu *tiene* es intuita, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real*. El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo”.²⁰

El *Geist*, nosotros histórico, es el sujeto constituyente de todo orden de producciones, como resultado de su voracidad activa que se apodera de todo orden extraño, para devolverlo espiritualizado: productor de signos, valores, costumbres, leyes; totalidad concreta que incluye tanto lo subjetivo como lo objetivo, por lo que supera el modelo kantiano que marca la escisión tajante entre sujeto constituyente y objeto conocido; “‘mundo’ y ‘nosotros’ designan aspectos o momentos de una realidad compleja, constituida en la mediación de cada una por el otro. En lo que

¹⁹ *Ibid.*, p. 380.

²⁰ *Ibid.*, pp. 260-261.

respecta al término ‘nosotros’ denota la humanidad como sujeto plural y colectivo de una experiencia del mundo desplegada en el tiempo”.²¹

Si bien el yo singular emerge inmediatamente como un yo egoísta y solipsista, tiene que aprender, a través de su propia experiencia y desesperación, que se halla indisolublemente referido a los otros, reconociendo entonces su universalidad intrínseca, el yo no es solamente el *ego* hedonista que busca los caminos idóneos y ajenos al peligro para satisfacer sus necesidades biológicas, el yo implica interioridad y profundidad que se alcanza por mediación del mundo interhumano. Por ello Hegel no solamente nos presenta la necesaria reapropiación por parte de la conciencia de su mundo natural, sino también del mundo social.

El mundo social encontrado por el individuo en su facticidad, con su pluralidad de manifestaciones institucionales y culturales, y que en un primer momento aparece ante su mirada como hostil y represor de sus deseos e impulsos, tal como lo había puesto de manifiesto la protesta romántica, es expresión de las individualidades mismas en su intercambio espiritual, cada una de ellas se plasma en él y no es más que su obra, pero es, conjuntamente, su hacer y el hacer de las otras. Y el individuo tiene que reconocerlo como tal y apropiárselo, porque constituye su naturaleza inorgánica, resultado de todo el desarrollo anterior del espíritu; es el nosotros objetivado en las formas sociales y culturales: “esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica”.²²

Únicamente la formación (*Bildung*) puede llevar a efecto esta reapropiación y con ella el ascenso del individuo, que es negatividad pura, a la universalidad concreta y social, llenándolo con ello de contenido concreto, e insertándolo en el acontecer histórico-cultural para que desde ahí pueda proyectar nuevos caminos de desarrollo y crear nuevas producciones culturales, habiéndose antes nutrido de las obras

²¹ Julián Marrades, *El trabajo del espíritu*. Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, p. 60.

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, pp. 21-22.

de los otros que lo precedieron, en un proceso continuo que engloba continuidad y ruptura al mismo tiempo.

Este proceso de la *Bildung* significa superar el mero estado biológico-natural del individuo para llevarlo a ascender hacia lo general, ir más allá de lo inmediato, accediendo a puntos de vista compartidos y vinculantes, el cuerpo con sus impulsos inmediatamente naturales pasa a ser espiritualidad construida como manifestación de sí mismo. Las costumbres e instituciones constituyen la sustancia que debe apropiarse para elevarse a lo espiritual, al mundo conformado humanamente por lenguaje y costumbres, proceso de enajenación que no implica abandono de sí, sino recuperación en un grado superior. En esta forma, mediante la *Bildung* se disuelve la objetividad social extraña y ajena, para pasar a reconocerse el individuo en ella alcanzando su plena identidad y espiritualidad como humanización que implica el vínculo con los otros, creando, así, un sentido general que nos abre a lo otro y a los otros. Tal sentido funda comunidad de carácter provisorio, no es la universalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo social e histórico de importancia fundamental como horizonte de sentido orientador de la vida.

En su intento de continuar y reactualizar el pensamiento hegeliano, Taylor asegura que este marco comunitario constituye el marco referencial que permite considerar la vida como significativa, marco que en la actualidad parece haberse vuelto problemático o incluso haberse perdido, asumiéndose, entonces, puntos de vista singulares y subjetivos, no vinculantes para la vida, por lo que nos hundan en el sinsentido espiritual; asegura que el yo requiere orientarse en un espacio de interrogantes sobre lo valioso o significativo porque no es un mero calculador hedonista, tal como surge del seno de la naturaleza movido por el deseo o apetencia.²³ Ser un yo auténtico implica una segunda naturaleza construida y templada en el ámbito de las relaciones interhumanas. Lo que es el yo como tal, la identidad, se encuentra definido por el marco en que las cosas aparecen como significativas, se elabora sólo

²³ Véase Charles Taylor, *Fuentes del Yo*. Trad. de Ana Lizón. Barcelona, Paidós, 1996, p. 49.

mediante un lenguaje de interpretación que se ha aceptado como válido, autointerpretaciones²⁴ no siempre explícitas.

La iniciación en un mundo de significados configura mi identidad, espacio común o público instituido por los diferentes. Un yo solitario es inconcebible, los otros con quienes me encuentro en interacción comunicativa son esenciales para mi definición, lugar público desde donde hablo y actúo.

De esta manera, la definición de identidad remite a una comunidad definidora, pues Hegel descubrirá al yo o autoconciencia no como cosa sustancial y de evidencia inmediata, sino como actividad pura, indeterminación absoluta que únicamente alcanza su identidad y se llena de contenido por su relación con los otros y con el mundo simbólico configurado intersubjetivamente.

Sólo una penetración poco profunda en el pensamiento hegeliano puede llevar a asegurar que en él se plantea la anulación del sujeto,²⁵ cuando lo que está en juego es su enriquecimiento, concreción y profundización en su dimensión social.

Si la cultura posmoderna ha desarrollado concepciones individualistas que presentan al yo como independiente de las relaciones intercomunicativas de particulares comunidades históricas, para Hegel un ser humano puede mostrarse como original o innovador siempre sobre la base de tales comunidades históricas, sobre la base de su confrontación con los otros con quienes, por otra parte, comparte pensamiento y lenguaje. La imagen de un yo puntual que extrae desde sí mismo propósitos y fines, fuera de todo marco referencial, que se corresponde tanto con el sujeto ilustrado de control racional, como con el individuo romántico encerrado en sus procesos estetizantes, dos autointerpretaciones históricamente condicionadas y predominantes en Occidente a partir de la Modernidad nos han conducido a la ruina, por lo que resulta impostergable ahora atender al *otro*.

El ámbito comunitario, donde se conjuga y teje el libre actuar de todos y de cada uno, se vuelve el agente creativo de normas y valores

²⁴ *Ibid.*, p. 51.

²⁵ Cf. Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética*. Pról. de Javier Muguerza. Barcelona, Anthropos, 1988, p. 352.

compartidos y vinculantes, urdimbre de interacción mediada lingüísticamente y heredera de la tradición histórica que se va sedimentando en un mundo simbólico cultural, el cual comprende la normatividad y los valores sancionados socialmente como sustento del actuar individual. Se trata de una eticidad concreta que se ve perpetuamente renovada, y que aparece como base firme del actuar, que anula la legalidad impuesta por la razón abstracta o por la autoridad de los otros, para manifestarse como modo de ser espontáneo, concreto y libre en el juego intersubjetivo.

Esta gran aportación hegeliana de carácter ético-ontológico se ha visto, sin embargo, sofocada por el impulso romántico que marca su impronta en la contemporaneidad autodesignada como posmoderna, la cual ha conducido a un individualismo relativista y hedónico, fracturándose el vínculo entre el universo privado y el público, fenómeno totalmente ajeno al espíritu hegeliano de equilibrio. Este desvío tiene que ser nuevamente encauzado hacia la ruta hegeliana, dentro de la cual el descentramiento del sujeto encontró la apertura hacia el otro.



Reconocimiento, subjetividad e intersubjetividad en el capítulo de la autoconciencia de la *Fenomenología del espíritu*

● MIRIAM M. S. MADUREIRA

El capítulo de la autoconciencia es no sólo uno de los capítulos centrales de la *Fenomenología*, sino también uno de los que más repercusión han tenido: la llamada “dialéctica del señor y del siervo”, central en ese capítulo, ha sido, sobre todo desde Alexander Kojève,¹ de una importancia particular en muchas de las interpretaciones de la *Fenomenología*.² El interés más reciente por ese capítulo se relaciona sin embargo posiblemente menos con esa dialéctica en sí misma y con las conclusiones de Kojève que con el concepto ahí presente del *reconocimiento* y sus consecuencias para las concepciones de *subjetividad* e *intersubjetividad*.

De hecho, el concepto de *reconocimiento* ha sido, de diferentes maneras, objeto de gran interés en la filosofía social y política reciente: autores de procedencias tan distintas como Charles Taylor, los representantes de la actual generación de la teoría crítica de la escuela de Fráncfort —Jürgen Habermas y Axel Honneth— y Paul Ricoeur se han apoyado en ese concepto para vincularlo a discusiones y problemas contemporáneos: tanto la cuestión del multiculturalismo (en el caso de Taylor), como la posibilidad de pensar sea (en el caso de Habermas) una noción de racionalidad basada en la interacción (y no en el modelo instrumentalizante

¹ Cf. Alexander Kojève, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1975.

² En algunos ámbitos, como el de la filosofía francesa, la lectura de Kojève ha determinado incluso gran parte de la recepción de la filosofía de Hegel como un todo. (Cf. a ese respecto: Gwendoline Jarczyk y Jean-Pierre Labarrière, *De Kojève a Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*. París, Albin Michel, 1996.)

del trabajo),³ sea una “gramática normativa” a partir de la noción de la lucha por el reconocimiento (para Honneth),⁴ como también el intento de acercamiento de la noción misma de reconocimiento efectuado por Ricoeur⁵ son discusiones que se han podido efectuar con base en aquel concepto proveniente no sólo, pero también, de Hegel.

Es verdad, por un lado, que ese interés por el concepto de reconocimiento no se ha desarrollado siempre primordialmente a partir de la autoconciencia en la *Fenomenología* —y ello ya por el hecho de que la importancia del concepto de reconocimiento en la filosofía hegeliana no se restringe al contexto del capítulo de la autoconciencia. En primer lugar, es preciso recordar que ese concepto está presente en la filosofía de Hegel tanto antes como después de la *Fenomenología*: de hecho, las concepciones de reconocimiento presentes en los escritos de Hegel *anteriores* a esta obra, en particular en los esbozos de sistema desarrollados por Hegel en Jena entre 1800 y 1806 —sobre todo en el *System der Sittlichkeit* y en la filosofía del espíritu de los esbozos de sistema de 1803-1804 y 1805-1806 (*Jenaer Systementwürfe I y III*)— en los que se ha visto en el concepto de reconocimiento el principio mismo de la filosofía práctica de Hegel,⁶ son las que han despertado el interés de por lo menos parte de la discusión reciente; y no hay que olvidarse de que ese mismo concepto tampoco desaparece completamente *después* de la *Fenomenología*, estando presente también incluso en la *Filosofía del derecho* de 1820.⁷

³ Cf. Jürgen Habermas, “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ‘Philosophie des Geistes’”, en *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1969.

⁴ Cf. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1994.

⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. París, Stock, 2004.

⁶ Cf. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg/Munich, Karl Alber, 1979.

⁷ Cf. sobre el papel del reconocimiento en la filosofía del derecho: Walter Mesch, “Sittlichkeit und Anerkennung in Hegels Rechtsphilosophie. Kritische Überlegungen zu Theunissen und Honneth”, en *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2005), n. 3, pp. 349-364. También: Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Stuttgart, Reclam, 2001.

Además, hay que recordar, por otro lado, que el llamado “movimiento del reconocimiento” (*Bewegung des Anerkennens*) no se restringe al contexto de ese capítulo, sino que se extiende en el interior de la *Fenomenología* misma más allá del capítulo de la autoconciencia a la manera como se da la integración del yo en un nosotros y de ese nosotros en un yo en varios de los distintos planos de la obra.⁸

Sin embargo, el capítulo de la autoconciencia de la *Fenomenología* sigue siendo un texto clave en lo que se refiere a la vinculación del concepto de reconocimiento con el de subjetividad; de ahí que el resaltar algunos aspectos del *reconocimiento* tal como aparece analizado en ese capítulo pueda resultar interesante también con la vista puesta en algunas discusiones actuales. Eso es lo que nos proponemos a hacer aquí: el objetivo de la presente exposición es así, partiendo del capítulo de la autoconciencia de la *Fenomenología*, en particular de su introducción y del apartado “A” (“Independencia y sujeción de la autoconciencia; señorío y servidumbre”), examinar la relación, central en ese capítulo, entre *subjetividad* y *reconocimiento*, en un doble sentido: no sólo (I) en el sentido de explicitar la dependencia que la *subjetividad* tiene del *reconocimiento* para su constitución —que es una de las tesis fundamentales de ese capítulo— sino también (II) la dependencia que el *reconocimiento* tiene de la *subjetividad* para establecerse como relación. De ese análisis resultarán consecuencias para la relación las concepciones de subjetividad, reconocimiento e intersubjetividad presentes en este capítulo.

I

La afirmación de una relación de dependencia entre la constitución de la autoconciencia y su reconocimiento por un otro sólo es plenamente comprensible desde aquel punto de vista al que Hegel en la *Fenomenología* denomina el punto de vista del “para nosotros” o del “en sí”. Desde

⁸ Cf. Ludwig Siep, “Die ‘Bewegung des Anerkennens’ in der Phänomenologie des Geistes”, en Dietmar Köhler y Otto Pöggeler, ed. G. W. F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. (Klassiker Auslegen v.16). Berlín, Akademie, 1998, pp. 107-127.

el punto de vista de las experiencias de la autoconciencia misma —o sea, desde el punto de vista del “para sí”— la aceptación de la necesidad de ser reconocida para constituirse en tanto que autoconciencia será un aprendizaje que la autoconciencia hará *malgré soi*: su propio objetivo en ese capítulo es la comprobación de ser ella misma, en su unidad y frente a un ser-otro marcado para ella por el carácter de lo negativo, *la verdad* —o sea, la comprobación de su *independencia* frente al otro y no de su *dependencia* de su reconocimiento por él.

Ese punto de partida del capítulo de la autoconciencia es —como siempre en la *Fenomenología*— el resultado del capítulo anterior: a partir de sus experiencias en tanto que *conciencia*, ahora la autoconciencia ha alcanzado el punto en el que su certeza (*Gewissheit*) es igual a su verdad (137),⁹ “pues la certeza es para sí misma su objeto, y la conciencia es para sí misma lo verdadero” (137). Esa nueva figura del saber ya no es fundamentalmente la del conocimiento de un otro sino la del conocimiento de sí mismo: la autoconciencia es “la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido y el regreso del ser-otro” (*Anderssein*)” (138) —que, sin embargo, conserva la relación con el ser-otro de la conciencia (138). De ahí que esté relacionada con un doble objeto: en tanto que *conciencia* se conserva para la autoconciencia “toda la extensión del mundo sensible” (138), pero sólo en tanto que ésta esté relacionada con ella misma como autoconciencia: su objeto en tanto tal tiene para ella el “carácter de lo negativo” (139); por otro lado, en tanto que *autoconciencia*, es ella unidad consigo misma, y aquella extensión sólo apariencia (*Erscheinung*): su objeto aquí es ella misma, que es su verdadera *esencia*. Se trata, así, *para nosotros* de que la autoconciencia supere *para sí misma* esa contraposición y devenga la igualdad de sí misma consigo misma la que es ya *en sí*, o *para nosotros*, su esencia —de que se constituya plenamente en tanto que *autoconciencia*; pero dado que su objeto se le presenta a ella como “lo negativo de su esencia”

⁹ Cf. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1991. (Werke 3). Las citas de Hegel se harán con base en esta edición. Las traducciones son de la autora consultando, sin seguir necesariamente, la traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra; G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1966.

(178), en su intento de comprobarse como la *verdad* la autoconciencia buscará la afirmación de su independencia y su libertad frente a ese objeto, con el objetivo de “salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad” (178).

De acuerdo con esa pretensión de afirmar su independencia, la autoconciencia pasará por las distintas experiencias que conforman las distintas figuras presentes en el capítulo en cuestión. El resultado del capítulo de la autoconciencia como un todo demostrará el sentido en el que la autoconciencia realiza aquella superación: el inicio del capítulo siguiente de la *Fenomenología* presenta a la *razón* como aquella autoconciencia que es la “certeza de la conciencia de ser toda la realidad” (179). Pero hasta llegar a esa relación con el ser-otro —que Hegel caracteriza en el inicio del capítulo de la *razón* como “positiva”— la conciencia se relaciona con éste de aquella manera “negativa” que caracteriza las figuras de la autoconciencia: ellas estarán marcadas por el intento de ésta de afirmarse frente a y contra esa realidad que se le presenta como negativa. En lo que respecta a la introducción y el apartado “A” del capítulo de la autoconciencia, tenemos como se sabe tres figuras fundamentales: la de la apetencia (*Begierde*), la de la lucha por el reconocimiento y la doble figura del señor y el siervo. Sin embargo, todos esos intentos de comprobarse como la verdad —por lo menos en tanto que intentos de comprobar su independencia frente al objeto— estarán, por lo menos en los términos con los que la autoconciencia formulaba sus pretensiones al inicio de cada figura, destinados al fracaso.

La primera relación de la autoconciencia con ese objeto que se le presenta como negativo es la que Hegel caracteriza como apetencia (o —otra traducción posible— deseo) (*Begierde*). La autoconciencia como *apetencia* se caracteriza por buscar la certeza de sí misma como verdadera certeza en la superación (*Aufheben*) —que aquí se entiende como aniquilación (*Vernichten*)— del objeto que se le aparece como vida independiente; el resultado de esa aniquilación es, sin embargo, que en la satisfacción de su apetencia la autoconciencia hace la experiencia de la independencia de su objeto: “La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que ella *es* por la superación de este otro” (138 —cursivas

mías—). En lugar de la superación, resurgen así tanto el objeto como la apetencia.

Pero como resultado de esa figura —y sobre todo como resultado de las conclusiones a las que la conciencia llega a partir del resurgimiento de la apetencia y del objeto— se presenta ahora el objeto a la autoconciencia ya también como autoconciencia y la necesidad de afirmarse ya como necesidad de una autoconciencia de hacerse reconocida por la otra. Cada una de esas autoconciencias tiene en el principio la certeza de sí misma, pero no del otro, por lo que no tiene esa certeza de sí misma un carácter de verdad; de ahí que las dos autoconciencias intenten comprobarse la una frente a la otra en una *lucha a vida o muerte* por su reconocimiento por la otra. El poner en riesgo la vida y la libertad que la comprueba tiene el carácter de mostrar que en ellas nada se mantiene que no sea “puro ser-para-sí” (*reines Fürsichsein*) —o sea, autoconciencia. El resultado de esa figura es que “la comprobación por medio de la muerte elimina (*aufhebt*) precisamente la verdad que de ella debería surgir” (149) —o sea, con la muerte de una de las autoconciencias (o de las dos) ya no se comprueba su pretensión de independencia, pues desaparece también la propia posibilidad de que se la reconozca en tanto tal. Pero la autoconciencia concluye de ahí que “para ella la vida es tan esencial como la pura autoconciencia” (150) —lo que las lleva a la tercera figura.

Como resultado de la experiencia anterior aparecen ahora dos figuras opuestas de la autoconciencia: la del señor que tiene el ser-para-sí como esencia y es independiente, y la del siervo, cuya esencia se constituye del ser para otro y es dependiente. El señor aparece como una conciencia que es para sí, mediado ya consigo mismo a través de otra conciencia —la conciencia del siervo que se caracteriza por estar sintetizado con la coseidad. De ahí que el señor se relacione tanto con el siervo como con la cosa a través de una doble mediación: él se relaciona con el siervo a través del ser independiente de la cosa, y con la cosa a través del siervo. En los dos momentos existe un cierto reconocimiento del señor por otra conciencia. Sin embargo, al no ser el siervo reconocido por el señor como otra autoconciencia, tampoco puede reconocer al señor en tanto que tal. Como afirma Hegel, “se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y de-

sigual” (152) —y la autoconciencia del señor no ha podido comprobar la independencia que pretendía mantener incluso en el interior de esa relación.

Ya para el siervo al principio de esa figura el señor es la esencia. Pero el siervo ha experimentado en el temor de la muerte la verdad del ser-para-sí en sí mismo; en el temor de la muerte, el servicio al señor y sobre todo en el trabajo como trabajo formativo llega el siervo a la autoconciencia a la que el señor no había podido llegar: “en la formación (*Bilden*) deviene el ser-para-sí (*Fürsichsein*) como su propio para ella, y se revela a la conciencia que es ella misma en y para sí” (154). Sin embargo, el relativo éxito de su intento es sólo relativo: al alcanzar su autoconciencia aun sin el reconocimiento del señor, el siervo llega a una autoconciencia que no logra comprobar lo que la autoconciencia quería comprobar desde el principio: su independencia del objeto —sino como la “independencia del pensar” que caracterizará las figuras del apartado siguiente (“B. Libertad de la autoconciencia; estoicismo, escepticismo y la conciencia desdichada”) de ese capítulo de la fenomenología: el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desdichada.¹⁰

Si el resultado inmediato de las figuras de la autoconciencia es en primer lugar el fracaso de su intento inicial de comprobarse como *independientes*, es también innegablemente un resultado de su experiencia el hecho de que a la autoconciencia se vuelva más y más clara precisamente su *dependencia* de otro. Al fallar su intento inicial de comprobar su *independencia* en los términos que se había puesto al inicio del capítulo, la autoconciencia tiene que reformular su pretensión de independencia de nuevas maneras. Pero, de hecho, su fracaso está vinculado directamente al aprendizaje que hace la conciencia —aunque sólo parcialmente— en cada una de esas figuras en el intento de afirmarse como independiente: su fracaso en afirmarse como independiente ocurre precisamente porque la conciencia, que se pretendía independiente, en realidad *no lo era* ya desde el principio. El motivo por el cual la autoconciencia no se podía constituir en tanto tal estaba en el hecho de que sus intentos de comprobar su *independencia*, o —como

¹⁰ Cf. Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The sociality of reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 64.

Hegel afirmará al inicio del capítulo de la razón con relación a la autoconciencia— de “salvarse y mantenerse para sí misma a costa del mundo o de su propia realidad” (178) resultaban en la necesidad para ella de aceptar justamente su *dependencia* de aquello que ella quería negar: aceptar su necesidad de “ser reconocida”.

Ese aprendizaje —que para la conciencia en el contexto de ese capítulo es sólo relativo— es una aproximación al concepto de autoconciencia que estaba claro *para nosotros* desde el pasaje de la *apetencia* a la *lucha por el reconocimiento*. La experiencia fundamental de la autoconciencia que la lleva a la percepción relativa de su dependencia del otro es la de que en la *apetencia* el intento de la autoconciencia apetente de afirmarse frente a su objeto aniquilándolo (*Vernichten*), en lugar de comprobar *su* independencia frente al objeto, la coloca ante la independencia *del objeto*, ya que al aniquilarlo se vuelve a generar en ella la necesidad de comprobarse frente a él y así la apetencia y su objeto mismo. A partir de esa constatación queda claro incluso para la conciencia que la comprobación de su independencia *del* objeto pasa por la comprobación de su independencia *por* el objeto. Hegel nos presenta esa conclusión de la autoconciencia como la percepción del hecho de que “la autoconciencia alcanza su satisfacción sólo en otra autoconciencia” (144).¹¹

Con eso se da el pasaje en el texto al *concepto* de autoconciencia tal como es “para nosotros” —aunque ahora todavía no “para sí”: un concepto de autoconciencia que es, en el fondo “en sí” mismo el concepto del espíritu: un “yo que es nosotros” y de un “nosotros que es yo” (“*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*”) (145). Así, es preciso distinguir claramente las *figuras* de la autoconciencia de la *concepción* de autoconciencia *para nosotros* que se encuentra, por así decirlo, por detrás de ellas. Las *figuras* de la autoconciencia no llegan aquí ni a la comprobación de la concepción de sí mismas a la que esperaban llegar —la autoconciencia como independiente y fuente de toda verdad— ni tampoco todavía a la concepción de autoconciencia a la que en verdad “en

¹¹ Para una interpretación de esa transición cf. Robert B. Brandom, “The Structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution”, en *Philosophy and social criticism*, vol. 33 n. 1, 2007, pp. 127-150.

sí” corresponde, la que “para nosotros” ya estaba clara. Si la primera comprobación está condenada a fracasar es porque la segunda terminará por imponerse “para sí” —pero esta conclusión sólo empezará a imponerse por completo a la autoconciencia al final del capítulo de la razón y en el pasaje al del espíritu.¹²

Sin embargo, lo fundamental para la cuestión que nos habíamos planteado al principio —la de la dependencia del concepto de autoconciencia del de reconocimiento— es que el concepto de autoconciencia presente aquí es el de una autoconciencia que depende para su constitución en tanto que tal necesariamente del reconocimiento del *otro*: no hay autoconciencia sin reconocimiento. O, como lo expresa Hegel al inicio del apartado “A”: “La autoconciencia es en y para sí en cuanto que y a través de que es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce” (145).

II

Si la dependencia de la autoconciencia del reconocimiento queda por lo menos “para nosotros” clara a partir de la exposición de las figuras de la autoconciencia, la dependencia del concepto de reconocimiento de la autoconciencia sólo se puede comprender invirtiendo nuestra perspectiva frente al texto: no se trata más de seguir la argumentación del texto en el sentido de comprobar la necesidad de reconocimiento por parte de un otro de la autoconciencia para constituirse en tanto tal (a la que llamamos la dependencia de la subjetividad del reconocimiento), sino más bien de llamar la atención sobre el hecho —que designa lo que llamaremos la dependencia del reconocimiento de la subjetividad— de que la necesidad de reconocimiento por parte de un otro de la autoconciencia es la necesidad de un reconocimiento por un otro *que sea una autoconciencia*; o sea, que para que se realice una relación de reconocimiento es necesario que esa relación se dé entre

¹² Cf. Ludwig Siep, “Die “Bewegung des Anerkennens” in der Phänomenologie des Geistes”, en Dietmar Köhler y Otto Pöggeler, eds., *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. (Klassiker Auslegen v. 16). Berlin, Akademie, 1998, pp. 107-127.

autoconciencias o entidades con el carácter de *sujetos*. Se trata así de destacar el concepto del reconocimiento de su función específica en el capítulo de la autoconciencia y hacer la pregunta acerca del carácter del concepto de reconocimiento ahí presente.

Al describir la relación entre la subjetividad y el reconocimiento se hizo la distinción entre las *figuras* de la autoconciencia presentes en el texto en cuestión y el *concepto* de autoconciencia que se encuentra, por así decirlo, por detrás de ellas —el concepto de autoconciencia *para nosotros*, no el concepto que la autoconciencia tenía de sí misma en su experiencia. De la misma manera, es posible y necesario distinguir aquí el *concepto normativo* de reconocimiento presente en ese capítulo —y que se presenta *para nosotros*— y las manifestaciones a las que se podría llamar *deficitarias* del reconocimiento asociadas a las diferentes figuras de la autoconciencia.¹³

De hecho, la *estructura* del reconocimiento como concepto normativo ya está presente en el pasaje de la apetencia a la lucha por el reconocimiento, el mismo en el que —como acabamos de ver— se puede encontrar el concepto de autoconciencia como espíritu. No se trata aquí de repetir lo expuesto; lo fundamental es, sin embargo, llamar la atención sobre la estructura que caracteriza ese concepto. Se podría resumir esta estructura en aquella descripción que Hegel mismo caracteriza como el “concepto puro del reconocimiento”: (*reiner Begriff des Anerkennens*) (147): “Ellas se reconocen como reconociéndose recíprocamente” (*Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkannt*) (147). De ahí se desprenden ya los dos rasgos fundamentales de ese concepto: la *reciprocidad* y la *reflexividad*. Mientras la reciprocidad está expresada en forma directa, la reflexividad está claramente implícita en el hecho de que las autoconciencias se reconozcan como *reconociéndose*.

Así como las figuras de la autoconciencia permitieron llegar, por lo menos *para nosotros*, a los rasgos fundamentales de la autoconciencia en tanto que espíritu, del mismo modo también las formas deficitarias del reconocimiento permitirán encontrar esos dos rasgos fundamentales

¹³ Esa distinción hace Christian Iber. Cf. Christian Iber, “Selbstbewusstsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes”, en Andreas Arndt y Ernst Müller, eds., *Hegels “Phänomenologie des Geistes” heute*. Berlin, Akademie, 2004.

del concepto normativo de reconocimiento. Relevante desde nuestro punto de vista aquí es el hecho de que así como aquellas relaciones caracterizaban distintos intentos fallidos de la autoconciencia de imponerse frente a su negativo, los déficits de esas relaciones en lo que respecta al reconocimiento se caracterizan por un no-reconocimiento —o sea, en un sentido estricto, no sólo en un *reconocimiento deficitario*, sino en una *ausencia* de reconocimiento.

Como formas deficitarias del reconocimiento sólo podemos denominar aquellas relaciones vinculadas a la lucha por el reconocimiento mismo y la doble relación entre el señor y el siervo; la relación de la autoconciencia con el objeto de su apetencia se encuentra evidentemente todavía fuera del tipo de relación que se podría asociar al reconocimiento. Sin embargo, aquí, otra vez, no se trata de repetir los rasgos fundamentales de esas figuras, ya analizadas por nosotros al presentar los intentos de comprobación de sí de la autoconciencia. Se trata de señalar el motivo por el cual esas formas de reconocimiento deficitario en realidad *no* son formas de reconocimiento.

En el caso del tipo de reconocimiento que hubiera sido posible en la *lucha por el reconocimiento* como *lucha a vida o muerte*, la respuesta es evidente: así como con la muerte de las autoconciencias se perdía cualquier posibilidad de comprobar su independencia, se pierde también la posibilidad del establecimiento de cualquier relación de reconocimiento. El tema de esa figura no es por casualidad la *lucha* por el reconocimiento —y no una relación de reconocimiento establecida.

Es sin embargo la relación de reconocimiento que se establece en la doble figura del señor y siervo la que permite reconocer en una forma deficitaria de reconocimiento un no-reconocimiento —y eso justamente por no cumplir un reconocimiento semejante con aquellos rasgos con los que Hegel había caracterizado el reconocimiento en tanto que concepto normativo: la reciprocidad y la reflexividad.

En primer lugar, al contrario de las posibles formas de reconocimiento de la figura anterior de la autoconciencia (la lucha por el reconocimiento), aquí no hay duda de que se está tratando de una relación que es, por lo menos aparentemente, de reconocimiento. Hay una relación entre el señor y el siervo en la que al principio, por lo menos una de las partes (el señor), supone estar siendo reconocida por la otra.

Sin embargo, Hegel deja claro que se trata de un reconocimiento “unilateral y desigual” (152). La *unilateralidad* de ese reconocimiento aparece de manera inmediata en la descripción de esa figura: del lado del señor, se revela su supuesto reconocimiento por parte del siervo como un no-reconocimiento al percatarse el señor de que no podía ser reconocido por alguien al que no reconocía. Del lado del siervo, la comprobación de su autoconciencia es alcanzada sólo de un modo indirecto, por medio del trabajo —y no por su relación con la autoconciencia del señor, que desde el principio no lo reconocía sino como conciencia dependiente, o sea *no* lo reconocía, y por eso mismo no podía ser por él reconocido. Así, la relación de reconocimiento falla aquí en primer lugar por su falta de *reciprocidad*.

Sin embargo, esa falta de reciprocidad a la que Hegel caracteriza como *unilateralidad* está íntimamente vinculada a la *desigualdad* presente en la relación. Y ésta se basa justamente en que sólo de un lado de la relación se presenta aquello que se podría reconocer como *autoconciencia*: en un primer momento, sólo el señor parece poder ser reconocido como autoconciencia. Pero aquello de lo que se peca el señor es que no puede ser reconocido *como autoconciencia* por alguien a quien no reconoce *como autoconciencia*, o sea, que no reconoce como reconociente.

Fundamental aquí es la distinción que Hegel establece entre el tipo de reconocimiento que termina caracterizando como “unilateral y desigual” y el reconocimiento al que él llama en este contexto “reconocimiento propiamente dicho” (*eigentliche[s] Anerkennen*) (152). Lo que le falta al reconocimiento entre el señor y el siervo es precisamente lo que Hegel describe al inicio del apartado A como el “doble sentido” (*Doppelsinnigkeit*) (145) del movimiento del reconocer.

Al describir el reconocimiento como movimiento, Hegel expone el doble carácter de ese rasgo de la relación de reconocimiento al que él denomina su “doble sentido”: por un lado, se trata de que al mismo tiempo el “hacer” (*Tun*) del reconocimiento sea “tanto el hacer del uno como el del otro” (147); pero se trata también de que ese “hacer” sea para cada uno “tanto contra sí como contra el otro” (147). Ese doble “doble sentido” es precisamente lo que le falta a la relación entre el señor y el siervo: “para el reconocimiento propiamente dicho falta el momento de que lo que

el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro” (152).

Que el doble “doble sentido” sea “tanto el hacer del uno como el del otro” (147) expresa aquí la necesidad de reciprocidad de la relación; pero el hecho de que ese “doble sentido” implique que el “hacer” del reconocimiento sea para cada uno “tanto contra sí como contra el otro” (*ibid.*) es lo que explicita el vínculo de esa concepción de reconocimiento con la subjetividad. Porque lo que hace la autoconciencia al depararse con otra autoconciencia es un movimiento que Hegel describe como una “superación de doble sentido” (*doppelsinniges Aufheben*) de su “ser-otro de doble sentido” (*doppelsinniges Anderssein*) que resulta en un “regreso de doble sentido” (*doppelsinnige Rückkehr*) en sí mismo (146).

Esas distintas duplicidades se explican a pesar de su complejidad al explicitarse que, al depararse la autoconciencia con otra autoconciencia, aquélla ha “salido de sí misma” (*ist ausser sich gekommen*), de forma que ahora se depara ella tanto con un *otro*, como con su propia *otredad* (o *ser-otro*). Esto significa que ella, al depararse con la otra autoconciencia, por un lado “se ha perdido a sí misma”, porque se ha encontrado a sí misma como “una otra esencia”; y por otro, de esa manera ella ha superado al otro porque “no ve al otro como esencia” independiente, sino que ve “a sí misma en el otro” (*ibid.*). La doble superación y el doble regreso se refieren entonces a que la conciencia tiene que superar tanto al *otro* y recuperarse a sí misma, como a su *otredad* en el otro, liberando al otro (146).

Ése es un movimiento que —insiste Hegel otra vez— se debe dar de la misma manera en los dos lados de la relación —o sea, que tiene que ser recíproco. Pero es en primer lugar un movimiento que explicita el carácter *reflexivo* de esa relación de reconocimiento: la doble negación que realiza en ese “doble sentido” exige reconocer en el otro tanto la *otredad* de ese otro —y así la dependencia de la primera autoconciencia de su reconocimiento por ese otro— como a *sí misma* en él, o sea, reconocer en el otro el mismo carácter *reflexivo* de subjetividad que ella misma posee: su carácter de *reconociente*.¹⁴

¹⁴ Ver aquí, Ch. Iber, *op. cit.*, pp. 104-105. También Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*. Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, p. 106.

Así, si del “doble sentido” de la relación de reconocimiento resulta no sólo otra vez su *reciprocidad*, sino también la *reflexividad* como aquel otro rasgo que hace de ella para una relación de reconocimiento “propiamente dicha”, esos rasgos se explicitan en la relación deficitaria del reconocimiento entre el señor y el siervo. El reconocimiento que esperaba el señor era el reconocimiento de su independencia *en tanto que autoconciencia*; ser reconocido como *autoconciencia* implica para Hegel —dado que el reconocimiento debe ser recíproco— que aquel que reconoce también pueda ser reconocido en tanto tal: el motivo por el cual la autoconciencia no podía comprobar sus pretensiones de independencia frente al objeto de su apetencia era ya justamente la incapacidad de éste de reconocer, o sea, el hecho de que éste *no* era una autoconciencia. Así, si el señor quería reconocerse como autoconciencia, ese reconocimiento sólo le podría ser otorgado por otra autoconciencia; el reconocimiento dado unilateralmente por un ser sin el carácter de autoconciencia se revela así no sólo como un reconocimiento deficitario, sino como un *no-reconocimiento*.

De esa exposición resultan ahora dos posibles conclusiones. La primera de ellas se refiere al hecho de que se comprueba que la concepción que Hegel tiene del reconocimiento ve a éste como dependiente de la subjetividad: así como no hay autoconciencia sin reconocimiento, tampoco hay reconocimiento sin autoconciencia: no hay *reconocimiento* posible entre entidades que no posean el carácter reflexivo de *autoconciencias* que define la subjetividad y que permite *reconocer* y ser *reconocido* como *reconociente*. Ese rasgo de la concepción de reconocimiento no es obvio; es sabido que la concepción de reconocimiento presente en otros autores —como Fichte— se basa en la simetría y la reciprocidad, pero no en la *reflexividad* de la relación.¹⁵

La segunda conclusión que se puede desprender de ahí es el carácter intersubjetivo no sólo de la constitución de la autoconciencia, sino también de esta la noción misma de reconocimiento. Porque de nuestro análisis resulta también que, para que pueda darse una relación de reconocimiento, el carácter de autoconciencia debe estar en los *dos* polos

¹⁵ Véase a ese respecto Ch. Iber, *op. cit.*, p. 104.

de la relación y que, por lo tanto, los *dos* polos estén en condiciones de reconocerse recíprocamente como recíprocamente reconocientes.

El reconocimiento depende así no sólo de la subjetividad, sino de *dos* subjetividades o de la relación intersubjetiva entre ellas. Lo que parecería generar un círculo se muestra así en último análisis como la interdependencia recíproca entre esos dos conceptos: no sólo no hay —para la concepción de autoconciencia y reconocimiento que Hegel presenta en este capítulo— ni autoconciencia sin reconocimiento, ni reconocimiento sin autoconciencia, sino que tampoco hay reconocimiento que no sea de *dos* autoconciencias simultáneamente: el reconocimiento de *una* autoconciencia implica el reconocimiento simultáneo recíproco de *dos* autoconciencias. Las consecuencias de esas conclusiones tanto para una concepción de intersubjetividad como para una noción de reconocimiento —por ejemplo, al explicitar relaciones unilaterales o basadas en la dominación como no-reconocimientos— que pudiera tener relevancia para las discusiones contemporáneas plantean preguntas cuyas respuestas nos llevarían más allá del texto hegeliano —sin que, empero, no puedan ser resueltas con Hegel mismo.



La dialéctica amo-esclavo y su papel disruptivo
en la *Fenomenología del espíritu*

● EFRAÍN LAZOS OCHOA

En lo que sigue ofreceré dos claves de lectura para el pasaje amo-esclavo, la primera de las dos secciones, junto con la introducción, del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Estas dos claves se resumen en sendos nombres propios: Fichte y Haití. Ambas forman parte del contexto filosófico e histórico necesario para apreciar cabalmente el tema dominante de estas secciones, esto es, el de los procesos formativos de la autoconciencia. Diré entonces cómo leo el pasaje de marras bajo las claves mencionadas, pero hablaré también del efecto que tiene la argumentación hegeliana, así leída, en lo que la *Fenomenología* resultó ser. Distingo, pues, entre lo que la *Fenomenología* iba a ser, y lo que ella resultó ser, y mi conjetura central es que estas secciones de la obra constituyen el punto de quiebre entre lo uno y lo otro. En el camino, como puede anticiparse, haré referencias a la historia real. Se ha dicho sobradamente, y de diversas maneras, que Hegel da expresión filosófica a su propio tiempo; no obstante, en estas secciones puede apreciarse que el impacto de la historia real en su pensamiento es más fuerte y profundo de lo que se ha pensado comúnmente. Dado que el material es amplio y complejo, me limitaré a esbozar el argumento central de mi lectura a partir de las dos claves mencionadas.

I

Antes de entrar propiamente en el pasaje que nos ocupa, permítaseme explicitar brevemente mi premisa interpretativa, a saber, que debe distinguirse entre lo que la *Fenomenología* iba a ser y lo que ésta resultó ser. No se trata tan sólo de una suerte de principio heurístico o conjetural.

En el Congreso Hegel de Roma, en 1933, Theodor Haering presentó el resultado de su minucioso estudio sobre las circunstancias de composición de la obra; llegó a la conclusión, que calificó como “increíble”, de que el libro no fue compuesto orgánica y cuidadosamente según un plan, sino que fue fruto de una serie de decisiones súbitas y obligadas por presiones internas y externas —en un plazo brevísimo, durante el verano de 1806.¹ Lo único sorprendente de esta conclusión es el calificativo de increíble que le adosa Haering. En efecto, la incredulidad radicaría en que el pensador que se propuso contener en su sistema la totalidad de lo real —la experiencia humana completa— no compuso su obra según un plan sistemático, sino que titubea, cambia y, en más de un pasaje, se deja llevar por su propia retórica. Pero el asunto no tiene nada de extraño. Si Kant, otro pensador ejemplarmente sistemático, quien masculló durante una silenciosa década el contenido de su primera *Crítica*, ha sido acusado de abusar del recurso de cortar y pegar (la llamada “patchwork theory”), ¿porqué la obra magna de Hegel no iba a tener un problema de estructura?²

Las circunstancias de composición de la obra son ampliamente conocidas, por lo que no es necesario aquí repetir todos sus detalles. En unos cuantos meses, el profesor extraordinario (*i. e.* sin salario fijo) de la Universidad de Jena, con una carga docente considerable y con un hijo natural en camino, hizo un esfuerzo supremo por cumplir con la fecha límite de entrega fijada por su reacio editor, y no tuvo tiempo, como sí lo tuvo Kant, para meditar con tranquilidad sobre la estructura de la obra. Cuando terminó el manuscrito, las tropas de Napoleón cruzaban el Rin, ocupando Jena en su marcha hacia Berlín, y el futuro de Hegel era incierto. Transcurriría más de una década antes de que este prometedor intelectual se convirtiera en *Weltphilosoph* al suceder a J. G. Fichte en su cátedra de la Universidad de Berlín —la posición más alta a la que podía aspirar un filósofo de su época y contexto. Fichte, por cierto, haría célebre la idea de que la filosofía que uno escoge de-

¹ Th. Haering, “Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes”, en *Verhandlungen des dritten Hegelkongresses*. Tübingen, 1934, pp. 118-138.

