

Eduardo Vásquez

**PARA LEER Y
ENTENDER A
HEGEL**



**CONSEJO DE PUBLICACIONES - ULA
CONSEJO DE ESTUDIOS DE POSTGRADO**

INDICE

Presentación	11
1.Dialéctica y Libertad.	15
2.Una breve historia de la Enajenación.	25
4.Sobre el estoicismo y el escepticismo.	47
3.Concepto y Libertad.	59
5.El Concepto en la Conciencia Desventurada.	85
6.Sobre la relación entre la Ciencia de la Lógica y la fenomenología del espíritu.	121
7.La Crítica de Marx a Hegel en el cuarto Manuscrito.	155
8.En torno a la interpretación de A. Kojeve de la Dialéctica del Amo y el Esclavo.	171
9.Algunas reflexiones sobre el problema del Valor.	185
10.Kant y el Liberalismo.	243
11.Hegel y el Liberalismo.	259
12.Modernidad y Subjetividad.	291
13.Dialéctica y Alienación.	309
14.Subjetivismo e Historicismo.	327
15.Glosario de términos hegelianos.	351

Presentación

Estos escritos reunidos aquí, apreciado lector filósofo, son el producto de reflexiones, polémicas, interpretaciones, conferencias, que se extienden a lo largo de más de una década. Tienen en común la exposición de *nuestra* interpretación del pensamiento de Hegel, en nuestra opinión, el más gran de filósofo del pensamiento de occidente. No es muy justo ni exacto hablar de *nuestra* interpretación, pues ella no es otra cosa que la aplicación de los descubrimientos de Ludwig Feuerbach y de los de Marx, su seguidor. Desde luego, no podemos omitir a Georg Lukacs, y a su discípulo Lucien Goldmann. Todos ellos nos dieron claves, indicios, para entender a esa cumbre del pensamiento y de la complejidad filosófica que es Hegel. Y creemos que la interpretación que aquí exponemos es superior y más coherente que la de los prestigiosos hegelianos que han sentado verdaderas escuelas. N. Hartmann, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Dieter Henrich, Ramón Valls Plana, son autores ampliamente conocidos por los conocedores de Hegel, pero cuyas interpretaciones no compartimos en absoluto. Estamos convencidos, por argumentos muy difíciles de refutar, que nuestra interpretación es la correcta. Por eso, creemos que ella será una ayuda inestimable para aquellos que se aventuren a leer por sí mismos los escritos de Hegel. Un autor decía que en el caso de Hegel las interpretaciones de nada servían.

Para leer y entender a Hegel

En efecto Th. Haering sostuvo que era “un secreto a voces que ninguno de los intérpretes de Hegel era capaz de explicar palabra por palabra una sola página de sus escritos” y que la “lectura de las obras consagradas a exponer la filosofía de Hegel de nada servía en absoluto a quien quisiera abordar el estudio directo de las obras del filósofo”(1). Confiamos en que los trabajos que aquí presentamos permitirán al lector abordar la lectura directa de los textos de Hegel, le permitirán no sólo leerlos, sino comprenderlos. A ello va unido el esfuerzo de traducción que hemos hecho. Se sostuvo también, en relación con lo anterior, que el lenguaje de Hegel es intraducible. L. Herr expuso en un célebre artículo que la terminología de Hegel “es propia sólo de él... ella no contiene tal vez ni un sólo término técnico que tenga su equivalente en la lengua abstracta de la filosofía francesa”(2).

El hecho de que presentamos esta obra a la lectura de especialista y a los que no lo son, es un intento de refutación de las anteriores afirmaciones. Se puede entender a Hegel, se puede traducir su lengua y su terminología, siempre que se precise la significación del término escogido en el idioma en que se vierte el pensamiento del filósofo. Hemos tratado de ofrecer un vocabulario fundamental en español. Pero creemos que el problema que se presenta para comprender a Hegel es el de lo que él llamó lo dialéctico. Es por eso que le damos un sitio privilegiado en nuestros estudios. Lo dialéctico constituye *el secreto de Hegel*. Su comprensión es también la comprensión del sistema de Hegel. Y la exposición de ese secreto ya se encontraba en Feuerbach: la vinculación de la filosofía de Hegel con la teología en el sentido en que en Hegel la teología se convierte en *lógica*: “La lógica hegeliana es la teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en lógica”(3). Lo que Hegel llama “el automovimiento del concepto” es el pensamiento que se mueve a sí mismo, que actúa en lo sensible, llevándolo a identificarse con él. El automovimiento del concepto es Dios mismo convertido en pensamiento, el demiurgo de lo real.

La filosofía de Hegel es propia de los tiempos modernos. Pertenece a lo que Heidegger llamó “la metafísica de la subjetividad”. Pero se trata de la *subjetividad* del concepto, del pensamiento organizado según lo lógico, y por eso universal y necesario. El

sujeto hegeliano tiene esa característica; ser propio del pensamiento universal. La realización de ese pensamiento es la realización de la libertad. Quien quiera entender al pensamiento post moderno tiene que comprender a Hegel, lo cual le permitirá comprender también a Kant. Sin entender a Hegel *es imposible* comprender a Nietzsche, a Kierkegaard y a Marx. Por tanto, desde ese punto de vista, le atribuimos una gran importancia a esta obra que hoy presentamos al pensamiento venezolano y al suramericano.

NOTAS

1. Th. Haeckel, *Hegel, Sein Wollen Und Sein Werk*, Vol. I, Leipzig 1929, Prefacio.
2. L. Herr, artículo "Hegel" en la *Grande Encyclopedie*, Tomo XVI, p. 1001.
3. Tesis provisionales para la reforma de la filosofía, Tesis 12. Traducción de E. Vásquez, en *Textos escogidos de L. Feuerbach*, Caracas 1964.

Los artículos y ensayos que aparecen en este volumen fueron publicados en revistas y suplementos culturales:

1. *Dialéctica y Libertad*. Suplemento cultural de *Ultimas Noticias*, el 7 de Febrero de 1993.
2. *Una breve historia de la enajenación*. Revista *Argos*, Universidad Simón Bolívar, Marzo de 1989.
3. *Sobre el estoicismo y el escepticismo*. Revista *Eidos*. volumen 2, No. 2 - 1985. Asociación de Profesores de la Universidad Metropolitana.
4. *Concepto y Libertad*. Revista *Diálogos* No. 55. Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico, 1990.
5. *El Concepto en la conciencia desventurada*. Revista vénézo-

Para leer y entender a Hegel

ana de Filosofía No. 26 - Universidad Simón Bolívar 1990.

6. ***Sobre la relación entre la ciencia de la lógica y la Fenomenología del espíritu*** - Revista Venezolana de Filosofía No. 17, 1983.
7. ***La crítica de Marx a Hegel en el Cuarto Manuscrito***. Inédito.
8. ***En torno de la interpretación de A. Kojève de la dialéctica del amo y del esclavo***. Revista Analítica No. 11, 1989 - Escuela del Campo Freudiano de Caracas.
9. ***Algunas reflexiones sobre el problema del valor***. Inédito.
10. ***Kant y el Liberalismo***. Inédito.
11. ***Hegel y el Liberalismo***. Inédito.
12. ***Modernidad y Subjetividad***. La primera parte fue leída en Mérida en Abril de 1992, para los profesores de la Escuela de Sociología; la segunda, formó parte de un ciclo de conferencias titulado: "América Antigua y Contemporánea", organizado por el Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez, fue leída en Noviembre de 1992.
13. ***Dialéctica y alienación***. Inédito.
14. ***Subjetivismo e historicismo***. Inédito.

DIALECTICA Y LIBERTAD

I

En toda la historia del pensamiento filosófico no hay término que haya sido tan utilizado, con tantas ambigüedades adentro, tantas confusiones y sin sentido, como el de dialéctica. Viene desde muy lejanos tiempos y ha cambiado de significación según haya sido utilizado por algún filósofo. Por eso, consultado en la filosofía de algún filósofo, sólo nos revelará lo que significa para ese filósofo, y cuidémonos mucho de extender ese significado determinado a otras filosofías. Ni tampoco nos ayudará mucho buscar un significado único y unívoco atendiendo a su etimología. La multiplicidad de significados hace inútil la comprensión etimológica.

La comprensión de la dialéctica, de lo que se entiende por tal, es dificultada por una situación histórica que permitió un truco mágico tan grande como el de hacer que la filosofía dialéctica de Hegel, el mayor filósofo idealista de toda la historia, se convirtiera en una filosofía materialista dialéctica. Materialismo dialéctico es una contradicción in adjecto, es decir, si se es materialista no se puede ser dialéctico y si se es dialéctico no se puede ser materialista. A menos que sea como las mulas del Parnaso: cargan mucha sabiduría sobre sus lomos, pero allí se queda, no les pasa a la cabeza.

Para leer y entender a Hegel

Nos atendremos a la significación que tiene lo dialéctico en Hegel, pues en él dialéctica significa toda una revolución en el pensamiento filosófico. Es la solución de todos los problemas, de todos los obstáculos que impedían que el pensamiento fuera autónomo, que tuviera en él mismo la fuerza capaz de hacerlo salir de una situación para pasar a otra. Lo dialéctico significa la libertad del pensamiento. Por la libertad del pensamiento entendemos que el pensamiento es capaz de moverse a sí mismo. Que la fuerza que lo mueve se encuentra dentro de él mismo. Que nada toma fuera de él, sino que todo sale de él. En cambio, cuando decimos que el pensamiento no es autónomo, no es libre, rechazamos todo lo anterior. Un ser material, un ser espacio-temporal, no puede moverse a sí mismo, no tiene en él mismo la fuerza para iniciar un cambio. Lo que le ocurre, su movimiento, sus cambios, dependerá de la acción de otro cuerpo sobre él. Cuando decimos que el pensamiento no es libre lo reducimos a tener las mismas características de los seres materiales. Podríamos decir lo mismo de otra forma: todos los seres, tanto los materiales como los no-materiales, están regidos por el principio de causalidad.

Sólo la teología pudo concebir a un ser que fuera causa de todo, que todo lo existente fuera causado por él, pero él mismo es causa de sí mismo, no es efecto de otra causa. Su existencia no se lo debe a otro ser fuera de él: él mismo se mantiene a sí mismo en la existencia y lo que él tiene dentro de sí mismo no se lo debe a otro: él mismo lo ha creado desde sí mismo y dentro de sí mismo. Es por eso que el ser supremo es aquel que nada necesita para existir. Y es por eso que el ser supremo es llamado también espíritu. Espíritu y ser supremo significan lo mismo.

II

Lo que llama Hegel lo dialéctico es el espíritu. Si lo dialéctico consiste en que el pensamiento tiene dentro de sí contenidos o determinaciones que él mismo exterioriza o saca fuera de él mismo para ponerlas en el mundo espacio-temporal, entonces el pensamiento será espíritu, esto es, capacidad de exteriorizar o de

crear. Es esto lo que significa lo dialéctico en Hegel: el pensamiento es espíritu, es capaz de crear desde sí mismo, capaz de exteriorizar sus contenidos para convertirlos en mundo existente. Por consiguiente, el pensamiento que todo lo deriva de sí mismo y todo saca de sí mismo, no se rige por el principio de causalidad. Hegel inventa lo dialéctico para independizar al pensamiento, para sustraerlo de la acción de otros seres sobre él. Lo que él llama el "automovimiento del concepto" es, justamente, la autonomía o libertad del pensamiento. Estamos acostumbrados a atribuir a los contenidos del pensamiento un origen externo: lo que tiene el pensamiento dentro de sí lo toma de seres externos e independientes de él. Es precisamente a esto a lo que se opone Hegel. El pensador que vió con toda claridad lo que era la filosofía dialéctica de Hegel fue Ludwig Feuerbach. Lo dice y lo repite hasta la saciedad pero aún no ha penetrado en la cabeza de los intérpretes de Hegel.

Entre ellos un profesor muy erudito que estuvo entre nosotros y que sigue teniendo admiradores en nuestras universidades. Ese erudito, profesor del postgrado de filosofía de la Universidad Simón Bolívar escribió lo siguiente: "dialéctica no es un concepto ni de la lógica, ni de la naturaleza ni del espíritu". Y ese profesor pasa por profundo conocedor de Hegel, según sus colegas de la Universidad Simón Bolívar. Lo dialéctico que expresa en Hegel el movimiento del pensamiento, su lógica, por lo cual él es espíritu, es expulsado por el profesor de postgrado en filosofía de la filosofía de Hegel. ¡Qué puede esperarse de él y de sus admiradores incondicionales!. ¡Pobres estudiantes los que sigan la enseñanza de tan distinguidos filósofos! Y no es cuestión de interpretación. Pues puede salirse del paso "argumentando": Vásquez interpreta a Hegel de un modo y Díaz Ardila de otro. Pero él que sostiene lo que escribe Díaz Ardila sobre la dialéctica de Hegel demuestra que no piensa, que nunca ha leído a Hegel y si lo ha leído nada ha comprendido. Estoy seguro que Díaz Ardila ha pasado repetidas veces por este párrafo de Hegel: "En cambio, el espíritu se convierte en objeto, porque él es este movimiento que consiste en convertirse él mismo en un otro, es decir, en convertirse en objeto de su sí mismo y superar este ser otro" (1). Cualquiera (menos Díaz Ardila y compañía) puede leer y entender que allí se dice que

Para leer y entender a Hegel

el espíritu (Geist) es un movimiento y que este movimiento consiste en que el espíritu se convierte en objeto y que ese objeto (el espíritu que ha llegado a ser objeto) lo es para el espíritu mismo (para su sí mismo) y luego que el espíritu mismo supera (Aufhebt) ese otro. Generalmente decimos que el sujeto es el sujeto y que el objeto es el objeto, siendo imposible que el sujeto sea objeto y que el objeto sea el sujeto. Pero Hegel va contra esto: dice, el objeto es el mismo sujeto que se ha convertido en objeto. Entonces el objeto no es más que el espíritu mismo. Parece ser diferente de él, pero no lo es. Parece ser un dualismo (dos seres diferentes) pero sólo lo es por un instante, ya que, añade Hegel, "el espíritu supera ese ser otro". Es decir, que el espíritu se exterioriza, se convierte en objeto, adquiere la consistencia propia de un objeto, y luego, sin reducirlo a nada, lo vuelve a traer dentro de sí mismo. Ese es el movimiento total del espíritu. Hegel lo volverá a decir al final de la *Fenomenología*: allí habla Hegel de la enajenación (o exteriorización) de la autoconciencia que pone la coseidad (el espíritu adquiere la apariencia de una cosa), pero la autoconciencia "sabe esta nulidad suya, por el hecho de enajenarse a sí misma".

Enajenarse (exteriorizarse) convirtiéndose en objeto y luego recuperar lo exteriorizado para volver a sí mismo es "la totalidad de sus momentos"(2).

El movimiento del espíritu, es posible gracias a la transformación que hace Hegel del principio de identidad. Suele decirse que la identidad es tal porque es una unidad. No puede contener nada diferente o extraño a ella. Suele decirse esto así: En A sólo está A y nada más que A. Pero Hegel contra esto afirma: A no sólo es A; dentro de A está a la vez NO-A. La negación está dentro del ser de A y sólo ella le da sentido y lo mantiene. Si el espíritu es A, diremos entonces que contiene a NO-A.

de leer. A es lo indiferenciado pero lo indiferenciado (la unidad) contiene a la diferencia. Hegel expresa esto de muchos modos distintos. Lo infinito contiene lo finito, lo suprasensible contiene lo sensible, lo universal contiene lo singular, etc. Por consiguiente, el movimiento del espíritu (no ser objeto pero convertirse en objeto=A tiene dentro de sí a NO-A) es posible por la transformación que hace Hegel de un principio lógico y así el espíritu y lo lógico son

lo mismo. Lo dialéctico es, pues, un concepto de la lógica y del espíritu; todo lo contrario de lo que quiere decir el exprofesor del postgrado de Filosofía de la Universidad Simón Bolívar y con cuya contratación se ven amenazados nuevamente los estudiantes de dicho postgrado.

Respecto de esta unidad entre el espíritu y la lógica convertida en dialéctica escribe Feuerbach: “La lógica hegeliana es la teología convertida en lógica. La lógica, como ser divino de la teología, es el compendio ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes” (3). Según Feuerbach, Hegel suprimió la contradicción entre pensar y ser, como la expresó Kant, pero lo hizo convirtiendo a los objetos en predicados del pensamiento: “pensó a los objetos como predicados del pensamiento que se piensa a sí mismo” (4). En el sentido de la lógica, el pensamiento es el sujeto, esto es, un ser activo, un ser cuya acción consiste en sacar de sí mismo sus determinaciones con formas de predicados. Según la lógica tradicional, para dar un ejemplo, tenemos como sujeto este trozo de tiza. Decimos de él que es blanco o de cualquier otro color, que tiene tal forma, o tal longitud o peso, y tales o cuales propiedades químicas. Estas son sus determinaciones, lo que predicamos de él. Pero en Hegel, las determinaciones no son predicadas por un observador externo, sino que el sujeto (el pensamiento que no es un ser inerte) por su actividad, saca de sí mismo sus predicados. En la *Filosofía del Derecho* Hegel sostiene que todas las determinaciones de la libertad que constituyen el Estado son derivadas del concepto, la propiedad privada, la familia, las distintas leyes, los poderes ejecutivo, judicial y legislativo. Es en esto que consiste la ciencia. “El desarrollo, inmanente de una ciencia, la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario, una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica), aquí la voluntad, al comienzo, es abstracto, se mantiene, pero consolida sus determinaciones y precisamente sólo por sí mismo y de ese modo adquiere un contenido concreto” (5). Es a esto que se refiere Marx cuando, dando un ejemplo muy sencillo, dice que en Hegel es el concepto universal de fruta, el que produce las distintas frutas singulares, y hace así que “el hijo engendre al padre, el resultado al comienzo, el efecto a la causa”.