² Véase O. Pöggeler, “Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes”, en *Hegelstudien*, vol. 1 (1961), pp. 255-291.

termina el tipo de persona que uno es. El Hegel de Jena era un tipo de hombre que, colmado de entusiasmo ante su tiempo, no tenía nada que perder y era, por lo tanto, libre. El resultado es un texto desestructurado —o descentrado, en todo caso, con una estructura problemática— y absolutamente genial, sin duda una de las mayores cumbres del pensamiento de Occidente.

[*Excursus*. El lento, pero seguro, “regreso” contemporáneo a Hegel debe permitirnos apreciar sin prejuicios los problemas estructurales de la *Fenomenología*. A este respecto, hay *grosso modo* dos tendencias discernibles entre los especialistas de la segunda mitad del siglo veinte. Una es, por ponerlo de algún modo, buscar y proveer la estructura perdida, lo cual se tradujo, para decirlo rápida y simplistamente, en leer la *Fenomenología* desde la *Ciencia de la lógica*. Después de todo, en el apologético prólogo al libro Hegel lo anunciaba como una introducción al sistema. Jean Hyppolite inaugura esta tendencia en la posguerra, y pueden mencionarse en esta línea los trabajos de Friedrich Fulda y Dieter Heinrich en los sesentas, así como, más recientemente, el de Rolf-Peter Horstmann.³ Otra tendencia está marcada por quienes han tratado de justipreciar la obra por sí misma, con sus propios recursos. En ella pueden ubicarse de un modo u otro el libro de Charles Taylor, en los setentas, el trabajo de Robert Solomon en los ochentas y, más recientemente, los de Friedrich Beiser y Robert Pippin.⁴ Como se verá más adelante, la conjetura de Susan Buck-Morss en su opúsculo *Hegel y Haití* es consistente con esta forma de leer la obra.]

El que Hegel había previsto era un libro de lógica y metafísica, a la manera del idealismo poskantiano. Debía ser, pues, sustancialmente, una doctrina de las categorías constitutivas de lo real, y debía formar un sistema propio de filosofía especulativa en tres partes —el contenido de los cursos de Hegel en Jena, y que más tarde publicaría en las sucesivas

³ J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phenomenologie de L'Esprit de Hegel*. París, 1946; F. Fulda, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Fráncfort del Meno, 1965; D. Heinrich, *Hegel im Kontext*. Fráncfort del Meno, 1967; R-P. Horstmann, *Wahrheit und dem Begriff*. Fráncfort del Meno, 1990.

⁴ Ch. Taylor, *Hegel*. Cambridge, 1975; R. Solomon, *In the Spirit of Hegel*. Nueva York, 1982; R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge, 1989; F. Beiser, ed., *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge, 1993.

ediciones de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. La obra prevista requería, no obstante, una introducción, y Hegel cometió el “error” común de redactar una introducción a la doctrina antes de tener la doctrina. El resultado: la introducción devoró a la doctrina y adquirió vida propia. Lo que iba a ser un tratado académico más, con el cual su autor buscaba hacerse un lugar en su propia tradición, se vio de pronto desbordado. En algún momento —presumiblemente durante el verano de 1806— Hegel decidió que su empresa no era solamente medirse con los filósofos más importantes de su tiempo, y lo que empezó como la introducción al sistema se convirtió en una gran narrativa, altamente original, acerca de los avatares del espíritu humano a lo largo de diversas formas de conciencia; avatares de culminan, sí, en el saber filosófico, la perspectiva del todo. Aunque ésta es sin duda un expresión de chovinismo filosófico, hay que recordar que las formas a las que damos seguimiento en la *Fenomenología* no son sólo puntos de vista filosóficos —algo así como mera historia de la filosofía desconectada de la “conversación de la humanidad”—; se trata de formas de *conciencia*, las cuales algunas veces se articulan filosóficamente, pero que esencialmente tienen vida propia —fuera de los seminarios y de los libros de texto, en las calles de París, las cantinas berlinesas y en los arrabales de Santo Domingo. Yo creo y propongo que el punto de inflexión de la estructura de la obra se hallan en la sección a) del capítulo IV, Independencia y dependencia de la autoconciencia: señorío y vasallaje.

II

La transición entre las dos primeras partes de la obra, A. Conciencia y B. Autoconciencia, parece indicar un cambio abrupto de tema.⁵ Dos ideas dominan esta transición: la idea de que la autoconciencia es apetito (*Begierde*), y la idea de que la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. Una manera de leer esta transición es verla como el paso kantiano de la razón teórica a la razón práctica. Lo cierto es que, a partir de aquí, entramos de lleno en el terreno fichteano,

⁵ Véase, e.g. Ch. Taylor, *op. cit.*, pp. 148 y ss.

esto es, en el de la radicalización de la primacía de la práctica kantiana. En el principio fue la acción. Con su interpretación de la autoconciencia trascendental kantiana como espontaneidad pura en las sucesivas ediciones de la *Wissenschaftslehre* (1794), Fichte aspira a remediar los problemas del dualismo kantiano fundando todo su sistema en la idea del yo como acción. “La capacidad práctica es la raíz más profunda del yo”, escribe Fichte en la *Wissenschaftslehre*; con este principio en la mano pretende que “nuestra libertad misma es una proposición fundamental [*Grundsatz*] que determina teóricamente el mundo”.⁶ Lo que aspira a mostrar el idealismo trascendental fichteano es que sólo un yo libre y actuante puede tener experiencia de un mundo de objetos espacio-temporales; en otros términos, antes de ser sujeto de conocimiento el yo es agente: el yo actúo es condición del yo pienso. “Soy en efecto consciente de mí mismo como ser independiente (*selbstständig*) [...] Tengo conocimiento inmediato de mí mismo”.⁷

Para Fichte, el yo, aunque inmediatamente conocido a través de la intuición, tiene no obstante que probarse a sí. Se encuentra a sí mismo, *i. e.* se determina como lo que es, sólo a través del conflicto y la lucha. Así, la noción de conflicto es central en la filosofía, que no es sino la doctrina de la ciencia, la *Wissenschaftslehre*. Pero, ¿conflicto y lucha contra qué? Contra el no-yo, por supuesto.⁸ La vida, dice Fichte, es lucha; sin oposición (*Widerstand*) la vida deja de ser vida. Esta idea parece prefigurar la lucha a muerte entre el amo y el esclavo en la *Fenomenología*, ya en el centro de la filosofía fichteana. Pero es sólo eso, una prefiguración. En la *Wissenschaftslehre* no hay prácticamente mención alguna a otras personas, otras subjetividades, y en la medida en que aparecen, lo hacen ya como “existentes por sí mismas, seres

⁶ J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794). Hamburgo, 1997, p. 39. En adelante: *WL*. (La traducción es mía.)

⁷ J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen* (1800). Hamburgo, 2000, p. 91. (La traducción es mía.)

⁸ Es el conflicto irresuelto entre el yo y el no-yo lo que lleva a Hegel, ya desde el ensayo sobre la *Diferencia entre los sistemas fichteano y schellingiano*, a rechazar la versión fichteana del idealismo trascendental. (Véase “*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*” (1801), en H. Brockard und H. Buchner eds., *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Jaener Scriften I*. Hamburgo, 1979.)

libres, completamente independientes de mí” [WL 78]. Es curioso que esta situación no lleve para Fichte al conflicto entre individuos. Aun así, es importante que en la *Wissenschaftslehre* la lucha del yo finito con el no-yo produce el sentimiento (*Gefühl*), el anhelo (*Sehensucht*), así como el deseo o apetencia (*Begierde*). Aquí hay, en efecto, un vínculo claro con el concepto hegeliano de apetencia en la *Fenomenología*. En la medida en que es posible discernirlo aquí, el argumento de Hegel es sumamente compacto: “la autoconciencia es la reflexión que desde el ser del mundo sensible y percibido es esencialmente el retorno desde su ser otro”. Y más adelante:

[...] esta contraposición entre su fenómeno y su verdad [*i.e.* de la autoconciencia] solo tiene por esencia la verdad, o sea la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que ésta es, en general, apetencia [*Begierde*].⁹

A primera vista, el pasaje resulta un tanto críptico, pero de la mano de Fichte podemos intentar capturar el movimiento de Hegel. Logramos nuestro sentido del yo oponiéndonos a las cosas y “negando su ser otro” —por ejemplo, las deglutimos o las adquirimos por un precio y las hacemos nuestras. La apetencia se expresa en el movimiento mediante el cual nos apropiamos de sus objetos, y en ese sentido cancelamos su ser otro. Negamos el mundo natural en torno nuestro, y eso nos convierte en creaturas bastante peculiares. Podemos negar —conceptualmente— las cosas de modos y maneras inimaginables en otros seres —un lobo puede negar un trozo de carne roja al masticarla, pero no puede negar su “ser otro” comprándola en el mercado. En el lobo, la negación del otro significa su dominio físico y, en última instancia, su aniquilación. Nosotros, sin embargo, hemos negado la otredad incluso de los cielos, al nombrar los cuerpos celestes y entender sus relaciones —los “hemos hecho nuestros”. En suma, la autoconciencia, entendida centralmente

⁹ PhG 104/108. La *Fenomenología del espíritu* será citada, salvo cuando se indique lo contrario, según la traducción de Roces y Guerra (México, 1966). Se citará como PhG seguida por la paginación de la edición crítica (W. Bonsiepen & R. Heede (hsg.) *G. W. F. Hegel. Gesammelte Werke*, Band 9, Hamburgo, 1980) y por la paginación de la edición mexicana.

como apetito, se constituye al surgir propiamente una negatividad que no requiere anular la independencia natural de los individuos vivos.¹⁰

El argumento de Hegel, puesto de otro modo, puede verse como una condensación de la imagen fichteana del yo en oposición con el no-yo, por lo que ha de ser entendido fundamentalmente en términos prácticos, en términos de sentimiento y apetencia, y no en términos del conocimiento de objetos. La verdad de la conciencia radica en la autoconciencia, pero esto no se debe a algún tipo de privilegio epistémico, sino a que la conciencia humana es, en esencia, vida y acción, autoconciencia. Tanto para el Fichte de la *Wissenschaftslehre* como para el Hegel de la *Fenomenología*, sentimiento y apetencia conforman lo vivo; en los términos del primero, la vida es unidad del yo y el no yo; en los términos del segundo, la vida es proceso, “un médium fluido universal” que se desdobra cíclicamente y adquiere momentos separados y relativamente independientes. Lo vivo, lo particular que ha nacido, está destinado a desaparecer; pero la vida queda y sigue su ciclo a pesar de la muerte inevitable de sus miembros. La vida, pues, para Hegel, anticipa el espíritu, en virtud de que, como proceso que fluye según sus propias determinaciones, se identifica con la totalidad de lo vivo y simultáneamente trasciende la existencia separada y contingente de sus miembros.

Es en este punto donde Hegel se separa radicalmente de Fichte y presenta su conclusión de que la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia. “La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí otra autoconciencia; es decir, sólo en cuanto que se la reconoce”.¹¹

¹⁰ Esta peculiaridad de la apetencia humana tiene también un efecto “fáustico” —esto es, que no se detiene con la eventual posesión de sus objetos sino que se extiende y ramifica en deseos cada vez más diversos y complejos. Hasta donde puedo apreciar, el argumento es análogo al que Hegel ofrece en el primer capítulo en contra de la certeza sensible. Así como no hay conocimiento inmediato de lo particular, así tampoco hay deseo de lo particular sin más. El deseo humano está ya conceptualmente cargado, de modo que los objetos de nuestros deseos no son los particulares en tanto tales, sino los particulares en tanto ejemplifican un tipo de cosa. El resultado es que, incluso cuando se obtiene lo deseado, queda siempre un residuo pendiente que no se satisface en el aquí y el ahora.

¹¹ *PhG* 109/113.

Si con su giro pragmático Fichte le había reprochado sutilmente a Kant y a la tradición moderna no apreciar de lleno que la conciencia objetiva es esencialmente agencia, Hegel critica ahora a Fichte bajo la idea de que no hay algo así como un yo que pueda ser considerado un agente independiente en contraposición con un no-yo abstracto. En efecto, poner al agente como principio fundamental de la filosofía —la doctrina de la ciencia— tiene la desventaja clara, desde la óptica hegeliana, de oscurecer o simplemente de ignorar los procesos formativos de la agencia. No hay algo así como un yo actúo, preconstituido y anterior a sus relaciones con su entorno, especialmente con otras autoconciencias. Hegel ahora nos está diciendo: la autoconciencia, el propio sentido del yo como independiente (*selbstständig*), lejos de ser el punto de partida en virtud de una suerte de intuición inmediata, es un logro, en todo caso un proceso vital, fundamentalmente conflictivo, y que tiene por esencia la búsqueda del reconocimiento (*Anerkennens*). Para decirlo de otro modo, Hegel indica aquí que la verdad del yo en la autoconciencia no radica en una peculiaridad lógica (el *cogito* cartesiano o el kantiano yo pienso que tiene que poder acompañar todas mis representaciones) sino en una violenta construcción colectiva —y éste es justo el sitio en el que la *Fenomenología* desplaza de súbito el centro de la filosofía desde la metafísica y la epistemología hasta el territorio inexplorado de la ontología social.

Dos puntos breves antes de abandonar los pasajes introductorios del capítulo y entrar en la “Independencia y dependencia: señorío y servidumbre”, su primera sección. El primero se refiere a la sustitución de la fórmula fichteana yo = yo por la fórmula yo = nosotros. Hegel apunta aquí una manera de entender el proyecto de la *Fenomenología* a través de la dialéctica del deseo humano. En efecto, el filósofo sugiere que, al final de su tortuoso proceso de formación, la autoconciencia se presenta como realizada en y por los otros; tal realización es la unidad plena de las autoconciencias contrapuestas, cada una independiente y libre: “[...] el yo es el nosotros y nosotros el yo”. Independientemente de los prospectos del optimismo hegeliano expresado en la idea de una comunidad humana universal y total,¹² lo destacable es que en esta sección

¹² La expresión es de Ramón Vals Plana. (*Del yo al nosotros*. Barcelona, 1994, p. 112.)

asistimos al comienzo del proceso; esto es, la dialéctica amo-esclavo es otro posible acceso inicial a la experiencia de la conciencia, en tanto es a través del apetito y de la búsqueda de reconocimiento que la conciencia humana ordinaria o “natural” da los primeros pasos en el camino de su propia formación como autoconciencia plenamente racional.¹³ En este contexto, si la culminación del proceso puede capturarse con la fórmula yo = nosotros, y si el yo sólo puede aspirar a convertirse en un nosotros a través de la lucha a muerte por su reconocimiento, puede sugerirse que el comienzo del proceso se captura con la fórmula $y = x$. Y esto, por supuesto, no debe traducirse en algo así como la pregunta mistificante por la propia identidad, ¿quién soy?; sino más bien en la pregunta trascendental, ¿cómo es que llegamos hasta aquí?

El segundo punto concierne la noción de reconocimiento, y está desde luego conectado con el primero. Puede parecer que la noción de reconocimiento tiene un defecto análogo al que Hegel ubica en el yo actúo fichteano, esto es, que supone algo así como un yo independiente en oposición a otros, igualmente independientes. En suma, que la noción de reconocimiento, para ser operativa, requiere ya de agentes, sujetos autoconscientes que se hagan cargo de sus actos, que se planteen fines, etcétera. Hay dos reacciones hegelianas que podrían despejar esta crítica. En primer lugar, es indudable que el reconocimiento pleno, aquel en el que la autoconciencia se realiza a sí misma es, para Hegel, necesariamente recíproco —emulando una conocida fórmula kantiana, sólo puedo reconocer la humanidad en la persona del otro, si el otro está dispuesto a reconocerme como humano. Pero es crucial en la dialéctica del deseo que el reconocimiento sin más no requiere reciprocidad, por lo que es compatible con relaciones asimétricas. Buscar el reconocimiento sin estar dispuesto a darlo, además de ser perfectamente posible, es lo más común. Por eso justamente tiene sentido comenzar el relato con la situación extrema en la que cada cual busca en los otros su propio reconocimiento —según la idea que buenamente o malamente se hagan de sí mismo— sin estar dispuesto a corresponder. La búsqueda de

¹³ Entre los que han hecho notar el punto de que la descripción de las formas de conciencia puede también comenzar con la dialéctica del deseo, puede mencionarse a R. Solomon (*op. cit.*, p. 425).

reconocimiento, en breve, aunque ciertamente supone un cierto sentido del yo, no requiere de autoconciencia plena. Por lo demás, y ésta es la segunda reacción hegeliana, la autoconciencia completamente realizada dista mucho de mera agencia, en el sentido en el que incluso demonios con entendimiento —para usar de nuevo una expresión kantiana— pueden comprender cuáles son los mejores medios para obtener un fin dado y emprender las acciones necesarias para conseguirlo. El sentido del yo necesario para la racionalidad instrumental expresa, por así ponerlo, una forma todavía elemental, poco elaborada, de autoconciencia.¹⁴ De modo que, en efecto, la dialéctica del reconocimiento requiere, para ponerse en marcha, una cierta unidad de conciencia, y todo el asunto consiste en seguir su camino evolutivo. El primer paso en ese camino es la búsqueda del reconocimiento en la situación radicalmente asimétrica representada por el señorío y el vasallaje.

III

La dialéctica amo-esclavo ha recibido una diversidad de tratamientos e interpretaciones.¹⁵ Mi intención en lo que sigue es detenerme sólo en una de ellas, esto es, en la que ofrece Susan Buck-Morss recientemente en su texto *Hegel y Haití. La dialéctica amo-esclavo: una interpretación revolucionaria*. La autora ha presentado un caso en el

¹⁴ Éste es, en algún sentido, el tema dominante en el capítulo V, “Razón”, sobre todo en la sección B, la realización de la conciencia racional por sí misma.

¹⁵ Para mencionar sólo algunas, Pöggeler sugiere que se trata de un ejemplo “completamente abstracto”, que obedece a lógica interna de la dialéctica del deseo. Taylor, y más recientemente Siep, la toman como un dispositivo para criticar las narrativas modernas que oponen un estado de naturaleza a la condición política de las colectividades humanas —como, a su modo, lo hacen Hobbes y Rousseau. Sartre en los cincuentas, y más recientemente Solomon, consideran el pasaje como una metáfora o una “parábola” de la búsqueda de reconocimiento en el contexto relativamente idealizado de las relaciones personales clasemedieras. (Véase O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, 1993, pp. 263-264; Taylor, pp. 153 y ss.; L. Siep, “The Struggle for Recognition: Hegel’s Dispute with Hobbes in the Jena Writings”, en J. O’Neill, ed., *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*. Albany, 1996, pp. 273-288; J. P. Sartre, *L’Être et le Néant*. París, 1943, pp. 265 y ss; R. Solomon, *op. cit.*, pp. 443 y ss.)

sentido de que la dialéctica amo-esclavo, tal y como se presenta en la *Fenomenología*, tiene una fuente histórica concreta: las noticias de la Revolución de Santo Domingo (1791-1803), en la que esclavos reales se rebelaron exitosamente contra amos reales. El texto tiene ciertamente un aspecto de denuncia de los prejuicios racistas y clasistas por parte de los más avanzados pensadores modernos. Sea que uno comparta o no este aspecto, la autora hace un exhaustivo trabajo histórico en el que documenta, a mi juicio convincentemente, un solo punto: que Hegel tenía noticia de los acontecimientos en una de las colonias europeas más ricas de su tiempo, los cuales culminaron justamente durante el periodo en el que aquél era profesor en Jena. De esos años es el célebre ritual secular de la lectura matutina de diarios:

Leer los diarios a la mañana constituye una especie de oración matutina secular. Unos orientan su actitud hacia Dios y en contra del mundo; otros hacia el mundo tal como es. Una cosa provee tanta seguridad como la otra, a la hora de saber en qué mundo habitamos.¹⁶

Buck-Morss ha rastreado las fuentes precisas de la información de la que disponía Hegel sobre la situación en la isla de Santo Domingo. Desataca, entre las publicaciones periódicas que seguía, *Minerva*, fundada en 1794, y de gran difusión y autoridad durante los últimos años del Sacro Imperio Romano Germánico y la ocupación francesa de Prusia. Archenholz, el editor de la publicación, dio seguimiento puntual a los sucesos en Santo Domingo y es de suponerse que Hegel estuviera al tanto.¹⁷ Como quiera que eso fuere, la autora extrae de su rastreo documental la siguiente conclusión: “O bien Hegel fue el filósofo más ciego de toda la Europa ilustrada, superando a Locke y a Rousseau en su capacidad para ocultar la realidad que transcurría ante sus ojos (la página impresa ante sus ojos sobre la mesa del desayunador); o bien Hegel sabía —sabía que existían esclavos reales rebe-

¹⁶ K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben* (1844). Darmstadt, 1977, p. 543.

¹⁷ S. Buck-Morss, *Hegel y Haití*. Buenos Aires, pp. 41-52. Originalmente, en *Critical Inquiry* 26 (2000), pp. 821-65.

lándose exitosamente contra amos reales—, y elaboró deliberadamente su dialéctica del amo y el esclavo dentro de este contexto contemporáneo”.

En este punto es preciso no precipitarnos. El paso entre la afirmación fáctica —que resulta al menos altamente probable— de que Hegel estaba al tanto de lo que pasaba en la colonia francesa del Caribe, y la afirmación de que la dialéctica amo-esclavo fue deliberadamente diseñada bajo ese trasfondo histórico, merece ser considerado con cierto detenimiento. Hay en mi opinión una ambigüedad importante en el planteamiento de Buck-Morss: una cosa es sostener que determinados acontecimientos históricos forman parte del “contexto contemporáneo” en el que se elabora una “teoría”, y otra cosa, muy distinta, es afirmar que determinada teoría o discurso tiene como contenido sucesos históricos específicos. Como persona informada que era, es presumible que Hegel estuviera al tanto de muchos otros acontecimientos que sucedían en su entorno; y por cierto no había falta de ellos. Pero de ahí no se colige directamente que Hegel haya dicho algo al respecto en su obra filosófica. La autora da pues un paso muy rápido entre afirmar que Haití forma parte del contexto de este pasaje, y afirmar que forma parte del contenido del mismo, y cuando se trata de elucidar con mayor detalle donde está la revolución haitiana en el texto de Hegel, se queda, en mi opinión, corta. En lo que me resta, trataré de abonar a la conjetura de la autora en el sentido de que la revolución haitiana forma parte del contenido de la dialéctica amo-esclavo.

Una manera de especificar esta conjetura es descartando algunas posibilidades. Es inapropiado, primero, tratar la posible relación entre la dialéctica amo-esclavo y la revolución haitiana, como si la primera fuese una especie de explicación de la segunda —a la manera de un modelo que encuentra un caso específico al que aplicarse. Tampoco se trata de que los acontecimientos históricos “confirmen” o “constaten” un modelo abstracto. Nada más alejado del espíritu de Hegel. Por otro lado, la dialéctica amo-esclavo no pretende explicar algo así como la naturaleza de la esclavitud sin más, cualquiera que sea el contexto o la situación en la que se presenta. Sólo importa la esclavitud en la medida en que ésta se manifiesta o aparece en el proceso de formación de la autoconciencia. De ahí que, si es que hemos de encontrar el significa-

do de Haití en el pasaje, es en el marco específico de la búsqueda de reconocimiento en situaciones radicalmente contrapuestas.

Como se sabe, pueden discernirse dos fases en la dialéctica amo-esclavo. La primera es la constitución de la asimetría, o la experiencia por la cual la búsqueda de reconocimiento desemboca en la conciencia esclava; la segunda fase es la de la reversión del proceso, o la superación de esa misma conciencia esclava. Las nociones centrales en juego son las de vida (*Leben*) e independencia (*Selbständigkeit*). Recordemos que el proceso inicia con la situación en la que cada una de las autoconciencias contrapuestas aspira a ser reconocida sin dar reconocimiento a cambio. Cada cual aspira a que el otro lo reconozca según su propia autocerteza, según la idea que tiene de sí mismo; pero la distancia entre la certeza de sí y su verdad se hace patente con la resistencia del otro a verlo y tratarlo según lo su contraparte cree de sí. El resultado de tal situación inicial es la lucha a vida o muerte.

El comportamiento de ambas autoconciencias está determinado, entonces, de tal modo que se prueban a sí mismas y mutuamente [*sich und einander bewähren*] a través de la lucha a vida o muerte. Deben entrar en esta lucha, pues deben elevar la certeza de sí, su ser para sí, a la verdad en la otra y en ella misma.¹⁸

La clave de esta idea es la siguiente: en la situación inicial, la autoafirmación parte de una conciencia “sumergida en la vida”, pero que aspira a singularizarse en oposición con otra autoconciencia. Para realizar esta aspiración, debe probarse; y, esto, como sabemos, sólo puede suceder en un marco intersubjetivo, esto es, con otras autoconciencias. De modo que cada autoconciencia se prueba a sí misma probando a las otras. Que el resultado de este movimiento sea el combate a muerte muestra algo importante acerca de la formación colectiva de la autoconciencia, a saber, que, para que el proceso se ponga en movimiento, ésta debe negar su propia inmediatez vital y poner su independencia por encima de su mera existencia biológica. Sólo se prueba a sí misma, y a

¹⁸ *PhG* 130/116. Aquí me separo de la traducción de Rocés y Guerra y sugiero la mía.

las otras —y consiguientemente, sólo emprende su propia formación—, si pone en riesgo su vida por mor del reconocimiento.

Hay por supuesto varios posibles desenlaces de esta situación estructuralmente antagónica —por ejemplo la aniquilación de uno o de ambos contendientes. No obstante, el único desenlace que cuenta para la evolución del proceso es aquel en el que ambos mantienen la vida, pero ya en condiciones radicalmente asimétricas. Uno de los contendientes decide ceder su propio sentido del yo a cambio de conservar la vida. Esto determina, para decirlo de algún modo, quién se sienta a la mesa y quién sirve. Estamos, en este punto, ante el surgimiento de la conciencia esclava. Su esencia, dice Hegel, es la coseidad, ser sólo para otro y, en esa medida, totalmente dependiente; es tratada y se trata a sí misma como una mera cosa viva, subhumana, que puede adquirirse e intercambiarse por un precio.

Hasta aquí la primera fase de la dialéctica amo-esclavo, cuyo resultado es, desde el punto de vista del reconocimiento, insatisfactorio para ambas partes. La segunda fase representa, como ya anticipamos, la reversión del proceso, y es en ella donde los sucesos de Santo Domingo pueden considerarse como altamente relevantes para leer estos pasajes. Vale la pena recordarlos, así sea brevemente. Como efecto de la Revolución francesa, los mulatos de la isla presionaron al gobierno colonial para abolir el infame *Code Noir*, que “legalizaba” la trata de personas y prohibía para los negros la posesión de bienes. En 1790, unas tres centenas de mulatos se levantaron en armas y fueron violentamente masacrados. El año siguiente, la Asamblea Nacional francesa concedió derechos políticos a la “gente de color” que había nacido libre, pero dejó intocado el estatus de la esclavitud en la colonia.¹⁹ Unos meses más tarde, un grupo de esclavos se levantó en el norte de la isla contra sus amos. Bajo el mando lúcido de Toussaint Louverture, un esclavo liberto, lo que comenzó como una más de las sucesivas rebeliones se convirtió pronto en una guerra revolucionaria antiesclavista y, después,

¹⁹ Lo cual no es de sorprender, dado que gran parte de los ingresos de Francia en ese momento provenían de la producción de azúcar en la isla. Se ha calculado que al menos un diez por ciento de los miembros de la Asamblea en ese momento tenían intereses económicos directos en la colonia.

anticolonial. Con el predominio militar de Louverture en el norte, los triunfos de los mulatos en el sur, y la flota británica ocupando las costas, el ejército revolucionario francés resultó prácticamente derrotado. En 1794, por las gestiones de dos jacobinos, Sonthonax y Polverel, la Convención Nacional declaró la abolición de la esclavitud en todas las colonias de la República francesa. Louverture estableció entonces un gobierno, dictó leyes y organizó la producción. Pero también unió sus fuerzas a las del ejército revolucionario francés y a las de los caudillos mulatos en el sur, para combatir exitosamente los intentos de ocupación británica. Unos años más tarde, en 1801, ya con Napoleón en el poder en Francia, y con amenazas restauracionistas siempre latentes, Louverture avanzó sobre la parte de isla ocupada por España, donde procedió a liberar a los esclavos. Ante esto, Napoleón respondió enviando un emisario y a su flota. Las tropas napoleónicas ocuparon parte de la isla y Louverture negoció un armisticio a cambio del compromiso de no restaurar la esclavitud. Fue engañado, hecho prisionero y llevado a Francia, donde murió poco después. Esto motivó a sus lugartenientes, sobre todo a Jean-Jacques Dessalines y Henri Christoph, ambos mulatos, a reanudar la lucha armada contra el ejército napoleónico, al que derrotaron definitivamente en el verano de 1803. El 1 de enero de 1804, Haití se convirtió en la segunda colonia del Nuevo Mundo en declararse independiente; pero también, y sobre todo, entró en la historia mundial como la única rebelión esclava exitosa de la era moderna.²⁰

Veamos ahora de qué modo puede apreciarse el significado de la revolución haitiana en la segunda fase de dialéctica amo-esclavo. De lo que se trata a partir de ahora es de seguir el movimiento mediante el cual la conciencia esclava se niega a sí misma y abandona su condición de dependencia. Es importante apuntar la naturaleza de la reversión que opera aquí. Ante la alternativa: o independencia o vida, el esclavo ha optado, como vimos, por la primera. Con ello terminó siendo nadie, una mera cosa, que existe sólo para otro, o exterioridad pura. El cambio requerido entonces, en la conciencia esclava, consiste en volverse capaz

²⁰ Véase C. L. R. James, *The Black Jacobins: Toussaint Louverture and the San Domingo Revolution*. Atascadero, 1938. También: P. Farmer, *The Uses of Haiti*. Chicago, 1993.

de optar ahora por la independencia. El esclavo tiene que recuperar la posición en la que es posible dar la vida por su propia afirmación; pero esta recuperación, si no ha de ser un ciclo vicioso condenado a repetirse, ya no puede operar sobre las mismas bases con las que se inició el proceso. En otros términos, si es que ha de haber movimiento en el camino del espíritu —en la dirección del reconocimiento real entre humanos— éste debe pasar por la superación de la esclavitud. No hace falta gran imaginación para percibir en esto una expresión de la agenda abolicionista, que Hegel sin duda conocía.²¹

La segunda fase de la dialéctica amo-esclavo, más precisamente, requiere un proceso de formación (*das Formieren*) durante el cual la conciencia esclava pasa por dos experiencias cruciales: la del temor y la del trabajo. El temor al amo absoluto, la muerte, dice Hegel “la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo”.²² El miedo radical ante la muerte violenta pulveriza la conciencia esclava, que prefiere la vida sobre su propio ser. Pero lo que muestra esta experiencia es que el cometido de preservar la vida a cambio de ceder su sentido de independencia se ve siempre frustrado, pues existe la posibilidad permanente de que el amo tome su vida según su capricho. En suma, el temor a la muerte hace patente al esclavo que su vida no le pertenece. Ahora bien, si el temor ha de tener un efecto formativo, debe estar acompañado por la experiencia del trabajo. Mediante el trabajo, el esclavo se prueba a sí mismo capaz de transformar su entorno material según su designio, y con ello demuestra que no es una cosa, una mera exterioridad; con el trabajo adquiere, en breve, un sentido propio como sujeto activo y autoconsciente, que puede superar la otredad de la realidad material al convertirla en objetos para la satisfacción del amo.²³ El efecto formador del trabajo sobre la conciencia esclava complementa el efecto del temor. Si éste había hecho imposible cualquier certeza de sí en tanto que esclavo, aquél construye un sentido propio que, aunque por supuesto no

²¹ Véase Buck-Morss, *op. cit.*, pp. 68-69.

²² *PhG* 134/118.

²³ Este tema sin duda obedece a la glorificación del trabajo como liberador, tan típico del protestantismo.

alcanza aún reconocimiento, está de nuevo en condiciones de buscarlo, de aspirar a él. El trabajo, con la persistencia y disciplina que implica, produce también la conciencia de que no cuenta con su vida, que la vida es sólo trabajo para el amo. El punto crucial en el proceso es el momento de la superación del temor, esto es, no cuando desaparece propiamente, sino cuando deja de tener el efecto opresivo que constituyó inicialmente a la conciencia esclava. Es aquí cuando se recupera, de una nueva manera, la posición en la que es posible dar la vida por la propia independencia. Tenemos, entonces, ya un resultado: quienes alguna vez se sometieron a la esclavitud, demuestran su humanidad —su capacidad para convertirse en autoconciencias plenas— cuando se arriesgan voluntariamente a morir antes que permanecer subyugados. Y es aquí cuando la rebelión es inevitable, y cuando se vuelve una posibilidad siempre latente. Hegel vio esta posibilidad realizada en Haití hasta sus últimas consecuencias.

IV

Es tiempo de cerrar. Con Fichte y con Haití tenemos dos claves de lectura, relativamente inexploradas, del pasaje amo-esclavo de la *Fenomenología del espíritu*. Fichte nos ayuda a hacer inteligible la ruptura de Hegel con su propia tradición filosófica. Con la caracterización de la conciencia en términos prácticos, esto es, de acción, apetito y sentimiento, Hegel sigue a Fichte en su crítica al sesgo epistemológico que había predominado hasta Kant en los modelos de la autoconciencia. Pero se separa de Fichte cuando renuncia a concebir la autoconciencia como una totalidad constituida de suyo. Éste es un momento altamente original de Hegel y constituye el punto de quiebre de la estructura de la *Fenomenología*.

Por otro lado, y elaborando la sugerencia de Buck-Morss, Haití está presente en la dialéctica amo-esclavo por el significado que tiene para Hegel el surgimiento y la superación de la esclavitud en el camino hacia el reconocimiento pleno. Más que una metáfora, una parábola, o un dispositivo filosófico, la dialéctica amo-esclavo nos hace ver con nuevos ojos el impacto de la historia real en su pensamiento.

En un documento preparatorio a la *Fenomenología*, escribe Hegel: “Las instituciones, constituciones y leyes que dejan de estar en armonía con las creencias de los hombres, y de las que el espíritu ha partido, no pueden ser mantenidas con vida artificialmente”.²⁴ El destinatario de tal juicio lapidario es por supuesto el Estado prusiano de su tiempo, pero puede aplicarse sin dificultad a la institución de la esclavitud. No es exagerado suponer, entonces, que Hegel, un pensador eurocéntrico prototípico, vio en la *Fenomenología* que el espíritu no estaba del todo en la Francia napoleónica sino en la revolución esclava de Haití.

²⁴ Citado por Buck-Morss, *op. cit.*, p. 68n.

De camino a la *Fenomenología del espíritu*.
Los escritos de juventud como prolegómenos al sistema hegeliano

● EDGAR F. RODRÍGUEZ AGUILAR

A Vanessa

En una conocida carta fechada el 2 de noviembre de 1800, Hegel escribe a Schelling: “Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la ciencia, y el ideal juvenil tuvo que ir tomando la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema”.¹ Esta carta es reveladora del paso de los escritos hegelianos previos a 1800, a las redacciones del autor que acompañan el nacimiento del siglo XIX.

A primera vista, podríamos pensar que la obra de juventud de Hegel está radicalmente escindida de los trabajos comenzados a partir de su llegada a Jena, momento en el que emprendería la empresa de la que le habla a Schelling en la carta citada, y que comprende la obra de madurez. Basta echar un vistazo a algunas páginas de los *Escritos de juventud* y compararlas con cualquier párrafo de la *Fenomenología del espíritu*, publicada en 1807, para constatar la diferencia en los estilos de la escritura, la rigidez en la forma de tratar los temas presentados y la linealidad —en el sentido del hilo conductor— que guía su interpretación. La prosa relajada con la que están contruidos los *Escritos de juventud* le permite a Hegel ir y venir de un tema a otro, interpretar libremente pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento y criticar dura y —en algunas ocasiones— visceralmente las acciones de los distintos personajes que aparecen en ellos. Pero en la *Fenomenología del espíritu*

¹ G. W. F. Hegel, “Carta a Schelling”, en *Escritos de juventud*. Madrid, FCE, 1978, p. 433.

aparece aquella oscuridad lingüística que tanto preocupó a Goethe en función del conocimiento que la gente tendría de la filosofía alemana, los temas tratados son expuestos de manera sistemática y hay un cuidado exhaustivo en las interpretaciones realizadas. Esta transformación en la obra hegeliana ciertamente responde a maneras distintas de comprender y emprender el quehacer filosófico, pero no a distintos objetos que se traten en él.

Ésta es la propuesta interpretativa del presente texto: si bien, como menciona Lukács, el tema central de los *Escritos de juventud* es la *positividad* del cristianismo y el de la *Fenomenología del espíritu* es el de la *reconciliación* de los opuestos,² la diferencia no estriba en el objeto del que trata el trabajo filosófico, sino en la manera de su tratamiento. Me parece que tanto en los *Escritos de juventud* como en el sistema propiamente dicho, el cual —más por casualidades y azares inmediatos que por un proyecto intelectual o académico así definido— comienza con la *Fenomenología del espíritu*, el objeto a tratar es el mismo: el absoluto, mas las formas de su tratamiento variarán significativamente y darán por resultado aquello que a primera vista aparece como dos proyectos filosóficos radicalmente distintos, o incluso uno toda vez que los escritos juveniles ni siquiera sean tomados como un proyecto filosófico.

La manera de abordar la presencia del absoluto en el mundo a partir de 1800 es describiendo, desde la forma más acabada alcanzada por éste —a saber el concepto filosófico—, el camino recorrido en su propio proceso de formación, hasta ser saber de sí mismo. Desde comienzos del siglo XIX y en adelante, Hegel adopta aquella forma de la filosofía descrita años más tarde en el Prefacio de *Los principios de la filosofía del derecho* con las siguientes palabras:

la filosofía llega siempre demasiado tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después de que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la

² Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona, Grijalbo, 1972.

historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real y lo erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises, ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva sólo alza su vuelo en el ocaso”.³

Bajo esta idea de filosofía no hay lugar para imponerle a la realidad, ni siquiera demandarle, algún tipo de libertad o racionalidad externa a ella misma; no hay lugar para enfrentarla a nada que le sea externo y extraño, sino que sólo cabe realizar la descripción de las contradicciones que le son inherentes: sus formas íntimas de escisión, mediación y superación. Así es como Hegel opera, por lo menos desde la *Fenomenología del espíritu* hasta sus últimas lecciones dictadas en Berlín, para aprehender filosóficamente la presencia del absoluto en los ámbitos lógico, del saber, de la historia factual, de la historia de la filosofía, de las formas religiosas y las figuras artísticas y la constitución del Estado.

A lo largo de su obra considerada de madurez, Hegel se opone a toda perspectiva que no sea coherente con la vigencia de la realidad, con aquellos proyectos tanto filosóficos como políticos que conciben formas de libertad y racionalidad que no le corresponden a la realidad, e incluso intentan imponérselas aunque sea de manera forzada. De aquí la separación de Hegel tanto de Kant como de Robespierre.⁴

Sin embargo, a esta manera fenomenológica y crepuscular de buscar la aprehensión del absoluto, Hegel no llega de manera espontánea, sino sólo gracias al camino emprendido durante su época de juventud. En ella, la manera en que Hegel realiza el quehacer filosófico es radicalmente opuesto a como lo lleva a cabo a partir de 1800. Pero como he mencionado, es la forma de llevar a cabo dicho camino la que se presenta como distinta, e incluso opuesta, a su comprensión de la filosofía, mas no el problema a tratar en ella.

³ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, Edhasa, 1999, p. 63.

⁴ Véase Jürgen Habermas, *Teoría y praxis*. Madrid, Ediciones Altaya, 1999, caps. 3 y 4.

Ahora bien, esta perspectiva aún no fenomenológica desde la que se intenta abordar la aprehensión del absoluto en los años de juventud —marcada claramente por el sistema crítico kantiano y la Revolución francesa— pasa por distintas etapas. En la primera de ellas, que va aproximadamente de 1793 a 1796, Hegel enfrenta la estructura dogmática y heterónoma del cristianismo con el entusiasmo provocado por el *Sapere aude!* kantiano, y realiza una crítica, tomando como parámetro el concepto de “autonomía de la razón”, tanto al judaísmo como a la manera en que el desarrollo del cristianismo tergiversó las enseñanzas de Jesús. Opone la ahistoricidad y, como lo llamará más tarde, el carácter abstracto de la autonomía kantiana de la voluntad a las condiciones sociales de la época a través de su lectura de la vida de Jesús. Principalmente en *Historia de Jesús*, de 1794, y “La positividad de la religión cristiana”, redactada entre 1794 y 1795, Hegel hace una interpretación radicalmente kantiana de las enseñanzas de Jesús en la que éste aparece como encarnación del imperativo categórico; como un revolucionario que, solo en el mundo, enfrenta la heteronomía de su época al carácter autónomo de la voluntad racional. En *Los principios de la filosofía del derecho*, Hegel, habiendo asumido ya la idea crepuscular y fenomenológica de la filosofía, advierte que “todo hombre no puede más que ser un hijo de su tiempo”.⁵ Sin embargo, en estos escritos tempranos, Jesús aparece en contracorriente con su tiempo. “La religión [que Jesús] llevó en su corazón, menciona Hegel, estaba libre del espíritu de su pueblo”.⁶ A pesar de que la preocupación hegeliana desde estos momentos, es la manera en que puede aprehenderse y conocerse el absoluto, y éste, como sabemos, una vez construido el sistema, se despliega principalmente en la historia; a pesar de esto, en estos primeros escritos la dimensión histórica no aparece aún. En las obras referidas, el Mesías más que como un hijo de Dios y un hombre de fe aparece como un educador del pueblo que insta a los hombres a no dejarse llevar más que por su propio entendimiento, sin la guía de otro. Su enseñanza, según Hegel, no consistió en adoctrinar gente

⁵ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 61.

⁶ G. W. F. Hegel, “La positividad de la religión cristiana [Nuevo comienzo], en *Escritos de juventud*, p. 431.

presentándole contenidos específicos de formas de vida que debieran seguir al pie de la letra, sino en mostrarles que sólo accediendo al propio llamado interior de su razón podrían ser hijos de Dios. De esta oposición del Mesías al carácter muerto de las letras de los libros sagrados y las leyes de los judíos que, al ser impuestas se muestran como mandatos externos que, por tanto, se asumen de manera heterónoma, se sigue que su único destino lógico haya sido la muerte en la cruz. Ésta para Hegel tiene dos interpretaciones: la representación de la no separación entre los mundos divino y humano, y la muestra del fracaso de la empresa del Mesías tras la victoria de las fuerzas de la historia sobre las obras humanas particulares. Esta segunda interpretación le permite a Hegel reflexionar acerca de la importancia de la historia en la conformación de la moralidad, con lo cual la dimensión histórica en la obra del autor comienza a ganar presencia.

Después de construir la interpretación kantiana de la vida de Jesús, intentando mostrar que las enseñanzas de éste consistieron en que la razón es el único dejo de divinidad en los hombres y para alcanzar la gracia de Dios, lejos de seguir los preceptos religiosos sin más, el hombre debe llevar siempre a cabo un uso autónomo de su razón, en la segunda etapa de la época de juventud, que va aproximadamente de 1796 a 1799, Hegel realiza una crítica a la filosofía moral kantiana. En la primera parte de la época juvenil de la que he hablado, Hegel cree encontrar la presencia del absoluto en el mundo a través del uso práctico y autónomo de la razón. A la positividad del cristianismo y la objetividad de sus leyes intenta hacerle frente mediante la asunción de una religiosidad subjetiva, la cual parte de la estructura autónoma de la voluntad. Con una religión que sea sentida por lo hombres y no sólo reproducida a través del seguimiento puntual de los mandatos divinos cree Hegel que es posible superar las escisiones abiertas por el cristianismo entre vida y doctrina. Sin embargo, tras realizar la interpretación del fracaso de la empresa de Jesús por oponer el carácter autónomo de la voluntad a las condiciones heterónomas del pueblo hijo de Abraham, Hegel se aleja de aquel punto de vista sobre el absoluto. Ahora tiene una lectura de la moralidad kantiana no sólo como incapaz de lograr las reconciliaciones entre vida y doctrina, razón y fe, y, por tanto, entre el individuo y la realidad, sino como la generadora de las escisiones

y fracturas más importantes del sujeto consigo mismo. Guiado por el ideal de la filosofía de la identidad, que intenta captar la existencia real del absoluto en tanto absoluto, Hegel voltea la mirada de la autonomía moral kantiana al ideal de amor-pasión del romanticismo alemán.

Entre 1797 y 1798, fechas en las que se reúne en Fráncfort con Hölderlin, su viejo amigo de juventud, Hegel introduce a Kant a la misma crítica que antes había dirigido a las religiones positivas, entre las que se encuentra el cristianismo, y ahora el proyecto kantiano de una religión de la razón. Se trata de la crítica a Kant que será recurrente sobre todo en la *Fenomenología del espíritu* y *Los principios de la filosofía del derecho*, cuya primera aparición se encuentra al final de los “Esbozos de amor y religión”, que datan de 1797-1798, y tiene seguimiento en “El amor y la propiedad”, de 1798-1799.

Hegel acepta que el valor del pensamiento autónomo es mucho mayor al que tiene una voluntad que es puesta en manos de un tercero para que decida sobre ella, tanto en términos de conocimiento como de moral. Pero la supuesta libertad a la que aspira el pensamiento autónomo a lo más que puede llegar es a que el sujeto esté libre de determinaciones *externas*, mas no *ajenas*. La reconciliación de las desgarraduras del mundo no puede darse con la simple traslación de los mandatos que deben ser obedecidos de la exterioridad a la interioridad del ámbito propio de la conciencia. El problema no es si la voz a la que escucha y debe obedecer es la de otro hombre o la suya, la de su propia conciencia; el verdadero problema está en la existencia de una voz que ordena. En un mundo en el que la conciencia está reconciliada con la realidad no es posible la obediencia porque no existe el mandato. La voluntad no tiene frente a ella una ley impuesta, sino que obra de manera fluida con el todo de la comunidad y la vida. Para Hegel, el problema de la autonomía kantiana de la voluntad estriba en que si bien el hombre actúa por sí mismo, lo hace no porque esté fusionado con la vida y desde ahí actúe en unidad con la objetividad y organicidad del mundo, de modo que desaparezca la distancia entre el sujeto y el objeto, entre la particularidad del querer y la obligación moral. El hombre actúa de acuerdo con las leyes morales que son dictadas por el juez de su conciencia; la inclinación subjetiva, lo que el hombre quiere, son distintos, e incluso contradictorios, con la objetividad de la ley moral. Para Hegel, la única diferencia entre

la heteronomía y la autonomía de la voluntad se encuentra en que el mandato, la vigilancia y la coerción son ejercidas desde la interioridad de la conciencia y no desde fuera de ella:

era de esperar que Jesús obrara contra la positividad de los mandamientos morales, contra la mera legalidad; que mostrara la universalidad de lo legal y que toda su obligatoriedad proviene de su universalidad, pues sí, por una parte, todo. Debe, todo mandamiento se anuncia como algo ajeno, por otra, en cuanto concepto (la universalidad), es algo subjetivo. Era de esperar que explicara que, por esto, la legalidad, en cuanto producto de una fuerza humana, de la Facultad de lo universal, de la razón, pierde toda su objetividad, su positividad, su heteronomía, y que el objeto del mandamiento se manifiesta por lo mismo como fundado en la autonomía de la voluntad humana.

Sin embargo, la positividad desaparece sólo parcialmente por intermedio de este proceso [...] entre los Shamanos de los Tunguses, los prelados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y este último sea libre, sino en que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al mismo tiempo su propio esclavo.⁷

Aquí comienza propiamente la ruptura de Hegel, no con sus intereses teóricos de juventud, sino con la manera de esbozar sus ideas. Su separación respecto del trascendentalismo kantiano da pie a los cimientos del realismo especulativo desde el que un poco más tarde construirá el sistema. Con la crítica a Kant, Hegel se aleja de las posturas que conciben teóricamente un modelo de mundo que desde fuera intentan consolidar en la realidad, tal como el mismo Hegel hace en Berna desde finales de 1795 a través de su interpretación de las enseñanzas de Jesús. La mediación entre la autonomía kantiana de la voluntad ya superada y el proyecto sistemático de reconocer la racionalidad del

⁷ G. W. F. Hegel, "El espíritu del cristianismo y su destino", en *Escritos de juventud*, p. 308.

mundo en sus manifestaciones finitas y reales, tanto pasadas como presentes —proyecto que caracteriza a su sistema a partir de 1800—, pero leído siempre desde su vigencia actual, es el concepto de “amor”. Como han interpretado Henrich y Pannenberg, con la noción de amor Hegel anticipa el concepto de “espíritu”, pieza central de su sistema especulativo.⁸

En tanto que el absoluto es la re-unión de todas las posibles fracturas y diferencias, tanto de la objetividad del mundo como de la subjetividad de la conciencia y entre ellas, y la autonomía kantiana de la voluntad lejos de reconciliar acentúa las diferencias y fragmenta al sujeto internamente al contraponer la inclinación y el deber moral, entonces la forma en que el absoluto se hace presente en el mundo no puede ser mediante la autonomía de la voluntad racional, sino del amor. “Únicamente en el amor, dice Hegel, somos uno con el objeto: aquí el objeto no domina ni está dominado”.⁹ En el amor, los hombres se encuentran en la totalidad armónica en la que no caben las separaciones entre lo subjetivo y lo objetivo; no hay desgarradura entre la conciencia y el mundo, entre los deseos e inclinaciones subjetivas y los principios objetivos del deber

⁸ Así entiende Henrich el paso de Hegel de la época de juventud a los escritos sistemáticos posteriores. El autor menciona: “De esta comprensión hegeliana del ‘amor’, como concepto fundamental de su reflexión, brotó sin fisuras el sistema. El tema del ‘amor’ fue sustituido, debido a razones que podemos señalar, por la más rica estructura de la ‘vida’ y, posteriormente, por la del ‘espíritu’, que tiene más implicaciones que la ‘vida’”. (Dieter Henrich, “Hegel y Hölderlin”, en *Hegel en su contexto*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1990, p. 23.) En su historia de la filosofía, también Pannenberg interpreta así el paso entre las distintas etapas de la obra de Hegel. Según él: “La idea de amor como la superación de las separaciones hechas por el entendimiento —una superación que reconoce, en vez de aniquilar— y, por tanto, como representación de la unidad de la vida, fue el germen de la posterior concepción de Hegel del concepto especulativo”. (Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Salamanca, Sígueme, 2002, p. 268.) En el presente texto partimos de la tesis de que aquello que Hegel busca tematizar desde la época de juventud y hasta las últimas lecciones dictadas en Berlín es la presencia del absoluto. Los conceptos desde los cuales se lo tematiza son los de autonomía kantiana de la voluntad y amor en el caso de la época de juventud; en los escritos sistemáticos posteriores, como muy bien lo entiende Henrich, el concepto de amor es llevado al de espíritu. En el sistema, el espíritu se aprehende en las distintas formas que va adquiriendo hasta llegar a ser saber de sí: saber absoluto.

⁹ G. W. F. Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, en *Escritos de juventud*, p. 241.

moral. En el amor, la unión de las partes y el todo se fusionan a tal grado que pierde sentido no sólo hablar de partes aisladas, sino de la unificación misma. Una vez en el amor, carece de pertinencia pensar en alguna vinculación entre el sujeto y la vida, o el deber y la inclinación, pues éstos no presentan ninguna escisión porque permanecen siendo uno en el ser. Así, dice Hegel, “La vida ha reencontrado en el amor a la vida”.¹⁰ Dentro de una totalidad bella como la que supone el amor, el hombre no actúa por deber, no hay obligación ni obediencia, así como tampoco hay contradicción alguna entre lo que el sujeto quiere hacer y lo que hace efectivamente. Los sujetos actúan como lo hacen con la plena convicción de que lo quieren, y con el sentimiento de pertenecer a un orden que es suyo. Se trata de la antesala a la idea de que “el yo es el nosotros y el nosotros el yo” que aparece en el capítulo de la “autoconciencia” de la *Fenomenología del espíritu*.¹¹ Hegel define al amor de la siguiente manera:

El amor no es un universal que se oponga a una particularidad; no es una unidad del concepto, sino unión del espíritu, divinidad. Amar a Dios es sentirse, sin barreras, dentro de la totalidad de la vida, en lo infinito. En ese sentimiento de armonía no hay, por supuesto, universalidad alguna, puesto que en la armonía la particularidad no es discordante, sino concordante.¹²

Bajo esta idea del amor, Hegel comprende al absoluto como *unidad indiferenciada*. En ella, los amantes se encuentran hundidos en la unidad del ser, unidos en la sustancialidad de la vida reproduciéndola a través de la procreación. Hay aquí una ausencia total de conflicto y diferencia. Hacia el final de los “Esbozos para ‘el espíritu del judaísmo’”, cuya redacción fue concluida en 1798, Hegel entiende que “Nada se opone más a las bellas relaciones, basadas por naturaleza en el amor, que las de esclavo y señor”.¹³ La relación conflictiva entre el señor y

¹⁰ G. W. F. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *ibid.*, p. 331.

¹¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 2002, p. 113.

¹² G. W. F. Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en *Escritos de juventud*, p. 338.

¹³ G. W. F. Hegel, “Esbozos para ‘El espíritu del judaísmo’”, p. 236.

el siervo, tema central de la *Fenomenología del espíritu*, se opone aquí al amor y, por tanto, a la divinidad misma. La idea del amor le permite a Hegel, en este momento, no sólo superar las escisiones abiertas por las religiones positivas primero, y por el kantismo después, sino mostrar la presencia del absoluto mediante la unidad indiferenciada de las individualidades que se encuentran dentro del mundo, la historia y la comunidad. El amor es ese trasfondo gracias al cual los hombres se vinculan de manera armónica entre sí y con la totalidad estando en continuidad con la naturaleza, de tal modo que toda oposición y relación conflictiva desaparece.

De manera poco sistemática en los escritos de la época de Fráncfort, Hegel comparte con Hölderlin la vinculación entre belleza, amor, naturaleza y religión. Cree que sólo ahí donde la naturaleza y la libertad, el objeto y el sujeto, no se encuentran escindidos está realmente la divinidad. En este espacio de no diferenciación no hay lugar para la oposición entre señor y siervo, pues las individualidades no se han enfrentado de manera conflictiva en búsqueda del reconocimiento de su libertad por oposición a la no libertad de la otra conciencia. Dada la unidad y no separación, no hay relación alguna entre dominado y dominante, pues, dice Hegel, “Sólo puede producirse amor hacia aquello que es igual a nosotros, hacia el espejo, hacia el eco de nuestro ser”.¹⁴ Como he mencionado, el resultado de la unidad indiferenciada que es el amor, en el cual, para Hegel “lo separado subsiste todavía, pero ya no como separado, sino como unido; y lo viviente siente a lo viviente”,¹⁵ es la generación y reproducción de la vida a partir de la vida misma, es decir, a través de la procreación. La generación de la vida a partir de la vida, que únicamente puede desprenderse de la fusión unificadora en la que se encuentran los cuerpos de los amantes atravesados por el amor, es la más perfecta muestra de la manera en que la divinidad se hace presente en el mundo. Y lo único que puede romper esta unidad perfecta y bella que es el amor es la muerte. El amor es vida, nacimiento y reproducción de la naturaleza; la muerte es la negatividad de la vida, el rompimiento

¹⁴ G. W. F. Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, en *Escritos de juventud*, p. 242.

¹⁵ G. W. F. Hegel, “El amor y la propiedad”, en *ibid.*, p. 263.

de la unidad originaria. “Afirmar que los amantes tienen [cada cual] su independencia —dice Hegel—, sus principios propios de vida significa afirmar únicamente que pueden morir”.¹⁶ Es clara aquí la oposición de la unidad entre el amor, la vida y la divinidad frente a la ruptura de la unión, la diferencia y la muerte.

La divinidad, pues, a través del amor se manifiesta como afirmación de la vida. Sin embargo, el amor resulta insuficiente para mostrar su existencia. A pesar de que a través de él Hegel puede acercarse a la tan buscada noción de totalidad, mediante la cual en el sistema reconstruirá el camino de la divinidad en el proceso de formación de sí misma como absoluto, este proceso de formación es netamente humano, y las relaciones basadas en el amor se encuentran aún enraizadas en sentimientos naturales. Ya desde los primeros escritos de juventud se puede ver la manera en que se va perfilando en el pensamiento de Hegel la sugerencia más importante con la que abre la *Fenomenología del espíritu*: “que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.¹⁷

Como hemos visto, para Hegel, no hay un ámbito realmente práctico en la filosofía kantiana por el alejamiento radical de la realidad al que nos expone la estructura formal de la moralidad. Pero en el amor tampoco hay lugar para una *praxis* verdaderamente humana, pues el hombre se encuentra hundido en la totalidad de la naturaleza sin siquiera poder diferenciar su individualidad y autoconformarse como persona. Lo que lleva a la persona a superarse en algo más que un simple ser viviente, es el saberse libre. Distintos elementos intervienen en este proceso, como es el caso de hacer uso de la propiedad privada y la formación familiar que lleva al hijo a separarse del ámbito nuclear para entrar al de la sociedad civil, entre otros. Pero hay uno privilegiado a partir del cual se da el verdadero paso de la naturaleza a la humanidad: la lucha a muerte por el reconocimiento. Únicamente a partir de ella es que el hombre puede construir un mundo verdaderamente humano, sólo a través del

¹⁶ *Idem*. Una excelente revisión del papel de la muerte en la concepción hegeliana puede verse en Alexandre Kojève, *La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel*. Buenos Aires, La Pléyade, 1984.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

cual le es posible proyectar —como muy bien lo deja ver Hegel principalmente en la *Fenomenología*— su finitud hacia la infinitud del absoluto conformándose como un ser libre. Éste es el punto decisivo del hegelianismo a partir aproximadamente de 1800: que la divinidad ya no se manifiesta como afirmación de la vida, sino como negación de la vida en favor de la libertad. Es por esto que la versión romántica del amor, así como el movimiento romántico en general, resultan para Hegel insuficientes para mostrar la presencia y desarrollo del absoluto en el mundo, pues se quedan en un estadio inferior del despliegue de la conciencia en el que el hombre no ha podido enajenarse de su situación natural en el mundo para constituirse como humanidad. En el amor, lo divino sólo puede ser aprehendido como unidad sin poder describir aún sus expresiones fenoménicas mediante lo múltiple. Se trata de un absoluto en todo caso estático y carente de vida. Por el contrario, la vida implica movimiento, enajenación, negación, superación y asunción; aspectos éstos que formarán el movimiento dialéctico al que Hegel hace alusión con el término *Aufhebung*, mediante el cual es posible ir aprehendiendo paulatinamente el proceso de formación de la totalidad.

Con la lucha a muerte por el reconocimiento es posible la materialización de la persona en su estado de independencia, que en el amor era imposible por la unidad indiferenciada que consumía las individualidades de los amantes. Ahora hay posibilidades para el reconocimiento, pues existe una relación de alteridad a partir de la cual las conciencias se escinden como partes constitutivas de una unidad natural, y se reconocen una frente a la otra para regresar a sí y autorreconocerse. Se trata del movimiento que sale de la naturaleza del yo para encontrarse con un otro y regresar a sí a partir de esa alteridad, reconociéndose a sí mismo sólo gracias a la relación intersubjetiva establecida con aquel otro. En el amor-pasión romántico no hay posibilidades para el reconocimiento ni del yo, ni del otro, ni de mí mismo a partir del otro porque no hay lugar para la diferencia. No hay lugar para la intersubjetividad porque realmente no lo hay ni para la subjetividad, pues las individualidades se han perdido como tales en la fusión con una totalidad abarcada por la naturaleza. “Vida (y por ende amor) —comenta Eugenio Trías— es algo que hunde a la autoconciencia en la servidumbre. La libertad se alcanza negando la vida. O, como dirá [Hegel] en la *Fenomenología*,

arriesgándola. Es la muerte, no la vida, la que determina la espiritualización, la que hace posible al sujeto ser libre: el juego con la muerte. Es en el miedo y en la angustia ante la muerte como el esclavo comienza a liberarse de sus cadenas. En el vencimiento del miedo está la fuerza de la que se espera libertad”.¹⁸

Lejos, entonces, de que la presencia del absoluto se muestre en la unidad armónica que representa el amor, en la cual las individualidades se encuentran identificadas una con la otra hasta perder sus identidades separadas, ahora sólo es posible a partir de su contrario: la lucha a muerte. Mientras que en el amor-pasión romántico no hay posibilidad para la alteridad porque no hay ninguna diferencia que pueda ser reconocida, en el paso a la comprensión del absoluto a través de la lucha a muerte hay *reconocimiento de la diferencia* a través de la oposición, pero no hay identidad ni unidad indiferenciada de los amantes. Lo único que se enfatiza es la diferencia entre particularidades que se enfrentan en favor de la elevación de la certeza de la libertad que cada una tiene de sí en verdad.

Es hasta el tercer momento, el del sistema a partir de 1800, que Hegel puede llevar a cabo una aprehensión de la divinidad como absoluto, donde no sólo se halle la parcialidad de la mismidad divina que no se ha escindido de la naturaleza, sino que capte la salida de sí y su reconocimiento a través de la dialéctica con lo otro de sí, con una conciencia que le hace frente. De esta manera, por otro lado, puede aprehender conceptualmente el movimiento del espíritu en el proceso de formación de sí mismo a través de su constitución como sujeto, como humanidad que se ha podido elevar por encima de las determinaciones naturales, incluso del amor, y se ha desarrollado como libertad en la historia. A partir de 1800, no hay lugar ya para una comprensión “positiva” del absoluto sino sólo negativa. En los primeros fragmentos para *La cons-*

¹⁸ Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona, Anagrama, 1981, pp. 103-104. Al respecto, Lukács menciona: “Hegel ve en ella [en la categoría de amor] la culminación de la vida, la verdadera superación de todo lo muerto y positivo del mundo, pero ve al mismo tiempo que tampoco en ese sentimiento puede basarse una realidad superior que realmente pueda contraponerse a la positividad de la sociedad burguesa”. (Georg Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 139.)

titución de Alemania, redactados entre 1798 y 1800, el autor menciona: “El sentimiento de contradicción entre la naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo”.¹⁹

El sistema filosófico que se irá gestando a partir del nacimiento del siglo XIX, del que Hegel habla en su carta a Schelling de noviembre de 1800, parece en sí mismo un movimiento hegeliano, pues en él Hegel no hace otra cosa que negar los dos momentos anteriores bajo los que creía comprender la presencia del absoluto en el mundo —el absoluto como *unidad indiferenciada* y como *reconocimiento de la diferencia*— para superarlos asumiéndolos. Aquí es donde desembocan los trabajos hegelianos de juventud fungiendo, a mi parecer, como prolegómenos al sistema hegeliano.

¹⁹ G. W. F. Hegel, “La constitución alemana”, en *Escritos de juventud*, p. 392.

Los sueños de la razón. Crítica y apoteosis de la Ilustración en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel¹

● DANIEL BRAUER

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das Entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente erinnert, ist ebenso wenig über sich selbst aufgeklärt.²

La palabra “Ilustración” puede entenderse de diversos modos. Podemos asociar a ella tanto (1) un determinado periodo de la historia europea, como (2) una corriente filosófica particular, que se caracteriza por una serie de tesis acerca del origen y forma del conocimiento humano y por lo tanto también de la relación del hombre con la naturaleza, la vida ético-política y ante todo la religión y su papel en la autocomprensión humana. Pero la Ilustración (3) puede ser también concebida como un proyecto político emancipatorio —tal como la han entendido Kant,³ más

¹ Ésta es una versión modificada de un trabajo presentado en ocasión del coloquio internacional: “200 Jahre Phänomenologie des Geistes” que tuvo lugar en la Universidad de Jena en octubre de 2006. El título se inspira en el grabado 43 de la serie “Los caprichos” de Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”. A pesar de sus reservas críticas, Goya siempre estuvo cercano al pensamiento ilustrado. Si bien el título de su grabado puede prestarse a malentendidos, también para él los sueños de la razón son siempre preferibles a las pesadillas de lo irracional.

² Eva Moldenhauer y Kart-Marcus Michel, eds., *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt del Meno, *Werke*, 1972, t. III, p. 373. La cita resulta difícil de traducir ya que representa en alemán un juego de palabras que podría resumirse del modo siguiente: “Pero la Ilustración, que llama la atención de la fe acerca de lo que se contraponen a sus momentos separados, tampoco está ilustrada [tampoco tiene claridad] acerca de sí misma”.

³ Véase el artículo de Kant: “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?”, en Wilhelm Weischedel, ed. *Werkausgabe*, t. XI, pp. 53 y ss. (A481/482 y ss.). Existe una

recientemente Habermas,⁴ aun cuando este proyecto no haya existido nunca explícitamente.⁵

En todo caso el concepto de Ilustración resulta particularmente difícil de precisar y esto no sólo debido a su carácter multívoco y la pluralidad de las doctrinas y representantes agrupados bajo ese título, sino también y ante todo porque a diferencia de otras categorías históricas como “renacimiento”, “barroco”, etcétera, forma parte del debate contemporáneo acerca del alcance y límites de la Modernidad y la vigencia de su proyecto: en efecto, la Ilustración es tanto el resultado como la culminación de la Modernidad.

En este sentido la Ilustración forma parte también para nosotros, aunque por motivos diferentes a los de Hegel, de la controversia en torno a la historia contemporánea.

En los años en los que el fenómeno del fascismo y del nacionalsocialismo hicieron su irrupción en el escenario político europeo, surgieron dos interpretaciones de la Ilustración incompatibles entre sí y que han resultado decisivas para el horizonte de interpretación contemporáneo. Me refiero con esto, por un lado, al libro de Ernst Cassirer: *La filosofía de la Ilustración*,⁶ de 1932, en el que el autor lleva a cabo una serie

versión castellana de Eugenio Ímaz: “Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?”, en su recopilación de textos de Kant: *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, 1958, pp. 57-66.

⁴ Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Fráncfort del Meno, 1988, cap. v, pp. 130 y ss. Trad. castellana de M. Jiménez Redondo, *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.

⁵ Véase el volumen colectivo editado por Norman Geras y Robert Wokler: *The Enlightenment*. St. Martins Press, 2000.

⁶ Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, con prólogo de Gerald Hartung y bibliografía de las recensiones de Arno Schubach. Tubinga, Mohr, 1932. Versión castellana de Eugenio Ímaz: *Filosofía de la Ilustración*. México/Buenos Aires, FCE, 1943. Acerca de la valoración de la Ilustración por parte de Cassirer, véase el trabajo de John Michael Krois, “Cassirer: Aufklärung und Geschichte”, en Dorotea Frede y Reinhold Schmücker, eds., *Ernst Cassirers Werk und Wirkung*. Darmstadt, 1997, pp. 122 y ss. A pesar de su crítica posterior de un “concepto de razón concebido en forma universalista...”, Cassirer nunca renunció a la diferencia fundamental entre razón y mito de tal modo que, a mi juicio, su propia filosofía debe ser incluida en la tradición de la Ilustración.

de estudios tanto históricos como sistemáticos con la intención de presentarla, tal como sostiene en el prólogo: “en la unidad de su raíz intelectual y de su principio determinante”.⁷

Pero si bien la meta principal de la indagación de Cassirer es descubrir las ideas centrales del iluminismo y mostrar las consecuencias práctico-políticas que ha tenido en el curso de su desarrollo, también es cierto que se trata al mismo tiempo de rehabilitar la vigencia de ese horizonte conceptual para la propia época:

El siglo que ha contemplado y venerado en la razón y en la ciencia “la fuerza suprema del hombre”, ni puede ni debe estar pasado y perdido para nosotros, debemos encontrar un camino no sólo para contemplarlo tal como fue, sino también para liberar las fuerzas radicales que le dieron su forma.⁸

Así como se encuentra en Cassirer una defensa de la Ilustración y de sus ideales, la imagen que nos ofrece de ella el célebre texto —re-dactado unos años después (1943-1944) en el exilio en Los Ángeles y publicado por primera vez en Amsterdam en 1947— de la *Dialéctica del iluminismo*⁹ de Theodor Adorno y de Max Horkheimer es completamente contraria. Aquí no se trata ya de reivindicar el programa de la Ilustración contra nuevas formas del mito y el despotismo, sino al contrario, la Ilustración misma es denunciada en virtud de una dialéctica perversa como origen de nuevas formas de dominación y mitología. Teniendo en vista que la aplicación de la ciencia y la técnica en el siglo XX lejos de haber conducido a una liberación del hombre, como habían

⁷ E. Cassirer, *op. cit.*, p. 9.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente*. Amsterdam, Querido Verlag, 1947. El libro fue escrito entre 1939 y 1944. En la nueva versión revisada de 1969 los autores se alejan cada vez más del vocabulario y arsenal conceptual marxiano, pero las tesis centrales no se han modificado. El contraste con la concepción de Cassirer no se limita sólo a este punto, mientras que, por ejemplo, para este último la Ilustración —tal como lo establece en el prólogo— rechaza el “*esprit de système*”, pero no el “*esprit systématique*”. Adorno y Horkheimer identifican ambos principios: “su ideal es el sistema” (p. 17).

creído los teóricos del progreso, más bien lo han reducido a nuevas cadenas, a la abolición de derechos elementales y en muchos casos a su propia aniquilación, los autores quieren mostrar un vínculo indisoluble entre razón y dominación que caracterizaría la esencia y destino de la Ilustración. Si bien, como ha mostrado Habermas,¹⁰ nos enfrentamos aquí a una visión unilateral del iluminismo que puede explicarse quizás por las circunstancias históricas en que surgieron sus tesis principales, esto no ha conducido ni en los primeros ni en el último a una nueva investigación sobre el periodo.

Frente a esta recepción tan contradictoria de la Ilustración ¿cómo ubicar a Hegel y a su crítica a la misma?

Si bien hay en Hegel elementos para una aguda crítica de las principales teorías del iluminismo, la tesis que quisiera defender en lo que sigue es que en su sistema filosófico, y particularmente en la *Fenomenología del espíritu*, los conceptos de “razón”, “ciencia”, “progreso”, y “libertad” —tan caros a la Ilustración— son por cierto redefinidos pero adquieren una vigencia y amplitud que superan a las expectativas e intenciones de los principales pensadores ilustrados.

Los textos de la *Fenomenología* dedicados a la Ilustración deben ser considerados desde una doble perspectiva. En primer lugar de acuerdo con la “lógica” lineal del discurso fenomenológico como anclados en una serie de “figuras” particulares (*Gestalten*) bajo el título genérico: “La Ilustración” (Sección BB, B., ii). Por el otro, en el marco de una larga ocupación del autor con el pensamiento ilustrado que va desde sus llamados *Escritos teológico-juveniles*, pasando por *Fe y saber* de 1802 hasta los correspondientes capítulos de sus lecciones de Berlín sobre historia de la filosofía y filosofía de la historia por mencionar los textos principales.¹¹

¹⁰ J. Habermas, *op. cit.*, pp. 130 y ss; p. 138.

¹¹ Hermann Nohl, ed., *Hegels theologische Jugendschriften*. Tübingen, 1907. Para el tratamiento posterior (a la redacción de la *Fenomenología*) de la Ilustración por parte de Hegel, es necesario confrontar los correspondientes capítulos de las *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* [Lecciones sobre la filosofía de la historia] y de las *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lecciones sobre historia de la filosofía]: *Werke*, Ausgabe von Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Bd. 20, Dritter Teil, Kap. 2, S. 267 ff., Bd. 12, Vierter Teil, Kap. 3, *Die Aufklärung und die Revolution*,

En lo que sigue me limito a los textos de la *Fenomenología* en los que se encuentra, como ya lo notó Cassirer, la visión más positiva de la Ilustración. A diferencia de escritos anteriores y posteriores, Hegel se ocupa en ellos exclusivamente de la versión francesa de la Ilustración. El texto es muy extenso y ya comienza a ser tratado en el capítulo “b” de la sección anterior y además de una riqueza inusual, de modo que me limitaré aquí a indicar algunos aspectos.

No encontramos en estos textos una clara definición de la Ilustración, y tampoco es fácil en muchos casos precisar exactamente a qué autores o teorías se refiere. Todo parece indicar que Hegel —como también es el caso en los otros capítulos— construye una especie de “tipo ideal” en el sentido de Max Weber que no corresponde exactamente a una figura particular de la Ilustración, pero que contiene los rasgos esenciales de una forma de pensar situada históricamente. Aparte de Diderot, que es citado expresamente, muchas de las fórmulas parecen contener alusiones a textos que indican un conocimiento muy preciso por parte de Hegel de la literatura de la Ilustración, pero que hoy resultan muy difíciles de precisar.

En su teorización de la filosofía de la Ilustración no se trata para Hegel tanto de establecer un estudio histórico-filosófico, ni tampoco de analizar una serie de tesis filosóficas independientemente del contexto histórico del cual surgieron. El tema consiste, más bien, en mostrar la contribución de una corriente filosófica particular a la evolución del pensamiento humano en general. Una contribución que de acuerdo con la lógica de la *Fenomenología* debería conducir a su propia superación.

El supuesto que esta “figura” (*Gestalt*) comparte con las demás consiste en que la manera en que la conciencia se entiende a sí misma y a su mundo resulta determinante para su acción en él. Por un lado, tanto la “fe” como también la “intelección” —en el sentido que ambas tienen de una firme convicción— ejercen una acción causal para la

S. 520 ff.. Particularmente interesante resulta el prólogo a la *Filosofía de la religión* de Hinrichs de 1822, en el que se encuentra una visión mucho más crítica de la misma, que cito más abajo, *Werke*, Bd. 11 (Berliner Schriften), pp. 42 y ss. Para una exposición de conjunto del tema, véase el libro de Lewis P. Hinchman, *Hegel's Critique of the Enlightenment*. Florida, University of Florida Press, 1984.

acción del individuo. Por el otro, las consecuencias experimentadas de esta acción y las vivencias que surgen de este modo se transforman a su vez en factores causales para la revisión de estas convicciones. La “experiencia” es por lo tanto concebida como un proceso creativo en el cual surgen paradigmas alternativos como resultado del surgimiento de una “escisión” (*Entzweiung*) entre una convicción y la frustrada comprobación de una expectativa no cumplida.

En su tratamiento de la Ilustración en la *Fenomenología*, Hegel no se ocupa tanto de su teoría del conocimiento o de su epistemología. En el centro del análisis se encuentran más bien las consecuencias que estas teorías tienen para las creencias religiosas y para la imagen del mundo ético-político. Estas tesis no son analizadas desde un punto de vista immanente sino en el marco de su confrontación con una constelación de ideas de su época.

Más que de una dialéctica de la Ilustración habría que hablar en el caso de Hegel en este texto de dialécticas de la Ilustración, por lo tanto en plural, de las cuales, como sucede por lo general en la *Fenomenología*, algunas están mejor logradas que otras. Podrían diferenciarse en el texto una tesis general y cinco exposiciones dialécticas diferentes diseñadas para iluminar las paradojas y motivos centrales del pensamiento ilustrado.

La tesis central del capítulo está expuesta en el plano del metadiscurso, es decir, en el estrato que corresponde a la perspectiva del “nosotros” a diferencia del plano de la conciencia sumida en su experiencia.

Esta tesis no surge, a mi juicio, a partir de un análisis fenomenológico de los textos y opiniones controvertidas de la Ilustración, más bien ésta es presupuesta y hace posible su interpretación.

Bajo el título “Pura intelección” (*reine Einsicht*) la Ilustración es descrita como el proyecto de un saber radical que se propone liberar al mundo de las cadenas del despotismo, la superstición y la ignorancia. Estos tres factores, según la autocomprensión del iluminismo, no se basan sólo en la violencia y en los intereses materiales sino en una falsa conciencia que se trata de transformar.

En lo que se refiere a las formas heredadas de la religión cristiana, llamada aquí “fe” (*Glaube*), ellas no son presentadas como lo contrario del “pensamiento” (*Denken*) sino —como ya en su escrito *Fe y saber*

(*Glauben und Wissen*)— como una forma no desarrollada encapsulada del mismo y, por lo tanto, diferenciada de la “superstición” (*Aberglauben*).

Mientras que a la “intelección” se le hace corresponder el puro “concepto”, a la “fe” no le corresponde lo contrario sino una protoforma del “pensamiento”. La fe representa para Hegel una especie de saber simbólico que no es plenamente consciente del significado de aquello que piensa y a lo que se atiene. En sus *Lecciones sobre estética*, Hegel diferencia en el “símbolo” la “expresión” (*Ausdruck*) del “significado” (*Bedeutung*).¹² En el tercer capítulo de la segunda parte del primer tomo esboza una teoría sobre categorías simbólicas que abarca, la imagen y la comparación, la metáfora, la alegoría, la fábula, la parábola, etcétera,¹³ con el propósito de precisar la relación entre “figura” (*Gestalt*) y “significado” (*Bedeutung*). Lo importante en nuestro contexto es lo que podría caracterizarse como la concepción de la “fe” como figura “simbólica”.

La tesis general del capítulo podría entonces reformularse del modo siguiente: el “significado” presuntamente explícito del discurso religioso debe ser entendido desde la perspectiva metateórica de la filosofía como expresión de un sentido oculto diferente. En los llamados *Escritos teológicos juveniles* era principalmente la apropiación de la ética de Kant y las teorías políticas de Rousseau y Montesquieu, junto con la visión histórica de Gibbon, la que proporcionó una nueva clave para la exploración de un sentido implícito en la vida de Jesús y en la historia de los orígenes del cristianismo. En este capítulo de la *Fenomenología* uno podría decir que entre otras cosas el “espíritu de la comunidad” (*Geist der Gemeinde*)¹⁴ es interpretado desde un punto de vista sociológico como el contenido de las representaciones y ceremonias religiosas. En la filosofía de la religión tardía de Hegel, por último, la doctrina cristiana madura es descifrada como la expresión de un sentido lógico-metafísico cuyo significado se explicita en la *Ciencia de la lógica*.

Si ahora dirigimos nuestra mirada al plano de la *intentio recta* de la conciencia es posible diferenciar cinco estadios que corresponden

¹² *Werke*, t. 13, p. 394.

¹³ *Ibid.*, pp. 485 y ss.

¹⁴ E. Moldenhauer y K.-M. Michel, eds., *op. cit.*, p. 363.

a motivos centrales del pensamiento ilustrado: 1) la superación de la “vanidad” (*Eitelkeit*) de un proyecto puramente intelectual; 2) la crítica radical de la religión en general, y de los poderes establecidos en particular; 3) la inutilidad de la utilidad; 4) la paradójica identidad de deísmo y materialismo; 5) la revolución como consecuencia política de la “voluntad pura” (*reinen Willens*) que combina la anarquía con el totalitarismo.

Ya al comienzo del capítulo la confrontación entre “fe” e “intelección” es caracterizada como un nuevo estadio de la oposición entre conciencia y autoconciencia. De hecho, el concepto de “intelección” apunta no sólo a una función cognitiva sino al mismo tiempo a una dimensión práctica: la “intelección” es una especie de saber que transforma simultáneamente a su portador. Puede reconocerse este sentido fuerte en la palabra alemana “*Aufklärung*” que también es utilizada en el sentido de la educación sexual. Un saber que, una vez adquirido, no puede revocarse y que hace aparecer el mundo a partir de allí desde una nueva perspectiva.

Del mismo modo que lo que sucede en la segunda sección de la *Fenomenología* sobre la “autonomía y dependencia de la autoconciencia”, también aquí se trata de una “lucha” por el reconocimiento.

La “intelección” es polémica por naturaleza. Su lucha se dirige tanto contra las falsas representaciones como contra un mundo considerado injusto.

Las ideas de la Ilustración son *per se* críticas. No se contentan con una serie de observaciones sobre las leyes naturales o con un agudo diagnóstico literario acerca de las condiciones sociales por parte de un grupo de intelectuales y científicos. Tarde o temprano ellas entran en colisión con las ideologías y las instituciones dominantes puesto que erosionan permanentemente las ideas en que se basan sus pretensiones de poder.

La ironía crítica acerca de la irracionalidad dominante del mundo humano no puede superar su “vanidad” (*Eitelkeit*) en la medida en que permanezca siendo el saber de unos pocos. La tarea consiste más bien en que devenga “propiedad de todas las autoconciencias”.

Hegel caracteriza con dos rasgos el proyecto de la *Enciclopedia*, que denomina “colección” (*Sammlung*). En primer lugar, como el intento de

establecer una imagen unitaria de la naturaleza y del puesto del hombre en ella en vista de los esfuerzos dispersos de una serie de investigadores de la naturaleza y filósofos que podrían “formar” (*bilden*) una nueva conciencia general. En segundo lugar, como el abandono del saber entendido como un privilegio de una casta intelectual. Y en tercer lugar, como el programa de una liberación mediante el saber.

El principal enemigo de la Ilustración, por lo tanto, no es la “fe” (*Glauben*) como tal sino la “superstición” (*Aberglauben*). Y con esto se está pensando en los dogmas y ceremonias de la doctrina cristiana pero también en las potencias terrenales que se basan en ellas, o sea, la Iglesia y el despotismo del Estado absolutista. En esta nueva lucha por el reconocimiento, si bien los adversarios polemizan el uno con el otro, no se trata tanto de convencer al otro sino de conquistar la conciencia de un tercero, de la “masa” (*Masse*). La Ilustración se convierte así en la *avant garde* que se propone liberar a la masa de los mitos y prejuicios que la mantienen prisionera.