Para leer y entender a Hegel

Ya puede verse claramente por que según Feuerbach, en Hegel la lógica se ha convertido en teología. Hegel ha convertido al concepto, esto es, un ser del pensamiento cuya estructura consiste en que lo universal (A) contiene dentro de sí a su opuesto (NO-A) y lo exterioriza o enajena, en el Dios de la teología. Como Dios, es incondicionado, absoluto, infinito y creador. El concepto es Dios mismo. Hegel se ve llevado a esto por su concepción de la libertad, la cual tiene todas las determinaciones del concepto. En la *Filosofía del Derecho* Hegel identifica a la voluntad (la cual, según él, es el pensamiento mismo en su forma activa) con lo espiritual. La voluntad (o el pensamiento) es el espíritu mismo como poder creador y por eso su acción consiste en crear o poner en el mundo “el sistema del derecho , como reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde él mismo como una segunda naturaleza”(6).

En la naturaleza no hay libertad. Los entes están regidos allí por la causalidad, por fuerzas externas a ellos. En cambio, en el mundo producido por la voluntad se encuentra presente la relación entre los hombres regida por la libertad. En ese Estado, el reino de la libertad realizada, regidas por leyes salidas del concepto, la naturaleza ha sido controlada y reprimida. El pensamiento, o mejor la razón es débil carece de fuerzas pero es inteligente y astuta y por ello puede hacer que lo inferior (las fuerzas naturales) trabajen para lo superior (la libertad). Fue a esto a lo que Hegel llamó la malicia o astucia de la razón . Continuamente utilizamos esa astucia. Hacemos que las fuerzas físicas, las reacciones químicas, sirvan a nuestros fines.

III

Volviendo a nuestro comienzo podemos comprender ahora el problema de lo dialéctico. Hegel lo utilizó como un mecanismo propio del pensamiento para reemplazar la causalidad. Concibió al pensamiento como libertad, como capacidad de moverse a sí mismo mediante oposiciones que hacia surgir de sí mismo, como realización de sí mismo, esto es, como realización de la libertad(o

del pensamiento).

Un materialista no puede aceptar esa dialéctica del concepto. Detengámonos aquí para citar, una vez más, un "pensamiento" del Dr. Díaz Ardila. "No puede leerse la *Fenomenología* a la luz del concepto como lo propone Vásquez". Tenemos que citarlo porque hay profesores que consideran que la interpretación del Dr de Lovaina es la correcta. Como ocurre siempre que los doctorados obtenidos en el extranjero son los que autorizan cualquier opinión, hay que advertir que esa es una superstición como tantas otras. Dicho esto, sigamos con el problema de un materialismo dialéctico.

Marx, en la primera tesis sobre Feuerbach encomia al idealismo por haber tomado en cuenta la actividad, cosa que no hacía el materialismo anterior o contemporáneo a Hegel. El materialismo tiende a ver al hombre como un ser únicamente natural, y como tal, como un ser pasivo, determinado por el medio, por todas las fuerzas que actúan sobre él. Pero al ser el hombre actividad, aunque no sea más que actividad del pensamiento, como en Hegel, es él el que actúa sobre el medio, es él el que transforma la naturaleza. El no se adapta a la naturaleza, sino a la inversa, modifica a la naturaleza para que sea ella la que se adapte a él. Al ser el hombre concebido como sujeto ya no es concebido como un material inerte y pasivo como un trozo de cera que adquiriría la forma que el medio o las fuerzas naturales le imprimen. He allí la profunda alteración que hace Marx del materialismo anterior, que concebía al hombre como una cosa. Y esto lo hace porque admite la herencia hegeliana. El hombre es actividad. Desde luego, ni el materialismo de Marx ni el anterior a él pueden admitir la mitología hegeliana del concepto.

El que Marx admita que el hombre es un ser activo lo obliga a buscar el origen de esa actividad. Ya sabemos que no admite que ella se origina en el concepto ¿Dónde pues hay que hallar su origen? Sabemos que Marx sostiene que el hombre es actividad sensible, que como tal, tiene necesidades que satisfacer, y para ello tiene que trabajar, esto es, hacer que la naturaleza produzca lo necesario para su subsistencia. Pero una vez satisfecha una necesidad, no desaparece con la satisfacción. Tiene que ser satisfecha continuamente. Y la satisfacción de las necesidades engen-

Para leer y entender a Hegel

dra otras. Y así se producen relaciones y vínculos entre los hombres, que los convierten en seres interdependientes, necesitados los unos del trabajo de los otros. La división del trabajo es la expresión de esta interconexión o interdependencia. Podría decirse lo mismo en terminología filosófica: todo ser finito es dependiente. Necesita del otro u otros para existir. Lo que requiere su ser para existir tiene que tomarlo de afuera. Es un ser dependiente y por eso necesariamente en relación con los otros. Marx tomó esta concepción del ser finito de Hegel. Pero mientras que para Hegel esta característica era expresión de no ser, para Marx es la expresión del ser verdadero. Sería injusto no citar aquí a Feuerbach pues es él que, contra Hegel, sostuvo que el ser necesitado es la expresión de la verdadera "esencia" humana.

En tanto que Hegel buscaba en la universalidad el sostén y la verdad del ser finito, esto es, que el ser finito depende del ser universal, y por eso el ser finito siempre tiene que pasar o transitar a lo universal, Marx invertirá la relación. Es cierto que lo universal mantiene a lo singular pero lo universal es la expresión de la actividad de los seres singulares. Son esos seres finitos los que producen lo universal y éste, una vez producido, se independiza, cobra autonomía, se mueve como si tuviera vida propia, y él, que es un ser dependiente, creado, parece ser independiente y creador. Lo universal debe su vida a la actividad de los seres finitos-singulares, pero la relación se invierte. Y ello ocurre en la lógica de Hegel, en la crítica de la alienación religiosa, en los poderes sociales que se erigen ante los hombres (capital, poder político, medios de producción). El problema de la enajenación, esto es, de la exteriorización del sujeto, de la cosificación de lo exteriorizado, se plantea, como una relación entre lo universal y lo singular, ¿Cuál es el origen de lo universal en la sociedad humana? ¿Debe su surgimiento y permanencia a la actividad de los sujetos singulares? ¿O es sólo una creación del pensamiento, sin realidad y verdad propias? El problema de lo que se entiende por universal es un antiguo problema. El idealismo, el empirismo, el materialismo "dialéctico" le darán distintas respuestas.

Al comienzo de este artículo planteábamos el problema de hablar de un materialismo dialéctico. Lo dialéctico hegeliano excluye a la causalidad, pero el materialismo, aún cuando conciba al hombre

como un ser activo, no puede excluir la causalidad. Pero entonces ¿cómo puede ser posible la libertad en una filosofía que se fundamenta en la causalidad? Si el hombre, su conducta, es efecto de causas entonces no puede hablarse de libertad. A menos que se admita que la historia, hasta ahora, ha sido regida por la causalidad, y por ello no ha habido libertad. Pero ese periodo queda sobrepasado cuando los hombres toman conciencia de las causas que los dominan, pueden neutralizarlas, evitar su acción sobre ellos y entrar en una sociedad regida por la voluntad libre.

NOTAS

1. ***Fenomenología del espíritu***, pág. 26. F.C.E. Hemos modificado la traducción de W. Roces. En vez de *devenir* (Werden) preferimos *llegar a ser o convertirse en*. Es un galicismo espantoso que hace incomprendible a Hegel.
2. ***Ibid***, pág. 461.
3. ***Tesis provisionarias***, tesis 12 (pág. 50 en la traducción nuestra publicada por la U.C.V. en 1964).
4. ***Obra cit.***, Tesis 51, pág. 653.
5. ***Filosofía del derecho***, párrafo 279. Observación.
6. ***Ibid***. párrafo 4.

UNA BREVE HISTORIA DE LA ENAJENACION

Quizás en lo que va de esta última mitad del siglo no ha habido término más manoseado que el de alienación. En la década del 60-70 y parte del 75, ese concepto no encontró descanso. Es una pregunta interesante la de plantear como un concepto filosófico tan propio de la filosofía más difícil de entender, la de Hegel, haya podido tener la fortuna (o infortunio) de adquirir tanta popularidad. En efecto, aparece en la *Fenomenología del espíritu* considerada entre las obras de Hegel como la más difícil de todas. En la *Revue Philosophique*, 1931, un estudioso de la filosofía de Hegel, Alexandre Koiré, anota que un historiador de Hegel, Th. Haering, escribe lo siguiente: "Era un secreto a voces que ninguno de los intérpretes de Hegel era capaz de explicar, palabra por palabra, una sola página de sus escritos....la lectura de las obras dedicadas a exponer la filosofía de Hegel no servía de nada a quien quisiera abordar el estudio directo de las obras del filósofo"(1). Ya ve el lector donde está situado: no puede leer directamente a Hegel, pues no podrá entender una sola página de cualquiera de sus escritos y de nada le servirá un intérprete, para quien vale la primera afirmación. Mal le podríamos ayudar entonces, en virtud de lo anterior.

No obstante la afirmación de Haering creemos que hay dos

Para leer y entender a Hegel

pensadores anteriores a él que sí entendieron a Hegel. El primero, Ludwig Feuerbach, no sólo comprendió a Hegel, sino que su crítica puso al descubierto todo lo que había de mistificación en su filosofía. Por otra parte, Feuerbach utilizó la dialéctica hegeliana para criticar la religión en su obra *La esencia del cristianismo*.

El otro pensador es Karl Marx, aunque él persupone la validez de la crítica de Feuerbach. A nuestro parecer, la crítica de Marx se despliega sobre todo en dos trabajos suyos, escritos casi por la misma fecha, entre 1843-1844.

Hay otro pensador, más próximo a nosotros, que aplicó la dialéctica hegeliana a la interpretación de Marx. Se trata del pensador húngaro Georg Luckacs. La interpretación de la filosofía de Marx la hizo en *Historia y conciencia de clase* (1923).

Este libro se consideró como el libro maldito del marxismo. Lukacs fue condenado por revisionista y su libro fue perseguido y destruido por la "ortodoxia" marxista.

Siempre será un misterio para mí por qué los intérpretes de Hegel nunca se refieren a las interpretaciones de Feuerbach y Marx. Los antiguos como A. Kojève y J. Hyppolite ni los mencionan(2). Tampoco lo hace N. Hartmann. Incluso un autor contemporáneo, Pierre-Jean Labarriere procede como si no hubiesen existido. Estos autores debieron, por lo menos, explicar por que no consideran válida la interpretación de Feuerbach y Marx. En uno de los trabajos que Marx critica a la dialéctica de Hegel dice lo siguiente de Feuerbach: "Feuerbach es el único que mantiene una actitud seria, una actitud crítica ante la dialéctica hegeliana y que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno, es, en general el verdadero superador de la vieja filosofía"(3).

Feuerbach es quien ha puesto en claro el misterio de la dialéctica de Hegel. Para poder criticarla y refutarla tenía que comprenderla. Esta tarea la lleva a cabo en dos trabajos fundamentales las *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* (1842) y *Los principios de la filosofía del futuro* (1843) (4). Para entender esta crítica vamos a explicar primero como Feuerbach mismo utiliza la dialéctica de Hegel. Esto nos aclarará lo que significa *alienación* y *enajenación*. En alemán el término es *Entäusserung* y significa exteriorización. Tiene el sentido de exteriorizar o *sacar* de un ser algo propio de él. Pero tiene también un sentido jurídico el término

enajenar, esto es, un bien que es mío y ha estado, portanto sometido a mi voluntad, pasa a ser propiedad de otro y como tal sometido a su voluntad.

Veamos, pues, como utiliza Feuerbach la enajenación. Lo hace en su libro *La esencia del cristianismo*. Según Feuerbach, la idea de Dios no es otra cosa que una idea constituida por cualidades humanas. La voluntad, el sentimiento, la razón son cualidades o propiedades humanas. Todo lo que se encuentra en Dios se encuentra en el hombre. La esencia de Dios, esto es, sus propiedades (inteligencia, voluntad, sentimiento) es idéntica a la esencia humana. Como lo dice Feuerbach: “en la esencia y en la conciencia de la religión nada hay sino lo que yace en la esencia y en la conciencia que el hombre tiene de sí y del mundo”(5). Dios no sería más que antropomorfismo. De modo, pues que cuando el hombre toma conciencia de Dios, no hace más que tomar conciencia de si mismo: “La conciencia de Dios es la autoconciencia del hombre, el conocimiento de Dios es el autoconocimiento del hombre”(6). Como continúa diciendo Feuerbach: Dios es lo interior *revelado*, lo propio del hombre *manifestado*.

Pensemos un poco. En la teología se estudia a Dios como un *objeto*, esto es, como un ser independiente del sujeto que lo estudia. Como cualquier objeto (en alemán *Gegenstand*: que se encuentra frente y opuesto al sujeto) se le estudia para saber lo que él es. Pero Feuerbach, mediante sus análisis y argumentos, demuestra que ese objeto, a diferencia de cualquier otro, al estudiarlo, no se mantiene, sino que se deshace en el sujeto que lo estudia. El sujeto iba por un objeto, y encuentra que ese objeto es sólo una *apariencia* de tal. Parecía ser un objeto, pero no es tal. Es como una niebla, un vapor que desaparece. Por consiguiente, lo verdadero es el sujeto, pues es él lo que se mantiene en pie, es en él que se introduce lo que estaba como distinto de él. Y esto, según Feuerbach sólo ocurre con el objeto religioso: “En la relación con los objetos sensibles, la conciencia del objeto puede distinguirse evidentemente de la autoconciencia”(7). El sentido que le da Feuerbach a los términos conciencia y autoconciencia es propio de Hegel: la conciencia es oposición, dualismo, esto es, la conciencia es la distinción entre sujeto y objeto. La autoconciencia, en cambio, es cuando el objeto ya no es opuesto al sujeto, esto es, el objeto es descubierto como un

Para leer y entender a Hegel

objeto puesto por el sujeto o, lo que es lo mismo, es un objeto constituido por lo que el sujeto *exterioriza* de sí mismo. Es justamente esto lo que hace Hegel : el sujeto comienza teniendo frente a sí un objeto y luego descubre que ese objeto es él mismo que se ha colocado frente a sí por una escisión que ocurre en él. Marx dice lo mismo que Feuerbach cuando critica a Hegel, pero lo dice de una manera más complicada. Por ejemplo, citemos estas tesis de Marx: “El modo como la conciencia es y como algo es para ella es el saber....el saber sabe el objeto como su *autoexteriorización*, es decir, el saber sabe que el objeto es sólo la *apariencia* de un objeto, una *neblina* simulada, que se enfrenta a sí mismo y, por tanto, se ha enfrentado algo que no tiene ninguna objetividad”(8). Marx llama al sujeto hegeliano *saber* y creemos que lo hace porque según él el sujeto hegeliano no es más que un conjunto de *categorías lógicas* y lo que ese sujeto va exteriorizando ante sí son categorías lógicas. Por consiguiente, la esencia del sujeto son las categorías lógicas y como el conocimiento está formado por categorías lógicas, el sujeto no es más que el acto de conocer las categorías lógicas que él va exteriorizando y de las que él se va reapropiando. Hegel reduce la historia al proceso de conocimiento, a un proceso en que el sujeto va tomando conciencia o conocimiento de sí como un compendio de categorías lógicas.

Marx aplica a Hegel lo que Feuerbach aplicó al sujeto religioso. Feuerbach resume muy gráficamente ese proceso de exteriorización y de reapropiación de lo exteriorizado: “Así como la actividad arterial impulsa a la sangre hasta las extremidades y la actividad venosa la reconduce al corazón, así como la vida misma consiste en una sístole y diástole perpetuas, así ocurre con la religión. En la sístole religiosa el hombre expulsa fuera de sí su propia esencia, se repudia y se rechaza a sí mismo; en la diástole religiosa recupera de nuevo en su corazón la esencia rechazada”(9).

Vamos a llamar al objeto *puesto*, es decir, salido de lo interior del sujeto, exteriorizado, la *coseidad*, es decir, el objeto exteriorizado adquiere las características de una cosa (*Dinge*, cosa; *Dingheit*: coseidad). El objeto, resultado de la exteriorización del sujeto, no es un objeto natural, pero adquiere la apariencia de un objeto tal. En palabras del mismo Hegel: “es la enajenación de la autoconciencia que pone la coseidad”(10). Recordemos que *enajenación* es la

traducción de *Entäußerung*, término éste que puede traducirse por exteriorización. Puede llamarse al hecho de la exteriorización *negación* por cuanto cuando la autoconciencia se exterioriza ella efectúa una negación sobre sí misma. Ella estaba en unidad consigo. Pero la exteriorización la escinde; por una parte, ella, y frente a ella, por otra parte, su exteriorización o su manifestación, lo interior revelado. Donde teníamos una realidad, la autoconciencia, ahora tenemos dos: ella misma y su exteriorización objetivada (convertida en objeto).

Pero la autoconciencia considera a este objeto (lo puesto) no sólo como lo negativo de ella, lo que la ha negado, sino que lo sabe como positivo, puesto que lo sabe como ella misma. Ella misma es la que se ha opuesto a sí misma. Por consiguiente, al saber el objeto, no sabe algo extraño, algo diferente, sino que se sabe a sí misma. Mientras el objeto es visto como distinto es entonces algo extraño (*Entfremdet*).

Pero esta extrañeza, este ser ajeno desaparece cuando la autoconciencia sabe al objeto (a lo otro) como sí misma. Observe el lector lo siguiente. Según Hegel:

- a) Conciencia es oposición, separación entre sujeto y objeto
- b) Autoconciencia es desaparición de la oposición puesto que la autoconciencia se descubre a sí misma como productora del objeto. Allí entonces desaparece la oposición o el dualismo.