La originalidad del tratamiento hegeliano del conflicto se manifiesta en diversos aspectos. En primer lugar se debe decir que, a pesar de su crítica, nos enfrentamos en este lugar a la recepción más positiva, incluso entusiasta, de las ideas de la Ilustración que se encuentra en su obra, tal como lo advirtió Cassirer. Pues si bien, en conformidad con el método general de la *Fenomenología*, ambas formas de conciencia —la “intelección” y la “fe”— muestran, a pesar de su contraposición, rasgos constitutivos comunes, aquí el triunfo de la Ilustración es celebrado como un proceso irreversible e indetenible. En segundo lugar, la religión es interpretada como una forma alienada de la conciencia. En tercer lugar, Hegel muestra cómo la “fe” por su mera reacción a los ataques de la Ilustración ya ha perdido la batalla, puesto que lucha en el campo del enemigo y, por lo tanto, se ve forzada a dar argumentos y fundamentos. Al hacerlo acepta implícitamente que debe haber razones para justificar la legitimidad de sus convicciones.

La divulgación de la pura intelección puede compararse por ello a la tranquila expansión o a la difusión de un perfume en la atmósfera sin resistencia. Es un contagio que va penetrando, que no se hace notar como algo adverso en el elemento indiferente en el que se insinúa y

que por lo tanto no puede ser resistido. Recién cuando el contagio se ha expandido se hace experienciable *para la conciencia* que se había entregado a él confiadamente.¹⁵

Para comprender la exposición que Hegel hace del conflicto hay que tener presente que ambos lados van cambiando sus posiciones originarias en el curso de la interacción. Los adversarios se vuelven cada vez más parecidos a pesar de la imagen que desarrollan del enemigo. La crítica radical de la Ilustración se muestra, de esta manera, más que como un factor destructivo de las representaciones religiosas, como el disparador de una depuración de los dogmas de la superstición y el autoritarismo.

Pero el carácter en sí polémico de la Ilustración acarrea consigo “esencialmente” que se llegue a una confrontación abierta: “un ruido estridente y una lucha violenta”.¹⁶

En el complicado texto que sigue, Hegel analiza el repertorio de lo que podríamos llamar intenciones “conspirativas” que los representantes de la Ilustración atribuyen a los partidarios de la “fe”. Al mismo tiempo, en el plano metateórico del “nosotros” se muestra el isomorfismo fundamental de la estructura de la conciencia que comparten ambos contrayentes aun cuando desempeñen papeles asimétricos.

Por un lado, se le reprocha a la “fe” que base sus certezas en datos históricos de la historia bíblica que han llegado hasta nosotros mediante “testimonios”¹⁷ y circunstancias azarosas. Por el otro, se le atribuye a la religión simplemente el ser una “mentira”, “irracionalidad” y “mala intención”¹⁸. Pero este argumento adquiere sentido sólo si se presupone el punto de vista de la Ilustración en la “fe” misma. A la inversa, los reproches de la pura intelección son sentidos por la conciencia religiosa como una pura tergiversación que no afectarían a la “esencia” de la “fe”.

La Ilustración muestra, según Hegel, su propia incoherencia en la medida en que denuncia a la “fe” como mero engaño y a la vez considera

¹⁵ *Ibid.*, p. 359.

¹⁶ *Ibid.*, p. 360.

¹⁷ *Ibid.*, p. 366.

¹⁸ *Ibid.*, p. 363.

absurda la renuncia al goce y a la propiedad aun en el caso que la “fe” lo demuestre con sus acciones.¹⁹

Pero aun cuando la intelección aparentemente no está en condiciones de inteligir la esencia de la “fe”, ¿cómo debe ser ésta entendida? La defensa de la “fe” frente a los reproches de engaños, superstición y antropomorfismo (*Anthropomorphismus*)²⁰ por parte del iluminismo radical a la que nos enfrentamos en este capítulo, recién se hace comprensible si se parte del hecho que Hegel ya presupone esta crítica y que le otorga un nuevo sentido a la conciencia religiosa: “la esencia absoluta de la fe no es esencialmente la esencia *abstracta*, que se encontraría más allá de la conciencia creyente, sino que es el espíritu de la comunidad, es la unidad de la esencia abstracta y de la autoconciencia”.²¹

Mediante este giro sociológico que parece anticipar a Durkheim (más que a Feuerbach²²), Hegel no sólo critica a la Ilustración sino que más bien la lleva más lejos. La “fe” en esta figura es para Hegel, como también para la Ilustración, una falsa conciencia, sólo que en ella late un sentido racional diferente. La estrategia general del capítulo consiste en mostrar similitudes estructurales paradójicas en ambas concepciones de mundo y al mismo tiempo un intercambio de roles.

Si Dios es visto como uno de los extremos de una separación absoluta entre un mundo sensible y uno suprasensible, este concepto apenas puede diferenciarse del de la representación sin contenido con que pretende pensarlo la “intelección”.

Lo que al principio se presentaba como una diferencia externa entre la “fe” y la “intelección” comienza a ser internalizado en el curso de la exposición y reaparece en el interior de la Ilustración misma como división interior. Así surgen dos partidos, el “*être suprême*” de los deístas, por un lado, y el “vacío” de una concepción puramente materialista, por el otro.²³ Es posible que esta identificación entre el Dios de los deístas

¹⁹ *Ibid.*, pp. 367 y ss.

²⁰ *Ibid.*, p. 365.

²¹ *Ibid.*, p. 363.

²² Véase sobre esto el comentario de Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de L'Esprit de Hegel*. París, 1946, t. II, pp. 424 y ss.

²³ Véase E. Moldenhauer y K.-M. Michel, eds., *op. cit.*, pp. 369 y 372.

y la materia de los sensualistas, que aparece al final del capítulo, suena poco convincente. Hegel está pensando aquí en un concepto histórico determinado de materia y el hecho que el materialismo pueda presentarse como una religión difícilmente nos asombre hoy.²⁴

También aquí se trata, como en el capítulo sobre “señorío y servidumbre”, de la superación de la conciencia narcisista. La función que allí le corresponde al “servicio” del señor terrenal, o sea el disciplinamiento de la voluntad natural, es ejercida del lado de la “fe” por el servicio a Dios y las ceremonias de culto en favor de la comunidad; por el lado de la pura intelección una lógica inmanente que estaría implícita en el concepto de “utilidad” y que va de la búsqueda de la ventaja personal al bien común (*vom Eigennutz zur Gemeinnützigkeit*).²⁵

Los párrafos que Hegel le dedica a este concepto son oscuros pero de gran interés puesto que en ningún otro lugar se analiza el concepto de “utilidad” que aquí es pensado como la unidad de “en-sí” y “para-sí”. Su exposición irónica del utilitarismo incipiente —probablemente esté pensando en Helvetius— no ha sido aún estudiada. Ésta parece proceder en cuatro fases. Primero, el mundo se presenta para el hombre desde este punto de vista como algo únicamente “útil” (*Nützlich*).²⁶ Segundo, aquello que es útil demuestra ser nocivo en tanto que supera cierta “medida”. Tercero, consecuentemente al hombre le aparece su propia razón como algo útil en cuanto puede administrar con criterio “el goce”. Cuarto, la relación entre fin y medio se invierte cuando el individuo se considera a sí mismo útil para los demás. Por último, la religión misma es considerada como “lo más útil” (*Allernützlichste*) de todo. Aquí Hegel parece adelantar los argumentos de Feuerbach acerca del cristianismo como una religión del egoísmo.

En la categoría de la “utilidad”, Hegel ve el punto culminante del desarrollo conceptual de la Ilustración. Recién con este concepto se supera la escisión entre lo sensible y lo suprasensible y “el cielo es

²⁴ *Ibid.*, p. 380. Del contexto histórico al que sin duda refiere el capítulo forman parte las ideas de Rousseau acerca de una *religion civile*, así como el culto de la *Raison et de l'Être suprême* introducido por la Revolución.

²⁵ E. Moldenhauer y K.-M. Michel, eds., *op. cit.*, pp. 370 y ss.

²⁶ *Ibid.*, p. 371.

transplantado a la tierra”.²⁷ El mundo se vuelve transparente, está a disposición, su ser-en-sí deviene inseparable de su ser-para-otro, de la posibilidad tanto de su ser utilizado como de su ser sabido.²⁸

Importante para nuestro tema es que la polémica entre la fe y la Ilustración, que aparentemente es presentada como una antinomia entre dos partidos con el mismo derecho, es resuelta en favor de la segunda.

la [Ilustración] hará valer su derecho absoluto porque la autoconciencia es la negatividad del concepto, que no sólo es *para sí* sino también abarca su contrario; y la fe misma puesto que es conciencia no podrá negarle su derecho.²⁹

En el último capítulo de la sección se encuentra la célebre interpretación de Hegel de la Revolución francesa. Los acontecimientos históricos son interpretados como la consecuencia de la aplicación —si bien unilateral— de las ideas de los filósofos. La Revolución es celebrada pero la serie de sus acontecimientos es representada como los episodios de una tragedia.

Del concepto de lo útil el texto conduce al de la “libertad absoluta”. Es sabido que Hegel aquí polemiza principalmente con el concepto rousseauiano de la *volonté générale*³⁰ y con el intento de Robespierre de salvar a la Revolución mediante una especie de democracia directa, mediante *une volonté une*,³¹ una voluntad que, en última instancia, identifica la auténtica “voz del pueblo” con la propia y termina en el terror y la persecución. Hegel la llama “la furia del desaparecer” (*die*

²⁷ *Ibid.*, p. 385.

²⁸ *Idem.*

²⁹ *Ibid.*, p. 372, 382ff.

³⁰ Véase por ejemplo Jean Hyppolite, *op. cit.*, t. II, p. 441 y ss.

³¹ Acerca del credo político de Robespierre véase: David P. Jordan, *The Revolutionary Career of Maximilien Robespierre*. The University of Chicago Press, 1989, particularmente el cap. 9: “Robespierre the Ideologue”, pp. 149 y ss. Si bien es difícil probar hasta qué punto Hegel conocía los escritos de Robespierre, en esta última sección del capítulo uno se enfrenta a un vocabulario que parece aludir a ellos. Más aún, podría verse en el modo como Robespierre concibe la voluntad general como algo no muy diferente a lo que será el “Weltgeist” (*espíritu del mundo*) hegeliano, si bien trasladada de la política a la historia.

Furie des Verschwindens).³² Aquí la política del estado de excepción propugnada por el *comité de salut public* adopta rasgos que recuerdan a la persecución de herejes por parte de la Iglesia. Un neblinoso concepto de “virtud”, en este caso del *citoyen* y no el derecho, es entronizado como el criterio general de la justicia. Uno no puede dejar de ver en estas páginas una aguda anticipación de circunstancias nefastas que caracterizarían el siglo XX.

¿Pero ha refutado Hegel con esto las ideas principales de la Ilustración? De ninguna manera. Su crítica y al mismo tiempo reivindicación de la Revolución se basa en las ideas de la Ilustración misma. Y con esto me refiero a conceptos tales como representación, división de poderes, monarquía constitucional, derecho “abstracto” general, y muchos otros sin los cuales su ulterior filosofía del derecho ni siquiera sería pensable. Aun cuando Hegel rechaza desde el comienzo tanto los supuestos epistemológicos como la fundamentación contractualista de la filosofía política de la Ilustración, su relación con ella fue siempre ambigua. En muchos casos modificó sus tesis, en otros simplemente las suscribió. Hegel, que también es el autor de una *Enciclopedia*, ha rechazado determinadas ideas y motivos del iluminismo —ante todo el atomismo social del llamado por él “liberalismo”— pero no a la Ilustración como tal. Su propia posición frente a esta tradición se caracteriza por una ambivalencia irreductible.³³

³² E. Moldenhauer y K.-M. Michel, eds., *op. cit.*, p. 389.

³³ Hay que notar que mientras que Adorno y Horkheimer identifican el espíritu de la Ilustración con el del posterior positivismo, ésta es caracterizada por Hegel —ante todo en su vertiente francesa e inglesa— como un movimiento negativo, crítico e incluso en parte destructivo. La influencia de la Ilustración sobre su propio pensamiento apenas ha sido estudiada. Que los teóricos de la *Encyclopédie* —del mismo modo que la conocida recepción de la economía política— hayan desempeñado un papel fundamental en la inversión hegeliana del viejo topos de la relación teoría-praxis debería ser investigado. Seguramente Hegel no vio las consecuencias destructivas a que podía conducir una “razón instrumental” librada a sí misma que denuncian con razón Adorno y Horkheimer. En cambio uno puede encontrar en él, ya desde los escritos de Jena, una original filosofía del “instrumento” que cuestiona la relación tradicional entre medio y fin y que está en consonancia con el programa de la *Enciclopedia*. (Véase por ejemplo: Moldenhauer-Michel, ed., *Wissenschaft der Logia [Ciencia de la lógica]*, *Werke* 6,

Y con esto me refiero sobre todo a la Ilustración francesa y en parte escocesa (cuando se tiene en vista particularmente su recepción de la economía política). Mientras que el camino que tomó después la Ilustración alemana fue unívocamente despreciado por él. Pero claro, este juicio debería ser revisado en la medida en que se incluya a Kant en la Ilustración tal como este mismo entendió su proyecto.

Sin embargo, en el capítulo siguiente de la *Fenomenología*, “La visión moral del mundo”, la teoría moral de Kant es presentada como un estadio superior que va más allá de la Ilustración. Aunque en el capítulo sobre la Revolución de sus posteriores lecciones de filosofía de la historia, la filosofía de Kant es descrita como el otro lado de la Ilustración, como complemento y contraste con el materialismo francés.

La polémica de Hegel con las principales teorías de la Ilustración debe ser vista en conexión con su juicio revisado una y otra vez acerca de la Revolución y no constituye un capítulo definitivamente cerrado de su filosofía.

En las mencionadas lecciones, Hegel retoma sólo en parte el diagnóstico de la *Fenomenología*. En ellas aparece una imagen más diferenciada de la Revolución en la cual intervienen también las circunstancias sociales. El peso de la explicación es desplazado poco a poco, sin embargo, cada vez más al trasfondo “católico” de la sociedad francesa que contrastaría con el protestantismo de Lutero. Éste, curiosamente, es convertido retrospectivamente en un predecesor de los principios de la Revolución.

“Es un falso principio [creer] que las cadenas del derecho y de la libertad puedan ser rotas sin la liberación de la conciencia, que una revolución pueda tener lugar sin una reforma”.³⁴

Si, para utilizar una expresión del texto, “en relación a lo mundano”, alcanza o no una reforma sin una revolución, queda librado al lector.³⁵

t. II, pp. 451 y ss. En la traducción de Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires, 1968, pp. 656 y ss.)

³⁴ *Werke*, t. 12, p. 535.

³⁵ *Idem*, p. 526.

En la portada de su primera publicación filosófica: *Diferencia del sistema de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801, Hegel se designa a sí mismo curiosamente como doctor en “*Weltweisheit*”. Esta palabra que, en la época de la Ilustración era usual y que podría traducirse literalmente como “sabiduría del mundo”, no sólo traduce la palabra griega filosofía, apela a la tarea secular de la filosofía que consiste en “restablecer la armonía rota” y contiene un reconocible rasgo antiteológico.

En su ulterior evaluación de la Revolución francesa, en las lecciones recién mencionadas sobre filosofía de la historia, vuelve a aparecer la palabra y ésta es aclarada del modo siguiente:

La conciencia de lo espiritual es ahora esencialmente el fundamento y con ello se ha llegado al dominio de la *filosofía*. Se ha dicho que la Revolución francesa ha tenido su punto de partida en la filosofía y no sin razón se ha llamado a la filosofía sabiduría del mundo (*Weltweisheit*), pues ella no es sólo la verdad en y para sí en tanto esencialidad pura, sino también la verdad que se hace viva en la mundanidad.³⁶

Aun cuando Hegel a continuación de esta cita vuelve a tomar distancia de las ideas de la Revolución y las resume negativamente como un “mero pensar abstracto y no un concebir concreto de la verdad absoluta”, etcétera, reconoce en ellas —parafraseando un célebre dictum del Prólogo a la *Filosofía del derecho*— el principio, el “eje alrededor del cual giraba entonces el mundo”.

En su prólogo a la *Filosofía de la religión* de Hinrich de 1822 (y en relación al intento de Schlegel de volver a introducir la palabra) Hegel la identifica simplemente con sofistería.

Es ella la que merece el apodo de sabiduría del mundo [...] Pues ella es una sabiduría en y de aquello que se suele llamar el *mundo*, [o sea] de lo azaroso, no verdadero, temporal; es la vanidad que eleva lo vano, el azar del sentimiento, la arbitrariedad del opinar a

³⁶ *Ibid.*, pp. 526 y ss.

principio absoluto de aquello que es el derecho y el deber, la fe y la verdad.³⁷

La apoteosis que Hegel lleva a cabo de la razón le permite una serie de “intelecciones” en fenómenos que hasta entonces eran considerados irracionales. Es cierto que el pensamiento de la Ilustración se basa en el dualismo entre la racionalidad y la irracionalidad, pero de esta separación también surge su fuerza crítica. Para utilizar la fórmula de Kant, todo debe ser legitimado ante el “tribunal de la razón”. Hegel muestra en la *Fenomenología* cómo cada constelación teórica se vuelve un dogma en la medida en que no está dispuesta a ir más allá de sus propios límites. La fe en la razón es en este sentido también la conciencia de los propios límites. Pero ¿son estos límites una carencia de “intelección”? La paradoja del intento hegeliano de iluminar la Ilustración consiste en que en el interior de su sistema vuelve a abrirse un abismo insalvable entre la verdadera realidad (*Wirklichkeit*) y la realidad empírica (*Realität*).

³⁷ *Werke*, t. 11, p. 60.



El espíritu en la búsqueda de sí

● JAVIER CORONA FERNÁNDEZ

La razón consciente de sí misma que hoy consideramos como patrimonio nuestro y que forma parte del mundo actual no ha surgido de improviso, directamente, como si brotase por sí sola del suelo del presente, sino que es también, sustancialmente una herencia y, más concretamente, el resultado del trabajo de todas las otras generaciones del linaje humano. Del mismo modo que las artes de la vida externa, la gran masa de recursos y aptitudes, de instituciones y hábitos de la convivencia social y la vida política son el resultado de las reflexiones, la inventiva, las necesidades, la pena y la dicha, el ingenio, la voluntad y la creación de la historia anterior a nuestro tiempo.¹

El desenlace del sistema kantiano, su fuente secreta de energía —como diría Adorno—, es la idea de que el mundo dividido en sujeto y objeto no es lo último que hay, y este señalamiento es el impulso para todo el idealismo poskantiano. Energía que cristalizará en la *Fenomenología del espíritu*, donde Hegel marca la posibilidad de captar conceptualmente el recinto y límites fijados a la subjetividad y, con ello, el trasponer ya sus propios límites. La clave radica en señalar que frente a los fenómenos naturales existe el horizonte de la historia en donde el es-

¹ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1981, t. I. p. 9.

píritu se transforma y al hacerlo modifica también sus leyes y condiciones. Para el idealismo alemán las leyes de la historia son immanentes a su propia realidad; en el sistema hegeliano, la racionalidad de la historia cambia en el devenir del espíritu. Con esta proposición, la obra de Hegel representa un momento de convergencia y a la vez de división en *el penoso trayecto de la humanidad en la búsqueda de sí y de la verdad acerca de sí misma*, justamente porque Hegel vivió el desmoronamiento de un mundo y el nacimiento de otro. En efecto, el seguimiento atento al desarrollo de la Revolución francesa le mostró el antagonismo cada vez más palpable entre un ideal que expresa la voluntad general y los intereses privados, la cada vez más difícil síntesis entre lo universal y el individuo, problemática que el filósofo había venido observando al estudiar la relación entre el logos de los griegos y el enlace cristiano de la subjetividad.

La reflexión sobre el instante de transformación social que Hegel percibe con la toma de la Bastilla, el golpe de Estado del Dieciocho Brumario o la incursión de las tropas francesas en Jena (por sólo mencionar algunas estampas de su tiempo), le lleva a la búsqueda de las fuentes históricas donde situar la afirmación del individuo y de su particularidad frente al todo. En este análisis, la disgregación de la ciudad antigua y la emergencia del cristianismo y de su evolución, hacen necesaria una concepción de la libertad mucho más compleja, en la cual la activa participación del hombre en la ciudad terrena viene acompañada de la irreductible subjetividad que como ser humano le caracteriza.

Ahora bien, si es verdad, como Hegel señala, que el problema de la libertad no encuentra su cabal expresión en el mundo antiguo y que es con el cristianismo donde podemos marcar realmente su irrupción, con el cristianismo entonces, según su postura, la conciencia conoció una doble convulsión. Por un lado, la antítesis entre dos mundos, el de aquí y el del más allá; y por otro lado, esta misma oposición pero transpuesta al interior del hombre, teniendo que elegir entre vivir según la carne o vivir según el espíritu. A la concepción cristiana pertenecería así la emergencia de una noción de conciencia desventurada que refiere como inevitable el paso por la desdicha para llegar a la felicidad, lo notable aquí es que para Hegel esto no debe ser visto como un accidente de la historia, sino como una ley necesaria de su desarrollo. Según

su exposición, en el cristianismo vemos cómo el espíritu se opone a sí mismo, cómo es para sí mismo el verdadero obstáculo que debe vencer, concluyendo luego que la evolución insta una lucha dura, infinita, y que el devenir de lo real es el trabajo enérgico e incansable realizado por el espíritu en torno a su propio ser. En la época moderna la filosofía está en condiciones excepcionales para hacer el recuento de este trayecto, precisamente por el distanciamiento que la subjetividad permite. Hegel está convencido de que el mundo moderno proviene de un desgarramiento anterior, donde el espíritu se había vuelto extraño a sí mismo, perdido y sin la oportunidad para reconocerse. La decadencia de la ciudad antigua puede dar ejemplo de este estado de cosas; condición que se prolonga en el imperio romano, régimen que es visto por nuestro filósofo como una formación histórico-social en donde el poder y los intereses particulares conformarían dos mundos separados, como el cielo y la tierra. En ese periodo, el hombre aislado no reconoce ya su obra en tales fuerzas exteriores y temibles del poder y la riqueza, está enajenado. En un principio no es consciente de ello pero paulatinamente se siente y luego se sabe enajenado. Al reconocer su alienación, el individuo abandona el total aislamiento y llega a percatarse, después de un continuado esfuerzo, de que la historia es el horizonte en el que tiene lugar el desnudo del espíritu por superar la escisión, que la historia es el desdoblamiento, el volcarse de la conciencia en un mundo que es producto de su acaecer. La extrema agudización de dicha alienación conducirá a su contrario: la liberación.

Cuando el espíritu reconozca que este mundo enajenado de la cultura es su propia obra, el extrañamiento se extrañará a su vez y el todo se recobrará a sí mismo en su concepto. Pero el arribo a una condición así no fue un camino fácil, el esfuerzo del concepto expresa la lucha titánica de un prolongado viaje de varios siglos. En la *Fenomenología del espíritu* se asegura que la filosofía es este recorrido: el reconocimiento de la racionalidad que ha regido dicho proceso de objetivación del espíritu en el devenir de los pueblos.

La sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en la larga extensión del tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo, en la que el espíritu del mundo ha ido desentrañando y poniendo de

manifiesto en cada una de dichas formas el contenido total de sí mismo de que era capaz, y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede llegar a captar su sustancia por un camino más corto; y, sin embargo, el esfuerzo es, al mismo tiempo, menor, ya que en sí todo esto ha sido logrado: el contenido es ya la realidad cancelada en la posibilidad o la inmediatez sojuzgada, la configuración ya reducida a su abreviatura, a la simple determinación del pensamiento.²

De este modo, Hegel intenta la explicación del problema de la libertad y del hombre conduciéndolo hacia la historia, en una visión no puramente lineal y unitaria, conciliadora o apologética; antes bien, buscará una pauta que integre la separación, la destrucción de la unidad de la conciencia, que dé cuenta de por qué es, en un intervalo de su desarrollo, conciencia desventurada. Por ello, recuperando anteriores momentos, una intención del pensamiento hegeliano en sus escritos de juventud será realizar la síntesis comprensiva entre helenismo y cristianismo. Este interés que apela a tiempos pretéritos se debe a que por una parte en el helenismo, el hombre, en la unidad viviente de la *polis*, no ha tomado conciencia de su desdicha, postulando un hado o un destino implacable que le avasalla; por otra parte, se sitúan las coordenadas del cristianismo medieval, espacio y tiempo en el que el hombre, arribando a la más aguda certeza de sí, a la desesperanza y al desgarramiento, no ha tomado aún conciencia de su dicha. En la síntesis que resulta de ambas épocas, la apreciación hegeliana sugiere que el destino no es ya el inexorable cumplimiento de nuestro drama, sino la forma de existencia de la totalidad en el individuo, de la particularidad en lo absoluto, la presencia de lo infinito en lo finito como horizonte abierto al cumplimiento de la libertad. El examen de dicha temática lo aborda en un escrito del año 1800 que corresponde a su residencia en Fráncfort, precisamente en el “Fragmento de sistema” leemos al respecto:

El concepto de la individualidad comprende en sí tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma. Un

² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. México, FCE, 1988, p. 22.

hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y de la infinidad de las vidas individuales que hay fuera de él; es una vida individual sólo en la medida en que es *uno* con todos los elementos y con toda la infinidad de las vidas individuales fuera de él, y *es* sólo en la medida en que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte y todo el resto la otra parte; *es* sólo en la medida en que *no* es una parte, en que no hay nada que esté separado de él.³

En este orden de ideas, cada realidad particular, cada experiencia individual es una revelación de lo absoluto de la vida que irradia en la multiplicidad de sus expresiones concretas. Cuando en el hombre —cuya condición individual se define por su fragmentación—, la totalidad toma conciencia de sí misma, inicia entonces un movimiento inverso de retorno a la unidad. La unidad así conformada es el espíritu viviente de lo distinto, la vida infinita del espíritu. En tal definición, lo finito no tiene sentido ni realidad si no es a través de lo infinito, del cual es la expresión limitada, lo que quiere decir, provisional. Y esto precisamente porque, debido a su limitación, lo finito no está unido al todo más que por el movimiento mismo de su propia superación, de su propia muerte. En consecuencia, lo infinito sólo se realiza y se despliega a través de la superación, lo que en el plano particular significa la sustitución de un ser finito por otro. Este movimiento constante gracias al cual lo finito lleva en sí, por *mor* de su misma naturaleza, el principio de su propia destrucción, es el movimiento de la vida como totalidad. Para Hegel, la existencia individual se debilita y se agota en su lucha contra otra entidad similar; ahora bien, ya que lo particular es siempre conflictivo, acaba irremediamente en la ruina, pero de la ruina emerge a su vez lo ilimitado, puesto que la razón universal (la astucia de la razón), hace que actúen en su favor las pasiones irracionales y lo particular que arraiga en la vida concreta. La relevancia de esta interacción es quizá una de las peculiaridades que más han destacado los intérpretes del pensamiento hegeliano, así lo hace incluso un autor como Adorno, quien

³ G. W. F. Hegel, “Fragmento de sistema”, en *Escritos de juventud*. Trad. de Zoltan Szankay y José María Ripalda. México, FCE, 1978, pp. 399-400.

emprende una lectura crítica del sistema de Hegel pero que a la vez no escatima elogios a la profundidad de su pensamiento.

Hegel reconoció la preeminencia del todo con respecto a sus partes, finitas, insuficientes y contradictorias cuando se las confronta con él; pero ni derivó una metafísica del principio abstracto de la totalidad, ni glorificó al todo en cuanto tal en nombre de la “buena forma”: de igual modo que no independizó las partes frente al todo, como elementos suyos, sabía perfectamente el crítico del romanticismo que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la distanciación, de la reflexión.⁴

En el intento explicativo de aquella urdimbre entre finitud e infinitud, el interés que Hegel presta al saber y a la historia —para descubrir en ellos el secreto de la libertad y del desarrollo del hombre— se debe a que, según su opinión, en el saber se comprende la significación total del mundo y en la historia se despliega su objetivación necesaria. El saber es cada vez más importante en la medida en que la apariencia y la esencia no coinciden de manera inmediata, por ello, la tarea del pensador dialéctico consistirá en distinguir el proceso esencial de la realidad y captar sus relaciones. “Pues la filosofía —dice Marcuse— comienza cuando la verdad del estado de cosas dado es cuestionado, y cuando se reconoce que dicho estado no posee en sí mismo una verdad definitiva”.⁵

Para Hegel, el mundo siempre parecerá extraño y falso mientras el hombre no destruya la inmediatez que impide reconocerse a sí mismo y a su propia vida detrás de la forma fija de las cosas y las leyes. Por el contrario, cuando el individuo alcanza la conciencia de sí, se halla en posibilidad de situarse en el camino de la verdad no sólo acerca de su condición personal, sino también acerca de su sociedad y de su época. Con lo que se abre al ser humano el horizonte de la acción y de la puesta en práctica de todas sus conquistas intelectuales, juzgando al mundo palmariamente como realización de la conciencia humana en

⁴ T. W. Adorno, *Tres estudios sobre Hegel*. Trad. de Víctor Sánchez. Madrid, Taurus, 1974, p. 18.

⁵ H. Marcuse, *Razón y revolución*. Trad. de Julieta Bombona. Madrid, Alianza, 1984, p. 139.

el transcurso de las distintas edades. Pero para Hegel el conocimiento es imposible si se mantiene una separación entre sujeto y objeto, si se propone una relación en la que el objeto es captado como algo distinto y opuesto al ser que lo piensa. Conocer el mundo es, antes bien, una apropiación que el hombre hace.

Hegel, en la *Fenomenología*, se mantiene constantemente fiel al punto de partida del sujeto: es la conciencia individual, la conciencia histórica de la humanidad y el espíritu del mundo, al mismo tiempo. Se desarrolla como tal en contacto con los objetos, los hace suyos, se enajena y se rectifica en ellos, y en ellos se manifiesta y revela en proceso de crecimiento, por donde, al final, el sujeto ya no se comporta ante lo objetivo como ante algo extraño a él.⁶

En esta apropiación el sujeto denota un universal que se individualiza, sedimento que podemos apreciar en el *espíritu de una época histórica*. Lo anterior significa que, si hemos comprendido dicha época, si hemos captado su concepto, podremos ver un principio universal que se desarrolla por medio de la acción autoconsciente de los individuos en todas las instituciones, hechos y relaciones.

En la atmósfera social de su coyuntura, Hegel vive las transformaciones históricas que atraviesan el plano moral, religioso, político, artístico y cultural en general, advirtiendo que la tarea de la filosofía consiste en elevar hasta el plano del concepto ese desgarramiento de la experiencia vivida en su contradicción y dolor. Pero la de Hegel no es una huida ante tal panorama; para él, la totalidad concreta, viviente, sólo puede alcanzarse mediante el desgarramiento, el dolor, la ruptura. En esta consideración de lo real la dialéctica de la vida nos arroja, mediante el movimiento de cada ser finito, en el infinito que lo supera. Dicho movimiento por medio del cual se descubre la presencia viva del todo en cada parte y más allá de ella es el espíritu. El espíritu se revela en un mundo en el cual el desgarramiento es la ley, a causa de que lo absoluto no puede manifestarse como tal y no puede ser entrevisto más que a través de la muerte y la superación, esto es, en el acontecer dinámico de las cosas particulares. La posibilidad que el hombre tiene

⁶ E. Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. de Wenceslao Roces. México, FCE, 1983, p. 61.

de conquistar una mayor libertad tanto como una mayor felicidad, para que habite plenamente en su casa que es este mundo que acaba de nacer en la época moderna, necesita superar todas las contradicciones, pero no como desenlace del combate y mucho menos como fruto del terror, sino por una comprensión total de lo real, por la toma de conciencia de la necesidad de la contradicción y de su racionalidad. Sólo gracias a esta certidumbre que la reflexión le aporta, el hombre superará la experiencia vivida del desgarramiento, de la angustia y el dolor, de la pérdida de lo que él creía su centro y su esencia. Sólo entonces, según Hegel, el hombre alcanzará la sabiduría acerca de sí mismo y el saber absoluto de la naturaleza y de la historia y, en esta identificación, que coincide con el despliegue vivencial del espíritu, la filosofía, el arte y la religión tendrán una especial convergencia: la búsqueda de la verdad en el más amplio significado.

Pero esta conclusión rápidamente alcanzada en unas cuantas líneas ha tenido que recorrer un extenso camino, el trayecto mismo de la civilización en su conjunto a lo largo del desarrollo y desgarramiento de todas sus etapas y procesos formativos. Dar cuenta de su articulación constituye el propósito central del sistema hegeliano. En este sentido, un pasaje fascinante de dicho proyecto filosófico es, justamente, la obra publicada en 1807 que hoy en día nos convoca para celebrar su bicentenario y que fue concebida y redactada por Hegel con el propósito específico de purificar la conciencia empírica y elevarla progresivamente hasta el saber absoluto.

La *Fenomenología del espíritu* es considerada como la narración de todo el historial de la conciencia, que inicia en el primer nivel de la certeza sensible hasta que el propio espíritu arriba a la comprensión de sí mismo como totalidad. Esta autorreflexión reside en la síntesis de los diferentes momentos en que se produce el espíritu, desde su emergencia aún indiferenciada, hasta la adquisición de la conciencia plena. En dicha obra se consigna el recorrido del espíritu en sus diferentes figuras y niveles, generándose en los individuos y pasando por la historia de los pueblos hasta llegar al plano del saber absoluto. Pero Hegel no parte ni de una postura puramente subjetiva, ni de una trascendente, como lo hacen algunos de sus antecesores y contemporáneos. Su punto de partida como primera experiencia es la de un sujeto inmerso en la naturaleza

que, al igual que un niño en el seno de su madre, está allí, pero no lo sabe. De esta manera, la dialéctica es el expandirse de la subjetividad a partir de lo inmediato, yendo de la certeza sensible hacia la percepción, luego al entendimiento y finalmente a la razón. Es decir, desde el material del objeto hasta llegar a su forma, su representación y su concepto. La dialéctica de la conciencia comienza por una negación y oposición entre sujeto y objeto. Ambos términos primero se diferencian y luego llegan a la identificación completa. En la marcha que desembocará en el saber absoluto, Hegel da seguimiento al devenir de la conciencia desde la primera oposición entre ella y lo otro, relación que despunta con la percepción del objeto como algo fragmentario y exterior, hasta trazar su desenlace en la posibilidad de dar cuenta de la unidad de lo real pero no de manera súbita sino a través de un proceso, cuyo trámite interno lo constituye precisamente la *Fenomenología del espíritu*.

Sin embargo, a pesar de que el punto de partida metodológico es el individuo empíricamente considerado, Hegel rechazará la opción de anclarse en la certeza inmediata y en la escisión que conlleva la diversidad que caracteriza a dicha inmediatez; la certeza sensible tiene que ser remontada, pues según él, de algún modo, “algo” debe haber “en medio”, entre el yo y el objeto. En el curso de la investigación que nuestro autor emprende, se percata de que la certeza no descansa ni en el objeto ni en el yo, sino en ambos, habiendo consecuentemente una mediación. La veracidad del conocimiento está en la interacción que incluye a uno y al otro, por tanto, la idea de relación enseguida sustituye a la de inmediatez. Para Hegel, el juicio crítico de Hume respecto al mundo y al yo es agudo y en algún modo certero, pero su limitación es precisamente la que arraiga en la inmediatez, emplazamiento desde el cual es imposible aventurar cualquier fundamentación. A este respecto, una mejor salida le pareció sin duda la que nos ofrece Kant al plantear que sólo cuando se retiene este “algo” directamente percibido y se reduce a determinaciones generales del pensamiento, surge la experiencia, la cual está llamada a ser en todo tiempo válida. Aludiendo a la filosofía kantiana, Hegel reconoce que:

La categoría, que da unidad de pensamiento al contenido sensible, es, por tanto, lo objetivo en la experiencia, la cual adquiere de este

modo los caracteres de generalidad y necesidad, mientras que lo percibido es más bien lo subjetivo y lo contingente. Ahora bien, el descubrimiento en la experiencia de estas dos partes integrantes constituye sin ningún género de duda un análisis certero.⁷

A su vez, la limitación del argumento kantiano consiste en que con él se llega al resultado de que en la experiencia sólo se captan fenómenos y que en la esfera cognoscitiva no conocemos las cosas tal y como son en sí; esta limitación se debe a que sensibilidad y entendimiento son concebidos como términos diferenciados. Para Hegel se hace necesario entonces un movimiento de enlace entre entendimiento e intuición, el cual ha sido ya esbozado por Kant en el esquematismo del entendimiento puro, en vista de que es la imaginación trascendental la que, al determinar la intuición con arreglo a la categoría, va formando el tránsito a la experiencia.⁸ No obstante, pervive en la exposición kantiana una escisión no zanjada del todo. En el sentir de un pensador actual como Theodor W. Adorno, la discusión alrededor del problema del conocimiento resultará central para toda postura que aborde como temática al individuo y con él a la subjetividad, y es en la confrontación de Hegel con Kant donde el filósofo de la Escuela de Frankfurt establece una de las líneas de conducción para su abordaje. Precisamente, en *Tres estudios sobre Hegel*, Adorno da cuenta del viraje que el pensar hegeliano da en esta dirección.

El idealismo absoluto no desdeña temerariamente los límites de la posibilidad del conocimiento, sino que busca las palabras con que decir que en todo conocimiento que propiamente lo sea se encuentran ínsitas, sin más, las indicaciones necesarias para ser pagado por la verdad, y que el conocimiento, para serlo y no una simple duplicación del sujeto, ha de ser más que meramente subjetivo [...] Hablando hegelianamente [...] podría decirse que en él la construcción del sujeto absoluto hace justicia a una objetividad irresoluble en subjetividad.⁹

⁷ G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, t. III, p. 430.

⁸ Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*. Trad. de Pedro Ribas. Madrid, Alfaguara, 2000, pp. 182-189.

⁹ T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 20-21.

Con dicho apuntamiento, Adorno elucida la intención crítica de Hegel que desapruueba tanto la estática descomposición del conocimiento en sujeto y objeto, como censura asimismo la irracional unidad de ambos términos. Frente a lo cual Hegel mantiene los momentos objetivo y subjetivo distinguiéndolos y, no obstante, concibiéndolos siempre como una mediación recíproca. Para Adorno, la reflexión hegeliana atraviesa de tal manera todos los polos que Kant había contrapuesto entre sí (la forma y el contenido, la naturaleza y el espíritu, la libertad y la necesidad, la cosa en sí y el fenómeno), que ninguna de dichas determinaciones se mantiene como algo último y definitivo, a causa de que cada una de ellas requiere de su contraparte. Pero, ¿cómo ha de proceder la investigación para pasar de los problemas epistemológicos de distinción entre sujeto y objeto a la *dimensión ontológica de lo real*, sin caer con esto en la metafísica tradicional?; ¿de qué forma habrá de entenderse ese idealismo que no adopta posiciones radicalizadas que apunten hacia un subjetivismo? ¿Cómo dar una nueva vuelta al problema de la interacción entre objeto y sujeto que no incurra por una parte en la polaridad, pero que tampoco repita la propuesta kantiana puesto que el método trascendental es de entrada mediación pura? ¿En qué sentido se da la superación de tal peligro subjetivista al que la filosofía de Fichte nos había conducido?

Dar respuesta a tales interrogantes desde una perspectiva hegeliana es la mejor manera de mostrar los alcances del pensamiento dialéctico en torno a la interacción sujeto-objeto, superando la metafísica de la subjetividad pero de igual modo evitando repetir la propuesta del método trascendental.

A propósito de este tema, Adorno se refiere al problema de la subjetividad en un mundo objetivo, señalando que con Hegel tal escisión ha quedado anulada por mediación del espíritu, ya que la *mediación* debe entenderse no como algo intermedio entre unos extremos, sino como algo que acontece a través de los extremos y en ellos mismos. Así, frente a la metafísica tradicional, con Hegel la filosofía ya no sostendrá semejante polaridad, pues:

de la misma manera que, en el sentido de Kant, no es posible ningún mundo, ningún *constitutum* sin las condiciones subjetivas de la

razón, de lo *constituens*, la autorreflexión hegeliana del idealismo añade que tampoco cabe ningún *constituens*, no caben ningunas condiciones generadoras del espíritu que no hayan sido abstraídas de sujetos fácticos y, por lo tanto, en último término, a su vez, de algo no meramente subjetivo, del “mundo”.¹⁰

En la consideración hegeliana se trata ahora —en términos que más tarde desarrollará Marx— de hombres realmente existentes y no de abstracciones. Como sabemos, la objeción central dirigida al idealismo desde diferentes flancos es justamente que postula meras *abstracciones* y no *realidades*, aunque ciertamente esto no podría ya imputársele a Hegel, puesto que, si el sujeto absoluto significó la salida posible a una objetividad irresoluble en la subjetividad, esto fue así porque el sujeto tiene en sí mismo un principio que le permite irse desarrollando en la mediación que se verifica entre objetividad y subjetividad, yendo de una a otra figura para dar cuerpo a su propia obra mediante la superación de cualquier formulación precipitada de lo real. Y es en el debate que mantiene con Fichte donde Hegel sentará la objetividad de su dialéctica, buscando plantear un sujeto-objeto que como unidad debe concebirse primordialmente como sujeto, a causa de que es sobre todo energía, dinamismo, actividad, fuerza.

La *vis* o fuerza echa abajo todo subjetivismo, remonta igualmente la polaridad entre el *yo pienso* como pura identidad y la facticidad espacio-temporal, dimensiones aparentemente irreductibles que habían mantenido la escisión sujeto-objeto e impedían formar un concepto unitario de lo real. En esta escisión, el dato de experiencia, la facticidad, se convierte tan sólo en el contenido que da cuerpo a una estructura a priori, considerada en sí misma vacía.

En Kant, el yo como conciencia en general prescribe sus leyes a la naturaleza y traza a los hombres aquella ley moral que no es otra cosa que la ley que la razón impone por sí misma a la voluntad. Pero donde el yo cobra su máxima agudización es en Fichte, el primer filósofo en quien el yo lleva consigo todo lo exterior, o sea el no-yo, cuya misión

¹⁰ *Ibid.*, p. 24.

no es otra, según él, que la de que el yo cobre a la luz de ello, por contraste, conciencia de sí mismo.¹¹

Pero, ¿es legítimo plantear que las respuestas a las interrogantes sobre la realidad se encuentran en el *yo* y en ningún otro *sitio* como sugiere la primera expresión del idealismo absoluto en la obra de Fichte? Con Hegel la reflexión en torno al problema del individuo tendrá que contemplar tanto la formación de la autoconciencia como el desenlace del sujeto en la facticidad. Siguiendo esta línea expositiva, Adorno advierte que:

La respuesta del idealismo alemán a esta intelección del condicionamiento del yo consiste en la distinción fichteana entre individuo y sujeto, y, en definitiva, en la kantiana entre el yo como sustrato de la psicología empírica y el yo pienso trascendental: el sujeto finito es, como decía Husserl, un trozo del mundo, y, afectado como está él mismo por la relatividad, no basta para fundamentar lo absoluto [...] Fichte [...] lanzó sin contemplaciones sobre Kant la distinción entre el sujeto trascendental y el empírico, e intentó, por mor de la irreconciliabilidad de ambos, arrancar el principio del yo a la facticidad, justificando de esta suerte el idealismo en aquella absolución que luego se convirtió en el medio en que había de vivir el sistema de Hegel.¹²

Para Adorno, al concepto de razón que propone el idealismo le acompaña una enorme tensión y altura, pero también el peligro de que la conciencia individual y finita, la conciencia real, se vea rebajada y anulada por el modelo de la razón subjetiva que permanece indisolublemente ligado al conjunto de la especulación idealista. Ante esta posibilidad, el autor de *Dialéctica negativa* advierte que cuando el concepto de espíritu se desprende totalmente de la relación a tal conciencia individual, se corre el riesgo de que del concepto mismo de razón ya no quede nada, o tan sólo una abstracción vacía.

Adorno conjuga, en la inmanencia del espíritu, tanto la esfera de la objetividad como la esfera categorial. Evidentemente, en la filosofía

¹¹ E. Bloch, *op. cit.*, p. 61.

¹² T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 30-31.

hegeliana la verdad debe ser el todo en cuanto proceso. Sin embargo, aunque Hegel hace valer lo general frente a la contingencia del hombre singular, la individualidad tiene también una importancia central allende su concepto genérico. Así, el concepto de espíritu aparece entonces como la síntesis del mundo en cuanto traspasado por la experiencia subjetiva específica del hombre individual. El de espíritu es un concepto que Hegel utiliza para expresar la superación de aquel primer momento limitado en el seno de la conciencia que recibe el nombre de *inmediatez*; el concepto de espíritu se convierte en un supuesto que a la postre sirve para constatar cómo, en la *Fenomenología del espíritu*, se entrelazan el entendimiento, el fenómeno y el mundo suprasensible de la totalidad, gracias a que Hegel adopta la noción de fuerza (*vis*) para explicar el tránsito de la unidad a lo múltiple que experimenta la conciencia al ir de lo interior a lo exterior. Con semejante giro especulativo, la conciencia abandona su condición particular elevándose a la universalidad, con lo que la tensión entre el universo y el *yo* ha quedado resuelta: el universo se ha hecho transparente para el *yo* y el *yo* se ha hecho universal. El hombre se revela como un ser creador que se encuentra a sí mismo por completo en su obra; dicha obra es la ciudad terrena, el horizonte de la razón práctica. En este ámbito, el saber que la conciencia tiene de sí misma corresponde al saber de toda realidad y este saber de sí es al propio tiempo saber del ser. Para el idealismo alemán el mundo es la voluntad del *yo* que se define como voluntad universal: la libertad de la voluntad es la determinación más alta que el pensamiento puede encontrar.

Sin embargo, en dicha idea de fuerza vinculada a la conciencia, es posible integrar también la oposición sujeto-objeto dentro de una nueva relación; enlace que se define por ser ese movimiento del pensamiento que va de lo uno a lo múltiple y que es también la posibilidad de transitar de la unidad sustancial a la multiplicidad de los accidentes. Lo universal forma una correlación inseparable con la multiplicidad, lo que significa que universalidad y diversidad son donde la otra es, penetrándose mutuamente pero sin confundirse. Hegel ha declarado precisamente la polaridad dialéctica de finitud e infinitud, unidad y multiplicidad, esferas independientes y complementarias a la vez.

de hecho, la fuerza es lo universal incondicionado que es en sí mismo lo que es *para otro* o que tiene en él mismo la diferencia, pues no es otra cosa que el ser *para otro*. Así, pues, para que la fuerza sea en su verdad hay que dejarla completamente libre del pensamiento y establecerla como la sustancia de estas diferencias, es decir, *de una parte*, como fuerza íntegra que permanece esencialmente *en y para sí y, de otra parte*, sus *diferencias* como momentos *sustanciales* o que subsisten para sí.¹³

En este proceso que reúne y diferencia, para Hegel ya no habrá necesidad de distinguir, incluso en el plano del conocimiento, entre fenómeno y nómeno, no existe ya barrera alguna o una diferencia de naturaleza, si acaso lo que hay es una diferencia de grado. Conocer la *cosa en sí*, no es sino conocer la totalidad del fenómeno, no hay dualidad u oposición sino unidad de todo lo existente, unidad en la pluralidad gracias a la fuerza que se exterioriza y regresa a sí misma. Consecuentemente, el concepto como tal no es una abstracción exterior a la cosa sino que constituye una unidad con el desarrollo interno y necesario de ella. El concepto es el alma viviente de la cosa y, por lo tanto, ambos permanecen en unión irrestricta; aquel es un principio que en realidad representa un nombre dado a la cualidad y ritmo de ésta, principio que expresa tanto su crecimiento como su florecer. Hasta el momento previo a la reflexión hegeliana, la conciencia buscaba su objeto fuera de sí misma, ahora en cambio se reconoce en ese objeto: “las cosas mismas hablan en una filosofía que se hace fuerte en probar que es una y la misma cosa con ellas”.¹⁴ El pensamiento ha absorbido lo real en su propio seno y el conocimiento es considerado como la clave de acceso al ser, luego que ser y pensamiento se han reconciliado. El pensamiento designa tanto un hacer subjetivo, como la objetividad del pensar en tanto que pensar correcto, lógico y fundado en sí mismo. La identidad es la esencia objetiva de la razón subjetiva. Hegel participa también de la idea de que la ciencia es totalidad, pero no ponderando la actividad fundante de lo real como hace Fichte, sino definiendo a

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 84.

¹⁴ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 21.

la ciencia como aquella actividad que se hace cargo del conocimiento mismo en su progresivo desarrollo. El saber filosófico muestra paso a paso cómo se fue produciendo el conocimiento. El conocimiento debe entenderse como una actividad que va transformando sus modelos explicativos y en este cambio lo que se expresa es la esencia del espíritu como negatividad.

En el dinamismo de la razón que aquí se perfila, a medida que la conciencia transforma el objeto de conocimiento, se transforma a sí misma, por lo que en el orden de la razón el objeto forma parte de una estructura conceptual. Recíprocamente, los objetos tanto como los conceptos forman parte de un horizonte, a ese horizonte le llamamos mundo. La verdad entonces no está en los conceptos exclusivamente sino en la interacción o desenlace que es el mundo. Pero en el mundo, que es mundo histórico, el enfoque de Hegel plantea que la conciencia individual del hombre sólo se percata acerca de sí misma por medio de su confrontación con otra conciencia, la verdad entonces no atañe ya sólo a objetos, sino a la confrontación de conciencias, con lo cual se accede a otra figura o esfera de realidad. Es en este nuevo estado de cosas donde surge la cultura, el trabajo, la dialéctica del amo y el esclavo. Por tal motivo, lo que caracteriza a esta esfera es el trabajo, considerado en la formación del individuo como una etapa de liberación importante.

En la exposición hegeliana, el siervo, al enfrentarse con el objeto a través de su trabajo, transforma la naturaleza moldeándola para imponerle el sello humano, y por este camino el hombre se exterioriza, es decir, la autoconciencia individual se vuelca sobre el mundo objetivándose. Para Hegel, la necesidad de este proceso se explica porque la autoconciencia no puede reconocerse en un objeto radicalmente independiente de ella. Así, la autoconciencia se afirma en el trabajo, pero el yo activo concebido como *homo faber*, como ser productivo, es siempre un ser colectivo, emplazándose con ello el problema de la verdad y de la existencia no en el terreno individual, sino en el nivel de los pueblos, plano en el que se ubica la realización de la razón consciente de sí: la creación de la sociedad humana en la ciudad terrena. El desenlace de aquel enfrentamiento entre amo y esclavo es entonces la emergencia del espíritu como síntesis de múltiples autoconciencias, el espíritu como verdad realizada del sujeto y el objeto. La conciencia individual

ha aprendido que es unidad con la conciencia colectiva, comenzando entonces una nueva espiral ascendente. El tema de este movimiento no es ya el individuo sino la humanidad.

Con Hegel, la razón cognoscitiva, que puntualiza diferencias y vinculaciones, ha identificado enteramente su amplitud de miras al admitir que la filosofía participa del destino del hombre y que por lo tanto atañe a cada individuo en la verdad que dimana de su condición universal.

El conocimiento del espíritu es el más concreto de los conocimientos, y, por lo mismo, el más alto y difícil. *Conócete a ti mismo*; este precepto absoluto no tiene (ni tomado en sí, ni allí donde se le encuentre expresado históricamente) el significado de un conocimiento de sí mismo como de las propias capacidades particulares (carácter, inclinaciones y debilidades del individuo), sino que significa, por el contrario, el conocimiento de la verdad del hombre, de la verdad en sí y por sí, de la esencia misma en cuanto espíritu. Igualmente la filosofía del espíritu no tiene el significado del llamado el conocimiento de los hombres, el cual se aplica a investigar las particularidades, pasiones y debilidades de los otros hombres, las llamadas llagas del corazón humano; conocimiento que, de una parte, no tiene significado sino en el supuesto de que se conozca lo universal del hombre, y, por tanto, esencialmente el espíritu; por otra parte, se ocupa de aquellas que son existencias accidentales de la espiritualidad, insignificantes y no verdaderas; pero no llega a lo sustancial, al espíritu mismo.¹⁵

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el abordaje del problema humano se condensa en la nota anterior, introducción con la que abre Hegel la *Filosofía del espíritu*. La investigación ha de apuntar al conocimiento de lo universal del hombre, pasando a segundo plano el estudio de lo meramente accidental en él, o sea, su carácter como individuo, sus inclinaciones y debilidades. Pero en la misma dirección tampoco importarían las particularidades, pasiones y debilidades de los otros individuos, porque su contingencia es su propia limitación. Sin

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Eduardo Ovejero y Maury. México, Juan Pablos, 1974, p. 267.

embargo, ese conocimiento de lo universal que hay en el hombre, que es lo que verdaderamente importa saber, no puede, desde luego, apprehenderse de inmediato, implica un nuevo proceso. Este nuevo proceso tendrá el nombre de *Figuras de la historia*, lenguaje con el que Hegel objetiva o arraiga su filosofía en la terrenalidad del mundo histórico. Donde hablar de hombres no es más una abstracción teórica sino un sentido concreto de vida, que tendrá que ejemplificarse y, no obstante su propia limitación, poder representarse con un carácter general, como figura histórica de una época o de un pueblo.

Consecuentemente, la racionalidad del individuo, lo mismo que su libertad, no encuentran su adecuada expresión sino en contraste con los otros, lo que implica afirmación y negación. Para Hegel, esta hechura del individuo se da a través de la interacción o mediación dialéctica, ya que el espíritu humano es reconocimiento mutuo. La intersubjetividad es la mediación imprescindible para la aparición de la conciencia de sí, pues cuando la conciencia está todavía inmersa en la entraña inmediata de la vida, excluye de sí misma todo lo diferente, de tal modo que el otro se le aparece como un objeto más. Ahora bien, esta cosificación es recíproca, lo que origina que las conciencias se relacionen entre sí como simples objetos. Empero, sobre el trasfondo biológico de la lucha por la existencia aparece una lucha a muerte, cuyo desenlace es la primera negación respecto a los vínculos naturales. A partir de aquí, la lucha por la vida se transforma en lucha espiritual por el reconocimiento. Evidentemente, sin el otro no hay sí mismo, el yo sólo aparece por relación a un tú, a *otro yo*, a un *nosotros*.

Esta afirmación es lo que hace de Hegel un autor vigente en nuestro siglo y lo que hace también de la *Fenomenología del espíritu* una obra viva, que se ocupa de aquello que ha venido a definir el hacer de los seres humanos en las dos últimas centurias, pese a la gran diversidad cultural y más allá de su pertenencia a latitudes distantes o periféricas. Asimismo, por encima del evidente logocentrismo que podemos encontrar en algunos pasajes de su obra —principalmente en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*—, la sabiduría hegeliana nos coloca frente a un espectro muy amplio, nos emplaza de cara a los parámetros que la autorreflexión de la humanidad ha fraguado en la comprensión de sí misma. La *Fenomenología del espíritu*, quizá como ninguna otra

obra filosófica de su contexto, nos habla directamente con un lenguaje que ya no apela a reduccionismos, dicotomías o simplificaciones, sino que se adentra en la complejidad creciente de los fenómenos con un método y un lenguaje que influirá en el modo de discernir, en el sentido de hacer ciencia y en los criterios que habrán de ser empleados para la comprensión de lo real con base en procesos y causalidades múltiples. Porque el saber absoluto no es una doctrina, sino el método, y el método es el movimiento de las categorías en la aprehensión de lo verdadero en su principio y en su realización. En dicho movimiento se muestra la correspondencia de la identidad y la no identidad: en el saber absoluto no comprobamos un resultado concluyente sino el desenvolvimiento de la totalidad de lo real. Más que conformidad lógico-formal, ahora la unidad es una unidad histórica.

En este sentido, la obra de Hegel se destaca por ser el tejido conceptual de una época que se llama a sí misma moderna; filosofía que ha penetrado en las condiciones subjetivas y objetivas de la razón y establecido que no hay condiciones generales del espíritu sino en individuos concretos, en sujetos fácticos. De igual modo cabe subrayar que con Hegel tanto la observación del mundo natural como el estudio del horizonte histórico habrán de conducirse desde entonces por procesos o constelaciones problemáticas, y que en la investigación filosófica es ya imposible descomponer los fenómenos en sus elementos constituyentes siguiendo únicamente la fórmula del método analítico. Por último, que resulta estéril prescindir de esfuerzo del concepto y pretender un principio último del ser que pueda captarse sin mediaciones o por un destello espontáneo en la intuición.



El comienzo de la ciencia en Hegel

● KATYA COLMENARES LIZÁRRAGA

En esta breve exposición nos proponemos llevar a cabo una reflexión sobre el comienzo de la ciencia en Hegel a la luz de las pretensiones que encierra la *Fenomenología del espíritu* en relación al sistema de la ciencia. En primer lugar intentaremos mostrar por qué Hegel consideró necesario escribir una obra como la *Fenomenología* ante las circunstancias socio-políticas que enfrentaba Alemania a finales del siglo XVIII. En segundo lugar, haremos una distinción entre el “comienzo fáctico” de la ciencia y el “comienzo lógico” de la ciencia en Hegel a modo de mostrar cuál es la pertinencia de una obra como la *Fenomenología* en nuestro contexto y cuáles son las tareas que se abren para nosotros a partir de su análisis.

La *Fenomenología del espíritu* como “autocomprensión histórica”¹

Con la *Fenomenología* Hegel anuncia por primera vez en una obra la constitución de su “Sistema de la ciencia”. En ese entonces Hegel pensaba que con esta obra habría de comenzar su sistema, pero se irá dando cuenta de que la *Fenomenología* no podía ser considerada en sentido estricto la primera parte del sistema porque lo que esta obra ofrecía era más bien una especie de propedéutica a la ciencia y no un comienzo de la misma.

¹ T. Pinkard, *Hegel*. Trad. de Carmen García-Trevijano. Madrid, Acento Editorial, 2001, p. 292.

En la obra *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling* de 1801, Hegel concibe como una gran aportación de Schelling la fundamentación de la ciencia desde lo absoluto (unidad originaria de los opuestos), a tal punto que apoya la propuesta de su amigo por sobre la de Fichte, sin embargo, con el paso del tiempo, Hegel se da cuenta de que todavía había quedado pendiente explicar cómo es que se podía llegar a tal concepción, esto es, cómo es que la conciencia ordinaria podía de hecho elevarse hasta el nivel de la razón y conocer de manera absoluta o incondicionada. Schelling no había explicado cuál era el contenido conceptual del absoluto ni cómo se llegaba a él. Lo absoluto permanecía sin ser conocido y el comienzo de la ciencia no estaba todavía tan claro como Hegel había pensado entonces.

En la *Fenomenología*, Hegel se propone hacer explícito el modo en que la conciencia natural de un ser humano puede elevarse hasta el saber absoluto,² esto es, hasta el saber incondicionado de la ciencia. Hegel entonces ya tiene mucha claridad con respecto a la estructura que va a tener su “Sistema de la ciencia”, éste habría de ser una exposición del contenido conceptual de lo absoluto. Sin embargo, para no comenzar como con un “pistoletazo”,³ era necesario mostrar ¿por qué la ciencia tenía que ser ciencia de lo absoluto? y cómo es que la conciencia hu-

² Es necesario tener en cuenta que el “saber absoluto” de Hegel no significa un saber de todo o un saber total, sino un saber incondicionado. Muchas de las críticas que se le han hecho a Hegel han surgido por no haber comprendido esta diferencia. Hegel no dijo que con su filosofía él había llegado a saberlo todo, lo cual es imposible para cualquier ser humano y sería una gran ingenuidad el haberlo afirmado. El carácter omnicomprendivo de su filosofía tiene que entenderse en el sentido de que Hegel aspira a describir conceptualmente la relación lógica que existe y que debiera existir en todo aquello que es racional.

³ A propósito, Hegel escribe: “Este devenir [...el de la *Fenomenología del espíritu*] nada tiene que ver, desde luego, con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo y se desembaraza de los otros puntos de vista, sin más que declarar que no quiere saber nada de ellos”. (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. Trad. de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra. Bogotá, FCE, 1993, p. 21.) Schelling tomó esta frase como una alusión a él mismo y a tal punto se sintió ofendido que rompería su relación con Hegel.

mana podía no sólo aspirar a producir una ciencia de esa talla, sino a producirla de hecho.

En la *Fenomenología*, Hegel expone *lógicamente* que no hay objetos dados directamente a la conciencia y que la separación entre sujeto y objeto es sólo aparente, de manera que dicha separación presupone ya un sinnúmero de relaciones que Hegel va mostrando a lo largo de su obra. Cuando la conciencia asume el verdadero compromiso de conocer, ésta puede elevarse más allá del conocimiento propio de la sensibilidad, el cual le aparece a la conciencia, en un primer momento, como el conocimiento más inmediato, más verdadero y más rico. Sin embargo, la conciencia, al desengañarse de la certeza sensible, tendrá que elevarse al nivel del entendimiento y posteriormente al de la autoconciencia.

Uno de los planteamientos más importantes de la *Fenomenología* es, sin duda, el que se refiere a la configuración de la “autoconciencia” como *autodeterminación*. Para Hegel el verdadero siervo es precisamente aquel que está sometido al amo, pero no porque dentro de la relación de trabajo el siervo tenga que obedecer órdenes, sino porque el siervo no es capaz de producir su propia razón y, por tanto, tampoco puede producir su propio proyecto de vida más allá del proyecto del amo. La cuestión es la siguiente: quien no asume el desafío de producir su propia razón y su propio proyecto de vida está condenado a convertirse en un siervo de otro porque siempre va a tener que guiarse por la razón y el proyecto producido por otro, lo cual a la larga lo llevará, primero, a entrar en contradicción consigo mismo —porque de la realidad concreta, por ejemplo, del pueblo alemán, no se sigue la razón ni el proyecto de vida del pueblo inglés— y, segundo, a convertirse en siervo del otro. Esto es, el siervo se pone ya no como un “sujeto” capaz de reconocimiento de sí en igualdad frente a otro sujeto —que sería el amo—, sino que se pone como objeto, que como tal no es capaz de reconocimiento de sí ni de autodeterminación, sino que se hace dependiente del amo en tanto que se somete ante la posibilidad de que el amo lo reconozca, cosa que no sucede precisamente porque el siervo no se ha siquiera reconocido a sí mismo. Para Hegel, mientras Alemania no se dotara de razón propia y por tanto de proyecto propio como afirmación de su capacidad de autodeterminación, permanecería en la figura del siervo que se asume pasivo en su propio proceso. Frente a esta situación, a

manera de superar la condición de siervo, la tarea que Hegel vislumbra es la de *producir la propia razón*.⁴

Hegel muestra en la *Fenomenología* que aquello que le aparecía a la conciencia como lo más inmediato es en realidad lo más mediado de todo porque “la conciencia comporta ya conciencia de sí, o ‘auto-conciencia’, y [...] la propia auto-conciencia está muy mediatizada y depende en considerable medida de estructuras de reconocimiento mutuo entre agentes auto-concientes”.⁵ Esto es, para Hegel, la búsqueda del conocimiento nos descubre como sujetos que se constituyen intersubjetivamente, o sea, como agentes autoconcientes o concientes de sí que se tejen desde una conciencia del “nosotros”⁶ que media toda nuestra comprensión y que se objetiva en la “razón” propia de una determinada cultura o tradición.

Ahora bien, Hegel observa que las estructuras de reconocimiento mutuo sobre los que se había fundado Alemania a lo largo de su histo-

⁴ Hegel le reconoce a Kant el haber sido quien pusiera de relieve la centralidad de la razón en lo que se refiere a su capacidad de autodeterminarse y autolegislarse. Sin embargo, le critica a Kant principalmente dos cuestiones: en primer lugar, el hecho de que hiciera descansar esta capacidad en el sujeto individual, perdiendo de vista la constitutividad intersubjetiva de la razón, y en segundo lugar, que el planteamiento kantiano del imperativo categórico fuese puramente formal y sembrara en el sujeto un temor tal ante la posibilidad de equivocarse, que lo condujera a fin de cuentas a la parálisis o a la inmovilidad en el actuar, promoviendo así la falta de compromiso práctico. (I. Kant, “Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”, en *Crítica de la razón práctica*, §7. Trad. de Dulce María Granja Castro. México, Porrúa/UAM, 2001. Biblioteca Signos, 13.)

⁵ T. Pinkard, *op. cit.*, p. 274.

⁶ Para Hegel, toda conciencia individual se constituye ya siempre intersubjetivamente desde una comunidad de saber. En un primer momento la conciencia no es consciente de ello pero “más tarde vendrá para la conciencia la experiencia (*Erfahrung*) de lo que el espíritu (*Geist*) es, esta sustancia absoluta (*absolute Substanz*) que, en la perfecta libertad (*Freiheit*) e independencia (*Selbständigkeit*) de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo (*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*)”. (G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 113. Cf. Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*. Barcelona, PPU, 1994.)

ria, tales como normas, modelos y principios, habían fracasado una y otra vez, pues la “verdad” de dichas estructuras caducaba con el paso del tiempo y, tornándose relativas a su momento, se mostraban más bien como vacías o no verdaderas. El problema para Hegel era que tales estructuras, al haber sido instituidas arbitrariamente, no tenían un fundamento firme, por lo que toda comprensión y autocomprensión que se derivaba de ellas era más bien carente de verdad.

En la *Fenomenología*, Hegel se propone realizar una “autocomprensión histórica” para saldar cuentas con los intentos que se habían hecho en la historia de la filosofía de proponer una fundamentación sólida sobre la cual erigir un verdadero conocimiento y un verdadero reconocimiento intersubjetivo. Este saldar cuentas como exposición lógica del recorrido de la conciencia no era, para Hegel, nada accesorio o de lo que pudo prescindir para comenzar su sistema, porque tal recorrido le permitió comprender de qué asuntos pendientes estaba cargado su presente o con qué preguntas había nacido la modernidad. Una vez trazado el despliegue lógico y fenomenológico del espíritu, Hegel concibe a la modernidad como el resultado *necesario* de la historia mundial. La tarea de su filosofía habría de ser la de formular el *fundamento* sobre el cual la modernidad pudiera realizarse plenamente.

Hegel interpretó la transformación económica, política y social de Europa de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, tras el estallido de la Revolución francesa, como el comienzo de la realización del proyecto moderno que había comenzado a formularse dos siglos antes con Descartes. Para Hegel era necesario llevar a cabo una revolución en la ciencia, esto es, había que hacer teóricamente lo que prácticamente había llevado a cabo la Revolución francesa. Esta revolución de la ciencia habría de ser, con mucho, más fundamental y profunda que la misma Revolución francesa, porque significaba concebir o procrear la “razón” propia de la modernidad, sin la cual el proyecto moderno, no es que hubiese quedado incompleto, sino que hubiese fracasado totalmente.

En la *Fenomenología*, Hegel muestra que toda revolución social se hace en primera instancia con ideas. Las ideas son las que empuñan las armas, las que mueven a la gente a actuar y las que construyen toda realidad, de tal modo que cuando se tienen ideas revolucionarias la rea-

lidad cede ante ellas. De aquí que Hegel pensaba que la revolución más importante a realizar era la revolución científica. A propósito escribe en una carta de esta época a su amigo Niethammer: “Cada vez estoy más convencido de que la obra teórica consigue más en el mundo que la obra práctica. Una vez que el ámbito de las ideas ha sido revolucionado, la realidad no podrá resistírsele”.⁷

En este sentido, para Hegel, hacer filosofía no era cualquier cosa, no era un menester más, ni una ciencia más entre otras, sino una actividad fundamental porque de ella dependía el que se pudiese alcanzar ya no sólo un conocimiento verdadero, sino, sobre todo, una situación histórica verdadera, racional.

Para Hegel una razón que se produjera a sí misma vendría a ser el estatuto más alto al cual podría aspirar la razón humana en la era moderna. La *Ciencia de la lógica*, tal y como Hegel la concibe en 1812, llevaría a cabo esta autofundamentación y autoproducción de la razón, por lo que desempeñaría una misión ética para el hombre moderno, enseñándole a pensar sin fundamentos “dados”, y a aceptar tan sólo lo que él mismo diese por válido.⁸ Esta nueva “lógica” constituiría la base firme sobre la cual el hombre moderno podría construir un modo de vida verdadero y racional.

El comienzo lógico y el comienzo fáctico de la ciencia en Hegel

La conclusión a la que llega la *Fenomenología* en el saber absoluto es que es posible, para la conciencia, saber el saber puro o pensar el pensar puro; esto es, hacer ciencia. En la ciencia, la conciencia deja de tener el papel central o protagonista que tenía en el desarrollo fenomenológico porque la ciencia ya no tiene que ver con aquello que le “aparece” a la conciencia como conocer, sino con el movimiento lógico conceptual de lo real en cuanto tal. Al fin de la *Fenomenología* la conciencia reconcilia su razón subjetiva con la razón objetiva o con la lógica, esto es, la conciencia descubre “lo lógico” que subyace a todo lo que es

⁷ “Carta a Niethammer” (1807), en T. Pinkard, *op. cit.*, p. 352.

⁸ *Cf.*, *ibid.*, p. 437.

racional, y en esa medida alcanza el saber puro o saber absoluto. La conciencia se da cuenta de que el devenir de la historia y el desarrollo de ella misma tienen un sentido o una *lógica* inmanente que guía sus procesos. La ciencia trataría precisamente de hacer explícita esa lógica, razón o estructura racional que constituye “lo real” (Wirklich) de la realidad existente.

En la *Lógica*, primera parte del sistema de la ciencia, comienza el desarrollo de la ciencia dejando tras de sí el desarrollo de la conciencia. El comienzo de la ciencia, tal y como Hegel lo plantea en la *Ciencia de la lógica*, es el pensar que se sabe a sí mismo y que se ha puesto en su propio elemento; saber puro que ahora inicia el despliegue de su propio concepto. Hegel nos dice que al llegar a este punto hemos dejado atrás definitivamente toda posible alusión a la sensibilidad, a la experiencia y a la opinión, nos encontramos en el *comienzo lógico de la ciencia* o en el comienzo científico de la ciencia, en la ausencia total de presuposiciones, en el ámbito del pensar puro, en la *lógica*. Hegel nos dice que, en tanto que el pensamiento se ha puesto como lo que se conoce a sí mismo en la ciencia, no hay que considerar como comienzo más que este saber puro, sólo así es que el comienzo está unido *inmediatamente* a la ciencia.

Desde un punto de vista *lógico*, el comienzo de la ciencia necesita estar unido *inmediatamente* a la ciencia en el sentido de que tiene que ser un comienzo científico, de otro modo el carácter absoluto o incondicionado del desarrollo de la ciencia sería sólo aparente al haber sido traicionado de entrada.

El comienzo es lógico (*Logisch ist der Anfang*), en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el saber puro.⁹

La *Ciencia de la lógica* es la exposición del concepto de la ciencia que desde su *comienzo* se expone como el despliegue *lógicamente necesario*. Desde el punto de vista lógico, el comienzo de la ciencia tiene que

⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la lógica*. Trad. de Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1968, p. 64.

ser lo inmediato mismo, en el sentido de que no puede encerrar ningún contenido determinado dentro de sí; el “ser puro” es el “ser indeterminado”, vaciamiento que se presenta como abstracción última del pensar que se ha purificado de la forma de la sensibilidad y la representación.

En la exposición de Hegel se muestra cómo es que el concepto “ser” es lógicamente el primer concepto, el “ser” es el absoluto (o incondicionado) vacío, lo irremontable del pensar en el elemento del pensar. En el orden lógico de los conceptos, el concepto “ser” está presupuesto por todos y cada uno de los conceptos puros, el “ser” es el concepto siempre supuesto y siempre expresado por el pensar.¹⁰

Ahora bien, queremos señalar que Hegel emprende fácticamente la tarea de la ciencia como resultado del diagnóstico que hace de la realidad alemana de su época. Hegel concretó su aportación a la transformación moral y espiritual de su pueblo en el sistema de la ciencia, quizá uno de los proyectos científicos más ambiciosos e importantes en la historia de la filosofía. La maduración de dicho proyecto significó transformar la necesidad (*Bedürfnis*)¹¹ de saber en el saber efectivo de la ciencia como necesidad (*Notwendigkeit*) lógica. Esto para decir que la necesidad lógica de la ciencia encuentra su génesis fáctica precisamente en una realidad concreta que está necesitada de ser comprendida.

El comienzo fáctico de la ciencia tiene que ver con emprender la búsqueda de sentido ante una realidad que aparece escindida y contradictoria.¹² Por ello la tarea de la filosofía consistiría en colmar la

¹⁰ Hegel le debe en parte a Descartes la conciencia de la unidad ser-pensar. (Cf. R. Descartes, *Meditaciones metafísicas*. Trad. de Manuel García Morente. México, Espasa-Calpe, 1986.)

¹¹ En español utilizamos la palabra “necesidad” para hablar de la necesidad como menesterosidad, indigencia, “falta de” o “carencia de algo” (*Bedürfnis*), así como para hablar de la necesidad lógica u ontológica (*Notwendigkeit*). Ramón Valls Plana, en su traducción de la *Enciclopedia*, distingue estos dos sentidos, de modo que siguiendo las observaciones de su traducción hemos distinguido ambos sentidos señalando la palabra en alemán. (Cf. G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid, Alianza Editorial, 1997, § 9. n. 98.)

¹² “La escisión es la fuente de la que mana la necesidad de la filosofía”. (G. W. F. Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schel-*

escisión y la contradicción *des-cubriendo* el sentido y la unidad de los opuestos por medio de la razón.

Nos interesa esbozar la relación que hay entre el comienzo lógico y el comienzo fáctico para mostrar que la ciencia, en última instancia, es una actividad humana que *surge en una realidad y para una realidad*. No se trata entonces de hacer ciencia o filosofía por una necesidad lógica o teórica, sino que la necesidad lógica encuentra precisamente su relevancia ante la necesidad humana de buscar la verdad para vivirla en el ámbito de lo social y lo político.

El proceso que describe la relación entre ambos comienzos de la ciencia en Hegel (el comienzo fáctico y el comienzo lógico, en ese orden) podría representarse retrospectivamente de la siguiente manera: los sujetos existentes se constituyen intersubjetivamente desde una comunidad histórica que objetiva un tipo de relación social o estructura de reconocimiento mutuo entre sus miembros. Esto es, los agentes autoconcientes se constituyen desde una conciencia del “nosotros” que media toda su comprensión, el sentido de su mundo y funda sus instituciones sociales y políticas; esta conciencia del “nosotros” configura la “racionalidad” de una determinada cultura o tradición.

Hegel se dio cuenta de que la racionalidad en la que se había configurado Alemania estaba dejando de corresponderse con la necesidad histórica de su pueblo, por lo que Hegel emprendió la tarea de concebir y desarrollar una racionalidad lo mejor fundada posible. La racionalidad a superar era presa del entendimiento y reproducía la fragmentación social.

Ante esta situación y después de su primera publicación estrictamente filosófica, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Hegel se da cuenta de que para poder producir una “racionalidad” verdaderamente fundada necesitaba llevar a cabo una reflexión filosóficamente sistemática. Sólo entonces advirtió la necesidad de concebir un sistema de la ciencia, de modo que la ciencia adquiriera verdaderamente su forma adecuada. Si la razón había de ser fundamento,

ling. Trad. de Juan Antonio Rodríguez. Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 12. (Trad. de Dussel en *Método para una filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América, 1996, p. 71.)

ésta necesitaba autofundamentarse *lógica y necesariamente* como un todo de saber, lo que significaba también autoproducir la razón como saber absoluto.

Ahora bien, habría que señalar que el fin lógico-último de la ciencia es la idea absoluta como comprensión del todo; el fin fáctico de la ciencia podría entenderse, por su parte, como regreso a la realidad concreta, pero ahora como realidad comprendida, sabida y proyectada desde la idea que dicha realidad encarna como autocomprensión de sí misma.

El sujeto existente que emprende el camino de la ciencia realiza un pasaje de su subjetividad existente, objetivación de la intersubjetividad que le precede y le constituye, a la objetividad plena de la razón que se autoproduce, efectuado lo cual, el saber de la ciencia necesitará realizar un nuevo pasaje de la objetividad puramente teórica a la objetivación en la acción como saber que se realiza y que alcanza la existencia.

Hay que decir que el proceso que hemos intentado describir en estas pocas líneas necesita llevarse a cabo continuamente. La ciencia como saber de la verdad está obligada a ser una actividad constante y sin tregua porque la realidad no es una cosa fija, sino que está en perpetuo cambio y movimiento. La tarea de la ciencia es producir la reconciliación entre la razón que está siendo y la razón autoconsciente como comprensión de la realidad efectiva de nuestra época, de manera que podamos avanzar hacia la efectividad que se deduce de nuestra propia autocomprensión; lo que quiere decir que el saber de la ciencia es siempre comprensión *lógica de la realidad*, y tiene como objetivo mostrar aquello que está implícito en el ser objetivo de la propia realidad de manera que podamos hacerlo verdadera y concientemente efectivo. Se trata de que la ciencia se comprometa radicalmente con la realidad que le demanda respuestas, para que no se olvide ni de dónde viene ni hacia dónde va. Esto es, para que no se olvide ¿por qué hace ciencia la ciencia? y ¿cuál es el verdadero compromiso de la ciencia?

La ciencia como “autocomprensión” de la razón que está siendo

“Autocomprensión” quiere decir *llevar a la conciencia aquello que somos en nosotros mismos*, pero esto significa tomar conciencia de

la *racionalidad* que nos constituye como sujetos y que constituye la efectividad del mundo que es *para nosotros*. La racionalidad del sujeto y la racionalidad efectiva del mundo son una y la misma porque la realidad es siempre para una conciencia o sujeto que la comprende y la conciencia es siempre conciencia de una realidad. Dicho lo anterior puede entenderse que el concepto “ser”, primer concepto del desarrollo de la lógica hegeliana, sólo cobra sentido para la reflexión cuando lo entendemos en relación a la razón que lo comprende, por lo que el “ser puro” en la lógica de Hegel viene a ser la “razón pura” que inicia la marcha de su determinación y de su autocomprensión.

Ahora bien, “este *ser en relación* lo es también en relación al tiempo o al momento en que aparece como alteridad respecto a la conciencia en el proceso de la reflexión: como “verdad (*Wahrheit*) que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente (*selbstbewußten Vernunft*)¹³”.¹⁴ Así como en la *Fenomenología*, Hegel mostró que la conciencia humana se ha constituido históricamente, adquiriendo diferentes configuraciones antes de alcanzar el nivel de razón, queremos llamar la atención de que la razón no es tampoco una configuración fija que culmina el proceso como quien llega al fin a la meta y se detiene, sino que la razón inicia un nuevo proceso pero con la diferencia de que ahora ha de desenvolverse con conciencia de sí como producción de su sí mismo y de su efectividad.

La ciencia como autocomprensión es la reflexión concreta de la realidad hasta su última o presente determinación. La determinación presente de la razón contiene y expresa las determinaciones precedentes como saber de las relaciones lógicas que constituyen lo real de la realidad de su propio tiempo:

La tarea de la filosofía es concebir lo que es, pues lo que es es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, de todos modos,

¹³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Prólogo, p. 46.

¹⁴ José Ignacio, Palencia, “Ontología crítica y práctica concreta”, en *Teoría*, Anuario de Filosofía, Año 2, Núm. 2, 1981. México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, Colegio de Filosofía, p. 133.

hijo de su tiempo; de la misma manera, *la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo.¹⁵

En este punto valdría la pena preguntarnos si la lógica de Hegel nos sirve a nosotros —que no somos alemanes, ni europeos, sino latinoamericanos— para llevar a cabo una autocomprensión universal de nuestro tiempo y hasta qué punto. No cabe duda de que Hegel ha resuelto contradicciones lógicas importantes que nos ayudan en la comprensión de nuestra realidad y nuestra racionalidad *como resultado de la historia mundial*, pero aprender de Hegel quiere decir también aprender a comprometerse con la propia realidad y dejar al maestro para seguir el curso de la cosa misma, es decir, para seguir el curso de lo que somos nosotros.

Hegel estaba pensando la Alemania de comienzos del siglo XIX en el contexto de la Revolución francesa, nosotros tendríamos que pensar el despertar de los nuevos movimientos sociales y del pueblo amerindio de comienzos del siglo XXI en perspectiva mundial.¹⁶ Muchas cosas han pasado desde entonces, pero además y lo más importante de todo, nuestra subjetividad tiene una configuración *histórica* propia, muy distinta de la subjetividad alemana, europea y moderna. Se trata entonces de repensar la propia realidad para ver qué es lo que se sigue de lo que somos, pero para ello hay que saber quiénes hemos sido hasta ahora, pero ya no desde la perspectiva de Occidente, sino desde la

¹⁵ G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*. Barcelona, Edhasa, 2005, p. 61.

¹⁶ Este nuevo siglo que comienza se ha destacado, entre otras cosas, por lo que aquí llamamos “el despertar de los nuevos movimientos sociales y del pueblo amerindio”: la reciente instauración de gobiernos surgidos de la lucha popular en nuestro continente ha planteado la necesidad de repensar los propios presupuestos para el desarrollo de nuestros pueblos. La pregunta que surge ante la posibilidad de la *autodeterminación* es ¿cómo tendríamos que entender esa autodeterminación? Hasta ahora se había optado por la “modernización”, esto es, por la comprensión de nuestra realidad a partir del proyecto moderno, pero ¿es eso lo que se sigue de nuestra realidad? o ¿habrá que desarrollar aún la propia autocomprensión?

nuestra. Por eso creemos que nuestra América necesita llevar a cabo su propia autocomprensión.¹⁷

A juicio nuestro, una de las aportaciones más importantes de la lógica hegeliana fue haber mostrado que *la producción de la ciencia es la producción de la subjetividad*. Si esto es así, entonces también es cierto que la ciencia y la filosofía alemana, europea y moderna es y ha sido la producción de la subjetividad moderna. Pero entonces esto quiere decir que *para desarrollar nuestra propia subjetividad necesitaríamos producir otro concepto de ciencia, pero también de filosofía*.