Por consiguiente, en esta última etapa, el objeto desaparece como tal al reapropiárselo el sujeto que lo ha producido. La filosofía de Hegel contempla entonces los pasos siguientes:

- 1) El realismo: el sujeto tiene frente a sí una objetividad diferente de él.
- 2) El idealismo: el sujeto considera al objeto como producido por él, y por tanto, se desvanece su independencia.

Lo que parecía consistente se desvanece, aparece su nulidad (*Nichtigkeit*). Este ser reapropiado por el sujeto es una negación, pues el objeto es negado en su autonomía aparente.

Hegel llama a este proceso el "movimiento de la conciencia" y en él está contenido "la totalidad de sus momentos". El trozo que vamos a citar es la clave para entender todo el desarrollo de la *Fenomenología*. Cuando Marx quiere explicar dicha obra se

Para leer y entender a Hegel

refiere a él: “....mostrándose el objeto tanto como tal cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia (Entäusserung), que pone la coseidad....la autoconciencia sabe esta nulidad suya, de una parte, por el hecho de enajenarse a sí misma, pues en esta enajenación se pone como objeto o pone el objeto como sí misma....De otra parte, se halla implícito aquí, al mismo tiempo, este otro momento de que esta enajenación y objetividad se ha superado (aufgehoben) también y ha retornado dentro de sí misma y, por consiguiente, se encuentra cabe sí (bei sich) en su ser otro como tal”(11).

Lo que decía Feuerbach en *La Esencia del cristianismo* respecto de la enajenación religiosa, esto es, que ella es sistole, cuando el hombre expulsa fuera de sí su propia esencia y luego en la diástole recupera de nuevo su esencia rechazada, se aplica perfectamente aquí. El espíritu pone el objeto. Entonces el objeto no es más, o no tiene más que lo que el espíritu ha puesto en él (el objeto entonces es igual al espíritu que lo puso).Luego ese objeto retorna dentro del espíritu que lo puso.

En Feuerbach, Dios es un objeto ilusorio. No tiene un ser verdadero y sólido, ya que el hombre, al saber lo que él es se lo reapropia (retorna a donde había salido). Pero en Hegel el objeto puesto constituye un problema; respecto de ese objeto, Marx dice lo siguiente: “La autoconciencia, el espíritu, es el creador poderoso del mundo, del cielo y de la tierra. El mundo es una manifestación de vida de la autoconciencia, que debe enajenarse y cobrar forma servil, pero la diferencia entre el mundo y la autoconciencia es sólo una diferencia aparente”(12). Al reapropiarse del mundo, al saber de él como su producción, la autoconciencia sabe que la diferencia entre ella y el mundo “es una diferencia que no es una diferencia”, como gusta decir frecuentemente Hegel. Y así, ella sabe que no hay más una realidad. Se sabe como realidad absoluta, no condicionada por nada. Es no dependiente de nada! es el idealismo absoluto.

Antes de seguir hablando del problema de la enajenación en Hegel y Marx, añadamos algo importante sobre la alienación en Feuerbach. Cuando nos referimos a su crítica de la religión

hablamos siempre del hombre. No hay que entender por tal el hombre singular. Feuerbach se refiere al hombre como género, a la humanidad. El hombre singular es limitado en todo, en su conocimiento, en su voluntad.

Pero lo que es límite para el individuo no lo es para el género. “Si el individuo humano, dice Feuerbach, convierte su limitación en una limitación del género, esto descansa en un engaño: se identifica con el género, y este engaño depende, en lo más íntimo, de la pereza, la indolencia, la vanidad y el egoísmo del individuo”(12). El individuo no puede pensar que lo que él no sabe no lo saben otros, y lo que éstos a su vez no saben, en un momento de la historia, lo sabrán otros. Quien es omnisapiente es el género. Y así con todas las propiedades o determinaciones de Dios: “La representación humana de Dios, es la representación del individuo humano de su género”(13). Es el género el que todo lo puede, todo lo sabe, todo lo ve, etc. No hay límites asignables al género.

Pero, enseguida, esto lleva a la siguiente conclusión: el género (lo universal, lo infinito) está constituidos por individuos singulares, y como tales, finitos. Por consiguiente, es lo finito lo que origina a lo infinito, es lo limitado lo que origina lo ilimitado, es lo mortal lo que origina a lo inmortal: “la misión de la verdadera filosofía no es reconocer a lo infinito como finito, sino reconocer a lo finito como no finito, como infinito, o no poner lo finito en lo infinito, sino lo infinito en lo finito”(15). Es allí donde esta contenida la “revolución teórica de Feuerbach”. Hegel había sostenido que lo “finito no es”, no tiene existencia verdadera y plena. El individuo nace y muere Pero su importancia radica en que, con su acción, produce lo universal, produce estructuras y categorías lógicas que subsisten, que se mantienen firmes, que no desaparecen con la muerte de cada individuo. Una vez que éstos han cumplido su función, caen como “cáscaras vacías”.

Este será uno de los puntos claves de la crítica a Hegel. Max Stirner, por ejemplo, criticará duramente tanto a Hegel como a Feuerbach. A Hegel porque ese filósofo sacrifica al individuo al aprisionarlo dentro del desarrollo de la razón, de las categorías lógicas, de las estructuras objetivas; “¡El servidor obediente, he allí al hombre!. Sin embargo, tal es el sentido íntimo de la burguesía; su poeta Goethe, como su filósofo Hegel, celebraron la

Para leer y entender a Hegel

dependencia del sujeto respecto del objeto, la sumisión al mundo objetivo, etc. El que se inclina ante los acontecimientos y se descubre ante el hecho cumplido posee la verdadera libertad”(16). A Feuerbach le criticará Stirner que si bien ha demostrado que la idea de Dios es una idea universal que somete al hombre singular, ha reemplazado, sin embargo, a ese fetiche por otros. Para la teología, Dios estaba constituido por la esencia humana, por el género. Este género es la verdadera esencia humana, y el yo real individual es entonces lo inesencial. Si la idea de Dios era una enajenación, según Feuerbach, el género que la va a reemplazar es de nuevo otra enajenación, pues lo esencial humano está en el género y no en el individuo. Feuerbach, siempre según Stirner, “nos escinde en un yo esencial y un yo inesencial. Nuestro verdadero ser vendrá a ser lo universal, esto es, una abstracción, una idea”.

En resumen:

- a) Feuerbach critica a la religión por que su Dios está formado por propiedades humanas cuyo origen se encuentra en el género (en la humanidad). El género humano es entonces el verdadero Dios.
- b) Stirner critica a Feuerbach porque éste lo que ha hecho es reemplazar al Dios de la religión (un ser abstracto) por otro ser abstracto: el género. Feuerbach pues, ha reemplazado una enajenación por otra, y ha declarado como carente de verdadera esencia al individuo finito.

Stirner se pronuncia contra el sometimiento de ese individuo finito a cualquier idea, a cualquier abstractum. Stirner está contra cualquier idea abstracta cosificada, llámese Dios, Razón, Patria, Libertad, Estado, Humanidad. Lo único que debe afirmarse es el individuo singular y sus intereses. Para mi, nada está por encima de mi, exclama El egoísta: “Mi causa no es ni lo divino ni lo humano, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre; es lo mío, ella no es general, sino única, como yo soy único”.(17).

Lo que está planteando Stirner es el problema de la relación entre lo singular y lo universal, problema clave en toda la historia de la

filosofía, pero se convierte en un problema fundamental de la época moderna. Ya Schiller planteaba el problema del desarrollo y enriquecimiento del género a costa del encogimiento y empobrecimiento del individuo. Pero Schiller anota que ese empobrecimiento era necesario para que la especie progresara en conocimiento y en la cultura en general. “No había otro medio para desarrollar las aptitudes del hombre que oponerlas entre sí. Ese antagonismo de las fuerzas es el gran instrumento, pues mientras dure esa oposición, se está únicamente en el camino hacia la cultura”(18). Las capacidades del individuo se atrofian, sólo se desarrollan unas pocas: “...no vemos simplemente a sujetos aislados, sino a clases enteras de hombres, desplegar únicamente una parte de sus aptitudes, mientras que el resto apenas están indicadas con una leve huella, como en los órganos atrofiados”(19). Cuando Marx describe los efectos de la división del trabajo no dirá nada diferente de Schiller: “La manufactura revoluciona desde los cimientos hasta el remate el modo de trabajar de cada obrero.... Convierte al obrero en un monstruo, fomentado artificialmente una de sus actividades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo”(20). La manufactura logra “desarrollar la fuerza social productiva del trabajo para el capitalista exclusivamente”, pero ese resultado lo logra “mutilando al obrero individual”.

Bien mirado, este proceso de enriquecimiento de lo universal a costa de empobrecer a lo singular, lo que lleva a colocar la esencia del singular en lo universal y a considerar como inesencial lo singular, es propia de la filosofía de Hegel y de Feuerbach, su discípulo crítico. Por el predominio de lo universal, Hegel considera que lo singular, o lo que es lo mismo, lo finito, no tenía existencia verdadera. Lo finito no es, escribe Hegel en la *Ciencia de la Lógica*. Es lo que actúa, pues no hay otra acción que la que proviene del individuo, pero esa acción es para que lo universal se realice. Feuerbach criticaba duramente ese fundamento de la filosofía de Hegel. Es muy conocido lo que escribe acerca de ese problema en la *Filosofía del futuro*. Lo universal, dice Feuerbach, no es verdadero; lo que existe verdaderamente es lo singular: “Pero ahora ni nunca debo mi existencia al pan lingüístico o lógico

Para leer y entender a Hegel

(al pan in abstracto), sino siempre a este pan, al pan inefable'' (Tesis 28). A lo largo de toda la *Fenomenología*, Hegel muestra, o mejor, demuestra siempre que la dialéctica de lo singular conduce a su perecimiento, esto es, a formar unidad con lo universal (21).

Sin embargo, cuando Feuerbach critica al Dios de la religión, utiliza la misma dialéctica de Hegel, esto es, lo finito (cada individuo) se exterioriza, y constituye un ser que lo domina. Pero este ser, Dios, no es diferente del género, y ese género es la verdadera esencia. Total como le reprocha Stirner, el individuo tiene su verdadera esencia en el género que no es otra cosa que lo universal. Para que lo infinito sea, lo finito tiene que autonegarse.

Como vemos, la idea de la enajenación es la misma en Hegel, Feuerbach, Schiller y Marx. Habría que añadir que esa idea implica la de dominación del singular por lo universal. Y también que la exteriorización (*Entäusserung*) puede llevar consigo la de hacerse extraño lo exteriorizado. Este hacerse extraño o ajeno es lo que expresa el término alemán *Entfremdung*.

En Hegel, la enajenación es necesaria. El individuo finito tiene que actuar para que lo infinito se produzca. Tiene que actuar aunque esa acción sea su autonegación como singular aislado. Es en su unión con lo universal donde se encuentra su verdad y su realidad. La acción es lo que lo saca de su abstracción y aislamiento. En un pasaje de la *Fenomenología del espíritu* Hegel describe la situación en que se sume el singular que no quiere actuar, que teme que al actuar el resultado de su acción se convierta en cosa (coseidad), se desprenda de él, no le pertenezca y lo domine: ''Le falta la fuerza de la enajenación (*Entäusserung*), la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia, y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo de su última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta....en esta pureza transparente de sus momentos, un alma bella desventurada como se la suele llamar, arde consumiéndose dentro de sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire'' (22). El hombre tiene que salir de sí mismo, de su yo encapsulado, poner con su acción

en el mundo externo lo que sólo existe en su pensamiento. Un alma bella es un ser que no actúa, que no quiere ninguna relación con el mundo externo, pues, piensa que cualquier acción que haga cobrará un sentido diferente al que tenía cuando sólo existía en su pensamiento. No quiere ninguna relación con el mundo externo. Sólo quiere mantenerse al margen de él. Pero tiene que enajenarse, exteriorizarse, convertirse en cosa y soportar todas las consecuencias que sean derivadas de su acción y sus concomitantes. Si se queda encerrado en sí mismo, como lo dice muy gráficamente Hegel “se evaporará como una nube informe que se disuelve en el aire”.

La enajenación es propia del espíritu. Para que éste pueda adquirir consistencia tiene que salir de sí mismo, exteriorizarse, adquirir la forma de la coseidad, esto es, reificarse. Sólo así logrará el espíritu su realización plena. Ni el espíritu universal ni el singular pueden permanecer en el mero querer. “Los laureles del mero querer, dice Hegel, son hojas secas que nunca han reverdecido”(23). Permanecer fuera de la realidad del mundo para no contaminar la propia alma inmaculada es convertirse en una nada. Observe el lector todo lo que hay implicado en lo anterior. Marx Stirner no quiere lo universal, no quiere lo abstracto, sólo quiere al singular fuera o al margen de lo universal. Este sería lo verdadero, o si se quiere lo concreto. Pero Hegel sostiene que lo verdadero es la unidad entre lo universal y lo singular, unidad que surge cuando el singular, por su acción se niega, sale de su aislamiento y se une con lo existente. Fuera de esa unidad el singular es un abstractum, un ser inconsistente, una “nube informe”.

La enajenación es, pues, necesaria. Incluso en Marx encontramos opiniones favorables a ella. Ya vimos como, según él, la división del trabajo mutila al obrero singular, pero ello desarrolla la fuerza productiva social del trabajo para el capitalista, crea condiciones nuevas para que el capitalismo domine sobre el trabajo y sin embargo, aunque es un medio de explotación civilizada y refinada “representa un progreso histórico y una etapa necesaria en el progreso económico de formación de la sociedad”(24). El individuo tiene que ser sacrificado para que el Estado, el género, en una palabra, lo universal se desarrolle. En

Para leer y entender a Hegel

Marx, no es casual, pues responde al fundamento de su filosofía, que siempre compare la enajenación económica con la religiosa. En *El Capital* encontramos el símil: “Lo que aquí adopta para los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquellos. De allí que para buscar una analogía debemos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de la mercancía con los productos de la mano humana” (25). Tanto en el mundo de la religión como en el de las mercancías los hombres padecen el mismo proceso: se exteriorizan, lo exteriorizado se cosifica, se hace extraño (*Entfremdung*) se convierte en ser ajeno y domina a su productor. De manera precisa sintetiza Marx el paralelismo entre fetichismo de las mercancías y fetichismo religioso: “Así como en las religiones el hombre es esclavizado por las criaturas de propio cerebro, en la producción capitalista es esclavizado por los productos de su propio brazo” (26).

Feuerbach, como ya lo dijimos, reintroduce la esencia humana enajenada en la esencia humana que se encuentra en el género. Hegel, por otra parte, ve al proceso de enajenación como necesario, como la causa activa del progreso histórico; el individuo sólo tiene verdadera realidad cuando se niega para unirse a lo universal, esto es, a la familia, a la sociedad civil, a las distintas entidades del Estado y a la historia universal. Marx no está muy alejado de Hegel y de Feuerbach en su concepción del individuo. Ciertamente, concibe a la enajenación como un factor de progreso histórico, aunque también como una mutilación del individuo. Pero, en la sociedad comunista parece que el individuo estará sometido a otras entidades que desplazarán a las anteriores y ocuparán su lugar.

Contra toda esa inclusión del individuo dentro de estructuras que lo absorben se pronuncia Max Stirner.

Contra Feuerbach:

“El hombre no es sino un ideal, y el género un ser pensado. Ser un hombre no significa representar el ideal del hombre, sino ser sí mismo, ser individuo. No es mi tarea realizar lo humano universal

sino bastarme a mi mismo. Yo soy mi género, soy sin norma, sin ley, sin modelo. Tal vez no pueda sino muy poca cosa, pero ese poco es todo, ese poco vale más que lo que podría hacer de mi un poder ajeno (die Gewalt Andererer), el amaestramiento de la moral, de la religión, de la ley, del Estado”

Contra Hegel:

Primero, caracterización del Estado: “ Lo que se llama Estado es un tejido, un entrelazamiento de dependencia y de vinculaciones; es una solidaridad, una reciprocidad que tiene por efecto que todos aquellos entre los que se establece esta coordinación se conciertan entre sí y dependen los unos de los otros: el Estado es el orden, el régimen de esta dependencia mutua”.

Pero, aunque Stirner reconoce esta vinculación y dependencia mutuas, considera que ellas sacrifican su individualidad y por eso tiene que ser destruido:

“No puede concebirse al Estado sin dominación y servidumbre, pues necesariamente el Estado tiene que querer ser amo de todos sus miembros, y esta voluntad lleva el nombre de *voluntad* de Estado”.

Contra Hegel, Max Stirner mantiene el antagonismo entre la voluntad individual y el Estado; son potencias enemigas, irreconciliables, entre las cuales no es posible ninguna paz eterna. Todo Estado es despótico, enuncia sentenciosamente Stirner. La lucha hoy, dice Stirner, es contra todo Estado, sea este absoluto, democrático o constitucional. El Estado es siempre la domesticación, el amaestramiento de la individualidad y, por tanto, su aniquilación.

En realidad, lo que dice Stirner respecto del Estado es el desarrollo lógico del pensamiento de Fichte. Según éste, el Estado tiene como misión educar a los hombres para la libertad, enseñar a obedecer la ley moral. Es, por tanto, sólo un medio para realizar un fin. Una vez conseguido ese fin, el Estado debe desaparecer. Trabaja, pues, para conseguir su propia liquidación. Su vida sólo se justifica como actividad para producir su muerte. Así escribe Fichte: “El Estado no busca sino su propia negación: la finalidad de todo gobierno no es otra que la de hacer inútil todo gobierno”(29), una vez cumplida su finalidad que es la de hacer que cada hombre se autogobierne rigiéndose por la ley moral.

Para leer y entender a Hegel

Podríamos decir, en otros términos, que la finalidad del Estado es que los ciudadanos interioricen los principios y leyes de la Constitución. El es un medio para lograr ese fin: Una vez logrado ese fin, tiene que desaparecer. Un Estado policiaco y dominante tiene que preparar el advenimiento de una sociedad en la que los hombres no tienen más amo que su voluntad regida por leyes de libertad.

Es conocida la importancia que le dió Marx a Max Stirner. En la *Ideología alemana* le dedica no menos de cuatrocientas páginas. La crítica que Marx le hace fundamentalmente a Stirner es que éste cree que el individuo puede lograr su libertad dentro de la sociedad por el sólo medio de su pensamiento, substrayéndose de los poderes dominantes sólo marginándose de ellos, aunque sin destruirlos. Ya hemos visto como considera Marx esa dominación como consecuencia de la enajenación.

Hace algún tiempo publicamos en el suplemento cultural del diario El Universal (4-11-84) un artículo titulado "*Una corrección al concepto de alienación*", al cual recogimos en nuestro libro "*Ciencia y Dialéctica*" (El Buzo de Minerva, 1988). En dicho artículo resumíamos lo que piensa el sociólogo Alain Touraine acerca de la enajenación. Su pensamiento sobre ese problema lo expone en su libro "*Production de la société*" (Editions du Seuil, Paris, 1973). Reproduzcamos lo que decíamos en dicho artículo.

Lo que constituye para Hegel la verdad de lo singular, esto es, lo que él es realmente, su unidad con lo universal, es convertido en *alienación* por el sociólogo Alain Touraine. El sujeto alienado, según él, es la clase dominada que interioriza o hace suyas las ideas, los valores, los fines propios de la clase dominante. Esta situación oculta las relaciones de clase y es definida sin recurrir a las relaciones de dominación. Estar alienado es estar dominado sin saber que se está dominado. La alienación, dice Touraine, es, ante todo, la negación de la dominación. La clase dominada acepta ideas, proyectos y valores que le son impuestos, ciertamente, pero que ella admite y hace suyos. Hegel decía que el esclavo hace contra sí mismo lo que el amo hace contra él. El amo impone al esclavo su pensamiento y su voluntad, pero, para que ello sea posible, ya que el esclavo no es una piedra, sino un ser con conciencia, tiene que *admitir* en su conciencia, tiene que acoger en

ella, dicho pensamiento y voluntad.

La descripción anterior de la alienación es totalmente diferente de la de aquellos que la describen como una situación en la que una "naturaleza o esencia humana" sería contraria a una realidad social, como, por ejemplo, sostener que el trabajo en cadena es una enajenación, o bien que la gran metropoli aliena al ciudadano o la propaganda al consumidor. O también que es alienación desear tener un buen vehículo, o unas vacaciones en un lugar promovido por una agencia turística. Se opone en esos casos una naturaleza humana, constituida por no se sabe qué componentes "eternos" a ciertas realidades sociales. Tampoco puede ser confundida la alienación con la explotación, la cual, según Touraine, designa la relación de dominación en su forma económica.

Contrariamente a las descripciones más comunes de la alienación, sobre todo las marxistas, la alienación no puede ser considerada como una situación material. Duras condiciones de trabajo, bajos salarios, privaciones de bienes adquiridos, son expresiones de la dominación y no de la enajenación. Para que a la clase dominada se le quite el producto de su trabajo, acepte un bajo salario, tiene que aceptar primeramente la ley, el derecho, la situación social existente. Sin esa aceptación en su conciencia no sería posible la dominación. La dominación se realiza primeramente en la conciencia. "Es arbitrario llamar alienada toda conducta que no es de oposición o de rebelión, lamentarse sobre la alienación de aquellos que desean adquirir un carro, sobre la de aquellos que desean ir de vacaciones a un club o mirar la televisión"(30). A esto último es a lo que se llama más frecuentemente alienación. Y no lo es. La alienación consiste en la penetración en la conciencia del dominado del proyecto histórico de la clase dominante. Pero como la clase dominada posee su propio proyecto histórico, surge en ella un conflicto entre ambos proyectos históricos. Su conciencia es una conciencia desgarrada. A veces no es consciente de ese conflicto. Llega a serlo cuando la conciencia de clase se hace efectiva, y entonces se hace difícil, cuando no imposible, seguir haciendo suya o interiorizando las ideas y valores de la clase dominante. De allí surge "una agresividad vuelta contra sí misma, autodestructora, y reacciones de huida ante una contradicción insoportable"(29). Anotemos de

Para leer y entender a Hegel

paso que aquí, en la contradicción entre ambos proyectos históricos, no puede haber *conciliación* o *síntesis*, como lo entendía Hegel. Ese pensador fundaba la dialéctica en la síntesis de las oposiciones o de la contradicción. Esto quiere decir que ambos opuestos terminaban formando una unidad en la que ambos eran conservados. Es lo que se conoce como la *superación* (*die Aufhebung*). Ninguno de los dos opuestos era aniquilado o eliminado, sino *negado* en su aislamiento y separación y unido a su oposición. La dialéctica de Hegel pasó a Marx en muchas ocasiones, sobre todo en el desarrollo y el progreso históricos, los cuales suponen que la humanidad nunca parte de cero, que una época para poder avanzar tiene que asimilar los progresos de la otra. Pero aquí no puede haber conciliación de intereses ya que ello equivaldría a la destrucción de la clase dominada en cuanto admita que sus intereses y su proyecto histórico son conciliables por no ser diferentes, con los de la clase que la domina.

Por supuesto, la clase dominada sufre la dominación sin percibirla como tal. No tiene conciencia de ella. No siente la dominación como privación de algo, como carencia, sino que su conciencia es privación de la conciencia de la dominación. Desgarrada entre dos proyectos de acción histórica, la conciencia de los dominados se ve reducida a la impotencia, a la inacción. Sólo puede actuar en el sentido que le imponen los valores y ideas de las clases dominantes. Los instrumentos utilizados para imponer la dominación hacen que ésta no sea percibida. Las relaciones de clase, la dominación o imposición de un proyecto histórico sobre otro, es ocultada y reemplazada por un proyecto histórico común, en el que *todos* deben participar porque así lo requiere el interés *común*, en el que desaparecen proyecto histórico e interés de clase.

Más recientemente, otro libro publicado en Francia, en 1983, con el título *Pensar la técnica* y cuyo autor es Philippe Roqueplo enfoca la enajenación del hombre contemporáneo desde otro punto de vista. Ya hicimos una reseña de ese libro en el Suplemento Cultural del diario El Universal (9-4-1989); nos referiremos a lo que escribimos para esas páginas. Roqueplo caracteriza a nuestra época como una época en la que el mundo está formado por lo que él llama una *Tecnonaturaleza*. Ella, en su casi totalidad, es

un producto de la actividad técnica. La casa en que vivimos y toda su dotación, refrigerador, cocina, televisión, sillas, radio, cuchillos, tenedores, papeles, luz eléctrica, libros, todo absolutamente todo, es producto de la técnica. Ya no puede hablarse de *objeto*, sino de *producto*. Lo mismo ocurre con los alimentos, con los medios de transporte, con todo aquello de que nos servimos para poder movernos, para poder vivir. Todos esos productos se entremezclan y son interdependientes. Están unidos por una trama de actividades técnica y la interdependencia nos indica que si uno de los componentes de esa trama se paraliza una gran parte de las otras tendrá que paralizarse. Por ejemplo, si la fábrica que produce acero se paraliza, no podría haber neveras, automóviles, cocinas, etc., incluso tendría que sufrir la producción agrícola al no haber tractores, recolectores, transporte, etc. Por supuesto, la técnica depende de la técnica. No podría suplirse la producción masiva que permiten los aparatos de la técnica por la producción manual o artesanal, por un arado tirado por bueyes para reemplazar un tractor o por un telar a manos para reemplazar a una tejedora automática. No vivimos en la naturaleza. Al mundo natural se le ha superpuesto un mundo producido por la técnica, una tecno-naturaleza. La base en que se apoya la técnica es la naturaleza, pero ésta es totalmente transformada, destruida y reelaborada por la técnica. Un producto cualquiera es un lugar de conjunción en el que fluyen y se consolidan muchas técnicas. Una silla, por ejemplo, reúne en ella la producción de madera, desde la tala hasta la carpintería y, además, el transporte, los cauchos para éste, el combustible, los clavos, las herramientas, etc. Esto la hace muy frágil, pues basta que uno de esos mundos se paralice para que la silla no pueda producirse. Todo se ha vuelto interdependiente. De ello deriva un hecho importante: los hombres dependen absolutamente de ese mundo de la técnica. Es por eso que Roqueplo puede afirmar: "nuestra naturaleza está constituida por un gigantesco objeto técnico". Antes de que se produjera esa sustitución éramos dependientes de la naturaleza, pero los hombres poseían individualmente el conocimiento para producir y reproducir sus vidas. A medida que avanza el proceso científico y técnico ese conocimiento se concentra cada vez más en menos hombres. Esto, por supuesto, hace que dependamos cada vez más de esos hombres que poseen

Para leer y entender a Hegel

el saber y la técnica. Los individuos que carecen de cultura técnica se encuentran bajo la dependencia de aquellos que la poseen, y como la cultura técnica constituye su naturaleza, es su tecnonaturaleza, no poseen entonces dominio sobre su propia existencia. Sólo los que poseen la cultura técnica pueden manejar e imponer su competencia en el medio en que viven los carentes de esa cultura. Aunque habría que añadir que no basta poseer el conocimiento técnico para ejercer ese dominio. Hay que poseer también los *medios* para ejercerlo: el poder político o el poder económico. Aunque ambos se autoengendran. Ya el lector perspicaz se habrá dado cuenta de que el que controla la tecnología controla la sociedad, pues es ese control el que produce la tecnonatura, el que produce la vivienda, el alimento y la energía. La tecnonatura no se refiere solamente a los artefactos o productos ya producidos, sino al proceso mismo de producción, esto es, la tecnonatura tiene que ser producida y reproducida continuamente. El funcionamiento social depende enteramente de la producción y reproducción continua de la tecnonatura, y esta reproducción depende, a su vez de los que la poseen. De allí saca Roqueplo la siguiente conclusión: el que depende de los que poseen el conocimiento de la tecnología está doblemente enajenado. Lo está porque depende del saber del otro y porque depende de los poseedores de los que produce sus condiciones de vida. Doble dependencia, pues.

Los individuos que se crían y desarrollan en ese medio artificial lo encuentran completamente natural. Es así, y basta. Puede ocurrir que en determinado momento, bajo determinadas circunstancias, todo el sistema de funcionamiento se paralice, o se paralice parcialmente. Ello puede permitirle a los que hasta ahora han vivido en la inconciencia o en el no-conocimiento de su doble dependencia que se les haga consciente su situación. Pueden entonces producirse protesta y otras manifestaciones violentas contra esa situación.

La tecnología y la ciencia que la produce no pueden establecer, no pueden determinar finalidades a la sociedad. Ellas ejercen, ciertamente, una dominación. Pero las finalidades sociales mismas no dependen de ellas, sino del conjunto social que las poseen. Desde luego, ciencia y tecnología en su funcionamiento, producen una ideología, es decir, se imponen como una estructura que

funciona con total independencia y ello exige que los hombres adapten su conducta y su pensamiento a ese funcionamiento. Ciencia y técnica dejan de ser medios para convertirse en fines. Si quieres que la reproducción de tu tecnonatura se efectúe continuamente debes adaptar tu comportamiento y tu pensamiento a sus exigencias. Se ve claramente que, en sí mismas, ya la ciencia y la técnica constituyen una estructura de dominación. Se imponen sobre sus propios creadores. No son *objetos* sus productos. Son verdaderas urdimbres o redes que imponen y determinan conductas. Crean, incluso, un lenguaje que se sobreimpone y al que hay que someterse. Vivimos, no entre objetos estáticos, sino entre códigos, señales, representaciones, a los que hay que obedecer. Nuestro comportamiento tiene que adaptarse a esa operacionalidad. Feuerbach descubrió el fetichismo de la religión; Marx, el de la mercancía, y ahora tenemos el fetichismo de la ciencia y de la técnica.

Una de las consecuencias más importantes de toda esta situación es la relación entre los dueños de la ciencia y de la técnica con los que dependen de ellos. Por poseer la tecnología se creen con derecho a imponer los fines para los cuales se consideran expertos. Por ejemplo, los que son capaces de construir un complejo urbano son los que imponen la ciudad en que se va a vivir. El que va a vivir en ella nada puede decir. No es un experto, carece de ciencia y técnica. Los que poseen la ciencia y la técnica se consideran también con derecho a imponer los fines. De allí, como escribe Philippe Roqueplo, que “se creen autorizados a manejar a todo como objetos carentes de derechos e incapaces de iniciativas, falaciosamente insertados en la trama de las supuestas necesidades de una racionalidad unidimensional”. Sin embargo, esos “objetos carentes de derechos e incapaces de iniciativas”, en ciertos casos pueden llegar a reclamar que sean ellos mismos los que determinen la tecnonatura, los que determinen la reproducción de sus vidas y no la tecnocracia convertida en poder político absoluto. Cuando esta exigencia es hecha por una sociedad que posee una conciencia de sus derechos y una forma de organización que le permita asegurar su control, es muy probable que su derecho a eliminar la doble alienación se efectúe de manera racional. Es decir, conscientes de sus derechos los hombres se

Para leer y entender a Hegel

reapropian del saber y del derecho a determinar sus vidas, su tecnonatura. Pero cuando no existe esa capacidad, cuando sólo existe un vago instinto del derecho y del origen de los factores de la dominación, entonces los dominados procederán contra los productos mismos, contra lo inmediato, sin poder tener conciencia de la nueva alienación moderna producida por los tecnócratas.

NOTAS

1. *Hegel*, Sein Wollen und sein Werk, volumen I, Leipzig, 1929.
2. A. Kojeve: *Introduction a la lecture de Hegel*, Gallimard 1947, Jean Hyppolite: *Génese et structure de la Phénoménologie de l'esprit*. Aubier, Editions Montaigne 1946; N. Hartmann; *La filosofía del idealismo alemán*, Ed. Sudamericana 1960; P.J. Labarriére: *Structures et mouvements dialéctiques dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier 1985; Pierre-jean Labarriere *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, F.C.E. 1985 (la primera edición en francés es de 1979).
3. Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general. Este texto aparece en *La sagrada familia*, publicada por Grijaldo. Se le conoce como el Cuarto de los Manuscritos de Paris. Nuestra cita es de la pág. 51.
4. Ambas obras fueron traducidas por nosotros con la invaluable ayuda de la dra. Federica de Ritter. Fueron publicadas en 1964 por el instituto de Investigaciones de la facultad de Economía de la U.C.V. Hemos comparado nuestra versión con otras y esta comparación nos permite decir que es la mejor que existe en español.
5. *La esencia del cristianismo*, pág. 21. Traducción de E. Vásquez. Publicado en Cultura Universitaria. N° 78-79. U.C.V. 1962.
6. *Ibid.*, pág. 13.
7. *Ibid.*, pág. 12.
8. *Sagrada familia*, pág. 61.
9. *Esencia del cristianismo*, pág. 28.
10. *Fenomenología del espíritu*, pág. 461, líneas 13, 14.

11. *Ibid.*, p. 461, líneas 12 a 23
12. *Sagrada familia*, p. 206.
13. *La esencia del cristianismo*, p. 8.
14. *Principios de la filosofía del futuro*, Tesis 12. Trad., de Eduardo Vásquez y Federica Ritter.
15. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*. Tesis 27. Traducción Eduardo Vásquez.
16. *El Unico y su propiedad*, p. 78, 1968. Carl Hanser Verlag, München. Traducción de Eduardo Vásquez.
17. *El Unico y su propiedad*, p. 37.
18. *Cartas sobre la educación estética del hombre*, p. 49.
- 19 *Ibid.*, p. 43.
20. *El Capital*, Tomo I, p.293. F.C.E.
21. Para ampliar este punto, el lector puede consultar nuestro opúsculo ¿Qué es la dialéctica? publicado por Equinoccio.
22. *El Capital*, p. 384.
23. *Filosofía del derecho*, párrafo 124. Adición. Traducción de E. Vásquez. Ediciones de la Biblioteca. U. C. V. 1976.
24. *El Capital*, I, p. 297.
25. *El Capital*, I, p. 89. Preferimos la traducción de Pedro Scaron, Siglo XXI, que la de W. Roces F.C.E.
26. *El Capital*. I. p. 524. F.C.E.
27. *El Unico y su propiedad*, p. 125.
28. *L'Unique et sa propriété*, p. 177.
29. *Production de la société*, p. 201.
30. *Ibidem*, p. 200.

Nota: En la pág., 31, la cita #12 es 13 y la 13 es 14. En la pág., 37, línea 12 va la cita # 27 y la cita 29 es 28. Y en la pág. 39 la cita # 30 es 29 y 29 es 30.

SOBRE EL ESTOICISMO Y EL ESCEPTICISMO

El estoicismo es una filosofía que siempre incidirá sobre nuestras vidas. Siempre viviremos en un mundo complejo, un mundo sacudido por las pasiones, los problemas económicos, los políticos, etc. Los hombres raramente viven en un oasis. Las épocas de felicidad en la historia son páginas en blanco, según la frase de Hegel. Hay por supuesto, épocas más amenazadoras, más mortíferas o más más crueles, pero rara será la vez en que no nos sintamos amenazados. Como un topo ante el peligro, nos refugiamos en nuestra cueva. Pero con una diferencia. El topo se refugia en una cueva que está fuera de él. Nosotros, en cambio, podemos refugiarnos en un recinto que se encuentra dentro de nosotros mismos. Ese refugio es la conciencia. Pensamos que es interioridad. Con ese término la diferenciamos de exterioridad, de lo que se encuentra fuera de nosotros. Acerca de la época en que surge el estoicismo dice Hegel que es “una época de temor y de servidumbre universales”(1). Pero no sólo hace falta que exista la amenaza de ser destruido o de ser esclavizado. Hace falta también que la cultura se haya difundido, que el pensamiento se haya desarrollado. El pensamiento de la filosofía estoica es un pensamiento muy elaborado, que intenta compararse con el de los grandes filósofos sistemáticos: Platón y Aristóteles. Ha pasado a ser popular su filosofía moral, pero también desarrollaron problemas propios de la teoría del conocimiento y de la filosofía de la naturaleza.