La ciencia como autocomprensión de una realidad concreta es al mismo tiempo autoproducción de la subjetividad que ha emprendido el saber de sí porque el saber de sí es el saber de lo inmanente que es presente a la realidad y descubrimiento del propio proyecto como autodeterminación. Por ello un pueblo que no hace ciencia es un pueblo que no tiene razón propia, proyecto propio ni posibilidad de autodeterminarse. No autodeterminarse significa no tener voluntad ni futuro. Un pueblo que no hace ciencia, que no reflexiona y se sabe en su ser y en su hacer, está condenado a desaparecer o a quedar sometido bajo la voluntad de otro como determinación puesta.

Producir ciencia significa reconocerse como sujeto y autodeterminarse, quien no se autodetermina se asume como objeto porque el objeto es precisamente lo que es puesto o determinado por otro. Producir ciencia significa darse una realidad; entrar en la existencia como efectividad.

Mientras no sepamos quiénes somos y por qué somos como somos no sabremos elegir gobiernos ni políticas económicas que sean pertinentes para nosotros. La falta de claridad práctica tiene que ver con la falta de autocomprensión histórica. En nuestro haber cotidiano siempre estamos eligiendo, pero tener arbitrio u optar por una cosa en

¹⁷ El doctor Enrique Dussel es el gran pionero en este sentido; es cierto que ha habido otros pensadores que han tratado de comprender nuestro continente, pero casi todos han partido de la subjetividad moderna o de la modernidad, el problema es que cuando se pretende conocer nuestra realidad desde el horizonte de comprensión de la Modernidad se encubre la propia realidad y entonces se piensa que el proyecto moderno es también nuestro proyecto. El doctor Dussel ha hecho invaluable avances en este sentido pero aún queda mucho trabajo por hacer.

vez de otra sin conciencia de lo que se elige, no es autodeterminarse o ejercer la propia voluntad, sino actuar contra uno mismo, apresurarse hacia la muerte.

El saber de sí no es el mero arbitrio, sino el saber que se reconoce y que se vuelve conciencia actuante, de ahí que el desarrollo de la conciencia de sí es la condición de la actuación como efectividad puesta que en su determinación se reconoce y se realiza. El saber de sí no se queda en sí mismo sino que se hace efectivo en la voluntad que determina el saber como realización suya, por eso cuando un pueblo se sabe a sí mismo sabe lo que tiene que hacer, se realiza como voluntad y se reconoce en su acción como cumplimiento de sí. La voluntad de un pueblo es verdadera voluntad cuando se ha puesto a sí mismo como proyecto.

El comienzo de la ciencia, nos dice Hegel, *debe ser lógico*, pero no por eso, decimos nosotros junto con él, el comienzo de la ciencia deja de ser *fáctico*, porque la razón está en proceso de autoproducción o, más aún, es ella misma *autoproducción*, de manera que no está dicho hoy y para siempre todo lo que ella puede ser. El carácter absoluto de la razón se refiere *sólo* a su “incondicionalidad” pero lo absoluto de la razón es relativo a su momento porque las determinaciones que ésta adquiere en su *realización* siguen impulsando su *autocomprensión* hacia nuevas formas de *autodeterminación*.

Es cierto que, tal y como Hegel muestra, hay verdades absolutas, pero también es cierto que esas verdades están sujetas a su momento porque el contenido de dichas verdades no se ha fijado para siempre, sino que éstas están en proceso y es así, en proceso, como hay que comprenderlas.

Una última cosa a este respecto: una verdad absoluta, por ejemplo, es que el ser humano tiene dignidad infinita¹⁸ pero ¿qué significa esto? Una respuesta fácil pero acertada podría ser que el ser humano es fin y fundamento de sí mismo, es lo que se autodetermina y por ello tiene dignidad infinita, pero ¿qué significa *realmente* que el ser humano tenga dignidad infinita en la determinabilidad y, sobre todo, en la *realiza-*

¹⁸ Porfirio Miranda, *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México, UAM, 1989, pp. 13-14.

ción de su concepto? Aquí es donde la razón tendrá que ir ampliando sus horizontes para ver lo que significa *realmente* la dignidad infinita del ser humano, porque hay que decir que lo absoluto o, mejor, que *sobre todo* lo absoluto está en construcción. Cuando se comprende lo absoluto como algo muerto se está próximo a la sacralización de un fetiche y a convertir la filosofía y la razón en un instrumento de dominación y enajenación.¹⁹

¹⁹ Cf. J. I. Palencia, “Ontología crítica y práctica concreta”, en *op. cit.*, p. 132.



La *Fenomenología del espíritu* y la superación de las dicotomías metafísicas

● RODOLFO CORTÉS DEL MORAL

A nuestro parecer, el primer señalamiento de fondo que cabe hacer sobre la *Fenomenología del espíritu* al cabo de sus primeros doscientos años de existencia es que el concepto y el ejercicio de la reflexión filosófica que en ella se desarrollan continúan disponiendo de cabal vigencia, incluso en contextos en que su nombre y el de su autor son expresamente ignorados o eludidos. Tras dilatados periodos de transformaciones críticas y campañas deconstruccionistas, merced a las cuales la filosofía debió haber sufrido una metamorfosis extrema, dicho concepto no sólo sigue teniendo incidencia activa (ya sea de modo implícito o explícito) en diversas corrientes y tematizaciones del pensamiento contemporáneo, sino que encuentra confirmación en varios aspectos del desenvolvimiento global de este último. Así, muy a pesar del estado de cosas presuntamente inédito que deriva de las terminologías emergentes, de los estilos incidentales y antisistemáticos prevalecientes, y sobre todo de las actitudes e iniciativas posmodernas que anuncian la definitiva disolución de las instituciones y los problemas fundamentales del pasado, lo cierto es que no resultaría difícil ni aventurado encontrar en la obra que nos ocupa una serie de pautas y desenlaces discursivos que permiten comprender, más allá de su dispersión manifiesta, la configuración dinámica subyacente del saber actual, y por cierto no únicamente del filosófico en sentido estricto, sino también, y acaso de manera más señalada, del científico en el conjunto de sus vertientes teóricas y realizaciones prácticas; ello en la medida en que, para bien o para mal, el papel que juega el conocimiento científico en la trama de la vida social del presente es a todas luces más determinante que el que pudo desempeñar en cualquier época precedente.

Pero por lo que se refiere al discurso filosófico contemporáneo, además de propiciar esa comprensión de fondo, la *Fenomenología del espíritu* hace aportaciones sustanciales al tratamiento de cuestiones que hasta el momento se hallan irresueltas y que a menudo han conducido a las corrientes de vanguardia a callejones sin salida, como ocurre en el caso que pretendemos abordar aquí.

Para ese efecto, es conveniente volver al título de la obra y al sentido emblemático que encierra, un sentido que contemplado en perspectiva histórica retrospectiva parece tomar la forma de un parteaguas peculiar y paradójico, de un evento crucial que representa al mismo tiempo un punto de llegada, la culminación del proceso discursivo que se inició con la Modernidad, y un punto de partida, la primera irrupción de un modo o estrategia de reflexión que decidiría en gran medida los rasgos y orientaciones diferenciales de la filosofía posterior. Por un lado, en tanto que etapa introductoria del sistema hegeliano, la *Fenomenología del espíritu* forma parte del desenlace final de la genéricamente llamada metafísica del sujeto, y en ese respecto brinda el recuento más lúcido y consistente de las categorías y directrices vertebrales de ese periodo memorable de la historia occidental, mostrando a través de todas ellas el movimiento formativo de una racionalidad que había dado lugar a un nuevo horizonte de realidad. Pero por otro lado, justo en el seno del último sistema, es decir, de la última formulación del saber absoluto (en la que el conocimiento se eleva al estatuto de ciencia en virtud de la articulación lógica de los conceptos), la obra en cuestión incorpora y pone en práctica por vez primera la visión fenomenológica, misma que independientemente de delimitaciones y denominaciones particulares, estaba destinada a re-dimensionar al elenco entero de los problemas filosóficos y al propio rendimiento discursivo de la filosofía como tal. Lo paradójico estriba, pues, en el hecho de que precisamente el sistema que suele ser considerado como el corolario y la elaboración más ambiciosa, incluso desmesurada, de la tradición metafísica (en la que presuntamente hasta el tiempo y el devenir llegan a su término) tuvo a su cargo la gestación del modo de discurrir que permitiría dejar atrás el régimen de las concepciones sustancialistas de la realidad y el conocimiento, y proporcionaría muchos de los recursos y divisas característicos del pensamiento contemporáneo —que con razón o sin ella se autodefine como anti o posmetafísico.

Por supuesto, en esta visualización panorámica se alude a la fenomenología en su acepción más dilatada y abarcante, bajo el entendido de que en ella tienen cabida múltiples proyectos y orientaciones que entre sí pueden acusar diferencias y aun oposiciones considerables. Así, por ejemplo, es evidente que la fenomenología hegeliana responde a propósitos y antecedentes que no coinciden en principio con los que propiciaron la transformación metodológica que Husserl puso en marcha con las *Investigaciones lógicas*. A mayor abundamiento, es posible descubrir contrastes más o menos profundos entre ambos emprendimientos, hasta el punto de caer en la cuenta de que la meta del segundo consiste en apartar a la filosofía de la deriva del discurso especulativo, del cual el primero vendría a ser una expresión conspicua. Sin embargo, al menos en un aspecto esencial, las diversas iniciativas fenomenológicas resultan concurrentes y hasta implicantes, a saber: el que se traduce en la resolución de emplazar la comprensión de la naturaleza del conocimiento y del acaecer de lo real al ras de la experiencia de la conciencia, impidiendo de este modo que dicha comprensión quede una y otra vez subordinada a designios, ideales o cánones doctrinarios que, lejos de proporcionar un auténtico fundamento, terminan revelándose como elementos particulares que necesitan ser remitidos a sus propias condiciones de aparición.

Ahora bien, importa advertir que tal resolución implica algo más que una simple medida aséptica o preventiva destinada a lograr que la reflexión filosófica se vea libre por fin de principios dogmáticos o de prescripciones arbitrarias. El emplazamiento fenomenológico redundará en un radical replanteamiento de la reflexión filosófica en sí misma, de la razón de ser que le asiste y de lo que cabe esperar de ella. Entre otros relieves esenciales, implica una nueva relación con el desarrollo efectivo del conocimiento y con el estatuto de la verdad; relación que por su oposición al carácter trascendente o apodíctico de la asumida por las concepciones tradicionales, debe ser entendida en cualquier caso como inmanente. Al situarse de entrada en el seno de la vida de la conciencia, la descripción fenomenológica abandona la seguridad formal de la ciencia preexistente, lo mismo que la incuestionable certeza del orden natural dado de antemano, para reconstruir el curso de las alteridades, desplazamientos y mutaciones en el que se conforma pro-

gresivamente tanto el saber de la conciencia como el objeto de ese saber. En cada momento (incluso en el último, si lo hubiera) uno y otro se perfilan como resultado y origen de múltiples mediaciones cuyos alcances y significaciones de fondo escapan por lo pronto a toda previsión o preasignación categorial, que es lo que suelen exigir las disciplinas teóricas particulares y lo que daba por supuesto el discurso filosófico tradicional.

No es factible ni necesario hacer aquí una exposición, aunque fuera esquemática o superficial, de los numerosos elementos y desarrollos innovadores que Hegel puso a contribución en “la ciencia de la experiencia de la conciencia”, así como tampoco podríamos efectuar un recuento de las repercusiones directas e indirectas, admitidas o inconfesadas, que esta obra suscitó (y que sin duda sigue suscitando) a todo lo largo y ancho del pensamiento ulterior. Lo que ciertamente no se puede obviar es la consecuencia que cobra respecto de la cuestión antes referida: en el marco de la elucidación fenomenológica, el conocimiento deja de aparecer como una relación o enlace natural, uniforme y reglamentable entre dos entidades previamente constituidas, para revelarse como un proceso dialéctico que implica la incesante modificación y diversificación intrínseca de sus términos, mismos que sólo a fuerza de continuas negaciones y transformaciones recíprocas adquieren la condición de sujeto y objeto.

En cada situación dada, la conciencia aprende y retiene las determinaciones manifiestas de su referente, y con ellas elabora una representación que de momento se le antoja suficiente para asegurar la posesión definitiva de aquél; de acuerdo con sus expectativas presentes, el contenido de tal representación equivale al conocimiento propiamente dicho, mismo que, expresado en un conjunto particular de nociones y enunciados puntuales se identifica sin más con la verdad, por cuanto presumiblemente abarca en sí la totalidad de cualidades y comportamientos de que consta el objeto en cuestión. Con todo, basta que la situación sufra mínimas variaciones o que cambien las relaciones espacio-temporales para que se percate de que este último sobrepasa los márgenes de su saber, el cual por tanto se revela como insuficiente o no verdadero, de manera que tendrá que ser superado y remplazado por otro más amplio y adecuado.

La repetida constatación de la no verdad del saber alcanzado, que en cada caso es experimentada por la conciencia como una violencia inopinada, es la fuerza negativa que impulsa a ésta a trascender una y otra vez tanto la forma como los términos de sus posesiones. A la postre, habrá de descubrir que debido a los cambios sucesivos impuestos por esa implacable negatividad su objeto se ha transformado esencialmente, ha cobrado configuraciones y relieves muy distintos de los que exhibía aquel del que creyó apropiarse en el primer momento. Pero la reconstrucción fenomenológica del proceso muestra que todavía le hace falta advertir que, junto con su objeto, también ella ha sufrido cambios cualitativos que la han convertido de modo irreversible en un ser diferente del que era al principio. Al respecto, escribe Hegel:

cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora algo distinto de lo que era antes. Es esta circunstancia la que guía en su necesidad a toda la serie de las figuras de la conciencia. Y es sólo esta necesidad misma o el *nacimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia sin que ésta sepa cómo ocurre ello, lo que para nosotros sucede, por así decirlo, a sus espaldas.¹

Así, el desarrollo del saber, que al ras de la experiencia de la conciencia (es decir, al interior del fenómeno) se presenta como un acto de apropiación constantemente diferido, al nivel de la filosofía (es decir, de la reconstrucción fenomenológica) acaba revelándose como un proceso formativo en sentido estricto, a través del cual tiene lugar la producción concreta y concomitante del sujeto y el objeto. A la vista de ello, por conocimiento ya no se puede entender una relación, ni siquiera una actividad, sino un acaecer en la acepción más propia del término.

Por sí misma, esta consecuencia fue un cambio radical e insoslayable para la formulación filosófica del problema del conocimiento, que de esta suerte se vio obligado a transitar de la forma de la eternidad (teo-

¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*. México, FCE, 1993, pp. 59-60.

lógica, sustancialista o trascendental) a la forma de la historicidad. Pero lo fue todavía más en la medida en que comportaba una transformación igualmente radical del concepto y la comprensión de la verdad, amén del replanteamiento de las relaciones y compromisos que la filosofía debía asumir con ésta.

Lo verdadero y lo falso —señala Hegel en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*— figuran entre esos pensamientos determinados que, inmóviles, se consideran como esencias propias, situadas una de cada lado, sin relación alguna entre sí, fijas y aisladas la una de la otra. Por el contrario, debe afirmarse que la verdad no es una moneda acuñada, que pueda entregarse y recibirse sin más, tal y como es. No hay lo falso como no hay lo malo [...] Lo falso sería lo otro, lo *negativo* de la sustancia, que en cuanto contenido del saber es lo verdadero. Pero la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo.²

La verdad, en suma, deja de identificarse con un saber específico o con la igualdad del saber con su referente, o con un producto final. Antes bien, se revela como un acaecer, como el sentido inmanente que se abre paso en el trayecto de la experiencia de la conciencia. Esta nueva concepción, que a nuestro juicio constituye uno de los logros más importantes del pensamiento hegeliano, dispone de alcances tanto ontológicos como epistemológicos, y en función de ella se perfila con claridad la relación y el cometido que la filosofía ha de cumplir respecto de la verdad. A diferencia de las ciencias particulares, que en cada caso parten de un objeto preasignado y un acervo conceptual que deben ampliar o corregir de acuerdo con las propiedades que se desean estudiar en aquél —para lo cual ya se cuenta con un criterio de verdad previamente instituido—, a la filosofía no le es dable apoyarse en ningún basamento dado ni puede contentarse con supervisar el ajuste de hechos y teorías a instancias del fin previsto. Su tarea consiste en adentrarse en el mismo proceso objetivo y subjetivo en el que se forman y transforman alternativamente el conocimiento y su referente, mostrando de

² *Ibid.*, p. 27.

esta manera el movimiento multifacético, positivo y negativo, del que proviene el contenido verdadero conquistado por el saber en cada momento. Dicho con otras palabras, a la reflexión filosófica le toca poner de manifiesto que las verdades obtenidas en los sucesivos momentos del conocimiento son resultado y expresión de la verdad entendida como evento, como actividad formativa cuya unidad y necesidad internas sólo pueden ser comprendidas mediante el laborioso seguimiento de sus diversas alteridades y transformaciones. A raíz de esta divisa fenomenológica, la filosofía toma distancia frente al estatuto de discurso fundante y trascendente que de buena o de mala gana se le adjudicó a lo largo de su milenaria gestión anterior, para asumir la condición de pensamiento inmanente, que en lugar de postular y defender verdades eternas o fines supremos toma a su cargo la empresa de reconstruir paso a paso el despliegue histórico de la realidad y de su racionalidad.

Desde luego, a esta versión de los logros y efectos innovadores de la *Fenomenología* se contraponen el enorme cúmulo de críticas, descalificaciones y caracterizaciones adversas de que ha sido objeto este libro y el *corpus* entero de la obra de Hegel, cúmulo que en virtud de su extraordinaria perduración y recurrencia bien puede tenerse por una sólida institución en el desenvolvimiento del discurso filosófico de los dos últimos siglos; hasta sería lícito encontrar en él un factor de continuidad y de convergencia en medio de la crónica dispersión que acusa tal desenvolvimiento: de continuidad frente a las drásticas rupturas y reorientaciones que, según diversos relatos históricos consagrados, separan al pensamiento del siglo XIX del que se desarrolló en el siglo XX, y de convergencia entre corrientes de este segundo, cuya extrema rivalidad sólo parece atemperarse a instancias de la común resolución de combatir la herencia del sistema hegeliano. Así, entre muchos otros casos citables, en el contexto de la filosofía francesa de los años sesentas y setentas, la controversia protagonizada por las concepciones existencialistas y las estructuralistas adquirió resonancias paradigmáticas por cuanto ilustraba el choque entre dos proyectos discursivos recíprocamente excluyentes, proyectos que no sólo diferían de modo explícito en cuanto a premisas y finalidades específicas, sino que suscribían conceptos y valoraciones del quehacer teórico a todas luces inconmensurables. Con todo, pese a la manifiesta imposibilidad de mediación alguna, numerosos repre-

sentantes de ambas corrientes dan muestras de acceder a cierto plano de acuerdo virtual o indirecto gracias al sistema hegeliano. Existencialistas y estructuralistas se sumaron, aunque por motivos diferentes, al copioso contingente de intelectuales que en la segunda mitad del siglo XX estimaban que dicho sistema constituía el prototipo de discurso del que la filosofía debía emanciparse —los primeros porque consideraban que en él la existencia del individuo queda anulada o subordinada al orden universal de la razón; los segundos porque no encuentran en su entramado más que la presentación continuista y determinista de una totalidad especulativa.

No vale la pena examinar con mayor detalle este curioso episodio de concordancia mediata o residual entre concepciones antagónicas con base en un enemigo común, pues, como quedó indicado, constituye solamente de un caso particular que viene a documentar la presencia de una tendencia extrañamente omniabarcante en el heterogéneo y disonante cuadro de la filosofía contemporánea. Contra el sistema hegeliano se han pronunciado escuelas tan contrastantes como el positivismo o el neopositivismo y el vitalismo o el neoespiritualismo, o bien el marxismo (algunos marxismos) y el pragmatismo. A fin de cuentas, sería más fácil y económico mencionar a las corrientes que no participan de modo formal de semejante giro antihegeliano del siglo XX. Pero ciertamente habría mucho que decir, y sobre todo mucho que sospechar, en torno de esta inusitada unanimidad. Si se tratara de lo que parece a primera vista, es decir, del expediente de una doctrina del pasado cuyos términos y expectativas resultaran ajenos o incompatibles con los del pensamiento actual, no se explicaría la prolongada atención, los ingentes y reiterados embates críticos y las demostraciones de perspicacia que se le han dispensado. Por más importante e influyente que hubiera llegado a ser en su momento, a la sazón no debería concitar un interés mayor que el que revisten las restantes elaboraciones teóricas de la modernidad clásica; si a la mano viene, esa atención preferencial tendría que recaer en otras figuras sobresalientes del idealismo alemán, como Fichte o Schelling, habida cuenta de que en la filosofía contemporánea las preocupaciones éticas y estéticas han ganado prioridad frente a la temática de la ontología y la teoría del conocimiento. El hecho de que a pesar de todo la obra de Hegel haya seguido ocupando un sitio preeminente en la discusión

filosófica induce a presumir que la incidencia de aquélla en el tejido interno del pensamiento actual es más profunda y determinante que la sugerida por cada uno de los innumerables cuestionamientos a que se le ha sometido. Lejos de demostrar la obsolescencia de dicha obra, la amplitud y persistencia de la crítica permite inferir la medida en que su rendimiento reflexivo continúa estimulando implícita o subrepticamente el trabajo del pensar. En una palabra, si la mayoría de los frentes de la filosofía contemporánea han estimado necesario dar constancia de su militante oposición a Hegel, es porque éste, a querer o no, sigue teniendo una presencia activa en el desenvolvimiento de la misma.

Por lo demás, a fuerza de realizar una y otra vez el cotejo de las copiosas críticas y refutaciones que se han hecho al sistema hegeliano, uno se siente tentado de arribar a la conclusión (o por lo menos al presentimiento) de que cada objetor busca inconscientemente conjurar a través de su respectivo cuestionamiento los demonios o traumas filosóficos propios, las inclinaciones metafísicas que anidan en su fuero interno, las que proyectadas en tercera persona eventualmente pueden ser enfrentadas y neutralizadas. Quizás acudiendo a hipótesis de esta índole sea factible comprender el que se persista con tanta tenacidad en la afirmación de que al interior de dicho sistema el devenir histórico queda clausurado (cuando lo que se consigna en él es un cambio cualitativo del sentido de la temporalidad justamente a raíz del advenimiento de la conciencia histórica, como lo hacen ver, entre otros, H. Marcuse y J. D'Hondt),³ o la idea endémica de que redunde en una visión apriorística, determinista, totalitaria o panracionalista por cuanto se instala desde el principio en el plano de lo absoluto, siendo que precisamente fue este sistema el que puso de manifiesto la necesidad de comprender la formación histórica del saber de la totalidad y obró en consecuencia.

Aun desde una óptica menos dramática e insidiosa que la antes sugerida es posible advertir que en las críticas institucionalizadas contra la concepción de Hegel, más que las limitaciones y dificultades intrínsecas de ésta, se reflejan las inquietudes y prevenciones del horizonte teórico

³ Cf. H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*. Barcelona, Martínez Roca, 1970; J. D'Hondt, *Hegel, filósofo de la historia viviente*. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

y práctico del presente. Así, las enfáticas reacciones que suscita la perspectiva de la totalidad asumida por aquella no obedecen tanto a que se descubra que con ello lo particular y lo inmediato queda postergado u obliterado en el marco de esa misma concepción, sino al hecho de que en el contexto discursivo actual, tras los eventos sociales, políticos y militares que marcaron trágicamente el curso del siglo XX, la totalidad se ha convertido en sinónimo de totalitarismo; aun en esferas y temáticas alejadas del debate ideológico, hablar de la totalidad provoca recelos y barruntos ominosos, consciente o inconscientemente se asocia a designios imperialistas y estratagemas de poderes hegemónicos. Por supuesto, tal identificación en modo alguno puede calificarse de arbitraria o de paranoica, y en el plano de la deliberación política no deja de tener sentido el tomar providencias frente a cualquier iniciativa teórica que se sirva de la noción de totalidad —con la única pero decisiva salvedad de que, al margen de lo gravoso que resulte el uso teórico del concepto en cuestión, la realidad social contemporánea, merced al proceso de mundialización o interacción global que tiene lugar en casi todos sus niveles y actividades, registra la emergencia de estructuras y configuraciones que obligan a comprenderla en términos de totalidad o, mejor dicho, de totalidades multívocas y conflictivas cuya dinámica ciertamente sobrepasa de entrada todo esquema preexistente de racionalidad. Sin embargo, en el plano de la reflexión filosófica, particularmente a propósito de una concepción oriunda de una época anterior (y por cierto no inmediatamente anterior) asociaciones y connotaciones de esta clase vienen a ser, en el menos malo de los casos, superficiales y falaces. En definitiva, pasar por alto el que Hegel, merced al entramado discursivo de su momento, tenía pleno derecho histórico a emplazar el conjunto de su filosofía (y a definir a la filosofía como tal) en la perspectiva de la totalidad, y hacerlo aparecer como el avieso o involuntario precursor de los totalitarismos del siglo XX, no sólo resulta impropio o anacrónico, sino francamente aberrante.

Cabría decir que en el conjunto de la obra de Hegel la *Fenomenología del espíritu* se distingue en razón de que desde el principio ha gozado de una recepción considerablemente más benigna o constructiva. A diferencia de la *Ciencia de la lógica* o la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en las que se suele reconocer el pesado andamiaje

del sistema propiamente dicho, dentro del cual el movimiento del concepto se cierra sobre sí mismo, culminando en la autorrealización de la idea absoluta y rompiendo toda relación efectiva con el devenir concreto de la realidad, en la *Fenomenología* se tiende a apreciar el lado vivo y terrenal del pensamiento hegeliano: el despliegue de la formación dialéctica del espíritu, la actividad transformadora de la negatividad que en cada nuevo estadio extiende y enriquece las posibilidades de la conciencia y de su mundo, y sobre todo la pujante progresión de contradicciones y superaciones que aun bajo el tamiz de las categorías especulativas da cumplida cuenta del carácter transformador y autoproductivo de la praxis humana. Tal como lo expone Karl Löwith en un texto ampliamente conocido,⁴ desde la muerte de Hegel esta discriminación puntual condicionó la percepción de sus críticos y seguidores, de suerte que mientras los hegelianos ortodoxos interesados en los relieves teológicos del sistema centraban la atención en los tratados mencionados, los nuevos hegelianos, motivados por ideales revolucionarios, encontraban en la *Fenomenología del espíritu* la aportación original y fecunda del filósofo, y en los trabajos posteriores la doctrina conservadora y edificante que adoptó en su vejez. De acuerdo con ello, la obra de Hegel se compone de dos partes que no sólo resultarían diferentes en cuanto a contenido y finalidad, sino contrapuestas y hasta excluyentes entre sí en virtud de las orientaciones e intereses que suscitan, y, en tal caso, la *Fenomenología* vendría a ser la parte más innovadora y rescatable.

Sin embargo, a despecho de las circunstancias y los elementos de juicio que le brinden apoyo, hay que subrayar que esta diferenciación es puramente externa y coyuntural; permite documentar el modo en que la concepción de Hegel fue acogida por las vertientes de la discusión filosófica ulterior, pero no atañe a su organización interna ni autoriza la presunción de algún tipo de fractura o desnivel entre sus partes. Por peculiar que puedan ser su cometido y su estrategia argumental respecto de los textos subsecuentes, la *Fenomenología* constituye un componente orgánico del sistema en idéntica medida que éstos. En ella cobran cuerpo

⁴ Cf. K. Löwith, *De Hegel a Nietzsche, la quiebra revolucionaria del pensamiento en el S. XIX, Marx y Kierkegard*. Buenos Aires, Sudamericana, 1974.

las premisas y el régimen discursivo que finalmente desemboca en la arquitectura lógica del saber autoconsciente de la totalidad. Sobre este particular apunta H. G. Gadamer:

Es bien sabido que Hegel se ha guardado expresamente contra el malentendido que considera a su *Fenomenología del espíritu* como una introducción propedéutica que no tiene todavía el carácter de la ciencia. Por el contrario, es precisamente el camino que eleva la conciencia común a conciencia filosófica, en el transcurso del cual es abolida la distinción en la conciencia, la fisura entre conciencia y objeto, lo que constituye el *objeto* de la ciencia fenomenológica. Esta última se sitúa ya en el nivel de la ciencia, en el cual es superada esta diferencia. Una introducción que preceda a la ciencia es algo que no puede darse. El pensamiento comienza consigo mismo, vale decir, con la decisión de pensar.⁵

Sin menoscabo de lo restante, es preciso retener lo expresado en estas últimas líneas, pues en ello reside el peso específico de la concepción hegeliana en su conjunto (así como de la función sistémica que cumple la obra que hoy celebramos), y en ello mismo, a nuestro juicio, deberá localizarse la pauta para discernir lo que de dicha concepción resulta verdaderamente significativo y recuperable para el pensar de nuestros días.

Lo que se pone en acción de principio a fin en la obra de Hegel es el pensamiento que se sabe a sí mismo, el pensamiento que se hace cargo de sus propias determinaciones y de su necesidad interna, pero justamente en la medida en que es capaz de comprender con todo rigor la trama histórica real de la que son resultado unas y otra. Se trata, por lo tanto, de un pensamiento que puede asumirse y desenvolverse como tal desde el primer momento porque toma la palabra en el seno de la racionalidad generada por el movimiento continuo y discontinuo de la realidad. Semejante pensamiento no requiere una justificación preliminar, así como tampoco necesita acreditarse como fruto del entendimiento abocado a tal o cual materia ni aparecer como reflejo refinado o transfigurado de un orden natural inmutable; dicho de manera más llana, nada tiene que ver con las operaciones y facultades psicológicas que ordinariamente

⁵ H. G. Gadamer, *La dialéctica de Hegel*. Madrid, Cátedra, 1981, p. 20.

reciben esa designación. Es, de nueva cuenta, el discurrir autoconsciente de la racionalidad de lo real, misma que ha llegado a un punto de su desarrollo en el que le es posible emprender el conocimiento sistemático de sí misma, de su propia sustancia, lo cual, en los términos habilitados por Hegel, corresponde al momento histórico crucial en que deja de ser meramente en sí y pasa a ser para sí.

No es difícil darse cuenta, por lo demás, de que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su ser ahí y de su representación y se dispone a hundir eso en el pasado, entregándose a la tarea de su propia transformación.⁶

De esta suerte, el sistema de Hegel (con la *Fenomenología del espíritu* a la cabeza) se propone poner en marcha una nueva conciencia filosófica, a tono con las transformaciones teóricas y prácticas que confluían en el panorama social de su época. En diversas ocasiones llegó a advertir expresamente que su obra no pretendía desmentir, corregir o superar a las concepciones anteriores, sino mostrar lo que a través de todas ellas se había producido y el cambio cualitativo al que habían arribado en su presente. A dicho cambio corresponde la noción de pensamiento recién explicitada. Si la filosofía se hallaba en trance de rebasar la condición de aspiración al saber para erigirse en ciencia, esto es, en saber de la totalidad en la forma del concepto (del movimiento interno del concepto), ello se debía a que ante la racionalidad devenida su misión principal no podía seguir siendo la de elaborar doctrinas sobre el mundo, el bien y la verdad para ajustar la conciencia natural a los contenidos y operaciones de las disciplinas particulares, sino primeramente (en la etapa fenomenológica) la de llevar a esa conciencia a la comprensión del acaecer mismo del ser y la verdad a fin que hacerla capaz de asumirse como parte activa y autoconsciente de tal acaecer, y posteriormente la de exponer mediante la claridad del concepto la racionalidad de este último. Así, la filosofía erigida en ciencia ya no resultaba equivalente a un saber dado, sino a un saber del saber, a la reflexión inmanente de la formación y la configuración del espíritu.

⁶ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12.

Curiosamente, esta redefinición del pensamiento filosófico coincide con la célebre formulación de un autor del siglo XX tan distante y ajeno a la influencia de Hegel como L. Wittgenstein, quien en su *Tractatus logico-philosophicus* sostenía: “La filosofía no es ninguna de las ciencias naturales. La palabra filosofía ha de significar algo que está por arriba o por debajo, pero no junto a las ciencias naturales [...] La filosofía no es una doctrina, sino una actividad”.⁷ Desde luego, esta concordancia se antoja en primera instancia sorprendente y ocasional en virtud de la patente disparidad que existe entre los contextos, orientaciones y contenidos de las concepciones de ambos pensadores, pero tal vez no sea enteramente fortuita si se confronta la relación del análisis filosófico con la forma lógica del lenguaje planteada por Wittgenstein con el movimiento inmanente de la reflexión filosófica en el seno de la racionalidad de lo real elevada al plano del concepto que propone Hegel. En cualquier caso, tal acercamiento bien puede servir de indicio para rastrear la actualidad de éste.

Con motivo de acotaciones como la anterior se impone una pregunta de fondo: ¿qué cabe retener del sistema hegeliano en conjunto y particularmente de la *Fenomenología del espíritu* en el ámbito del discurso filosófico del presente? Es obvio en principio que no puede tratarse de las categorías, las divisiones y los rubros temáticos que conforman su estructura, los que respondían a las posibilidades y realizaciones teóricas y prácticas de su momento. No se necesita más que atender a la tesis del propio Hegel, según la cual toda filosofía es hija de su tiempo, para convenir en que tales elementos resultan intransferibles. En razón de ello, las descalificaciones fincadas en la inactualidad de los mismos vienen a ser tan anacrónicas como las acusaciones de totalitarismo aludidas más arriba. Algo análogo habría que señalar en relación con la forma de sistema, que difícilmente llegaría a tener acomodo en el espectro multiparadigmático y crecientemente complejo del saber y el discurso teórico contemporáneos. En cambio, lo que sin duda alguna sigue disponiendo de auténtica validez (e incluso de observancia imperativa) es lo señalado acerca de la peculiar intervención que la

⁷ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 65.

filosofía ha de tener en la formación del espíritu, que en el transcurso de la modernidad ha conseguido actuar y conocerse a sí mismo como tal, aquella intervención que se traduce en el surgimiento de una comprensión inmanente de la racionalidad característica del mundo de nuestros días —que se distingue del de Hegel justamente por la mundialización efectiva y problemática de sus eventos, procesos y estados de cosas. Lo que se mantiene en pie es la determinación de no sujetar el pensamiento a los meros trámites y contenidos del entendimiento operante en cada dominio particular o a los insumos y expectativas de la experiencia ordinaria, e inducirlo, por el contrario, a explorar a profundidad los diversos andamiajes y contornos de esa racionalidad emergente en la que surge y se decide paso a paso nuestro comportamiento objetivo y subjetivo, el plexo de formas de vida cuya especificidad permite y aun obliga a reconocer tanto los vínculos como las rupturas irreparables que la civilización del presente acusa respecto de las precedentes. Por lo que atañe especialmente a la ciencia de la experiencia de la conciencia, amén de lo ya destacado, vale decir que el sentido de historicidad que inauguró quizás resulte más apropiado y necesario para nuestra cultura filosófica y extrafilosófica que para la suya propia. A fin de cuentas, para ésta representaba el corolario de las transformaciones acaecidas, que abría la posibilidad de ensayar una nueva manera de comprender el pasado, mientras que para nosotros constituye una condición primordial e imprescindible para afrontar un presente multidimensional en el que conviven diversos pasados y futuros sin solución de continuidad; una condición necesaria para no sucumbir a localismos, estereotipos y saberes unilaterales que mediante la reivindicación de lo emergente y coyuntural implantan con o sin conocimiento de causa nuevas modalidades de tiranía y oscurantismo.

De diversas maneras y con distintos énfasis, todo lo antes expuesto ha sido reconocido y celebrado por la posteridad de Hegel, aun por muchos de sus críticos declarados. Sin embargo, tenemos la impresión de que todavía a estas alturas es menester rescatar y hacer valer varios de los hallazgos y aportaciones fundamentales de la *Fenomenología del espíritu*, o lo que es lo mismo, opinamos que algunas de las implicaciones de fondo de esta obra no sólo son vigentes en el horizonte de la filosofía actual, sino que su asunción resulta indispensable para

advertir y afrontar críticamente ciertos giros recesivos y aberrantes que prevalecen en esta última. Una de ellas, acaso la más directa y eminente, estriba en que, como queda dicho, para la comprensión filosófica es en el desarrollo dialéctico del saber y la verdad donde se verifica la formación progresiva de la conciencia y sus objetos. Ni en el plano ontológico ni en el epistemológico el devenir efectivo de lo real se explica con base en principios o entidades preexistentes, sino lo contrario: la constitución de éstos ha de situarse en la formación positiva y negativa de aquél. A partir de ello se imponía una inversión completa en el planteamiento de los problemas filosóficos: lejos de que el devenir histórico y la actividad cognoscitiva tuvieran que retrotraerse a la estructura intemporal de una razón o una verdad primaria o una causalidad material subyacente, como venía ocurriendo hasta entonces, ahora se trataba de dar cuenta de las diversas formas de objetividad y subjetividad surgidas a la luz de dicho devenir, en el entendido de que cualquier enfoque meramente subjetivista u objetivista, amén de resultar unilateral e insolvente de suyo, equivaldría a una recaída en la metafísica sustancialista del pasado.

Por decirlo de alguna manera, el pensamiento posterior tomó nota formal de esta consecuencia. Sin embargo, lo cierto es que hasta el día de hoy, tras largas e intensas jornadas de deliberación crítica, tras empeñosas campañas antimetafísicas que han generado una atmósfera liquidacionista en la que ninguna noción general parece mantenerse en pie, el discurso filosófico continúa desembocando a menudo en posiciones objetivistas y subjetivistas que al hilo de su interminable competencia se estimulan y reproducen mutuamente. Lo mismo en el terreno del problema del conocimiento y la teoría de la ciencia que en el de la ontología y la filosofía de la historia, o bien en la ética, la filosofía del lenguaje y las teorías estéticas, las discusiones actuales permanecen inmersas en el juego de dicotomías y polaridades que sin lugar a dudas, a despecho de los efectos innovadores que prometen las corrientes y terminologías de vanguardia, constituye la matriz superviviente de la metafísica tradicional.

Evidentemente, para llevar la reflexión filosófica más allá de la disyuntiva entre objetivismo y subjetivismo no basta prohibir el uso de los conceptos involucrados, en otras palabras, no basta la procla-

mación de la muerte del sujeto y de su correlato; más bien, es preciso asumir que en el despliegue de cada objetividad determinada se halla en funciones una subjetividad igualmente determinada y a la inversa; más aun, de cara a numerosos estados de cosas teóricos y prácticos peculiares del mundo contemporáneo, será menester el reconocimiento de diversas objetividades y subjetividades concurrentes, entre las cuales a la filosofía no le corresponderá elegir a la pareja verdadera o proponer una fórmula universal que asegure la síntesis definitiva de todas ellas, sino emprender el discernimiento de sus interacciones y articulaciones complejas, a efecto de mostrar en diferentes emplazamientos discursivos el espectro de verdades y no verdades a que dan lugar. Esto, desde luego, no pasa de ser un lineamiento abstracto y elemental que por sí mismo dista mucho de poder garantizar la solución de ningún problema específico, pero expresa, a nuestro juicio, una de las conclusiones de la *Fenomenología del espíritu* que disponen de plena vigencia en el presente (quizás mayor y más apremiante que la que llegó a cobrar en su contexto de origen), a saber: que la misión fundamental del trabajo filosófico no estriba en explicar qué es la verdad o cuál debe ser su estructura, sino en mostrar cómo acaece.

En tal virtud, a doscientos años de su aparición, la lectura de esta obra genial no sólo sigue siendo pertinente o interesante, sino incluso necesaria.



Representación y concepción del absoluto

● JOSÉ ANTONIO PARDO OLÁGUEZ

Me propongo comenzar hilvanando algunas frases para seguir ulteriormente discuriendo a propósito de ellas. Conviene que estas primeras frases sean obra de la pluma de Hegel. Conviene todavía más que se escojan de la *Fenomenología del espíritu*, pues es la obra que nos convoca y que ahora rememoramos. Empiezo pues con ésta: “Lo que en la religión era *contenido* o forma de la representación de un *otro*, esto mismo es aquí [en el saber absoluto] obrar de sí mismo”.¹ Sigo con otra, ya no de la *Fenomenología*, aunque sí del texto con el que el mismo Hegel presentó esa obra a los lectores de una revista literaria de Jena: “lo imperfecto se resuelve [*sich auflösen*] y recae en lo superior, que es su verdad próxima. La última verdad, ante todo, se encuentra en la religión, y a continuación [*dann*] en la ciencia como resultado de todo ello”.²

Me detengo en la segunda, ya volveré a la primera. Hegel dice en aquélla que la última verdad encuéntrase, ante todo, en la religión. A esto habría que añadir algo seguramente innecesario para quien esté familiarizado con la obra de este filósofo: la religión absoluta —así la llamará en sus cursos de Berlín— es el cristianismo. Que el cristianismo sea la religión absoluta no puede significar nada sino que el cristianismo es *la religión verdadera*. Desde luego que juzgar al cristianismo como religión absoluta implica la idea de que después del cristianismo ninguna otra es pensable porque ésta agota todas las vías posibles de la religión, pues en cuanto la religión es *vía hacia la divinidad*, el cristianismo resulta ser la religión en que la misma vía hacia el abso-

¹ G. W. F. Hegel, “Phänomenologie des Geistes”, en *Hauptwerke in sechs Bänden* 2. Hamburgo, Felix Meiner, 1999, p. 427.