En el estoicismo se continúa el pensamiento socrático. Adquiere

Para leer y entender a Hegel

importancia decisiva la subjetividad. Es algo muy diferente, de una diferencia inconmensurable, aceptar la indicación de un oráculo o la interpretación de unas señas externas para saber lo que se va a hacer, a trasladar el centro de la decisión en la propia conciencia del sujeto. El estoicismo reivindica la subjetividad. Es dentro de ella que debemos buscar lo que debemos hacer. Nada de consultar el hígado de los animales, sus vuelos, el oráculo, etc. La subjetividad es la que tiene que examinar el origen de nuestros juicios y la decisión que tomamos conforme a ellos.

Si observamos bien veremos que es el pensamiento, el juicio que hacemos mediante él, lo que nos ata a las cosas y también lo que nos desvincula de ellas. Esas cosas sólo son valiosas, bellas, amables, placenteras, porque lo hemos pensado. Las cosas, los hechos, las personas, sólo poseen lo que hemos puesto en ellos. Intrínsecamente, nada significan sin nuestra adhesión, sin nuestro afecto o nuestro amor. Algunas experiencias que hemos hecho son propias del estoicismo. Amamos a determinada persona intensa y apasionadamente. Luego de un tiempo esa pasión desaparece y la reemplaza la indiferencia más absoluta. Nos puede ocurrir como el Swann de Marcel Proust, cuando desaparece su pasión por Odette: “¡Y pensar que perdí años de mi vida, que quise morir, que tuve mi más grande amor, por una mujer que no me gustaba, que no era mi tipo!”.

Hay pasiones que son más fuertes que el pensamiento, que surgen en contra de éste. ¿Pero no puede el pensamiento, ejercitándose, influir sobre ellas? ¿No logró Mitrídates vencer al veneno acostumbrándose a dosis cada vez mayores?. Estamos en poder de las cosas externas mientras dejamos que se instalen en nosotros, que se adueñen de nuestra voluntad y de nuestro pensamiento una vez que han penetrado en nosotros. ¿Cómo logran penetrar en nosotros las cosas y seres?. Ellas mismas no penetran. Lo que penetran son sus imágenes o representaciones. Si bien no podemos cambiar esas cosas, sí podemos actuar sobre las representaciones de ellas que están dentro de nosotros. Podemos actuar sobre nuestras imágenes, sobre la manera que actúan sobre nuestros sentimientos, sobre nuestras tendencias. Es en nuestra mente donde se forman, o mejor, donde formamos, los juicios sobre las cosas. Nos agradan o desagradan, nos repugnan o atraen, según el juicio que hagamos sobre ellas. En general, podemos suspender nuestros juicios sobre las cosas y seres externos, diciéndonos que no pueden tener imperio sobre nosotros. Así, su pérdida o muerte, su decadencia o cambio, no nos afectarán. Son nuestros juicios los

que nos atan a las cosas. Y lo que ellos atan, ellos mismos lo pueden desatar. Ella es bella, decimos de una mujer. Pero su belleza no me afecta. Tampoco debemos poner nuestra confianza en un amigo, pues si cambia, sufriremos. Sufrimos o padecemos, porque nos ligamos a las cosas de tal modo que su cambio o desaparición nos hacen sufrir. Tenemos que permanecer impassibles ante cualquier cambio de lo externo.

Nuestros males vienen, por una parte, de las imágenes y juicios que hacemos sobre las cosas. No podemos cambiar a éstas últimas porque son independientes de nosotros. Pero si podemos actuar sobre las imágenes y juicios que nosotros hacemos, que dependen de nosotros: “Lo que perturba a los hombres no son las cosas sino los juicios que hacen sobre las cosas”, dice Epícteto, el esclavo estoico. Tal cosa no es amable en sí misma, sino que lo es porque se la juzga amable. En medio de las cosas y seres el estoico debe encontrarse como un invitado a una fiesta en casa ajena. Nada de lo que se rompa, dañe o pierda le concierne. No son de él, no tiene relaciones con ellas. Encerrado en su subjetividad, nada le afectará. Nada en el mundo externo tiene verdadera realidad para él. Reduce todo a ser apariencia engañosa, sin realidad estable y permanente y por eso no se aferra a lo que sólo es sombra. Las sombras, las apariencias, no pueden afectarle. Por consiguiente, el sabio estoico, al comprender la vanidad de todo, no puede sostener que esta ley es verdadera y aquella no lo es. Ninguna ley determinada tiene verdadera realidad para él. Puede transigir a cualquiera sin detenerse a pensar que ha quebrantado una ley. Todas tienen el mismo valor: sólo son apariencias fugaces. El otro origen de nuestros males es aferrarnos a las cosas como si fueran eternas, inmutables. Pero comprendiendo que las cosas son finitas, no pondremos en ella nuestro afecto o nuestro aprecio. Si desaparecen, nada debe importarnos.

El movimiento que realiza el estoico consiste en separarse de las cosas para aislarse dentro de sí mismo. Su yo excluye a todo lo particular y finito. Ese yo no puede incluir dentro de sí nada que no sea ese yo. Es una fuerza que rechaza la existencia, una actitud negativa excluyente, de repulsa de las cosas, de sacarlas de sí para que no tengan poder sobre él. El sabio debe concentrarse dentro de sí mismo, abstraerse de todo, y sólo así vivirá en armonía consigo, en consonancia con su naturaleza, sin que nada lo perturbe. Es en esto que consiste la virtud, dice el estoico, y siendo virtuoso se será feliz, pues la felicidad consiste en no ser perturbado por nada. El estoico es un sujeto que se mantiene incólume, inmutable e

Para leer y entender a Hegel

indiferente frente a las cosas que ha excluido de sí. No tiene más amor que a sí mismo. No teniendo las cosas poder sobre él, ningún hombre tiene poder sobre él”, pues: “el amo de un hombre es aquel que tiene poder sobre lo que quiere o no quiere ese hombre, para dárselo o quitárselo”. No estando atado a las cosas, no se estará atado a los otros hombres. La libertad consiste, según el estoico, en excluir del yo todo para no tener en él más que a él mismo.

Al volver dentro de sí mismo, al tratar de purificar su yo de todo lo particular, el estoico rechaza todo lo particular, incluso la propia particularidad. El tiene poder sobre sí mismo, sin que nada tenga poder sobre él. Por nada debe afanarse, nada debe preocuparle, desvelarle o angustiarse. Debe comportarse como en un banquete. Si algún plato llega a sus manos, se sirve moderadamente. Pero si tarda en llegar, ni desarlo ni buscarlo. Pero mejor aún si no toma nada de lo que se sirve, si considera a todo con indiferencia, pues no sólo será así el invitado de los dioses, sino uno de ellos. El hombre impasible, liberado de todo, alcanza la divinidad. Es impasible e insensible.

Algunos piensan que el estoico que ha expulsado de sí todo sentimiento, toda emoción, se convierte en un ser monstruoso. Según las consecuencias de esa doctrina de impasibilidad e inmutabilidad debemos procurar que no nos afecte ni siquiera la muerte de los hijos. Cuando veas a un hombre gemir en el duelo, dice Epicteto, sea porque ha perdido sus bienes o porque su hijo está ausente, cuidate de dejarte llevar por la idea de que los males que sufre le vienen de afuera. Debes decir: “Lo que le aflige no es lo que le ocurre, pues no aflige a los otros, sino el juicio que él hace sobre ese acontecimiento”. Puedes llorar con él, pero cuidate de no llorar desde el fondo de tu alma. El único dios que tiene el estoico es a sí mismo. Nada desea ni nada pide. Es en esto que consiste su grandeza y su fuerza. En nada coloca sus sentimientos, de nadie espera nada. A lo único que aspira es a una libertad que encuentra dentro de sí y aislado de las cosas y de los seres. El estoico pretende ser libre tanto en el trono, como lo fue Marco Aurelio, emperador estoico, como en las cadenas, como lo fue Epicteto, el esclavo. En cierta época de Roma, el estoicismo fue una filosofía muy popular entre la nobleza. La imagen que se tiene del noble romano (no el de la decadencia) es la de un hombre indiferente ante la vida y ante los bienes materiales. No puede decirse lo mismo de los dirigentes venezolanos actuales. La única indiferencia que sienten es ante el escarnio, el desprecio, la mala

fama. Han excluido de su yo todo, menos el amor desenfrenado por las riquezas. Son de todo, menos estoicos. Viendo la decadencia de la educación, tanto la del hogar, como la de la escuela y la sociedad, es poco lo que puede esperarse. Pues el estoicismo exige un elevado nivel de cultura, de desarrollo del pensamiento, del poder de éste sobre el hombre en sus relaciones con los otros y con las cosas. Y ese poder de interiorización, de dominio de sí mismo, es inexistente actualmente entre nosotros. Si el estoicismo, en su perfección más alta, conduce a una horrible monstruosidad, su total ausencia, esto es, la ausencia del dominio del pensamiento sobre pasiones e intereses materiales, conduce a otro tipo de monstruosidad.

Hemos hablado del estoicismo como una filosofía que se propone lograr la libertad del hombre mediante la liberación progresiva del dominio de las cosas sobre él. El estoico rechaza de sí las cosas; las excluye de él. No se propone cambiarlas. Lo que cambia es el juicio que él hace sobre ellas. Pero las cosas mismas no cambian. Si estoy entre cadenas puedo pensar que mi yo no está encadenado, que quien está encadenado es mi cuerpo, pero mi pensamiento no puede serlo. Si no puedo hablar públicamente, si no puedo asociarme con otros en la sociedad para lograr un fin lícito, o se me despoja de mis propiedades, puedo siempre decir que todo ello pertenece al mundo externo, pero que mi libertad no ha sido afectada. ¿Pero, se pregunta el crítico que no es estoico, es esto la libertad? ¿Puede ella consistir solamente en el poder de separarse de las cosas, del mundo externo, refugiándose en la subjetividad, y juzgando que el mundo objetivo no forma parte de mi yo? ¿Qué es un yo que no puede actuar en la objetividad?.

El estoico considera que la objetividad no forma parte del ser verdadero del hombre y por eso puede separarse de ella. Pero otros filósofos consideran que si bien es importante la libertad subjetiva, no lo es menos la libertad objetiva. No es menos importante el eliminar las cadenas objetivamente, el vivir en un mundo en que no haya cadenas, que eliminarlas sólo en el pensamiento. El estoico sólo adopta una actitud negativa, su fuerza es una fuerza que niega del sujeto todo lo que lo invade. Pero una vez realizada esa operación de negación, el estoico debía decir también qué es lo que se debe hacer en cada caso. Se refugia dentro de sí, pero allí permanece sin poder salir de sí mismo.

Su única respuesta, cuando se le pregunta como se ha de actuar en cada caso particular es la de que hay que vivir conforme al pensamiento, conforme a la razón. Lo único que puede hacer es

Para leer y entender a Hegel

acomodarse a las cosas. Las destruye en el pensamiento, pero no puede destruirlas en la objetividad. El mundo no desaparece porque yo haga juicios negativos sobre él. De manera, pues, que la conciencia estoica es una conciencia desgarrada. Está dividida entre una libertad subjetiva y una esclavitud efectiva en cuanto las cosas lo siguen rodeando, siguen determinando lo que tiene que hacer. El impuesto es injusto, dice el estoico, pero hay que pagarlo sin inmutarse, pues hay que juzgar que no puede afligirnos. ¿Por qué no cambiar la realidad para lograr una donde pagar impuestos sea justo en la medida en que nos beneficia?. El estoico no pasa de la subjetividad a la objetividad, no traduce a la objetividad la libertad de su subjetividad. Libre subjetivamente, pero esclavo objetivamente. El mundo se le aparece como un mundo extraño, ajeno o mejor, él quiere convertir, por la sola fuerza del pensamiento, al mundo en extraño y ajeno, pero no obstante ello ese mismo mundo está dentro de él, lo determina a obrar conforme a sus leyes de las cuales objetivamente no puede evadirse. El estoico vive en una contradicción. Ha encontrado o descubierto el colosal poder del pensamiento, su poder de negatividad, pero ese poder se le transforma en impotencia. El estoico es un gigante de fuerzas colosales, pero impotente. Pese a sus esfuerzos, el mundo sigue instalado en él y dominándolo. Tiene que actuar para eliminar esa contradicción y el camino que él escogerá para eliminarla tendrá que ser el de embestir contra la objetividad, de modo que el yo o el pensamiento se convierta en una fuerza activa contra la objetividad, en una fuerza que sea verdaderamente crítica y subversiva frente a la realidad. Pero, al mismo tiempo, el pensamiento que subvierte la realidad, que la crítica, no será subvertido ni criticado. Se mantendrá impasible, aunque su poder destruya toda objetividad que hace imposible el desarrollo del yo o del pensamiento. El escepticismo tiene dos polos, el yo que a todo subvierte, por una parte, y la realidad subvertida por otra parte. Aquel se mantiene impasible y estable; éste se encuentra en permanente cambio e inestabilidad como poseído por el "delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez"(2). El escepticismo es el estoicismo llevado a todas sus implicaciones y consecuencias. El estoicismo había descubierto el poder del pensamiento. Las cosas son según yo determine que sean. Ni buenas ni malas, depende del juicio que yo porte sobre ellas. Puedo retirarles cualquier cualidad y tornarlas indiferentes. Pero no dejan de ser. Sólo han sido neutralizadas.

El escepticismo, en cambio, la emprenderá contra ese último

resto de realidad. La fuerza negativa del escepticismo se trocará en negatividad real. El yo ejercerá su libertad absoluta respecto de las cosas sometiéndolas a su poder. Es él el que ejerce el poder de aniquilarlas, de quitarles el ser. Para una conciencia no-escéptica las cosas llegan a ser y dejan de ser, nacen y perecen. Pero esa fuerza de perpetua mutación se desplaza de las cosas a la conciencia escéptica. Es ella la que se convierte en fuerza crítica, en fuerza que subvierte la aparente solidez y estabilidad de las cosas; son éstas las que están entregadas al movimiento que les impone la conciencia. La conciencia, según la expresión de Hegel, es "negatividad en movimiento"(3). En una filosofía dialéctica, el escepticismo ocupa un sitio de honor. Pues es él el que torna inestable y fugaz, lo que parecía estable y permanente. Es él el que muestra que lo que parecía ser definitivo es sólo transitorio. Es él el que convierte al ser en la nada. El escéptico es un disolvente y un corruptor, en el sentido de mostrar lo transitorio.

Es conocida la historia del viaje a Roma de tres filósofos embajadores, entre los cuales iba Carnéades, escéptico de gran elocuencia y fuerza probatoria, lo cual le atrajo mucha adhesión y aplauso. En su estancia en Roma, Carnéades pronunció dos discursos sobre la justicia, uno a favor y otro en contra. Los jóvenes romanos se entregaron con pasión a esos ejercicios, pero los romanos viejos, entre ellos Catón el censor, lo miraron con malos ojos, puesto que enseñaba a la juventud a dudar de la firmeza de las ideas y virtudes vigentes en Roma. Como el mal se estaba extendiendo, Cayo Arcilio propuso en el senado que se expulsara a los filósofos de la ciudad, y aunque no se le hiciera constar expresamente, la expulsión incluía a los tres embajadores griegos. Sin embargo, es difícil o casi imposible desterrar el pensamiento y su poder subversivo. El conocimiento no puede ser desterrado. No puede haber ley contra él, aunque siempre el orden vigente se verá amenazado y tratará de defenderse: "Las épocas en las que se levanta el vuelo del pensamiento son consideradas como un mal, desde el punto de vista de la estabilidad del orden antiguo"(4). La filosofía no está separada del momento histórico. Es posible que el escepticismo surja cuando un mundo se está viniendo abajo, lo cual significa que no hay ideas, leyes, creencias, instituciones, que se mantengan firme, esto es, que en su ser ya está presente y carcomiéndolas su no-ser.

En un pensamiento idealista, el escepticismo será considerado de manera diferente a como lo considera un pensamiento realista. El realismo consiste en sostener que lo que ocurre en el pensamien-

Para leer y entender a Hegel

to proviene de lo que ocurre en la realidad. El pensamiento o la conciencia sería un reflejo de la realidad. El escepticismo (y también el estoicismo, su hermano) sería el efecto, o la víctima, de un proceso que se inicia en la realidad, en el mundo circundante. En cambio, un pensamiento idealista verá en la conciencia la fuerza que engendra continuamente la aniquilación de cualquier realidad. En el realismo, la conciencia está entregada al movimiento de lo real. Ella está involucrada en cambios que no se sabe de donde vienen y no se ve a sí misma como productora de esos cambios. Por el contrario, el escepticismo idealista invierte esa situación. El que una cosa aparezca como real, sólida y estable se revela enseguida como irreal, transitorio e inestable gracias a la actividad de la conciencia; se siente libre entre las cosas, no está sometida a ellas; son ellas las que surgen y desaparecen según la voluntad de la conciencia. No hay nada determinado y fijo que no pueda ser destruido por la conciencia. En esa operación de destrucción ella ejerce y aprehende su propio poder.

¿De qué modo realiza la conciencia esa destrucción, de dónde saca su fuerza de negatividad, de negación de todo lo determinado y estable?. Su fuerza la saca del uso que hace del principio de identidad, mostrando mostrando siempre que lo que aparece como idéntico a sí mismo, igual a sí mismo, posee también la no-identidad y la desigualdad. Carnéades, por ejemplo, abogó a favor de la justicia y al día siguiente abogó en contra de ella. El político en el poder condena hoy la huelga a la que mañana apoyará cuando esté en la oposición. La conciencia no está atada a las cosas, ella se desata de ellas, establece nexos entre ellas a las cuales desanudaré cuando quiera. El escepticismo es la libertad negativa, la libertad de la conciencia que negando todo se afirma a sí misma. En la desaparición se mantiene existiendo y al mismo tiempo obtiene para sí la estabilidad que le quita a las cosas.

Que las cosas sean iguales a sí mismas, es sólo apariencia. Parecen poseer un ser estable, firme, pero la conciencia escéptica, bien ejercitada, siempre logrará corroer esa estabilidad, esa firmeza, mostrando que la apariencia era justamente eso, sólo apariencia, es decir, parecer ser lo que no se es. La identidad, el principio de identidad al cual se le atribuye un valor ontológico, esto es, se afirma que rige las cosas, a todo ente, se demuestra como no verdadero, como queriéndole dar a los seres finitos una firmeza que ellas no podrían tener, pues en todas ellas está la identidad, pero también la negación a esa identidad.

Para que el escepticismo tenga éxito es preciso que muestre la

invalidez del principio de identidad. Tiene que demostrar que ese principio, cuya validez establece toda determinación y diferencia, no determina ni diferencia nada. Al carecer de identidad una cosa, cualquier ente, pierde o deja de poseer lo que permitía separarla y diferenciarla de otras cosas. Si la identidad no rige a las cosas, todo puede predicarse de todo; el pensamiento se verá llevado de una determinación a su negación, o al opuesto que poco antes había excluido. Ningún ente singular puede resistir la fuerza de la negatividad fundada en la invalidez de la identidad, que ha descubierto el escepticismo. Pero ella misma, la conciencia que a todo niega y a todo disuelve, no es negada ni disuelta. Ella se ha desvinculado de todo, ha expulsado todo de sí y luego ha negado que los entes tengan verdadera realidad. Por una parte, la conciencia igual a sí misma, imperturbable e impasible, y por otra parte, el mundo sensible, en cambio permanente, gracias a la negatividad que imprime en ella lo impasible e imperturbable.

Teóricamente, el escepticismo es una filosofía difícil de rebatir. La dialéctica de la negatividad, que despliega contra todo ente, toda idea, toda teoría, se muestra como animada por una gran fuerza. Desde luego, no cualquiera posee la fuerza del pensamiento y la cultura filosófica que poseían Carnéades, Protágoras, Gorgias, Pirrón. Por otra parte, una posición de escepticismo absoluto no es fácil de mantener. Ha habido en la época moderna escepticismo parcial o mitigado. Hegel acusa a Kant de escéptico porque ese filósofo limita nuestro conocimiento a los fenómenos, y lo declara incapaz de aprehender la totalidad real.

En la antigüedad, el escepticismo fue duramente atacado por Aristóteles. Ese filósofo comprendió enseguida que el problema del escepticismo estaba en el principio de identidad. Para restituir el valor del conocimiento, para que éste fuera transmisible de un hombre a otro, para que fuera universal, había que restituir previamente el valor del principio, y es a ello a lo que dedica el libro IV de la *Metafísica*. Una de las lecturas que debía ser obligatorias para todo estudiante de filosofía es ese extraordinario texto de Aristóteles. Es uno de los grandes textos de toda la historia de la filosofía, una prueba del vigor de un gran pensador. Uno por uno Aristóteles va desmontando los argumentos escépticos. No es que el problema del valor del principio de identidad concierne sólo a la metafísica, esto es, a la ontología, sino también a todas las ciencias. El filósofo que quiera hacer ontología, tiene que basarse

Para leer y entender a Hegel

en la validez de la identidad. No puede admitir, por ejemplo, que si determina la substancia de tal modo, se afirme al mismo tiempo, que ello no es la substancia; o si habla de la esencia como lo que hace que algo sea lo que ella es, se afirme al mismo tiempo y bajo la misma relación, que ello no es la esencia. Asimismo, el matemático nada podría avanzar si admitiera que al mismo tiempo y bajo la misma relación, un triángulo es un triángulo y no es un triángulo, un número es primo y no es primo; o un psicólogo que la memoria es memoria y no es memoria, o el abogado que el derecho de propiedad no es derecho de propiedad. Todos los axiomas de las ciencias, todos sus corolarios, toda demostración se remonta a ese principio. El es el principio de todos los principios, el fundamento en que todo se apoya. Su destrucción es la destrucción de todo pensamiento. Sin embargo, el escéptico, para mantener su teoría, tendría que evitar pronunciar cualquier concepto, pues en cuanto habla, se refiere a algo determinado, a algo que es de un modo que excluye que no sea de ese modo.

Para evitar ser atrapado en los argumentos de Aristóteles, habría que evitar hablar. Esto ya lo había comprendido Cratilo, quien no hablaba, sino que se contentaba con señalar con el dedo. Nada podía decirse, según él, viendo el cambio permanente de las cosas. Y contra su maestro Heráclito, quien sostenía que no nos bañamos dos veces en el mismo río, arguía que no nos bañamos ni siquiera una vez. Enmudecer, no emitir conceptos, no pensar, sería la posición consecuente del escéptico. En cuanto emita un juicio (“voy a tomar un barco”) ya está admitiendo que un barco no es un cambur, que existe, que sirve para navegar, etc. Pero aún suponiendo que el escéptico, como Cratilo, se encerrara en un mutismo absoluto, y no se le pudiera refutar oralmente, hay otro argumento poderoso contra él. Además de no hablar, tendría que no moverse, que convertirse en estatua. Pues en cuanto uno actúa, demuestra o afirma explícitamente que las cosas existen, que ellas están determinadas y diferenciadas, es decir, que son idénticas a sí mismas y diferentes de las otras. La acción afirma lo que el pensamiento niega. Citemos a Aristóteles, para concluir: “¿Por qué, en efecto, nuestro filósofo se encamina hacia Megara y no se queda en su casa limitándose a pensar que él va para Megara?. ¿Por qué si encuentra al amanecer un pozo o un precipicio no

Sobre el estoicismo y el escepticismo

camina hacia él, sino que, por el contrario, lo vemos detenerse, como si pensara que no es igualmente bueno y malo caer en ellos?”. La acción no es escéptica, si tenemos sed, buscamos agua, y no podemos quedarnos pensando que es lo mismo agua y no-agua (tierra, o zapato). Si queremos tratar una enfermedad no buscamos un ignorante pensando que es lo mismo saber o no-saber.

NOTAS

1. *Fenomenología del espíritu*, pág. 123, líneas 22-23. G.F. Hegel. F.C.E.
2. *Fenomenología del espíritu*, pág. 32. G.F.Hegel. F.C.E.
3. *Ob. cit.*, pág. 126, línea 41.
4. *Historia de la filosofía*, Tomo I, pág. 414. G.F.Hegel. F.C.E. 1955.

CONCEPTO Y LIBERTAD

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sostiene que la libertad de la autoconciencia tuvo su manifestación consciente en la doctrina filosófica conocida como estoicismo. Por consiguiente, el estoicismo tiene una gran importancia en la historia del espíritu. Hegel añade a continuación que el principio del estoicismo es que la conciencia es esencia pensante. El estoicismo se esforzaba por determinar sólo con el pensamiento lo que es verdadero y bueno. El pensamiento es un poder en cuanto posee esa facultad. Podemos inferir de lo anterior que nada es verdadero ni bueno en sí mismo, independientemente del pensamiento, sino que adquiere esas características al imponerselas el pensamiento(1). Unas pocas líneas antes, Hegel escribía que el desarrollo de la dialéctica del amo y el esclavo conducía a una nueva figura de la autoconciencia, a una conciencia independiente, que es “la esencia en cuanto la infinitud o el movimiento puro de la conciencia: que *piensa* o es una autoconciencia libre (...*Welches denkt* oder freies Selbstbewusstsein ist) (2). No cabe duda que Hegel está identificando el pensamiento con la libertad. En la misma página, Hegel abunda un poco más sobre lo que él entiende por pensar: “Pues

pensar se llama a no comportarse como un yo abstracto, sino como un yo que tiene al mismo tiempo el significado del *ser en sí*, o el comportarse respecto de la esencia objetiva de modo que ésta tenga el significado del *ser para sí* de la conciencia para la cual es”(3). Un yo abstracto es un yo del cual se ha hecho abstracción (o se le ha despojado) de las determinaciones que le darían un contenido. Un yo abstracto, dicho brevemente, es un yo vacío, o un yo que no tiene otro contenido que a sí mismo, yo = yo. A. Kojeve, a quien nos referiremos sobre puntos esenciales del pensamiento de Hegel, escribe que el estoíco es “un hombre libre, pero abstracto, pues no es libre sino en el pensamiento, más exactamente, en *su* pensamiento”(4). Kojeve parece indicar que se podría ser libre de otro modo que no fuera en y por el pensamiento. Según el texto de Hegel, citado antes, la esencia de la libertad se encuentra en el pensamiento, pero no en el pensamiento indeterminado o abstracto, sino en el pensamiento determinado. La libertad verdadera, total, se encuentra en el pensamiento determinado, o más precisamente, autodeterminado. Un yo abstracto es un yo libre, pero su libertad es unilateral (*einseitig*), incompleta, pues el pensamiento aquí no se ha determinado. Kojeve induce a pensar que la libertad podría estar en otro sitio o realizarse de otro modo que no sea en y mediante el pensamiento.

La cita completa de Hegel opone al yo abstracto, el yo que tiene el significado del ser en sí, el yo que es capaz de darle a la esencia *objetiva* el significado del ser para sí de la conciencia. En términos más sencillo, el yo no-abstracto es el yo que ha impreso en la esencia objetiva su propio ser. Por tanto, al efectuarse ese tránsito del para sí del yo a la esencia objetiva, ésta sería idéntica a aquél, o sea, esencia objetiva = yo, o lo que es lo mismo, un yo no-abstracto es un yo objetivado. El estoicismo es incapaz de realizar la libertad de pensamiento, esto es, su pensamiento es un pensamiento que no transita al mundo externo para determinarlo, logrando así que la objetividad sea el resultado de la exteriorización (*Entäußerung*) del yo. En el mismo texto que estamos comentando, Hegel continúa escribiendo: “Para el *pensamiento* el objeto no se mueve en representaciones o en figuras, sino en *conceptos*, es decir, en un ser en sí diferenciado que, de modo inmediato para la conciencia no es diferente de ella”(5). El ser en sí diferenciado o

determinado es la objetividad y ésta, según la cita, no es diferente de la conciencia. Objetividad y conciencia no son diferentes. La conciencia diferenciada o determinada produce una objetividad que no tiene más realidad que la que ella le da mediante su movimiento de autodiferenciación. Cuando ello se produce es cuando la libertad está realizada. Y ello es así porque la libertad tiene que consistir en que el yo no sea determinado por el objeto, sino que, por el contrario, el yo determine a la objetividad. No es que el pensamiento del estoico sea abstracto porque éste es inactivo y no lucha, como sostiene Kojève, sino porque el yo del estoico es incapaz de engendrar determinaciones o diferencias que le harían salir del yo abstracto.

Este texto de la *Fenomenología* es particularmente importante para establecer la continuidad del pensamiento filosófico de Hegel. No otra cosa sostendrá en la *Ciencia de la Lógica*. En esta última obra encontramos importantes textos que nos permiten comprender la *Fenomenología*. Sin la teoría de lo que es el concepto, la *Fenomenología* sería incomprensible. Como veremos, la interpretación de A. Kojève convierte al pensamiento de Hegel en irracionalidad y arbitrariedad.

Veamos, pues, qué es el concepto, para luego establecer su relación con la *Fenomenología*. En el Prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel distingue entre los distintos conceptos determinados, que son “la inconmensurable abreviación frente a la singularidad de las cosas” y “el concepto mismo que es el fundamento de los conceptos determinados” (6). El concepto mismo es el que produce cada uno de los conceptos determinados y éstos, a su vez, son determinaciones de ese fundamento sustancial. El es la unidad que se diferencia y determina, produciendo la multiplicidad y en esa multiplicidad permanece igual a sí mismo. Cada uno de los conceptos determinados son manifestaciones de la unidad originaria, y aunque son determinados, llevan dentro de sí el origen de donde provienen; en el lenguaje de Hegel en la *Fenomenología*, son “diferencias que no son diferencias” (Ich unterscheide mich mir selbst, und es ist darin unmittelbar für mich, dass dies Unterschiedene nicht unterschieden ist) (7). El concepto, fundamento y sustancia de todos los conceptos, “no se da a los sentidos, no puede ser intuido ni representado,

Para leer y entender a Hegel

él es objeto, producto y contenido del pensamiento, y es la cosa en sí y para sí (die an und für sich seiendes Sache)" (8).

En el estoicismo se manifestó por primera vez este fundamento y sustancia de todos los conceptos determinados, esta cosa en sí y para sí. Pero el estoicismo sólo encontró el fundamento, no pudo darle contenidos determinados, o conceptos en que estuvieran contenidos cada cosa. Permanció en la universalidad indeterminada. Si hubiera logrado salir de ese *abstractum*, entonces habría logrado realizar la libertad viva, la libertad plenamente determinada. Esta, como decíamos al comienzo, no puede ocurrir sino cuando es el yo el que determina la realidad, y no a la inversa. El yo (o el concepto fundamento) determina la realidad cuando las cosas no tienen más contenido y forma que los que le da el pensamiento. Los conceptos determinados son las cosas mismas. El estoicismo no pudo superar el dualismo. Por un lado, proclama la libertad del pensamiento. Por otro lado, el pensamiento tiene frente a sí a las cosas independientes del pensamiento, que no son determinados o *puestos* por el pensamiento. El estoicismo mantiene la oposición entre pensamiento y ser, oposición que se suprime cuando el ser es convertido en pensamiento. Todo el propósito de la *Fenomenología* es convertir a la realidad en una *creación* del pensamiento. Pero el estoicismo no lo logra. Ha llegado a una etapa importante: la libertad unilateral. Cuando esa oposición se suprime, entonces se habrá llegado a la ciencia pura: "La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el *pensamiento*, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la *cosa en sí*, en cuanto ésta es también el *pensamiento puro*. Como ciencia, la verdad es la autoconciencia pura que se desarrolla y tiene la configuración de sí mismo, es decir, que lo *existente en sí y para sí* es concepto consciente, pero que el concepto como tal es lo existente en sí y para sí" (9). El concepto no es sólo forma, apta para recibir un contenido. Las determinaciones del pensamiento son también determinaciones de la realidad. De este modo, al eliminarse la oposición entre la conciencia y la cosa, no habrá más que una realidad: la del concepto convertido en objetividad.

El estoicismo permanece cautivo de la oposición, de la contradicción, entre el mundo o las cosas no penetradas todavía por el

pensamiento y el pensamiento enfrentado a esa realidad. Como él no puede determinar el pensamiento, y darle un contenido concreto toma ese contenido de la realidad: “Pero, como el concepto, en cuanto *abstracción*, se separa aquí de la multiplicidad de las cosas, no tiene contenido alguno en él mismo, sino un *contenido dado*. Es cierto que la conciencia cancela el contenido, como un ser ajeno en tanto que lo piensa. pero el concepto es concepto *determinado*, y esta *determinidad* del concepto es lo ajeno que tiene en él”(10). El estoicismo, al no poder derivar el contenido o la determinación del pensamiento, con lo cual lograría la libertad. tiene que tomarlo de la realidad dada, no producida por el pensamiento. Este, por tanto, tiene adentro de si un ser ajeno. Es allí donde se encuentra la contradicción. El pensamiento es libre y al mismo tiempo no lo es. Puede hacer abstracción de todo contenido y engendrar este contenido de si mismo, pero no lo engendra y se encuentra invadido por un contenido *ajeno*, por lo *dado*. En otros términos, propios de la *Ciencia de la lógica*, el pensamiento no ha logrado aún ser la cosa en sí misma. La contradicción que contiene el estoicismo es lo que lo obliga a convertirse en otra configuración de la conciencia. En la *Lógica*, Hegel se refirió al procedimiento que él aplicó a la conciencia en la *Fenomenología*: “...pues el método es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interno de su contenido. En la *Fenomenología del espíritu* he presentado un ejemplo de este método aplicado a un objeto más concreto, esto es, a la conciencia....porque este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido dentro de si, *la dialéctica que* el contenido tiene en él mismo que lo impulsa hacia adelante”(11). Lo que impulsa a la conciencia a adoptar una nueva configuración es la contradicción en la que está atenazada. La *Lógica* explica la *Fenomenología*. El no haber tenido en cuenta este vínculo entre ambas obras es lo que hace que A. Kojève explique de manera tan absurda el cambio de conciencia estoica a conciencia escéptica. En efecto, Kojève escribe: “*El tránsito (das Übergehen)* es un acto de negación, es decir, de libertad; por lo tanto, indeducible. Lo mismo vale para todas las etapas de la *Fenomenología*: el estoicismo es superado porque es “aburrido”, el escepticismo, porque es “inquietante” y “estéril” la religión porque es inseparable de la desdicha interior: Sólo que podemos

Para leer y entender a Hegel

complacemos en la desdicha. De allí la posibilidad de una duración ilimitado de la religión''(12). En la misma obra (pág. 181), Kojeve repite la misma tesis sobre el estoicismo: "Sea como fuere, es el *aburrimiento* causado por la charlatanería estoica lo que ha forzado al hombre a buscar otra cosa". Esta afirmación de Kojeve destruye la estructura dialéctica de la *Fenomenología*, su racionalidad. En primer lugar, no es el aburrimiento lo que fuerza al hombre a buscar otra cosa, sino la contradicción entre la libertad de la conciencia y su no-libertad. El *tedio* es sólo la consecuencia de no poder *negar* perfectamente lo dado. Tampoco el escepticismo es superado por ser inquietante y estéril. El cambio o el tránsito a otra configuración ocurre por la contradicción que tiene lugar en la conciencia. Hegel mismo lo dice: "En el escepticismo, la conciencia se experimenta en verdad como una conciencia contradictoria en ella misma, y de esta experiencia surge una *nueva configuración*, que aglutina los dos pensamientos mantenidos separados por el escepticismo''(13). Tampoco es cierto lo que dice Kojeve acerca de la religión en Hegel como inseparable de la desdicha, ya que lo singular se ha reconciliado con lo inmutable, y se ha transformado en *razón* y "tiene así la certeza de ser, en su singularidad, toda realidad''(14). Es la unión entre lo temporal y lo intemporal, entre lo finito y lo infinito. Es esto lo que ha efectuado el protestantismo, según Hegel, y es esa religión la que ha permitido que el mundo se haga racional, es decir, que lo finito contenga dentro de sí lo infinito.