² G. W. F. Hegel, “Selbstanzeige der *Phänomenologie*”, en *ibid.*, p. 446.

luto es *ya la divinidad*.³ Pero esto no sólo no excluye, sino que más bien supone que el cristianismo es la religión verdadera, en tanto en ella se resuelve y recae la verdad de todas las demás religiones, incluidas éstas, ya sea bajo los rótulos de religión natural o religión del arte. Digo esto porque al oído contemporáneo eso de religión verdadera le resulta disonante, por lo que varios intérpretes suelen acotarse sin problemas a lo de religión absoluta en el sentido de que ésta sería la conclusión de la vía religiosa, pero excluyendo la idea de que la conclusividad implica verdad.

Hegel, en la *Fenomenología*, no llama al cristianismo religión absoluta, lo llama religión revelada (*offenbare Religion*). El sentido que aquí tiene el adjetivo “revelada”, derivado del sustantivo “revelación” (*Offenbarung*), es muy preciso y de aroma inequívocamente teológico. Lamentablemente, en México, debido a una deplorable tradición de ignorancia jacobina (y también clerical), el filósofo suele pasar de largo frente a temas de teología, pues los desconoce por completo o conoce de ellos tan sólo una versión deformada y caricaturesca. Entre lo más serio de la tradición teológica cristiana, que va desde san Pablo y los padres de la Iglesia hasta la teología que conoció Hegel, el uso del concepto revelación tuvo un lugar muy bien definido: Jesucristo es la revelación misma. A propósito dice Henri de Lubac, haciéndose eco de una larga tradición: “En Jesucristo todo se nos ha dado y revelado a la vez”.⁴ No vale pensar, por lo tanto, que el adjetivo “revelada” sea algo que entienda Hegel en el sentido de que el cristianismo fuese una religión *dictada por Dios* desde algún monte o desde alguna cátedra.

Si me he detenido en este punto es porque conviene, pues en ello creo que se juega mucho de lo que podamos decir y entender acerca del pensamiento de Hegel, ya que decir que la religión es absoluta por ser la religión revelada es cosa seria. Por lo pronto digamos que religión natural y religión del arte se resuelven en el cristianismo porque en

³ Esta idea de Hegel también está, en nuestro medio y fuera de la reflexión estrictamente teológica, expresada por Xavier Zubiri. (Cf. *El problema filosófico de la historia de las religiones*. Madrid, Alianza, 1994, pp. 329 y ss.)

⁴ Henri de Lubac, “Le problème du développement du dogme”, en *Recherches de science religieuse*, 35, 1948, p. 157.

Cristo, de acuerdo con la conciencia cristiana, ha quedado revelada la verdad tanto de religión natural como de religión del arte. Decir cuál es esa verdad es cosa que habrá que posponer para más adelante.

Vuelvo a la segunda frase en la que supuestamente me había quedado detenido. Decía que, según ella, la religión cristiana es la verdad última. Empero, viene en seguida un problemático “a continuación”. Hegel dice “*dann*”, donde yo he puesto “a continuación”. “*Dann*” puede traducirse de otras maneras, pero cualquiera que ésta sea el problema será el mismo. Pude haber traducido: “la última verdad, ante todo, se encuentra en la religión, y *luego* en la ciencia” o también: “la última verdad, ante todo, se encuentra en la religión, y *entonces* en la ciencia”. En fin, el problema es que parece que Hegel se contradice: o la religión es “la última verdad”, y por lo tanto, *a continuación, luego o entonces no habría ni ciencia ni nada*, o es la ciencia la “última verdad”, y la religión, por lo tanto, más bien una “verdad penúltima”; pero Hegel dice que la religión es la última y que a continuación, entonces o luego, viene la ciencia.

El modo más obvio de resolver esta aparente inconsistencia es recurrir a ese lugar en donde Hegel afirma que religión y ciencia, religión y saber absoluto tienen el mismo contenido,⁵ aunque en un caso expresado como representación y en otro como concepto. De este modo, en cuanto al contenido, la religión sería última porque ese contenido es el mismo en ella que en la ciencia; mientras que en cuanto a la forma, lo verdaderamente último sería la forma del concepto. Esto está bien, pero hace falta aclarar en qué consiste el tránsito de la representación al concepto, cosa nada fácil, porque la oscuridad de dicho tránsito fue lo que dividió una derecha de una izquierda hegeliana.

Sabemos muy bien que la derecha hegeliana defendió la interpretación de que Hegel habría *conservado* en su sistema, en el saber absoluto, “las verdades de la religión cristiana”, en tanto que la izquierda proponía que Hegel más bien las habría eliminado. ¿Hacia qué lado me inclino yo? Cada quien juzgue. Por lo pronto me descargo de responsabilidad citando al mismo Hegel: “La filosofía es la que ahora es esencialmente

⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion III*. Hamburgo, Felix Meiner, 1974, p. 228.

ortodoxa; los enunciados que siempre han sido verdaderos, las verdades fundamentales y esenciales del cristianismo, es ella quien *los conserva (bewahrt Sie auf) y custodia*".⁶

Con esto en mente, queda pendiente no dejar cosa áspera ni oscura en relación con el dicho tránsito. Adviértase que en esto va en juego no sólo la cuestión del cristianismo en el sistema de Hegel, sino el modo en que han de entender todas las transiciones dialécticas que atraviesan y definen el sistema. La oscuridad que muchos han encontrado en el tránsito de la religión al saber absoluto es la misma oscuridad que es posible encontrar en todo el texto de la *Fenomenología*.

Lo primero será atajar y arrancar de tajo un posible malentendido, por lo demás muy habitual entre los intérpretes y que tiene que ver con la primerísima frase de Hegel que cité. En ella se contraponen religión y saber absoluto en términos de alteridad y mismidad. La repito para documentar sin dificultad esto que digo: "Lo que en la religión era *contenido* o forma de la representación de un *otro*, esto mismo es aquí [en el saber absoluto] obrar de sí mismo". Esta frase ha dado lugar a muchas discusiones, pero en todas ellas parece haberse impuesto ésta. Es muy habitual encontrar en diccionarios de filosofía, en manuales de historia de la filosofía, en casi cada mención que sobre el particular se hace de Hegel, e incluso en trabajos monográficos sobre este autor, con la especie de que, para Hegel, el defecto de la religión en relación con el saber absoluto consiste en representarse a lo divino *fuera del mundo, en el más allá*. Consiguientemente, el saber absoluto consistiría en la supresión de la distinción mundo-Dios, ya sea ésta supresión una divinización del mundo en sentido panteísta o una mundanización de Dios en sentido ateo. Divinización del mundo y mundanización de Dios en este par de respectivos sentidos es la disyuntiva que plantea muy claramente Findlay, por poner un ejemplo. Según este intérprete: "Dice Hegel que en su verdadero infinito, el elemento de infinitud absorberá y dominará al finito, pero con las mismas razones habría podido poner las cosas al revés".⁷ Contra esto sostengo que la disyuntiva es falsa, ni

⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

⁷ John Niemayer Findlay, *Hegel, a Re-examination*. Oxford, Oxford University Press, 1976, p. 164.

una cosa ni la otra. ¿Pero cómo negar que la interpretación estándar de la filosofía hegeliana sea ésta?

Insisto, ¿cómo negarlo? ¿No es la “síntesis” dialéctica una “totalización” o subsunción de contenidos particulares dentro de la totalidad del concepto? Contesto: no, no es en esto en lo que consiste el tránsito dialéctico, aunque Sartre, entre otros, así lo haya planteado. Por lo menos no en Hegel, pero tampoco en Aristóteles ni en sus secuelas escolásticas (medievales y modernas), que es de donde opino que Hegel abreva para la elaboración de su dialéctica. De paso digo también que el paso de la representación religiosa del absoluto a la concepción de éste no es el paso del Dios *fuera o distinto del mundo* al Dios *en el mundo o idéntico al mundo*. Digo que no es así porque, de hecho, este paso del Dios *fuera del mundo* al Dios *en el mundo* lo dio la religión antes de que llegara el concepto.

No puedo dejar pasar la ocasión de señalar que en este mismo coloquio queda ilustrado lo que he venido diciendo. El profesor Francisco Piñón Gaytán, en algún momento de su ponencia y en algún sentido sostuvo la interpretación con la que expreso mi disenso. Incluso en el resumen de esa ponencia, al que tuve acceso antes de la redacción de la mía, aparece más o menos la siguiente afirmación: la temática de una ortodoxia cristiana concibe al absoluto como algo separado del mundo; Hegel mete el absoluto al mundo. Definitivamente desconozco a qué ortodoxia cristiana se esté refiriendo el profesor Piñón, pues un autor tan ortodoxo como el autor del cuarto evangelio “mete”, mucho antes que Hegel, el absoluto al mundo. En una primera lectura parece que eso es justo lo que dice ese evangelio con su célebre expresión: “y la palabra se hizo carne (και ‘ο λογος σαρξ εγένετο) (Jn 1, 14). Esa primera lectura la acreditan los exegetas más calificados, sobre todo cuando enseñan que en el Evangelio de Juan el concepto “carne” es equivalente a “mundo (κόσμος)”, pero más aún lo acredita el mismo texto joánico en cuanto que señala que la encarnación es el broche de la eterna presencia de Dios en el mundo: “Él estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por él (εν τω κόσμω ‘ην, και ‘ο κόσμος δι’ αυτου εγένετο)” (Jn 1, 10).⁸ Que Dios esté *metido* en el mundo es la

⁸ Véase Xavier Léon-Dufour, *Lectura del Evangelio de Juan I*. Salamanca, Sígueme, 2001, p. 81.

piedra angular de la teología ortodoxa. Ireneo de Lyon sostiene que con Jesucristo Dios ha entrado en la historia, en el mundo, con el propósito de divinizarlo, de divinizar al hombre. Claro está que Ireneo no habla de identificación panteísta con la divinidad, pero Hegel tampoco. De esto no hay duda porque el mismo Hegel se ha desmarcado con toda claridad del panteísmo, el cual le parece digno de reproche.

Incluso más recientemente, teólogos de las iglesias orientales como Sergei Bulgakov, Pável Florensky y Pável Evdokimov⁹ defienden con tesón, y sin el propósito de decir nada que no haya sido dicho por la tradición que los antecede, que Dios está metido en el mundo y que ello se expresa en la divinización del hombre; lo mismo hacen teólogos occidentales como Henri de Lubac, Karl Rahner y Hans Urs von Balthasar,¹⁰ o filósofos cristianos como Xavier Zubiri.¹¹ Incluso Tomás de Aquino niega que Dios esté *fuera* del mundo cuando, en una de sus *Cuestiones disputadas*, argumenta en favor de la tesis que niega que la actividad creadora de Dios sea de índole extrínseca. Tomás piensa que la acción creadora de Dios es immanente a Dios mismo.¹²

Al llegar a este punto creo estar preparado para confrontar uno de los primeros textos que leí acerca de Hegel hace varios años. Es un texto de Ramón Xirau compuesto de tres ensayos acerca y a propósito de Hegel. Dice en ellos Xirau:

el intento de Hegel es justamente de signo inverso al intento [...] del cristianismo [...] para san Agustín o san Anselmo, la razón está

⁹ De estos tres teólogos rusos pueden consultarse las siguientes obras: Sergei Bulgakov, *Pravoslavie: Ocherki ucheniia Pravoslavnoi tserkvi*. Moscú, Sovremennik, 1994 (Булгаков, Православие: Очерки учения Православной церкви. Москва, Современник, 1994); Pavel Florenski, *The Pillar and the ground of Truth*. New Jersey, Princeton University Press, 1997; Pável Evdokimov, *L'Orthodoxie*. París, Neuchâtel, 1968.

¹⁰ Véase Henri de Lubac, *El misterio de lo sobrenatural*. Madrid, Ediciones Encuentro, 1991. De Rahner véase, sobre todo, *Geist in Welt*. Múnich, Kösel, 1964. De von Balthasar, *Das Herz der Welt*. Stuttgart, Schwabenverlag, 1998; *Theologie der Drei Tage*. Einsiedeln, Benzinger, 1969.

¹¹ Véase Xavier Zubiri, *El problema teológico del hombre: cristianismo*. Madrid, Alianza, 1999, y *El hombre y Dios*. Madrid, Alianza, 1984.

¹² Tomás de Aquino, *De pot.* q. 3, a 15.

al servicio de la fe, la gracia y la caridad. Hegel se propone invertir el mundo. Esta inversión consiste en la más dramática aventura de las ideas; y esa aventura no es otra que la de un intento: reducir el mundo a razón, por más espiritual que Hegel crea o quiera creer que es la razón.¹³

De algún modo, otro de mis maestros, Enrique Dussel, tiene la misma opinión que Xirau. Dice Dussel que Hegel habría invertido el cristianismo al confundir a la divinidad con la razón totalizada.¹⁴ Vuelvo a Xirau para irlo trenzando con Dussel, pues según aquél, Hegel cierra su sistema en “Dios convertido en pensamiento”, y con ello, continúa nuestro filósofo catalán transterrado:

más que armonizar, Hegel, al proclamar la racionalidad absoluta de hombre, mundo y Dios, subsume la vida bajo la ley implacable de una razón que se desea absoluta. No es posible hablar aquí de armonía. Habría que hablar más bien de desequilibrio racional, de una inclinación terca a descompensar lo que es humano [y divino] para deshumanizarlo [y desdivinizarlo] en racionalidad pura.¹⁵

Heidegger hará señalamientos semejantes, seguramente no desde el personalismo cristiano de Dussel y de Xirau, aunque sí, probablemente, movido por el influjo de Barth y de Bultmann. En el célebre texto denominado *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica*, reprocha a Hegel y a todos sus antecesores haber confundido al “Dios divino” con el Dios de la onto-teo-logía. Es posible encontrar en ese texto frases tan elocuentes como ésta:

Ante la *causa sui* no puede el hombre caer con temor sobre sus rodillas, ni puede ante ese Dios tocar música ni bailar. Conforme a esto es que el pensar carente de Dios, carente del Dios de la filo-

¹³ Ramón Xirau, *Entre ídolos y dioses. Tres ensayos sobre Hegel*. México, El Colegio Nacional, 1995, p. 62.

¹⁴ Enrique Dussel, *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme, 1974, p. 68.

¹⁵ R. Xirau, *op. cit.*, p. 65.

sofía, del Dios como causa sui del que se debe prescindir, está a lo mejor más cerca del Dios divino (*göttlichen Gott*). Esto dice aquí solamente: hay más libertad para Dios de lo que la onto-teo-logía quisiera admitir.¹⁶

Veo aquí una grave equivocación. Es verdad que Hegel *pone* a la razón por encima de la fe. Sin embargo, lo que llama fe no es ni lo que la teología ortodoxa ni lo que Xirau mismo entiende por fe. Hegel advierte que “Fe es una palabra con muchos significados”.¹⁷ Hegel deplora varios de esos significados, pero no todos. Reprocha el significado que pueda equivaler a atrincheramiento contra la ilustración o a patente de corso para razonamientos caprichosos,¹⁸ o que equivalga al empeño de no querer entender lo que se piensa, lo cual, según el mismo Hegel, está completamente en contra de algo que recomendaba Anselmo. En efecto, Hegel gusta citar esta expresión de san Anselmo en contra de quienes reprochan a la filosofía hegeliana querer *ponerse* por encima de la fe: “*Negligentiae mihi videtur si non studemus quod credimus, intelligere* [me parece negligente no esforzarse por entender lo que creemos]”.¹⁹

Por otra parte, Hegel dice contra esos reclamos: “Se le ha reprochado a la filosofía querer colocarse por encima de la religión; pero eso es falso, pues la filosofía es sólo el mismo contenido de la religión y ningún otro”.²⁰ Y es que si bien habría que conceder que tienen razón quienes afirman que lo de Hegel tiene un sentido que se aparta del que tiene el agustiniano *fides quarens intellectum*, lo cierto es que se aparta de Agustín y de Anselmo pero para avvicinarsse a la teología de los padres de la Iglesia²¹ y a la de la Escritura. San Basilio afirma de manera explícita, por ejemplo, que la fe es conocimiento, de modo que la

¹⁶ Martin Heidegger, “Die Onto-Theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*. Pfullingen, Verlag Günter Neske, 1957, p. 70.

¹⁷ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Religion III*, p. 199.

¹⁸ G. W. F. Hegel, *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. Hamburgo, Felix Meiner, 1966, p. 156.

¹⁹ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Fráncfort, Suhrkamp, 1986, p. 27.

²⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Philosophie der Religion III*. p. 228.

²¹ Habrá que señalar en este punto que el título de padre de la Iglesia concedido a san Agustín es discutible. No sólo las iglesias orientales ortodoxas sino incluso teólogos

doctrina recibida oralmente o por medio de la lectura de los textos sólo fructifica y es asimilada gracias a la “iluminación de la gnosis”.²² Por otra parte, en el texto de la carta a los Hebreos, su autor define la fe como: “*Demostración-dialéctica (ἐλεγχος)* de las cosas que no se ven”. La fe, en este sentido, es algo que acepta Hegel, aunque ya no la llame fe, sino religión revelada. Pero no vayamos más lejos, el mismo Joseph Ratzinger afirma, en un gesto que lo aproxima completamente a Hegel, que el Dios del cristianismo es *el Dios de los filósofos*.²³

Es indudable, pues, que Hegel lleva a cabo una “racionalización del cristianismo”, pero parece que la racionalización no es un proceso ajeno al cristianismo. Es cierto que el cristianismo es una religión y no una filosofía y que no se debe confundir una cosa con la otra. Pero una cosa es no confundir religión con filosofía y otra pensar que racionalización de una religión implique la pulverización de ésta. La cuestión debe confrontarse de la siguiente manera: preguntando si acaso esa racionalización es una “reducción”, como dice Xirau, o incluso una “inversión” del cristianismo. La pregunta es relevante no porque nos pueda inquietar el destino del cristianismo ni porque andemos midiendo a Hegel con el cartabón de la ortodoxia cristiana, es relevante porque la respuesta a esa pregunta compromete lo que habremos de entender por razón, cosa importante. Es decir, queda por revisar la misma cuestión desde el otro extremo, no desde el cristianismo sino desde la razón.

¿Es verdad que el acto propio de la razón consiste en “reducir” o “subsumir en la totalidad”? ¿El acto formal de la razón consiste en subsumir? ¿En la *Ciencia de la lógica* no se esmera Hegel en refutar la opinión de que entender (*begreifen*) significa hacer juicios, siendo la esencia de los cuales justamente la subsunción del sujeto en el predicado?²⁴ Es verdad que muchos opinan que racionalizar consiste en

católicos como Hans Küng se lo niegan. A juicio de este último, Agustín pertenece a un paradigma teológico distinto al de los padres. (*Cristianismo. Esencia e historia*. Madrid, Trotta, 1997, p. 300.)

²² *De Spiritu Sancto*, 8:32, 100.

²³ Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Múnich, Kösel, 1985, p. 105.

²⁴ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*. Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 301 y ss.

subsumir casos individuales dentro de representaciones generales, pero Hegel no tiene nada que ver con eso. Es verdad que Bergson, a quien Xirau sigue muy de cerca, defendió que la razón es esencialmente “reductora”. Pero Hegel sostiene vigorosamente otra cosa.

Claro está que si racionalizar consistiera en reducir, racionalizar el cristianismo sería reducirlo, y si además se sostuviera que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”, como de hecho sostiene Hegel, se seguiría de manera concluyente que Hegel habría desvirtuado por completo al cristianismo, y de paso, desequilibrado horriblemente la cultura hasta el punto de disponer de manera favorable ésta hacia lo que Xirau llama “el nacimiento de los ídolos [...] los dioses tiranos del nihilismo moderno”.²⁵ Es decir, si racionalizar consiste en reducir, racionalizar la religión sería en verdad algo semejante a reducir a Dios a la razón o reducir a Dios al pensamiento. ¿Pero qué tal si la razón consistiera en otra cosa? ¿Con qué derecho se sostiene que la razón es eso, justo cuando desde un inicio el mismo Hegel dice que la razón *no es eso*?

A propósito de esto se me ocurre pensar en lo siguiente. En un libro, por lo demás entrañable para mí, Miguel de Unamuno dice:

Hegel hizo célebre su aforismo de que todo lo racional es real y todo lo real es racional; pero somos muchos los que, no convencidos por Hegel, seguimos creyendo que lo real, lo realmente real, es irracional; que la razón construye sobre irracionalidades. Hegel, gran definidor, pretendió reconstruir el universo con definiciones, como aquel sargento de artillería que decía que se construyen los cañones tomando un agujero y recubriéndolo de hierro.²⁶

El caso es que Hegel no sólo no pretendió reconstruir el universo con definiciones, sino que, por el contrario rechazó ese modo de concebir la razón por considerar que dar definiciones, en cuanto que éstas constituyen el término medio del silogismo, es un ejercicio más bien arbitrario.²⁷

²⁵ R. Xirau, *op. cit.*, p. 66.

²⁶ Miguel de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid, Orbis, 1984, p. 9.

²⁷ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* § 190 (Susatz). Fráncfort, Suhrkamp, 1986.

Lo de Hegel no es inventar categorías y deducir nombre a priori para luego irlos colgando en la *realidad*. Para nada: “Dar nombres es fácil, pero otra cosa es concebir”,²⁸ dice él mismo. De hecho, es el mismo Unamuno el que, en su crítica a Hegel, procede como aquel sargento y de acuerdo con lo que él mismo critica, pues en vez de averiguar qué es la razón, se contenta con alguna definición de ella que quizá halla encontrado en algún diccionario de definiciones: es decir, parece que Unamuno pretende reconstruir la razón con definiciones.

La razón no es ni lo que Unamuno ni lo que Xirau llaman razón. Si alguien replicara con la pregunta: ¿entonces qué es la razón?, habría que advertirle que quedará defraudado si espera una definición, desde luego. Pero tampoco habría que dejarlo en blanco diciendo que la razón es indefinible. Habría que invitarlo más bien a leer la *Fenomenología del espíritu*, y para dejar los caletres bien acrisolados y bien aguzados, invitarlo a leer después la *Ciencia de la lógica*, etcétera, pues el significado de razón sólo se gana en la exposición entera del sistema. ¿Y es que si con pequeñas ponencias como ésta que leo bastara, para qué libros tan extensos? Con todo, algo se puede decir en un coloquio. Digámoslo.

Digamos que mucho se gana si se entiende el tránsito de la religión al saber absoluto, porque ese mismo tránsito es *ya la razón o el saber absoluto*. No es que la religión transite hacia el saber absoluto, es que el tránsito es saber absoluto y nada más. Es decir, el saber absoluto no es el término *ad quem* hacia el que transita la razón, sino que es el camino en que se llega a dicho término. Pero si ese término es el absoluto y, a su vez, el camino también, resulta que el saber absoluto no se distingue ya de la religión sino como efecto reflexivo de la religión misma. La racionalización del cristianismo es, en este sentido, la reflexión del mismo cristianismo sobre sí mismo y no una conciencia objetiva reduciendo una religión al concepto.

Vuelvo de nuevo a la primera frase citada en esta ponencia: “Lo que en la religión era *contenido* o forma de la representación de un *otro*, esto

²⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* I. Fráncfort, Suhrkamp, 1975, p. 241.

mismo es aquí [en el saber absoluto] obrar de sí mismo”.²⁹ He estado discutiendo contra la interpretación estándar de dicha frase. He dicho que en la religión no aparece representada la *divinidad* como si ésta fuera algo así como el *absolutamente otro* o algo afuera del mundo, de modo que el paso de la religión al saber no puede ser el paso de la distinción mundo-Dios a la indistinción de estos dos distintos. Mi argumento se ha ido acotando a la idea de que la ortodoxia cristiana no acepta dicha separación y que si se objeta a Hegel haber “divinizado” en ese paso al hombre, como hace Xirau, la misma objeción habría que dirigir a san Ireneo, san Atanasio, san Máximo, etcétera. Por lo demás, no hizo falta que se apelara a la teología ortodoxa, pues en la misma obra de Hegel es claro cuando él expone al cristianismo no habla en él de la susodicha separación hombre-Dios.

He aquí que Hegel no dice nunca que en el cristianismo Dios esté fuera del mundo: “Esta encarnación de la esencia divina, o que ésta tenga esencial e inmediatamente la figura de la autoconciencia, es el contenido simple de la religión absoluta”.³⁰ En el saber absoluto, dice Hegel por otra parte: “El espíritu se ha mostrado a nosotros [...] como este movimiento del sí mismo en que éste se enajena de sí mismo y se hunde en su substancia, y que a sí mismo, como sujeto, desde él mismo se ha adentrado en sí haciendo de ese movimiento objeto y contenido suyo”.³¹ Ahora bien, esta “descripción” del saber absoluto es en realidad una glosa del famoso *midrash* paulino que dice:

Cristo Jesús, quien, la forma de Dios poseyendo, no consideró como rapiña ser igual a Dios, sino que se enajenó (ἐκένωσεν) a sí mismo tomando la figura de siervo, haciéndose semejante al hombre; y manifestándose en su porte como hombre, se abatió a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte, muerte de cruz. Y por lo cual Dios mismo le exaltó [...] para que ante el nombre de Jesús toda rodilla de los celestiales y de los terrenales y de los infernales se doble (Flp 2, 6-9).

²⁹ G. W. F. Hegel, “Phänomenologie des Geistes”, en *op. cit.*, p. 427.

³⁰ G. W. F. Hegel, “Phänomenologie”, en *op. cit.*, p. 406.

³¹ *Ibid.*, p. 431.

Lutero traduce “εαυτον εκένωσεν” (se vació a sí mismo) como “*entäusserte sich selbst*”; es bien sabido que Hegel adopta de aquí el típico vocablo hegeliano “*Entäußerung*”. Señalemos, pues, que “Esta unificación [en que consiste el saber absoluto] ha acontecido ya en sí mismo, incluso en la religión, en el retorno de la representación a la autoconciencia”.³²

Propongo, entonces, leer la frase que he venido comentando de distinto modo, cambiándole solamente el sentido de su genitivo. Donde dice “forma de la representación de un otro (*Form des Vorstellens eines andern*)” habría que entender no que en la religión el absoluto esté representado como si fuese un otro, pues eso no ocurre, sino más bien que está representada ya la unificación de lo otro y lo mismo en que consiste el saber absoluto, sólo que dicha representación no es aceptada *por uno mismo, sino por otro*. Es decir, el defecto de la forma de la representación no es el contenido de ésta, sino el hecho de que se acepte esa representación *porque otro la dice*. El defecto de la forma de la representación es que en ella no soy yo, *sino otro*, el que cree por mí.

Siguiendo la misma línea ya trazada encuentro lo siguiente: si he interpretado que el absoluto es ya el paso o el mismo tránsito al absoluto, y si Hegel ha dicho que en la religión está contenido como representación el absoluto, resulta que el tránsito de la religión al absoluto está ya en la religión. En efecto, pienso que, como tal, el paso de la representación al saber absoluto está ya representado en la religión en el siguiente pasaje de san Pablo:

Cuando estábamos en la carne (εν τη σαρκί) las pasiones del pecado habían sido puestas en acto [determinadas] por la ley (τα διατου νόμου ενεργηειτο) en nuestros miembros para dar frutos de muerte. Ahora, en cambio, hemos quedado *superados* (κατηργηθηεν) en relación con la ley, quedado muertos a aquello que nos tenía hechos prisioneros, de modo que sirvamos en novedad de espíritu y no en vejez de letra” (Rom 7, 5-6).

Atendamos el verbo *καταργειν*, que yo he traducido como *superar*. Lo he hecho así, a pesar de que la traducción literal podría ser *desacti-*

³² *Ibid.*, p. 425.

var, porque Lutero lo trasladó al alemán como *aufheben* (¡!). La traducción de Lutero es muy atinada. Bien sabemos que Hegel destaca que el verbo *aufheben* tiene un par de sentidos: conservar o mantener (*aufbewahren, erhalten*) y eliminar o poner fin (*aufhören lassen, ein Ende machen*),³³ pues ambos sentidos tienen también el griego *καταργεῖν*. Esto último nos lo hace saber san Juan Crisóstomo al comentar otro pasaje paulino: *Κατάργεσις*, explica “pico de oro”, no significa “destrucción total, sino de algún modo un acrecentamiento y don hacia algo mejor [...] *Κατάργεσις* es un cumplimiento (*πλήροσις*) y añadido hacia lo mejor”.³⁴ Quiero decir, pues, que el paso de la religión al saber es el mismo paso que dentro de la religión es el paso de la ley a la fe.

Este último paso ha sido bien explicado por Žižek, filósofo hegeliano. En la ley, de acuerdo con Lacan, se manifiesta la voz del *otro*. Según el mismo Lacan, en la ley el *otro* goza por mí. *Mutatis mutando*, digamos que en la ley el *otro* cree por mí. No entiendo lo que creo, pero no hace falta porque el *otro* lo está entendiendo por mí, y bajo su autoridad me estoy amparando. Pero en ese momento no se está aún en el espíritu. Recorro nuevamente a san Juan Crisóstomo, pues dice de los primeros cristianos: “no bajaron del monte llevando, como Moisés, tablas de piedra en sus manos, sino que volvían llevando el Espíritu Santo en sus corazones”.³⁵ Es decir, volvían no trayendo la palabra del *otro*, sino el espíritu que se revela no en otro, sino en la interioridad del sí mismo, pues es en este interior, según san Agustín, que se revela el sentido mismo de la ley.³⁶

Hegel dice cosas semejantes a éstas: “Dios es sólo alcanzable en el saber especulativo puro, y solamente en él es y solamente es él, pues Dios es el espíritu; y este saber especulativo es el de la religión revelada”.³⁷ Es decir, Dios, en cuanto que espíritu, sólo se acredita ante el espíritu, pero ni un libro ni un concilio ni un papa *son* el espíritu. De este modo, cuando el contenido de la religión no tiene otro crédito

³³ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*, p. 114.

³⁴ *Hom. XXXIV*, 2.

³⁵ *In Mathaeum*, hom. I, 1: PG 57, 15.

³⁶ *De Genesis ad litteram* 12,9.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, p. 407.

que el ser enseñado por un libro, un documento antiguo o el pertenecer a un tiempo pasado, “en vez del concepto, lo que nace es la mera exterioridad y singularidad, el modo histórico de la manifestación inmediata y el recuerdo carente de espíritu de una figura singular, común y corriente, y de su pasado”.³⁸ En el momento de la representación prevalece, entonces, cierta desigualdad o cierto “desdoblamiento no reconciliado”, pero esa desigualdad no es entre Dios y el mundo, sino entre la creencia del otro y la creencia propia. La verdad está ya representada en la religión, pero la autoridad de esa verdad no es la verdad misma tanto como que la diga el papa, el obispo, el libro sagrado o cualquier otra cosa que no sea el espíritu. La desigualdad, pues, es entre verdad y certeza.

La verdad es el contenido, que en la religión es todavía desigual a su certeza.³⁹

La filosofía tiene el mismo fin (*Zweck*) y el mismo contenido que la religión, solamente que no como representación sino como pensamiento. La forma religiosa no queda, entonces, rebasada por una conciencia superior; habiendo voluntad de conocimiento, ésta tiende a la superación de las formas religiosas, pero sólo para justificar su contenido.⁴⁰

De este modo, volviendo a Žižek, damos con que el paso de la representación al saber es el paso del otro que cree por mí hacia el sí mismo que reconoce en el otro su obra. Es decir, el paso desde la fe en lo que cree la comunidad —la Iglesia— hacia la fe de la comunidad en sí misma, la creencia, entonces, no en cierto contenido dogmático sino en que la misma comunidad de fe está animada por el espíritu. “El contenido del *Ritual* [de la liturgia en donde subsiste la Iglesia], finalmente, es el Espíritu Santo como unión positiva del hombre y Dios: el Dios que expiró en la cruz resucita bajo la forma del espíritu de la

³⁸ *Ibid.*, p. 409.

³⁹ *Ibid.*, p. 429.

⁴⁰ G. W. F. Hegel, *Berliner Schriften 1818-1831*. Fráncfort, Suhrkamp, 1986, pp. 14-15.

comunidad religiosa. Ya no es el padre quien, a salvo en *su más allá*, regula nuestra fatalidad, sino la obra de todos nosotros, miembros de la comunidad, dado que él está presente en el ritual representado por nosotros como humanos particulares, y Cristo como el individuo singular. En el ritual de la comunidad cristiana, Cristo resucitado está, también en este caso, vivo entre nosotros, los creyentes”.⁴¹ El paso, entonces, es de la ley que opera desde la autoridad del más allá a la fe que opera por el amor, el cual es la manifestación inmediata de la subjetividad que no reconoce ninguna sustantividad propia fuera de su mismo acto de subjetividad. Con esto en mente es posible entender mejor por qué Hegel, posteriormente a la publicación de *La fenomenología*, deja de referirse a ésta como “introducción al sistema” para dejar en su lugar “la valentía de la verdad” y la “fe en el poder del espíritu”, fe en que consiste “el saber absoluto”: “La valentía de la verdad, la fe en el poder del espíritu, es la primera condición de la filosofía”.⁴²

Miremos esto mismo desde otra perspectiva ¿Qué es este sí mismo en que se igualan verdad y certeza? ¿Qué es este sí mismo que no necesita mayor crédito que él mismo y que se encuentra, sin plena autoridad, y sin embargo ya representado por la religión? No es una intuición del absoluto, como esa de que hablaba Schelling y que Hegel ironizó hasta el punto en que la amistad de ambos se deshizo. No es válido, entonces, partir del absoluto como dato inmediato, por la simple razón de que el absoluto *no es inmediato*. En este punto, empero, el pensamiento se tropieza con un grave obstáculo. Si se rechaza la inmediatez del punto de partida, entonces ésta habría de ser mediata, pero un saber mediato *supone sus premisas*, siendo el caso también que “la filosofía carece de la ventaja que favorece a las otras ciencias, de poder suponer sus objetos”. Hegel intenta librar el atolladero del siguiente modo:

También es cierto que la filosofía tiene sus objetos en común con la religión. Ambas tienen la verdad por objeto y precisamente en el sentido más elevado, a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y sólo él es tal [...] La filosofía puede, por tanto, suponer desde

⁴¹ Slavoj Žižek, *Las metástasis del goce*. Buenos Aires, Paidós, 2003, p. 70.

⁴² *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, p. 5.

⁴³ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie*, § 1.

luego, cierta familiaridad con sus objetos; es más, debe suponer esa familiaridad.⁴³

Es decir, ante la imposibilidad de un saber inmediato, el conocimiento filosófico *debe* estar mediado, pero no por cualquier cosa, sino sólo por la religión cristiana. ¿Por qué sólo por la religión cristiana? Porque sólo en ella aparece representada la idea de que en la vil y más baja representación se ha revelado la esencia divina; sólo en ella aparece la idea de que Dios se ha hecho hombre. “Lo ínfimo es también al mismo tiempo lo más alto; lo que totalmente revelado emerge sobre la superficie es precisamente en este punto lo más profundo”,⁴⁴ porque el contenido de ella es el mismo que el del saber absoluto, porque en la religión es ella misma la que se mediatiza a sí misma resultando saber.

Pongo esto de otro modo. Alguna vez Enrique Dussel me objetó, muy en el sentido en que Xirau afirma que Hegel desvirtúa al cristianismo, que cuando Hegel dice cristianismo habla de una cosa tan racionalizada que resulta ésta muy distinta a la que cualquier cristiano común y corriente entiende cada que se dice “cristianismo”. Yo repliqué diciendo: ¿Acaso ese cristiano común y corriente “entiende” algo cada que dice cristianismo? Creo que no. Sin embargo, aun con mi réplica prevalecería el hiato entre el “no saber” de la fe y el “saber de la ciencia”, hiato muy caro a Xirau, por ejemplo, quien defendería, en efecto, que la religión es el lugar del no-saber, o el lugar de “toda ciencia trascendiendo” de san Juan de la Cruz. ¿Pero qué tal si la ciencia o saber absoluto no es otra cosa que el saber acerca de este no-saber o el reconocimiento de la necesidad de este no-saber? En efecto, cuando en el nivel de la representación se habla del no-saber, en el fondo se acaba postulando un *otro* en que dicho no-saber quedaría resuelto, aunque fuere al cabo de una progresión infinita, como es en el caso del *Intellectus Archetypus* de Kant y su respectivo noúmeno u objeto de la inteligencia pura: un *otro* que sabe lo que nosotros no sabemos. Sin embargo, en el cristianismo la misma duda ha tenido lugar en Dios. Chesterton lo expresa bellamente cuando lanza el desafío: “que busquen los ateos un Dios; sólo una divinidad hallarán que alguna vez haya confesado su aislamiento; sólo una

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, p. 406.

religión en que Dios haya parecido ser ateo un instante”.⁴⁵ Cheserton se refiere al pasaje cuando Cristo agonizante exclama: “אלי למה עזבתני” (Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado)” (Mt 27, 46). En el saber absoluto deja de estar postulado este *otro* que sí sabe, pues a la ignorancia, en cuanto que negatividad, se la empieza a concebir como norma de la subjetividad animada por el espíritu.

Para la conciencia hay algo de secreto en su objeto, si este objeto es otro o algo extraño para ella y si ella no lo sabe como sí mismo. Este ser secreto termina cuando la esencia absoluta es, como espíritu, objeto de la conciencia, pues este objeto es como un sí mismo en su comportamiento hacia ella; es decir, que la conciencia se sabe en él de un modo inmediato.⁴⁶

Es decir, en el cristianismo, la duda y lo negativo pertenecen a la entraña de Dios, de modo que el cristianismo, como principio, es la aniquilación de su inmediatez. Si la representación es carencia de concepto, y este contenido es común con el saber, el saber mismo es entonces también la misma carencia de concepto, pero ahora desde el punto de vista de la necesidad de dicha carencia. En este sentido tiene razón Slavoj Žižek cuando afirma: “La imagen actual de Hegel como un idealista-monista es totalmente descarriada: lo que encontramos en Hegel es la más enérgica afirmación de contingencia y diferencia, y saber absoluto no es sino un nombre para el reconocimiento de una pérdida radical”.⁴⁷

Hegel dice, entonces, que el paso por la representación es necesario, pero justo porque el saber no es otra cosa que el saber de la necesidad de la representación. Por esta razón es que Hegel, en sentido estricto, no sólo no rechaza el lenguaje representativo de la religión sino que lo utiliza con soltura. Después de decir esto hay que volver al libro de Xirau que he comentado ya para atender una de las críticas que su autor

⁴⁵ Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia*. México, FCE, 1987, p. 269.

⁴⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie*, p. 406.

⁴⁷ Slavoj Žižek, *El sublime objeto de la ideología*. México, Siglo XXI Editores, 1992, p. 30.

hace a Hegel. Según Xirau, al llegar al saber absoluto, Hegel no pudo escapar de utilizar lenguajes figurados, lo cual es cierto. La crítica de Xirau estriba no en que Hegel haya hecho uso de dichos lenguajes, sino en lo que aquél estima como inconsistencia: “Sin duda lo cual [el uso de lenguajes figurados] no constituiría ninguna mácula si Hegel no hubiera condenado precisamente el lenguaje de las figuraciones en los dominios, reinos o regiones de la filosofía”.⁴⁸ ¿Es verdad que Hegel condena el lenguaje figurado? Lo que condena Hegel no es el lenguaje figurado, sino la (pseudo) ciencia que, usando lenguaje figurado, se imagina estar usando lenguajes inmaculados, es decir, la ciencia que no se da cuenta de que está usando conceptos, los cuales inevitablemente son figurados y paradójicos, como que el concepto es la conciencia de la necesidad de la contradicción. Lo que Hegel llama concepto tiene menos que ver con Descartes y sus ideas claras y distintas que con Quevedo y sus paradojas *conceptistas*. Dice Xirau que Hegel, al llegar al saber absoluto, “se esfuerza en no emplear lenguajes figurados”.⁴⁹ La verdad es que ese esfuerzo no se delata por ningún lado. Al contrario, la pluma de Hegel avanza muy ágilmente al ritmo de las metáforas y no se guarda de sellar la obra entera citando a Schiller. Xirau dice que a juicio de Hegel, el lenguaje figurado es lenguaje bárbaro y que el gran místico teutón, Jakob Böhme sería la muestra perfecta del tal bárbaro uso de la lengua.

No sé por qué dice eso Xirau, pues no es a Böhme sino a Newton, por ejemplo, al que critica por su bárbaro uso del lenguaje. De hecho es a Böhme mismo a quien reivindica frente al inglés. He aquí la prueba:

Newton es un pensador tan bárbaro en relación con los conceptos, que ocurría con él lo mismo que con aquel otro inglés que se asombraba y se alegraba extraordinariamente al saber que se había pasado la vida hablando en prosa, sino advertir que estaba dotado de tal talento. Newton, con todo, igual que los físicos, ni siquiera llegó a darse cuenta nunca, no cayó en la cuenta de que cuando creía operar cosas físicas, pensaba y manejaba conceptos. En este

⁴⁸ *Ibid.*, p. 50.