Todas las configuraciones de la conciencia en la *Fenomenología* ocurren por la dialéctica del contenido, porque uno de los términos se coloca en oposición al otro. Es de ese modo como ocurre el movimiento de la conciencia. Y no ocurre como sostiene Kojeve, porque los hombres se aburren de una filosofía, o sienten lo inquietante o lo estéril de otra, y entonces deciden buscar otra cosa. La conciencia actúa, ciertamente, pero no es su acción consciente la que produce la nueva figura. El conocimiento de ella misma, el saber de su esencia, o como dice Hegel, su *ser para sí*, siempre tiene lugar cuando la conciencia ha dejado atrás una configuración. En la *Fenomenología*, el conocimiento es siempre el coronamiento de la acción. Nunca le antecede. En la conciencia desventurada, por ejemplo, esa conciencia, como resultado de la negación

perfecta de la realidad que ha hecho el escepticismo, es una conciencia duplicada. Por una parte, es una conciencia igual a si misma. Pero, por otra parte, esa igualdad (o imperturbabilidad) no se mantiene, ya que ella, en la medida en que es “la determinidad con respecto a lo desigual” (15), esto es, es de ella, de su negación constante de la realidad, de su negatividad absoluta, de donde proviene el desaparecer constante de cualquier realidad determinada, viéndose entonces arrastrada por la inestabilidad que ella misma produce. La conciencia desventurada es una conciencia contradictoria. Y esta contradicción la obligará a pasar de una a otra conciencia, esto es, es una conciencia inmutable e idéntica a si misma y a la vez es conciencia de una confusión e inversión absolutas (16). En una conciencia está la otra y por eso no puede mantenerse firmemente en ninguna de ellas; cuando cree haber encontrado la quietud se ve expulsada a lo contingente y confuso. Estos dos aspectos son esenciales para el *concepto de espíritu*: ser una conciencia doble que es a la vez *finita e infinita*. Es en ello que consiste la esencia de la autoconciencia: “*en ser infinita* o inmediatamente lo contrario de la determinidad en que es puesta” (17). La autoconciencia es contradictoria, y cuando logre la reconciliación entre sus dos extremos entonces: “Se expondrá como el concepto de espíritu hecho vivo y entrado en la existencia, porque ya con ella está el que sea como *una* conciencia indivisa una conciencia doble” (18). La conciencia será así la esencia, la unidad de ambos extremos. La conciencia escéptica ya ha comenzado a convertirse en espíritu, pero, añade Hegel “*para sí* no es todavía la unidad de ambas” (19). El conocimiento verdadero acerca de si misma no acompaña a la conciencia en la situación que está viviendo. Sólo lo obtendrá a *posteriori*. Y ello es aún más claro en la situación del esclavo que obtiene su libertad sin que esto sea su propósito consciente. De modo, pues, que la afirmación de Kojève de que los hombres buscan otra cosa por aburrimiento o esterilidad de una filosofía, va contra uno de los principios fundamentales de la dialéctica: la astucia de la razón. La razón se instaure aún en contra, o mejor, con ayuda de la voluntad consciente que se opone a ella. *En repoussant la verité on l'embrasse*, dirá Hegel en las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*.

Si Kojève desfigura el pensamiento de Hegel al eliminar

Para leer y entender a Hegel

sistemáticamente lo dialéctico, esto es, la necesidad de la contradicción como espíritu, Walter Kaufmann lo convierte en absurdo. No disponemos del libro de Kaufmann en inglés titulado "Hegel", publicado por Doubleday & Co., en Nueva York, así que nos referiremos a la traducción española. En el capítulo 3, número 36, hace abundantes reflexiones sobre la dialéctica. Respecto de la *Fenomenología* afirma lo siguiente: "Quienquiera que busque en esta obra de Hegel el estereotipo de la supuesta dialéctica hegeliana no lo encontrará". Pocas líneas más abajo escribe a modo de ilustración: "El escepticismo -por ejemplo- no constituye la antítesis del estoicismo...". Kaufmann opina sobre la contradicción oponiendo una figura a otra y no buscando la contradicción dentro de la figura misma. Algunas líneas más adelante, Kaufmann escribe: "...pero tampoco encontramos ningún método de gran rigor en la *Fenomenología*, obra en la que Hegel, verdaderamente, no sostiene ninguna cuestión dialéctica de importancia: es indudable que algunos pasajes del prólogo son pertinentes para su concepción de la dialéctica, pero apuntan más en la dirección de la *Lógica* que en la de la *Fenomenología*". Son asombrosas semejantes declaraciones del profesor Kaufmann, sobre todo su tajante afirmación de que: "No tanto rechazo la dialéctica, cuanto digo que no existe"(20). Nos han bastado algunos ejemplos (estoicismo, escepticismo, conciencia desventurada) para mostrar la presencia de la contradicción y su función motora en la *Fenomenología*. No cabe afirmar como lo hace Kaufmann que "el capítulo sobre la autoconciencia es el más dialéctico de todo lo libro", pues todas las figuras contienen oposiciones, síntesis de las oposiciones, transitar o pasar a. Basta leer atentamente para encontrar lo que se está buscando. Y evidentemente Kaufmann no sabe lo que está buscando. Aunque es fácil encontrar numerosas definiciones de la dialéctica en la obra de Hegel, Kaufmann ni las menciona. No se refiere para nada, como si no existieran, a los párrafos 80, 81, 82, de la *Enciclopedia*, correspondientes a la *Pequeña lógica*, donde Hegel se refiere al entendimiento abstracto, que aísla, separa y fija las determinaciones, ni tampoco el transitar de una determinación a otra (*das Übergehen*), la crítica al principio de identidad, que todo lo absolutiza, la razón, que domina las contradicciones. Y esos términos no son exclusivos de

la *Lógica*. Se encuentran a todo lo largo de la *Fenomenología*. La misma crítica al entendimiento abstracto que se encuentra en la *Pequeña lógica*, se encuentra también en la *Fenomenología*. Por ejemplo, cuando Hegel se refiere al entendimiento al final de *La percepción o la cosa y la ilusión*: “Estas abstracciones vacías de la singularidad y de la *universalidad* opuesta a ella, así como de la *esencia* enlazada a un algo inescencial y de un algo inescencial que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario, son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el sano entendimiento humano..”(21). Kaufmann no menciona ningún texto importante de Hegel sobre la dialéctica. Desconoce uno de los pasajes más importantes de la *Ciencia de la lógica*, y lo que es más importante la clave para entenderlo. En efecto, la teoría del concepto en Hegel es la clave para entender toda su filosofía y a su vez no puede entenderse esa teoría sin la relación con Kant. Hegel mismo, en una nota en la *Introducción a la Ciencia de la lógica*, asienta lo siguiente: “Quiero mencionar que en este trabajo menciono a menudo la filosofía de Kant... porque ésta constituye el fundamento y el punto de partida de la más moderna filosofía alemana...”(22). Sin embargo, Kaufmann sentencia: “Hegel no se apoyó directamente en los cimientos asentados por Kant...”(23). Cuando Kaufmann llega a la teoría hegeliana del concepto no sabe reconocer ese “fundamento y punto de partida Kantiano”. Se limita a escribir apenas una línea sobre lo que *constituye el fundamento de toda la filosofía* y la dialéctica hegelianas: “Pocas cosas es menester decir acerca de este libro...”(24). Justamente, cuando Hegel llega al fundamento de ser y de la esencia, a lo que origina a ambos sin ser originado o causado él mismo, Kaufmann dice que no hay mucho que decir acerca de ese libro, o también, unas pocas líneas más arriba que “la lógica subjetiva, pese al subtítulo de *la doctrina del concepto*, lo que pretende es ocuparse del asunto tradicionalmente propio de la lógica”. Lo que entiende Hegel por concepto es muy diferente de lo que entiende por tal la lógica tradicional y es mucho lo que hay que decir de él.

En primer lugar, Hegel entiende por concepto, fundamentándose en Kant, que “la esencia del concepto tiene que ser reconocida como la unidad originariamente sintética de la *apercepción*, o sea

Para leer y entender a Hegel

de la autoconciencia” (25). No se trata, nos dice Hegel, de conceptos y otras propiedades externas (*aeusserliche Eigenschaften*), sino de llegar hasta el yo, como lo ha hecho Kant. Y en seguida, en la cita que hicimos antes, sostiene que Kant, en una de las penetraciones “más profundas y más ricas”, ha identificado la esencia del concepto con la unidad del yo pienso, o sea, de la autoconciencia. Ciertamente, en el concepto se unifica lo múltiple de una intuición dada. Pero para que esa unificación de lo múltiple pueda tener lugar se requiere la “unidad de la autoconciencia”, la cual está presente en la síntesis de esas representaciones. La unidad de la conciencia verifica la síntesis de las representaciones y esa síntesis es la que tiene valor objetivo en su relación con el objeto. El objeto queda constituido gracias a la actividad objetivadora de la actividad sintética del yo pienso o de la autoconciencia. Las categorías o determinaciones objetivas de las representaciones tienen que ser deducidas de la unidad trascendental de la percepción. Por consiguiente, no podría haber unidad del concepto sin unidad de la conciencia. No son diferentes. Constituyen una sola realidad. Por otra parte, la objetividad es constituida por la actividad sintetizadora o unificadora del yo pienso (el concepto): “Según esta exposición, la unidad del concepto es la condición por cuyo medio una cosa no es pura determinación sensible, intuición o también pura representación, sino un objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del yo consigo mismo” (26).

Como antes Hegel había señalado las “determinaciones del yo o del concepto” (27), las cuales, recordémoslo, son las siguientes: el yo, capaz de hacer abstracción de toda determinación, pudiendo así volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo mismo (es en esto que consiste su universalidad o su negatividad o igualdad consigo mismo); y el yo que es particularidad, absoluto ser determinado, que se opone a otro, y lo excluye. Así, pues, el yo (o concepto) es tanto indeterminado como determinado. Y es el yo mismo el que es a la vez un ser puesto, siendo así un ser en sí y para sí. El ser en sí es la objetividad misma constituida por la actividad objetivadora y el ser para sí es el ser determinado que excluye a otro y se sabe a sí mismo como ese ser excluyente.

Una vez caracterizado así el concepto o el yo o la autoconciencia (recordemos que en la *Fenomenología* Hegel sostenía que la

esencia de la autoconciencia consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinación en que es puesta), Hegel ahora sostiene que “concebir un objeto, en realidad no consiste en otra cosa sino en que el yo se lo apropia, lo penetra, y lo lleva a su propia forma, es decir, a la universalidad que es de inmediato determinación, o a la determinación que de inmediato es unidad” (28). Es allí donde se encuentra lo que significa objetividad para Hegel. No existe objetividad fuera del concepto. Es él el que la crea o engendra. Y el concepto, a su vez, remite a la unidad de la autoconciencia. Hegel remata este importante pasaje escribiendo: “su objetividad, o sea el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia y no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo”. De modo, pues, que la lógica subjetiva se ocupa del concepto, y éste, a su vez, no es diferente del yo o autoconciencia y es él el que constituye la objetividad. Esta, pues, depende del yo. No existen objetos de los cuales derivamos los conceptos. Es a la inversa: el concepto constituye la objetividad. El pensamiento no es determinado por la realidad, sino, por el contrario, el pensamiento contiene dentro de sí las determinaciones de cualquier objeto. En la misma página Hegel se refiere a Kant quien en un principio fundamental de su filosofía recordaba que “para conocer lo que es el concepto hay que acordarse de la naturaleza del yo”.

El yo, que no es otra cosa que el concepto o el pensamiento, está organizado con las determinaciones del singularidad y universalidad, lo cual es propio de todo concepto. Como hemos dicho, en el concepto se fundamenta toda objetividad, o dicho de otro modo, el concepto no tiene como condición una realidad dada, sino que él es lo incondicionado, lo que empieza por sí mismo y desde sí mismo. En el proceso natural o en la historia del individuo parece que el ser o la intuición sean la condición para que el concepto surja, pero “no son por esto lo incondicionado en sí o para sí; más bien en el concepto se supera su realidad, y con eso al mismo tiempo la apariencia (der Schein), que tenían como si fuesen lo real condicionante”(29). Puede partirse del ser sensible, como lo hace Hegel en la *Fenomenología* (y aquí, en esta página, nos lo está recordando), de la intuición, del entendimiento, para mostrar que éstos son sus condiciones, pero no en el sentido de que ellos se

Para leer y entender a Hegel

mantendrían firmes y el concepto estaría condicionado por esa base, sino en el sentido de que "el concepto surge de la dialéctica y nulidad como fundamento de ellos, pero no en el sentido de que esté condicionado por la realidad de ellos"(30).

En el concepto surge el vuelco en la filosofía de Hegel. Pues al desarrollar lo que él entiende por tal muestra como el yo, o el concepto, son lo incondicionado, lo libre, lo que constituye el fundamento, el origen y el principio. De una manera rotunda y definitiva lo afirma Hegel: "El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas consiste precisamente en que la misma materia, tal como aparece antes y fuera del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad, o sea, en la identidad con el concepto"(31).

Un sujeto libre e incondicionado no puede ser determinado por otro ser. Es en él y desde él que se origina toda realidad. Es en él y desde él que se origina toda determinación. La realidad es originada o puesta por el concepto. El comienza siendo abstracto, pero paulatinamente irá sacando desde sí la realidad. "La derivación de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste esencialmente en primer lugar en que el concepto, en su abstracción formal, se muestra como incompleto, y pasa a (Uebergeht) la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo"(32). La alusión a Kant es evidente, pues éste, en su crítica al argumento ontológico, sostuvo que no podía derivarse del concepto la realidad. Pero antes de decir unas breves palabras de la crítica de Hegel a Kant, detengámonos en una afirmación de Hegel sobre el concepto y la libertad. "Por consiguiente, en el concepto se ha abierto el reino de la libertad"(33). La lógica objetiva, con sus momentos del ser y la esencia, anteceden al concepto, pero éste es la verdad de ellos. Como momentos, el ser y la esencia perecen, pero en su perecer van al fundamento de donde han surgido y en el que están contenidos. El concepto suponía al ser y la sustancia, pero ahora estos momentos se convierten en ser puestos (Gesetzsein) por la actividad del poner del concepto.

La importancia del concepto como clave para la comprensión de la filosofía de Hegel no ha sido destacada suficientemente y la

interpretación que se da de dicha clave es frecuentemente errónea. Ya vimos lo que dice al respecto Kaufmann. Poco, y lo poco que dice errado. Jean Hyppolite, por su parte, en su muy famoso y ya clásico libro *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, cuando trata de explicar lo que Hegel entiende por concepto no se refiere para nada a la *Gran Lógica* donde Hegel, como lo hemos visto, expone su vinculación con Kant, sino a Jacobo Boehme; y donde se encuentra la racionalidad del sistema hegeliano (una singularidad que siempre está referida al pensamiento universal), Hyppolite sostiene que “el carácter de irracionalidad del concepto, en el sentido ordinario del término, es innegable” (34). Lo que constituye la lógica de Hegel, esto es, su dialéctica, Hyppolite encuentra que sólo son “imágenes significativas” y aunque concluye describiendo al concepto como el sí mismo que sigue siendo él mismo en su otro, o que sólo es en el devenir de sí, no destaca la dialéctica del proceso, el concepto como fundamento lógico-dialéctico del sistema hegeliano y su vinculación con Kant.

Nicolai Hartmann, en su *Filosofía del idealismo alemán* (Tomo II), expone claramente la teoría hegeliana del concepto (Capítulo III, 9. Concepto y subjetividad). Es lo incondicionado, es la libertad que no padece coacción alguna y se desarrolla mediante su actividad, autorrealizándose, y ese autodespliegue se realiza de manera necesaria, conforme a leyes y determinaciones que surgen desde sí mismo, de modo que la libertad se entiende como “necesidad revelada”. El concepto es lo universal, pero no como producto, sino como lo originario: “El concepto se diferencia y determina en la diferenciación” (35). Ya en esas caracterizaciones del concepto está contenida la dialéctica: lo universal que al autodiferenciarse produce las determinaciones y de ese modo se va autorrealizando.

Sin embargo, el mismo Hartmann nos dice que Hegel es un artista que utiliza la dialéctica, pero no tiene una concepción de la dialéctica. La dialéctica no es cognoscible: “Hegel es el maestro de la dialéctica, el gran artista del movimiento conceptual (subrayado por nosotros E.V.) y de la intuición del objeto realizada a través de él. Pero no nos dice como lo hace: simplemente lo hace” (36). Hartmann sostiene que no es una y la misma dialéctica

Para leer y entender a Hegel

la que opera en la certeza sensible, en la percepción, en el amo y el esclavo, en la conciencia desdichada, etc. Esas dialécticas, asegura “no sólo difieren por el contenido, sino por la estructura lógica” (37). ¿Quién puede negar que las dialécticas mencionadas difieren por el contenido? Pero en cambio afirmamos que el movimiento del concepto es siempre el mismo: lo universal que se autodiferencia y esta diferencia se opone a lo universal como un extremo al otro en el silogismo, y el movimiento de esta diferencia (lo singular) se eleva a lo universal para conciliarse con él (parece o va al fundamento = *Zu Grunde geht*). Se ve claramente que Hartmann separa la dialéctica del movimiento del concepto. Por esa razón, la dialéctica carece, según él, de toda racionalidad, es incomunicable, no tiene ninguna característica de las propias de una ciencia.