⁴⁹ *Idem.*

sentido, *Böhme viene a ser la antítesis de Newton*, pues manejaba las cosas sensibles como conceptos, y se adueñaba perfectamente de la realidad, pues la dominaba mediante la fuerza de su espíritu; en tanto que Newton, inversamente procediendo, operaba con los conceptos como con cosas sensibles y los tomaba en sus manos como si fueran piedra y madera.⁵⁰

Concluyo, repitiendo que el tránsito de la religión al saber absoluto, no es el paso del desgarramiento a una identidad en donde las desgarraduras queden subsumidas, sino el paso de la desgarradura a la conciencia de que dicha desgarradura es ya el saber absoluto. El saber absoluto, entonces, no es, en este sentido, ningún tercer momento fuera de la religión, sino el segundo momento mismo, el de la desgarradura, que al referirse a sí mismo se reconoce también primero. El tercer momento, el del espíritu —que no es la identidad amorosa, negativa e inmediata entre el Padre y el Hijo, sino una hipóstasis diversa— viene después, pero no habita ya en la *Fenomenología*, ni en la cabeza de Hegel, sino en la conciencia del lector que ha seguido la obra de principio a fin, y que al cabo, después de cerrar el libro, se ha decidido a conversar sobre él y sobre la lectura que ha hecho sobre él al amparo de la conciencia cristiana, en un espacio público, éter propicio para la palabra y el poder divino que ésta tiene.

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, p. 232.

Filosofía sin presuposiciones: la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

● SERGIO PÉREZ CORTÉS

En diversas ocasiones, tanto en la gran *Lógica* como en la *Enciclopedia*, lo mismo que el prefacio, Hegel se refirió a la *Fenomenología del espíritu* como una vía de acceso al sistema, como “una escalera ofrecida a la conciencia” para acceder a la ciencia (sinónimo de filosofía). Hegel se refirió a su obra llamándola simultáneamente una “introducción” o bien “una primera parte del sistema”. Estas expresiones no son desde luego idénticas: una introducción normalmente es una presentación previa, externa al tema la cual, señalando algunas generalidades y la orientación del conjunto de la obra por venir, previene al lector acerca de sus expectativas para evitar malas interpretaciones y decepciones; por otro lado, una “primera parte del sistema” supone que la obra debía encontrar una localización precisa en el conjunto, ser antecedente directo de otra cosa, por ejemplo de una “segunda parte” que Hegel nunca escribió. Es esta dificultad para situar a la *Fenomenología* en el sistema hegeliano de la que quisiera partir para proponer una lectura que explique la actualidad, aun hoy, de la obra cuya publicación celebramos.

Hegel mismo es un buen índice de las dificultades que surgen cuando se intenta definir a la *Fenomenología* en función del sistema en conjunto. La vacilación de Hegel respecto a su obra se inició desde muy temprano: en una carta dirigida a Schelling con fecha del primero de mayo de 1807, el filósofo se refiere a su obra mediante las dos expresiones que hemos señalado: “Tengo curiosidad —escribe Hegel— de saber qué dirás tú de la idea de esta “primera parte”, que a decir verdad es una “introducción”, porque aún no he superado la introducción y no he podido llegar al asunto mismo (*in mediam rem*).¹

¹ G. W. F. Hegel, *Correspondencia*, t. I, p. 150.

La oscilación de Hegel se hace aún más perceptible cuando se considera este texto ya citado con el nombre de “concepto preliminar” en las ediciones de 1817, 1827 y 1830 de la *Enciclopedia*. En realidad, la vocación del escrito es ser la introducción al sistema, es decir, ocupando exactamente el lugar que habría correspondido a la *Fenomenología*, haciendo a esta última redundante o bien simplemente sustituyéndola. Tal “concepto preliminar” conoció una verdadera inflación en su contenido pasando, entre 1817 y 1830, de 26 a 60 párrafos, es decir, adquiriendo una autonomía real como preámbulo al sistema, ofreciendo una vía alternativa a la obra de 1807. Es comprensible entonces que en ese “concepto preliminar” Hegel cite nuevamente a la *Fenomenología* pero ya no la llama “introducción”, ni “primera parte”, sino un “eslabón”, un “miembro” en el círculo de la filosofía:

He tratado anteriormente en la *Fenomenología* —escribe—, la historia científica de la conciencia como la primera parte de la filosofía en el sentido de que debía preceder a la ciencia pura, pues ella es el engendramiento de su concepto. Pero al mismo tiempo, la conciencia y la historia no son un comienzo absoluto sino un eslabón en el círculo de la filosofía.²

Con todo esto no estamos sugiriendo de ningún modo que el Hegel maduro repudió su obra de 1807. Por el contrario, Hegel siempre valoró a la *Fenomenología* y hasta el final de su vida reconoció su importancia.³ Por ejemplo, en la introducción a la edición de 1812 de la *Lógica* afirmó de manera explícita que esta última presupone aquella:

En la *Fenomenología del espíritu* (Hamb. und Würz., 1807) he representado a la conciencia en su movimiento progresivo, desde una primera oposición inmediata respecto al objeto hasta el saber absoluto. Este camino pasa a través de todas las formas de las relaciones de la conciencia con el objeto y tiene como resultado el concepto de ciencia. Este concepto pues no precisa aquí de justificación alguna

² *Ibid.*, § 36.

³ En la introducción de la reciente traducción de la *Fenomenología*, M. Jiménez Redondo tiene una opinión un tanto diferente. (Véase pp. 48-49.)

(si prescindimos del hecho de que surge dentro de la lógica misma) porque ya lo obtuvo de la misma *Fenomenología*.⁴

Más aún —aunque resulte anecdótico—, en el último año de su vida, Hegel se había comprometido bajo contrato a preparar sendas reediciones de sus primeras obras significativas publicadas: la *Lógica* y la *Fenomenología*.⁵ En la revisión de esta última Hegel no llegó muy lejos, pero en las correcciones que se conservan se percibe que intentaba borrar toda referencia a su obra como “parte del sistema” o como “introducción”; por ejemplo, hizo desaparecer el título “Primera parte del sistema de la ciencia” que se encuentran al inicio de algunos ejemplares de la edición de 1807.⁶

Tantas vacilaciones tienen desde luego una justificación objetiva. Efectivamente, la estructura de la *Fenomenología* no ajusta correctamente con el inicio de la *Lógica*, que a su vez es la parte inicial del sistema. Recordemos que la *Fenomenología* concluye con el “Saber Absoluto”, en el cual la separación entre el sujeto y el objeto de la que partió la conciencia natural, ha quedado cancelada. Ahora bien, esta cancelación de la oposición entre el sujeto y el objeto es efectivamente el punto de partida de la *Lógica*. Hasta aquí, todo marcha bien. El problema se presenta porque la *Fenomenología* no concluye únicamente con el puro pensamiento del ser en cuanto tal, sino con una concepción determinada del ser como “razón universal”, como espíritu. Si la *Fenomenología* se redujese al movimiento por el cual la conciencia natural supera la forma de su saber para acceder a su unidad con el objeto, entonces ella terminaría al inicio del capítulo “Razón”, cuando ese proceso de auto-reconocimiento de la conciencia está formalmente acabado.⁷ Pero

⁴ G. W. F. Hegel. *Lógica*, pp. 45-46. (W., 5, p. 42).

⁵ Hegel adquirió el compromiso de realizar tres proyectos: la reedición de la primera parte de la *Ciencia de la lógica*, la cual apareció de manera póstuma en 1832, con un prefacio fechado el 7 de noviembre de 1831, es decir, siete días antes de su fallecimiento; una reedición de la *Fenomenología del espíritu*, cuyo título había perdido el artículo inicial “La”, y finalmente una edición de las lecciones sobre filosofía de la religión que había impartido en 1829. (Véase F. Fischbach, *op. cit.*, p. 176.)

⁶ Véanse Pierre-Jean Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phenomenologie de l'Esprit de Hegel*, p. 22; H. S. Harris, *op. cit.*, p. 99.

⁷ Véase F. Fischbach, *op. cit.*, p. 185.

en este nivel de la razón tal identidad entre el ser objetivo y el pensamiento no es más que “formal” (vale decir puramente “epistemológica”); aún es preciso que la conciencia adquiera el dominio íntegro de su contenido, es decir, que todavía debe reconocerse como saber de sí *del espíritu*. Este segundo autorreconocimiento por el espíritu es de un nivel diferente porque implica el dominio de todas las condiciones teóricas, prácticas, históricas y naturales de la presencia del objeto y de la conciencia misma. El proyecto de la *Fenomenología* no es puramente epistemológico, porque además de las posiciones de la conciencia ante el objeto, incluye una serie de “figuras de la conciencia” que son, de hecho, momentos de la historia humana.

Y es este aspecto adicional el que hace que el inicio de la *Lógica* no sea puramente la continuación de la *Fenomenología*, sino el comienzo de una tarea nueva. Es este desajuste el que permite formularse la cuestión de aquello que hace singular a la *Fenomenología*. Lo que estamos sosteniendo (como lo han hecho muchos otros) es que la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* (o, en su caso, el sistema) no son desde luego incompatibles, pero son diferentes. Y según nosotros, en esta diferencia reside gran parte del interés permanente en la *Fenomenología* que ha hecho de ella la obra más popular del filósofo (contra su propia opinión, pues consideraba que la piedra angular de su sistema se encontraba en la *Ciencia de la lógica*). Para mostrarlo, nos dedicaremos ahora a dos cosas: primero, a mostrar en qué sentido la *Fenomenología* y la *Lógica* son compatibles, y luego, a mostrar en qué sentido son diferentes.

La primera clave debe encontrarse en la concepción del capítulo que las une: el saber absoluto. En lengua alemana el término *absolut* (como adjetivo o como adverbio) lo mismo que su equivalente castellano “absoluto”, derivan del participio pasado *absolutus* del verbo latino *absolvere* que cuenta entre sus significados los de “liberar”, “desatar”, “otorgar la libertad”.⁸ En la filosofía alemana, la historia del término “absoluto”, siempre vinculado al significado de algo “ilimitado”, “incondicionado”, se inició mucho antes de Hegel (y aun antes del

⁸ M. Inwood, *A Hegel dictionary*, p. 27; J. Corominas, *Diccionario etimológico castellano e hispánico*, vol. I, p. 23.

idealismo).⁹ En Kant por ejemplo, el término “absoluto” parece tener el significado de “válido sin restricciones”, en oposición a aquello que tiene una validez limitada a determinadas condiciones. Pero es sin duda con Fichte y sobre todo con Schelling que el término “absoluto” fue llevado a su hipóstasis. Hegel usa el término “absoluto” en el mismo sentido: lo absoluto es aquello que no requiere de ningún fundamento externo a sí mismo, por eso quien dice “saber absoluto” está diciendo “saber incondicionado”, categórico.¹⁰ Un saber es condicionado en la medida en que descansa en algún soporte, en la premisa “a condición de que...”, de manera que llamar “absoluto” a un saber es declarar que no tiene precondiciones para ser aceptado en tanto que conocimiento. Por tanto, un saber sin condiciones es aquel que carece de presuposiciones y ésta es, según Hegel, la definición misma de la *lógica*, de modo que saber absoluto (la *Fenomenología*) y “ciencia sin presuposiciones” (la *lógica*) son pues expresiones sinónimas.

Naturalmente, las razones por las cuales la *Fenomenología* y la *Lógica* pertenecen a un proyecto único no son sólo de naturaleza filológica. Otros argumentos más conceptuales las vinculan. La verdad del ser está en el pensamiento que lo reflexiona y reflexionándolo le hace manifestarse, es decir posibilita su objetividad. Sólo así se entiende que para Hegel, la *Lógica* no sea un mundo de abstracciones, un universo de formas intelectuales vacías que alguna intuición debe llenar de contenido, sino el conjunto de operaciones que el pensamiento efectúa en su acción para posibilitar la experiencia de tal o cual objeto. Pero ello presupone que se ha probado ya tal unidad de ser y pensamiento. Es por eso que el término “saber absoluto” que define el final de la *Fenomenología* y el conjunto de la *Lógica* no es casual, porque el descubrimiento ontológico hecho por la *Fenomenología* y su desarrollo conceptual realizado en la *Lógica* son estrictamente interdependientes, inseparables, lo que significa que pertenecen a un proyecto unificado.¹¹

⁹ Véase T. Rockmore, *Cognition. An introduction to Hegel's Phenomenology of Spirit*, p. 181.

¹⁰ Aquí estoy siguiendo a J. Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, p. 225.

¹¹ Véase M. Westphal, *History and Truth in Hegel's phenomenology*, p. 224.

Una segunda razón conceptual por la cual la *Fenomenología* y la *Lógica* muestran su pertenencia a un proyecto unificado se refiere a la concepción de “ciencia” que Hegel defiende. En efecto, según Hegel, la ciencia, el conocimiento, no puede presentarse como un relámpago. Ella no puede afirmar unilateralmente su punto de vista ignorando todo lo demás sólo como lo no verdadero. La razón de ello es que el conocimiento no es simplemente “lo otro” de la conciencia natural; si la ciencia fuera lo otro puro y simple, entonces la oposición entre esos dos términos sería insuperable.¹² Así se explica la estrategia adoptada por la *Fenomenología*: poner frente a frente la ciencia y la conciencia, haciendo que la primera subsuma y explique a la segunda. Es verdad que a la conciencia natural la ciencia se le presenta como otro, exterior a ella, por eso ella se afirma a sí misma con el mismo valor que el conocimiento. Por eso a la ciencia no le queda mas camino que demostrar lo no verdadero de la conciencia, no por la ruta de oponérsele sino incluyéndola, mostrándole que la contiene, probándole que, aun si se adopta su punto de vista como conciencia es demostrable la necesidad lógica del saber absoluto, invalidando así las pretensiones de la conciencia natural de agotar con sus propios medios toda la extensión del conocimiento.

En breve: existen diversas razones conceptuales que muestran que la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* pertenecen a un proyecto único. Sin el desarrollo lógico, la *Fenomenología* está incompleta; sin la *Fenomenología* como punto de partida, la lógica no está demostrada.¹³ Ambas son aspectos de un único argumento: una comienza con la certeza inmediata, con la separación entre “las cosas” y el pensamiento; la otra comienza con el ser pensado. Son puntos de partida diametralmente opuestos y, sin embargo, la demostración de cada una de ellas es justamente conducir de manera necesaria a la otra: la *Fenomenología* conduce de la experiencia inmediata y sensible a la concepción reflexiva

¹² “No cabe decir que la ciencia *es*, sin más, junto a otro saber (que también por supuesto, *es*), sino que hay que decir que “ha llegado a ser”, que se ha originado a partir de otro saber —la experiencia— que ha “dejado de ser”. (J. Marrades, *El trabajo del espíritu*, p. 67.)

¹³ Sigo aquí a J. Russon, *op. cit.*, p. 227.

de ser y pensamiento; la *Lógica*, por su parte, nos lleva del ser pensado más abstracto a la reconstrucción completa de la experiencia humana, primero como “filosofía de la naturaleza” y luego como “filosofía del espíritu”. Pertenecen a un proyecto único por esta necesaria integración de una en la otra. Por eso, sin la *Lógica*, la *Fenomenología* no es concluyente, porque sólo produce una reflexión externa sobre el ser sin haber demostrado detalladamente que el objeto, para tener presencia en la experiencia, debe obedecer a una reconstrucción reflexiva del pensamiento. Del mismo modo, la *Lógica*, sin la segunda, tampoco es concluyente, porque sólo produce una reflexión interna de la naturaleza del pensamiento sin haber demostrado que esa introspección del pensamiento está justificada por la naturaleza del absoluto mismo.¹⁴

Hasta aquí hemos intentado mostrar que ambas pertenecen a un propósito único; ahora, observemos en qué medida difieren dentro de ese proyecto. Las dificultades que Hegel resiente se deben en gran medida a que la *Fenomenología* no es ni una introducción, ni una primera parte. Ni introducción, ni primera parte, la *Fenomenología* es entonces una primera presentación de la ciencia en su totalidad,¹⁵ una exposición completa de la ciencia en tanto que ella se elabora para sí misma y para su otro (la conciencia). Admitamos entonces que la *Fenomenología* inició como una suerte de deducción trascendental de las condiciones de la experiencia, pero pronto desbordó el sentido que esta expresión tenía en Kant. Es decir, que en Hegel el término “experiencia” tiene un sentido mucho más extenso que en su predecesor. Lo que la *Fenomenología* explora no es sólo epistemología, metafísica, ciencia natural y teología, sino también deseos, actitudes, moralidad, lo mismo que prácticas culturales, políticas, religiosas y valores. Es este “más” el que confiere su singularidad a la *Fenomenología*; es ese excedente

¹⁴ “Sólo observando ambas (a la ciencia de la lógica y la ciencia de la experiencia) como un círculo conceptual puede ser defendida la integridad de la lógica hegeliana”. (H. S. Harris, *Phenomenology and system*, p. 104.)

¹⁵ “La *Fenomenología del espíritu* de Hegel es el sistema entero en una forma particular y es sobre todo esta primera y atrevida forma, esta genial forma, la que constituye en la historia de la filosofía la peculiaridad del sistema hegeliano”. (J. Hoffmaeister, citado en M. Jiménez Redondo, “Introducción” a su traducción de la *Fenomenología del espíritu*, p. 49.)

el que conviene tener presente cuando se intenta evaluar la obra de 1807. Ahora bien, entre las muchas posibilidades que existen de caracterizar esto irreductible de la *Fenomenología*, me permito señalar tres que están en relación con el proyecto crítico que la obra contiene: el primero es que ella representa la verdadera independencia de Hegel respecto del movimiento idealista posterior a la recepción crítica de la obra de Kant; en segundo lugar, ella representa el mejor índice del vínculo que Hegel estableció entre su tiempo y la filosofía: la *Fenomenología* es la celebración completa de la libertad de pensamiento, y tercero, ella es el punto extremo del proyecto crítico que se inicia con Kant, es decir, representa la forma más radical de crítica que la primera modernidad ha elaborado.

Refirámonos en primer lugar a la independencia de Hegel. En efecto, como es bien sabido, en la historia de la recepción crítica que surgió inmediatamente después de la obra de Kant, Hegel no fue el primero que se elevó hasta la perspectiva del absoluto. Ese honor incumbe a Schelling. De hecho, Hegel no obtuvo su verdadera independencia filosófica sino en oposición a éste. Como se sabe, la diferencia radical es que para Schelling el absoluto es tal como es visto mediante una “intuición intelectual” (que además está al alcance de unos pocos). En el inicio, piensa Schelling, se encuentra ya la unidad del ser y del pensamiento, porque el inicio es ya lo verdadero. Para Hegel, por el contrario, el absoluto es un resultado del que no se puede decir lo que es en verdad sino hasta el final. El absoluto, si lo es verdaderamente, debe probarse a sí mismo como lo otro de sí mismo, alienarse y reconocer en esa verdad puesta como su otro la verdad que es la suya, igualando esa verdad con la certeza inicial de ser lo conocido. No basta con enunciar el absoluto: es preciso además mostrar que él sólo *es* a través de su diferencia, de su alienación en su otro. En Schelling predomina la esencia, es decir, la unidad puesta del pensamiento y el ser, de la sustancia y de los modos, y dado que esa unidad se encuentra desde el inicio, se desentiende de la forma en que ha sido lograda. En Hegel, por el contrario, la forma, es decir, el despliegue del espíritu en su historia, no puede ser omitida y sin la prueba aportada por la *Fenomenología*, esta exigencia de que el espíritu se despliegue, se sepa a sí mismo, no se habría cumplido. Es decir, que para el Hegel de la conciencia natural cuenta y merece atención. Lejos

de que la filosofía sea para unos cuantos y aniquile la subjetividad, como en Schelling, en Hegel la filosofía es el proceso de hacer consciente a la subjetividad de la identidad *en* el absoluto, de ella misma y de lo absoluto. En otras palabras, el absoluto no es una aspiración personal de Hegel: lo que le corresponde al filósofo es haber elevado la exigencia de que la justificación del absoluto se desplegara ante la conciencia. La *Fenomenología* es una verdadera deducción (no una “demostración”) en el sentido de que muestra al absoluto como la única presuposición indispensable para dar cuenta de cualquier experiencia. En breve, Hegel obtuvo pues su independencia gracias a la exposición histórica de la demostración de lo absoluto.

En segundo lugar, la *Fenomenología* es singular por el vínculo que establece entre la filosofía y su propio tiempo en términos de la libertad del pensamiento. Para Hegel, la *Fenomenología* es la coronación del propósito ilustrado de otorgar absoluta autonomía a la razón. Nadie ha llevado tan lejos el principio moderno e ilustrado según el cual no hay ninguna libertad si la razón no es libre. Por eso le parece que la declaración de Kant, quien otorga la libertad incondicionada a la razón sólo en la esfera práctica, negándose en la esfera teórica, es netamente insuficiente. Al enunciar la unificación completa del sujeto y del objeto bajo el saber absoluto, Hegel está convencido de haber llevado al idealismo a su versión más acabada: la verdad se encuentra en la razón, en el entendimiento llevado a la razón. Sólo entonces se puede hablar de “filosofía moderna”: “El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autosuficiencia en ella misma hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las condiciones de la época”.¹⁶

La autosuficiencia del pensar se llama “absoluto” porque en el pensar surgen y se resuelven necesariamente todas las oposiciones que en Kant quedan irresueltas;¹⁷ en efecto, ¿cómo podría llamarse saber “absoluto” si el pensamiento dependiera de otra cosa que él mismo?

La *Fenomenología* tiene pues un lugar irremplazable para el pensamiento de Hegel porque en ella se describe la liberación humana,

¹⁶ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia* (ed. de 1830), § 60. (W., 8, 146).

¹⁷ Véase J. Marrades, *op. cit.*, p. 174.

mediante el conocimiento “de las condiciones exteriores y sobre todo interiores (pues el hombre no sabía que era libre) a fin de pueda desembarazarse de esas limitaciones y pensar en la universalidad”.¹⁸ El pensamiento filosófico sólo puede descansar en el momento en que la exigencia de la ilustración acerca de la completa autonomía de la razón esté satisfecha.¹⁹ Desde cierta perspectiva, la *Fenomenología* tiene pues un resultado “negativo”: es preciso borrar todas las presuposiciones que, bajo la forma de “posiciones del pensamiento ante el objeto” se presentan a la conciencia natural, y con ello es posible empezar a pensar de manera libre de acuerdo con las reglas de la universalidad.²⁰

Ahora bien: para ser alcanzado, el saber absoluto tiene tras de sí una larga evolución de la conciencia colectiva y de la conciencia individual. Y este aspecto es crucial. Quiere decir que, de acuerdo con la *Fenomenología*, el saber absoluto no es un producto del juego libre del pensamiento sino un *resultado de la razón dentro de la historia*. La filosofía que alcanza ese saber no es ubicua en el tiempo, es decir, que a ese saber se llega únicamente en un cierto momento, no porque él esperara pacientemente en las nubes, sino simplemente porque antes no podía ser. En 1807, la *Fenomenología* no es para Hegel simplemente un libro preparatorio a la edificación de la lógica especulativa, sino la inauguración de un nuevo periodo de la historia del espíritu del mundo.²¹ Con ella queda enunciado un proyecto único para la Modernidad: situar a la razón *dentro de la historia*. En ella no se ofrece “filosofía de la historia” sino una filosofía dentro de la historia para la cual el pensamiento sólo actúa en consonancia con su tiempo: la *Fenomenología* es la educación de la razón en la historia. Resulta pues que la idea ilustrada de que todos estamos provistos de razón por la naturaleza y de que aquella se desarrolla naturalmente es un error del cual sólo nos puede liberar la historia de cómo, efectivamente, se ha desarrollado nuestra razón. Se

¹⁸ E. Fleischman, *La science universelle ou la Logique de Hegel*, p. 22.

¹⁹ M. Westphal, *op. cit.*, p. 217.

²⁰ Que la *Fenomenología* tiene un resultado “negativo”: es necesario pensar libremente, ya no hay obstáculo”, nos parece un énfasis valioso en W. Maker, *Philosophy without foundations. Rethinking Hegel*.

²¹ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 12. (W., 3, p. 18). Hyppolite, J.; *op. cit.*, p. 575.

comprende entonces que para Hegel el lema ilustrado “piensa libremente” no significa de ningún modo entregarse a sus propias convicciones. “Pensar por sí mismo” es presuponer que la razón individual tiene alguna especie de clave propia de la verdad, mientras que la educación real exige no sólo desconfiar de las opiniones ajenas, sino también de las opiniones propias: “ajustarse a su propia convicción es, ciertamente, más que rendirse a la autoridad, pero el trocar una opinión basada en el propio convencimiento no quiere decir necesariamente que cambie su contenido y que el error deje su puesto a la verdad”.²²

Por eso Hegel prefiere referirse a la “razón universal”, vale decir a la razón humana educada por la trayectoria universal, en el tumulto de las luchas humanas. La singular posición de la *Fenomenología* en la modernidad se debe justamente a su exaltación de la razón universal y a la reducción del valor del pensamiento individual autónomo. A partir de entonces, por este hecho, Hegel nunca será bienvenido en esa concepción ilustrada que considera como un dogma que de la razón únicamente puede provenir el bien. A cambio se ha inaugurado con ello una tradición crítica a la razón pura que, pasando por Marx, prevalece hasta nuestros días.

A decir verdad, tanto la independencia filosófica de Hegel como el vínculo que éste establece entre la filosofía y su tiempo anuncian ya el rasgo de la *Fenomenología* que desearía resaltar como su mayor singularidad, ese “más” al que me he venido refiriendo y que podría resumirse en el propósito de filosofar sin presuposiciones o (lo que para mí es sinónimo), llevar al extremo la crítica a la razón de la modernidad. Éste es un rasgo sobresaliente de la *Fenomenología*, quizá porque en 1807 Hegel está aún fuertemente impulsado por la recepción crítica de la obra de Kant. Quizá por ello la *Fenomenología* exhibe una naturaleza más intensamente combativa que el resto del sistema. Para mostrarlo debemos diferenciar dos planos de la crítica de Hegel a la razón que sin embargo resultan inseparables: uno, la crítica a la separación entre el sujeto y el objeto contenida en la *Fenomenología*; otro, la crítica a la deducción kantiana de las categorías que se desarrolla en la *Lógica*. En la *Lógica*, la crítica de Hegel a Kant significa no aceptar las cate-

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología*, p. 54. (W., 3, p. 73).

gorías como dadas por la lógica tradicional de Aristóteles, sino derivar las categorías del puro movimiento del pensamiento en tanto que éste constituye a su objeto.²³ En la *Fenomenología*, la crítica significa devolver las categorías al movimiento infinito del espíritu para probar aquello que las constituye y les otorga su sentido. En ambos casos, el fundamento de cada categoría es un tipo de movimiento: en la *Lógica*, el movimiento del pensamiento en sí mismo, en la *Fenomenología* el movimiento del pensamiento en la historia de la experiencia, es decir, en el desarrollo del espíritu. La diferencia es que al colocar a la razón *dentro del tumulto* de la historia hace que la *Fenomenología* renuncie por completo a la serenidad que exhibe la *Lógica*.

Veamos entonces el alcance de la crítica a la razón. La *Fenomenología* sostiene que el verdadero conocimiento consiste en la identificación perfecta del “aparecer” del objeto con el “pensar” del sujeto. Lo hace probando que es imposible conocer las condiciones de la experiencia independientemente de los contenidos de esa misma experiencia. Con ello desea cancelar toda “metáfora instrumental” que haga del conocimiento una suerte de instrumento o método analizable en sí mismo, independiente de su uso concreto. El rechazo de esa concepción instrumental de la razón conduce a Hegel a enfrentar en su núcleo al pensamiento crítico de la modernidad. En efecto, desde el inicio de la modernidad con Descartes, luego con Locke y finalmente con Kant,

²³ Hegel adopta el proyecto de una deducción trascendental tal como Kant la había anunciado en la *Crítica de la razón pura*, pero le reprocha a éste que en lugar de probar el origen de las categorías se ha conformado con extraerlas de las clases de juicio tal como Aristóteles las había formulado. En este punto, la crítica de Hegel consiste entonces en dos movimientos: primero, en deducir las categorías del propio movimiento del pensamiento pero, además, en mostrar la derivación unas de otras, en una serie de relaciones internas, derivándolas únicamente entre sí. Únicamente de este modo, piensa Hegel, se prueba su existencia y su necesidad de las categorías en el movimiento autónomo del pensamiento, en decir, en lo incondicionado. Los comentaristas piensan que, en este aspecto, Hegel no hace una crítica “interna” a Kant, porque éste considera a la crítica como la derivación de las fuentes y las condiciones de posibilidad de la experiencia, pero no se había propuesto la cuestión del origen mismo de las categorías. En otras palabras, Hegel acusa a Kant de no haber hecho algo que nunca se propuso hacer; por eso no es una crítica “inmanente”. (Véase S. Houlgate, *The opening of Hegel's Logic*, p. 27.)

la tarea crítica se había centrado en el examen de nuestra facultad de conocer a fin de determinar el uso legítimo y los límites de la razón. Pero esta tarea crítica descansaba, de un modo u otro, en tal “metáfora instrumental”, en la idea de que podía determinarse el fundamento de la razón previamente a su uso efectivo. El “yo pienso” cartesiano o el “sujeto trascendental” kantiano son índices de ese propósito. Por eso Hegel llega a la conclusión de que la empresa crítica en su totalidad, tal como había sido practicada hasta entonces, era tan dogmática en sus procedimientos como escéptica en sus conclusiones. Para Hegel ninguno de esos principios puede servir de fundamento al conocimiento y oponerles otro principio igualmente parcial sería simplemente adoptar un nuevo dogmatismo. Habría pues que prolongar la crítica al criticismo de la razón, es decir, filosofar sin presuposiciones ¿En qué términos?

En el primer sentido de la crítica que hemos señalado, es necesario devolver esos principios (cualquier principio) al movimiento del pensamiento en sí mismo, en tanto que éste constituye su objeto. Anulando cualquier separación respecto al objeto pensado, Hegel afirma que en el conocimiento el pensamiento se mide contra sí mismo y obedece únicamente a sus propias exigencias, sin ninguna correspondencia a algún objeto externo o a una norma ajena. Ésta es la “deducción trascendental” de las categorías que contiene la *Lógica*. Hasta aquí, la razón es enteramente autodeterminada. Pero un segundo sentido de crítica lo aporta la *Fenomenología*, porque la unidad de la forma y el contenido que define el saber absoluto significa que la sustancia (lo pensante) está *enteramente inscrita* en el ser objetivo (lo pensado). Ello se debe, desde luego, a que el pensamiento se desenvuelve en ese medio que es el espíritu como razón universal. Quiere decir que el pensamiento nunca está recluso en una serie de formas vacías que un material sensible sólo tendría que llenar, sino que siempre está comprometido en la apropiación de un cierto objeto dentro de una experiencia.²⁴ Cada una de las “configuraciones de la conciencia” de la *Fenomenología* está compuesta de dos elementos: una concepción de sí misma como

²⁴ En la *Fenomenología*, “experiencia significa justamente tanto la referencia a objetos como las condiciones normativas de esa referencia”. (J. Marrades, *op. cit.*, p. 155.)

forma de conciencia, sea cognitiva o práctica, y una concepción del objeto (u objetos) bajo su reflexión.²⁵ De manera que la *Fenomenología* impide que una crítica a la razón se reduzca a examinar sus operaciones formales, sino que debe realizarse en relación al concepto que ésta tiene de sí y del objeto pensado. La crítica de la razón en Hegel no es un momento en que el pensamiento se retrotrae en sí mismo, para revisar sus operaciones normativas fuera de toda experiencia, sino por el contrario, el momento en que aquél prueba la correlación entre sus categorías y la apropiación del objeto que ellas permiten. Debido a esos dos niveles de la crítica, el primero la razón autónoma, el segundo la razón dentro de la historia, para Hegel, lo mismo que para Aristóteles, la filosofía es pensamiento del pensamiento, pero con la diferencia de que para el primero el pensamiento no está recluido en la cabeza del individuo sino que, por el contrario, es la estructura misma del ser y, por ende, el pensamiento no puede ser activo sino bajo una forma determinada de experiencia.

La *Fenomenología* es la narración de cómo la comunidad humana ha llegado a ser autorreflexiva, y esta reflexión sobre sí misma no es enunciada como una mera posibilidad, sino como lo que resulta de la acción humana. Mediante su progresión, la *Fenomenología* prueba que la conciencia humana posee de suyo una estructura autocrítica, sin importar el hecho de que el filósofo lo reconozca. Con ello se presenta un verdadero cambio de perspectiva para la filosofía. Porque la crítica a la razón no se encuentra en el acto que una conciencia lúcida realiza, sino en la acción de los hombres, porque la razón se construye siempre en el tumulto. Por eso la herencia filosófica de la *Fenomenología* no está en los ideales de la razón enunciados por un filósofo sino en los análisis históricos de los conflictos de la razón que ya están entre nosotros. Para Hegel, la crítica no se resuelve en el puro pensamiento: si esto fuera así, la *Fenomenología* habría fracasado en sus propósitos pues ella afirma que el pensamiento es *sólo uno* de los aspectos del absoluto. El acto de pensar siempre está inmerso en la sustancia espiritual, es decir, en el proceso histórico que nos ha llevado a ser lo que somos. Y puesto que en la crítica los hombres ponen en juego todo el concepto

²⁵ Véase Kenneth Westphal, *Hegel's epistemology*, p. 9.

de sí mismos que han alcanzado en la historia, el simple procedimiento formal (llámese diálogo, velo de la ignorancia o idea normativa) nunca equivale a una crítica de la razón. De acuerdo con la *Fenomenología*, lo que orienta a la modernidad no es la razón y sus ideales sino la razón *dentro de su historia*, es decir, en medio del conflicto consigo misma y con muchos otros aspectos de la vida humana. La “razón en el tumulto” significa justamente que el sentido de sí mismos de los hombres sólo se encuentra cuando la razón enfrenta a la pasión, al interés, al amor o al odio. Filosofar sin presuposiciones quiere decir pues retirar a la razón y sus ideales el privilegio que se autootorgan, convirtiéndola en una presuposición más. Esto ha sido demasiado para la razón ilustrada.

Existe otra forma de mostrar el radicalismo de la *Fenomenología*: examinando su crítica a lo trascendental. Como lo muestra el saber absoluto, el pensamiento no descansa sino hasta que la apariencia llega a ser igual que la esencia, o lo que viene a ser lo mismo, hasta que la esencia queda enteramente inscrita en la apariencia. La crítica dirigida Kant desde la *Fenomenología* consiste efectivamente no en rehabilitar a la antigua metafísica de entidades trascendentes, ya condenada por Kant, sino construir una metafísica de la inmanencia, vale decir, la completa inscripción de la sustancia en sus modos. A través de todas las “figuras de la conciencia”, la *Fenomenología* se ha propuesto mostrar que lo absoluto, la sustancia, es aquello que está enteramente actualizado en la existencia. Si ella se ha embarcado en esa suerte de “deducción trascendental” es con el propósito de desarmar la objeción kantiana de que la metafísica trasciende las condiciones de la experiencia posible. Como se sabe, metafísica de la inmanencia significa que lo esencial se manifiesta, que la esencia es el puro aparecer y el aparecer alcanza la dignidad de la esencia: éste es el sentido primario de “fenomenología”. Es la forma hegeliana de exaltar lo existente, de celebrar el presente, *en detrimento de lo simplemente posible*, de lo ideal.²⁶

²⁶ Es esta metafísica de la inmanencia la que explica la célebre (y frecuentemente denostada) expresión de Hegel: “Todo lo real es racional”, que no contiene ninguna santificación del presente, sino la convicción de que todo lo existente es susceptible de ser comprendido, de ser aprehendido por la razón, aun en su absurdo, aun en su aspecto grotesco.

El verdadero objeto de la reflexión no es la simple posibilidad (por ejemplo el más bello de los ideales reguladores) sino la necesidad del presente en su realidad efectiva. Y este presente está teñido de todas las pasiones y los intereses. Y sin embargo, Hegel sostiene que es ahí, entre el antagonismo y el absurdo donde los seres humanos construyen su verdad, sin otro criterio que esa misma acción, sin ninguna entidad trascendente, incluidos los llamados ideales de la razón. Filosofar sin presuposiciones es reivindicar la acción humana en lo que tiene de caótico y absurdo sabiendo que, a pesar de todo, es de ahí de donde los hombres retiran el mayor concepto de sí mismos, el concepto de razón que los guía.

En síntesis, si la Modernidad se inicia con la pregunta ¿cómo hemos llegado al punto en que nos encontramos en nuestra experiencia del mundo?, entonces la *Fenomenología* representa la respuesta más radical de la Modernidad. Porque exige que para responder a esa pregunta se piense sin presuposiciones, es decir, se reflexionen juntos, inseparables, lo histórico y lo sustancial: los hombres son su propia progresión; la sustancia que los constituye es su propio itinerario; ellos se identifican con su trayecto. Los seres humanos no piensan por un lado y actúan por el otro, sino que simultáneamente crean las condiciones objetivas de su mundo y crean para sí mismos la razón de este mundo. Este coloquio ha sido la muestra de las muchas lecturas posibles de la *Fenomenología*. Por mi parte, lo que he intentado es revivir el aliento crítico que animó la obra de 1897 y su propósito de alcanzar la libertad de pensamiento abandonando toda presuposición insostenible (incluida la razón ilustrada). Me parece indispensable, sobre todo en este momento en que una parte de la filosofía se aplica en hipostasiar los lugares más triviales de las sociedades que nos ha tocado vivir. Quizá, mediante el itinerario y la crítica, si insistimos, a final de cuentas encontremos algo que, usando la consigna del joven Hegel, merezca llamarse “El reino de Dios”.

Índice

Prólogo	
<i>Carlos Oliva Mendoza</i>	7
Lenguaje y ontología en Hegel	
<i>Evodio Escalante Betancourt</i>	9
La relación entre lenguaje y pensamiento en el sistema hegeliano	
<i>Héctor Ferreiro</i>	21
La retórica de la nada y la fenomenología del espíritu	
<i>Carlos Oliva Mendoza</i>	35
Paralajes: cortocircuitos en el camino Hegel, Freud, Zizek	
<i>Salvador Rocha Pineda</i>	45
La <i>Fenomenología</i> como relato de la contingencia	
<i>María José Rossi y Marcelo Muñiz</i>	55
Aparecer y mostrarse. Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger	
<i>Ángel Xolocotzi Yáñez</i>	75
Sujeto y poder en la <i>Fenomenología del espíritu</i> . Perspectiva latinoamericana	
<i>Rubén Drí</i>	93

El alma bella. La espontánea y divina ley del corazón <i>María Rosa Palazón Mayoral</i>	117
La experiencia de la conciencia frente a las transfiguraciones actuales de lo político <i>Gerardo Ávalos Tenorio</i>	127
Razón, sociedad y Estado en la <i>Filosofía del Estado</i> de Hegel <i>Stefan Gandler</i>	139
La noción de tiempo en “El saber absoluto” <i>Juan Manuel del Moral</i>	163
Dios y religión en el pensamiento de Hegel <i>Francisco Piñón Gaytán</i>	171
La lectura hegeliana del estoicismo <i>Josu Landa</i>	185
La conciencia desdichada y su expresión poética <i>Julieta Lizaola</i>	201
En la antesala de la desventura: Hegel y el escepticismo <i>Leonel Toledo Marín</i>	213
Historicidad: la realización del espíritu absoluto como historia y el itinerario de una invención hegeliana <i>Roberto Fernández Castro</i>	225
Historia y filosofía en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel <i>Aureliano Ortega Esquivel</i>	237
Hegel. Eticidad: cultura y espíritu <i>José Ignacio Palencia</i>	257

Hegel y el descentramiento del sujeto <i>Rocío del Alva Priego Cuétara</i>	267
Reconocimiento, subjetividad e intersubjetividad en el capítulo de la autoconciencia de la <i>Fenomenología del espíritu</i> <i>Miriam M. S. Madureira</i>	283
La dialéctica amo-esclavo y su papel disruptivo en la <i>Fenomenología del espíritu</i> <i>Efraín Lazos Ochoa</i>	299
De camino a la <i>Fenomenología del espíritu</i> . Los escritos de juventud como prolegómenos al sistema hegeliano <i>Edgar F. Rodríguez Aguilar</i>	317
Los sueños de la razón. Crítica y apoteosis de la Ilustración en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel <i>Daniel Brauer</i>	331
El espíritu en la búsqueda de sí <i>Javier Corona Fernández</i>	349
El comienzo de la ciencia en Hegel <i>Katya Colmenares Lizárraga</i>	369
La <i>Fenomenología del espíritu</i> y la superación de las dicotomías metafísicas <i>Rodolfo Cortés del Moral</i>	385
Representación y concepción del absoluto <i>José Antonio Pardo Oláguéz</i>	403
Filosofía sin presuposiciones: la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel <i>Sergio Pérez Cortés</i>	423



Hegel. Ciencia, experiencia y fenomenología, editado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de imprimir el 30 de septiembre de 2010 en los talleres de la Editorial Formación Gráfica, S. A. de C. V., Matamoros 112, Col. Raúl Romero, C. P. 57630, Ciudad Nezahualcóyotl, Estado de México. Se tiraron 300 ejemplares en papel bond lux cream de 60 gramos. Se utilizaron en la composición, elaborada por Elizabeth Díaz Salaberría, tipos Times 14, 11:13, 10:12 y 9:11 puntos. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Concepción Rodríguez Rivera y el diseño de la cubierta fue realizado por Víctor Manuel Juárez Balvanera.