Y nada más consecuente y coherente que la dialéctica de Hegel. Basta reflexionar un poco para captar como siempre, en cada caso, aplica su principio de que lo finito no es, es decir, lo singular tiene que elevarse, por su propia acción, a lo universal. Siempre lo finito efectúa sobre sí mismo su propia negación. Lo vemos en la dialéctica de la certeza sensible; en la del amo y del esclavo, cuando éste, por el trabajo, efectúa sobre sí mismo la negación de su ser natural y llega a su autoconciencia como negatividad; en la conciencia infeliz que por su propia acción se une a lo inmutable. Hegel resume esta tesis en la certeza y verdad de la razón: “Pero el movimiento de la conciencia singular la ha llevado al siguiente resultado: la singularidad, en su desarrollo total, o la singularidad que es conciencia real, ha sido puesta como lo negativo de sí misma, es decir, como el extremo objetivo o se ha despojado de su ser para sí, convirtiéndolo en el ser; de este modo, ha llegado a ser también para la conciencia su unidad con este universal que para nosotros, no cae ya fuera de ella, puesto que *lo singular superado es lo universal*; y, como la conciencia se mantiene a sí misma en esta negatividad suya su esencia es en ella como tal” (38). Hemos subrayado “lo singular superado es lo universal”. Lo singular efectúa por su propia acción sobre sí mismo su negación (*Aufhebung*) y esa negación lo mantiene en lo universal pero con determinaciones que antes no tenía, o mejor, que su acción ha hecho desarrollarse desde él mismo. Lo singular tiene su verdad en lo universal. No puede mantenerse aislado, separado

(für sich). Cuando trata de hacerlo su acción logra lo contrario de lo que se proponía. Por ejemplo, cuando Hegel describe como el singular que ha rechazado la comunidad con otros y se convierte a sí mismo en su propia finalidad realiza sin quererlo la comunidad que rechazaba: “El tránsito (das Übergehen) se opera de la forma del uno a la forma de la universalidad, de una abstracción absoluta a otra, del fin del puro ser para sí que ha rechazado la comunidad con otros, al puro contrario que es con ello un ser en sí igualmente abstracto. Esto se manifiesta así, de tal modo que el individuo se ha limitado a perecer (nur zugrunde gegangen) y la fragilidad absoluta de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad igualmente dura, pero continua” (39). La verdad del singular no está en su aislamiento, sino en la “unidad con su contrario”. Su acción que se propone conscientemente aislarlo, lo lleva a unirse con la comunidad (lo universal).

Por eso concluye Hegel “tomaba la vida, pero con ello agarraba más bien la muerte” (no la física, sino la de la singularidad aislada E.V.).

Como Hegel lo repite en varias ocasiones “el no ser de lo finito es ser de lo absoluto” (40). De la negación de lo finito surge lo absoluto. Esta negación o perecer tiene como resultado la integración de lo finito en lo universal. Esta *Aufhebung* es lo que constituye el universal concreto, la unidad entre lo singular y lo universal. Pero esta integración o unidad entre dos opuestos es resultado. Pues en Hegel ambos opuestos comienzan estando separados, o lo singular, por su acción, desarrolla lo universal contenido en él. Ya hemos dicho que lo que Hegel llama espíritu es la unidad entre lo individual y lo universal. Ni el singular aislado, ni el universal aislado tienen verdadera realidad (*Wirklichkeit*) (41). Si el espíritu es la unidad entre los opuestos, la contradicción, esto es, la separación, enfrentamiento y posterior unidad, no puede faltar en su filosofía. Por eso, decir que la lucha entre tesis y antítesis y la posterior síntesis, es algo accidental o que raramente se encuentra en las obras de Hegel es expulsar el espíritu de su filosofía. Y la *Fenomenología del espíritu* es el surgimiento del espíritu en las contradicciones que lo constituyen. Pero la contradicción es el motor mismo de lo real; siempre el movimiento procede del singular que, por su acción, se niega y se une a lo

Para leer y entender a Hegel

universal. Por esta razón, no es posible admitir la afirmación de Kojève cuando escribe: “La *Fenomenología* ha revelado ser una antropología filosófica. Más exactamente: una descripción sistemática y completa, fenomenológica en el sentido moderno (husserliano) de las actitudes existenciales del hombre...”(42). Sostenemos que una teoría de la acción en la que un término rompe su aislamiento y se une a otro para formar una unidad nada tiene que ver con una descripción estática de las esencias, en la que se ha rechazado la necesidad de la contradicción. Y ese mismo movimiento en que cada término pasa al otro, cada extremo se une al otro, constituye el silogismo activo. Fue por eso que Hegel pudo afirmar: “...El silogismo es lo racional y todo lo racional...El silogismo es, por tanto el fundamento esencial de toda verdad; y según eso, la definición de lo absoluto es ésta: que lo absoluto es el silogismo, o, expresando como proposición esta determinación: todo es un silogismo. Toda cosa es concepto y su existencia es la diferencia de los momentos del concepto”(43) ¿Puede sostenerse que la *Fenomenología* es una antropología filosófica, si la existencia de la autoconciencia es un silogismo, esto es, una diferencia de los momentos del concepto? Ciertamente, es el hombre como singular el que actúa. Su acción obedece a fines que provienen de sus necesidades, de sus instintos y pasiones, pero el que actúa realmente es el concepto, esto es, el extremo singular (la diferencia, lo otro) para unirse a lo universal, para producir lo universal. La racionalidad de la estructura se impone y organiza lo irracional de la voluntad subjetiva.

Es el concepto el que produce las diferencias o los momentos. Al respecto los textos de la *Filosofía del derecho* desvanecen toda duda. Continuamente encontramos en esa obra referencias al concepto: “El desarrollo inmanente de una ciencia, la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario, una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica) manifiesta la peculiaridad de que uno y el mismo concepto, aquí la voluntad, el cual al comienzo, porque él es el comienzo, es abstracto, se mantiene, pero consolida sus determinaciones y precisamente sólo por sí mismo y de este modo adquiere un contenido concreto”(44). En esa misma Observación, Hegel indica como el Estado está estructurado conforme a los

momentos del concepto: "Pero el Estado es precisamente esta totalidad en la que los momentos del concepto alcanzan la realidad conforme a su verdad propia". Es el concepto el que determina la verdadera realidad. Si en el Estado hay distintos poderes, ello no se debe a que los hombres busquen con esa división una mejor justicia, o mejores beneficios económicos, sino a la autodeterminación del concepto: "Sólo la autodeterminación del concepto en sí mismo, y no cualquiera otras finalidades y beneficios es lo que contiene el origen absoluto de los poderes diferenciados y por lo cual únicamente la organización del Estado es como lo que es racional en sí y la imagen de la razón eterna"(45). En este importante párrafo Hegel define claramente lo que él entiende por racionalidad: el que la realidad esté organizada de acuerdo con las determinaciones del concepto. Es este que, por su propio automovimiento, exterioriza sus determinaciones. Cada uno de los poderes del Estado es una diferencia del concepto. El concepto, como totalidad diferenciada, es la idea hecha mundo. *La filosofía del derecho* presupone la *Ciencia de la lógica*. Es esta ciencia la que da su estructura científica, su racionalidad, a la ciencia del derecho. Desde el comienzo mismo de la filosofía del derecho Hegel expone como la ciencia del derecho se desarrolla conforme al movimiento del concepto: "La ciencia del derecho es una parte de la filosofía. Por tanto, ella tiene que desarrollar desde el concepto la idea, como lo que es la razón de un objeto o, lo que es lo mismo, observar el desarrollo propio e inmanente de la cosa misma"(46). El desarrollo inmanente de la cosa misma, esto es, de la totalidad social y sus instituciones (familia, sociedad civil, diversos poderes, etc.), se efectúa siguiendo el desarrollo inmanente de las determinaciones del concepto. Lo real es lo racional gracias a esta fusión entre realidad y concepto. Es por esto que Hegel tiene que recuperar el argumento ontológico, rechazar la crítica Kantiana, pues el concepto tiene que transitar a la existencia para que la realidad tenga sus determinaciones. En la misma *Filosofía del derecho*, Hegel se refiere a dicha prueba como indispensable para el conocimiento de la verdad: "En la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios hay la misma transformación del concepto en ser, lo cual ha constituido la profundidad de la idea en los tiempos modernos, pero en la época moderna ha sido presentada

Pura leer y entender a Hegel

como inconcebible, con lo cual se ha renunciado al conocimiento de la verdad, ya que solamente la unidad del concepto y de la existencia empírica (parágrafo 23) es la verdad”(47). La prueba ontológica consiste en el tránsito del concepto a la existencia sensible determinada (Dasein). En la *Filosofía del derecho*, ocurre ese tránsito, pero su conocimiento “pertenece a la filosofía lógica”. En el parágrafo que estamos comentando, Hegel se refiere al tránsito que se efectúa cuando “una finalidad representada en la subjetividad es trasladada a la existencia empírica por la voluntad”(48). En el parágrafo cuatro (4) de la *Filosofía del derecho* Hegel nos explica como la voluntad libre constituye el “sistema del derecho como libertad realizada llevando sus determinaciones al mundo sensible mediante su actividad”. El pensamiento no permanece como algo incapaz de lograr existencia sensible: “Pero no hay que representarse que, por una parte, el hombre sería pensante y, por otra parte, volitivo, y que él tendría en un bolsillo el pensar y en el otro el querer, pues esto sería una representación vacía. La diferencia entre pensar y voluntad es sólo la diferencia entre la actitud teórica y la práctica, pero no son algo así como dos facultades, sino que la voluntad es un modo especial del pensar: el pensar como trasladándose a la existencia sensible, como esfuerzo por darse la existencia sensible”(49). Una voluntad que no esté dirigida por el pensamiento, no merece el nombre de tal. El capricho, la arbitrariedad, no son actos voluntarios. Con la identidad entre voluntad y pensamiento, Hegel consigue que el concepto (el pensamiento) sea una fuerza, un poder activo que no permanece como algo puramente ideal. Cuando Kant critica el argumento ontológico toma al concepto como algo carente de actividad, incapaz de salir de la subjetividad en la que aparece primeramente: “Ningún hombre es tan necio como aquella filosofía (la de Kant, E.V.) : cuando siente hambre no se contenta con imaginarse la comida, sino que hace lo posible por procurársela. Toda actividad es representación que todavía no es, pero es superada en cuanto subjetiva”(50). El concepto, como pensamiento, posee la fuerza suficiente para trasladarse a la realidad y constituir todo objeto. Pues objeto no es algo inanimado, sino el concepto mismo que tiene dentro de sí la contradicción, esto es, el movimiento. De allí que la lógica sea el esqueleto o la estructura

de cualquier realidad: “El sistema de la lógica es el reino de las sombras, el mundo de las simples esencias liberadas de todas las concreciones sensibles”(51). La conciencia científica tiene que ser educada en esa ciencia para poder captar lo que hay de racional en toda ciencia, separar lo que hay de esencial en ella, despojándola de lo externo, extendiendo en cada ciencia lo lógico, para así darle el valor de la universal, como la esencia de todas las ciencias, y es lo verdadero absoluto.

Para nuestro propósito, hemos tratado de mostrar como el concepto (o lo lógico-dialéctico) actúa en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Filosofía del derecho*. Nada se comprenderá de ambas si no se comprende la dialéctica del concepto que, como hemos demostrado, citando a Hegel, es “el simple pulso vital, lo más íntimo de los objetos”.

Quisiéramos profundizar un poco más la relación que establecimos entre Kant y Hegel. Sostenemos que la filosofía de Hegel, sobre todo su desarrollo de la lógica, es el perfeccionamiento del Kantismo. Lo que Hegel llama concepto no es otra cosa que lo que Kant llamó juicio sintético a priori. Es muy sabido que el juicio analítico es una tautología. El predicado de ese juicio no aporta ningún contenido nuevo. Se limita a repetir lo que es el sujeto. Pero el juicio sintético se caracteriza porque el predicado desarrolla algo nuevo, que no podía extraerse del análisis del sujeto. Ahora bien, el juicio sintético aporta ese contenido (o esa determinación) porque éste proviene de la experiencia sensible, es decir, no se deriva del sujeto mismo. El juicio analítico no puede fundamentar las ciencias, porque éstas siempre requieren determinaciones nuevas. Una ciencia fundada exclusivamente en juicios analíticos se limitaría a repetir A es A . Pero el juicio sintético tiene el inconveniente de provenir de la experiencia sensible y ésta, según el punto de vista Kantiano, carece de necesidad. De allí que sostenga que los juicios que fundamentan a la ciencia son sintéticos y a priori. Hegel le critica a Kant que éste haga depender al pensamiento de la experiencia sensible. Todo contenido sería aportado por la experiencia, por la intuición. Los conceptos y categorías serían entonces vacíos. Kant, dice Hegel: “ha vuelto otra vez a la afirmación de la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición”(52).

Para leer y entender a Hegel

Kant había comenzado afirmando la existencia de juicios sintéticos a priori. Con ello, dice Hegel, habría afirmado que “el diferenciar está considerado como un momento esencial del concepto”(53). Esta es la significación de los juicios sintéticos a priori: el diferenciar es uno de los momentos esenciales del concepto. El concepto no puede ser solamente universalidad abstracta, carente de toda determinación (o diferencia). Para que este diferenciar fuera posible, Kant introdujo, como dijimos el pensamiento de que hay juicios sintéticos a priori: “Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición con aquella vacua identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí”(54). Kant no derivó la diferencia (o la determinación o el contenido) del concepto. El concepto quedó separado del contenido. Las categorías mismas sólo eran finitas, es decir, no eran más que determinaciones procedentes de la autoconciencia, que recibían un contenido fenoménico; el concepto tenía que ser así carente de contenido y vacío, pero al ser una síntesis a priori tenía la diferencia y el contenido en él mismo. Gracias a ello, el concepto se convierte en Kant “en el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas”(55).

Pero las diferencias y multiplicidades en Kant, proviene de lo fenoménico. De este modo, el concepto, en Kant, queda reducido a entendimiento (*Verstand*). No se convierte en razón, porque está condicionado por las cosas, es dependiente de ellas (*Be-dingte*). La razón no puede abarcar la totalidad; hay un uso indebido de las categorías cuando ellas se aplican a entes que no son espacio-temporales. La razón, pues, está condicionada por lo sensible, y ésta es su limitación.

Hegel se propone perfeccionar la filosofía Kantiana. El concepto se convierte en él en lo incondicionado, en lo que constituye todo objeto y no es constituido por cosas sensibles. Las esencias inteligibles no pueden estar limitadas por las cosas sensibles, ya que la verdad de éstas depende de aquellas. Kant ha limitado a la razón. Ciertamente, convirtió a la lógica en ontología o metafísica(56), pero limitó al pensamiento a los fenómenos, impidiendo

que pudiese abarcar la verdad: “¿Quién habría nunca podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?(57).

El concepto en Hegel es, a la vez, analítico y sintético. Es él el que se escinde y pone su diferencia como una oposición, como lo otro de él. Pero como esa diferencia se deriva de él, es “una diferencia que no es una diferencia”. Esta frase se repite constantemente en la *Fenomenología* y es todo el secreto de la dialéctica del concepto. Diferenciarse y conciliarse con las diferencias, o lo que es lo mismo, ponerse, oponerse y componerse. En la *Fenomenología* se repite, decimos, la misma fórmula u otra semejante(58). El concepto, o la forma, es el sujeto, capaz de darse a sí mismo un contenido, o de determinarse. Cuando el concepto haya exteriorizado la totalidad de sus determinaciones, poniéndolas en la realidad, entonces el concepto no sólo será sujeto, sino también sustancia. El concepto se habrá convertido en idea: “La idea pura, en la que la determinidad o realidad del concepto mismo se ha elevado a concepto, es más bien absoluta liberación, para el cual ya no hay más ninguna determinación inmediata, que no sea asimismo una determinación puesta y el concepto”(59) Kant permaneció dentro de la concepción de la conciencia y su oposición, dejando subsistir algo que no está “determinado por la autoconciencia pensante, sino que es una cosa en sí, algo extraño y externo al pensamiento”(60). Kant permanece dentro del yo y algo opuesto a él. El sujeto, el yo, no puede convertirse en sustancia, puesto que sus formas no ponen el contenido, o las determinaciones. Pero Hegel, para desechar el dualismo Kantiano, tenía que convertir a la actividad pensante (al concepto) en una actividad capaz de engendrar sus determinaciones o contenidos: “La forma, así presentada en el pensamiento en toda su pureza, contiene en ella misma su capacidad de determinarse, es decir, de darse a sí misma un contenido, y de dárselo en su necesidad, como sistema de las determinaciones del pensamiento”(61).

La Filosofía del derecho insiste siempre en que todo el sistema del derecho es una producción del concepto. Y ello es comprensible sólo si se admite que todas las determinaciones jurídicas, como determinaciones de la libertad, son puestas por el concepto. Si así

Para leer y entender a Hegel

no fuera, el pensamiento se encontraría con la oposición, con algo extraño y externo a él. No habría libertad. Para que ella exista sus determinaciones tienen que venir del pensamiento libre, del pensamiento que no es determinado, sino que engendra la realidad: "...cuyo ser puesto es la infinita realidad transparente, donde él contempla su creación y en esta creación suya se contempla a sí mismo"(62). Kant no llegó al proceder verdaderamente sintético, puesto que la síntesis se realiza entre la forma y un material tomado de afuera: "Kant se ha ahorrado el proporcionarnos la demostración de este progresar verdaderamente sintético, es decir, del concepto que se produce a sí mismo"(63). De allí la definición de Hegel de que "él sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde él mismo como una segunda naturaleza"(64).

La *Fenomenología del espíritu* es el proceso mediante el cual la conciencia natural, por su actividad, se convierte en concepto o autoconciencia. Quien actúa en ella es el propio concepto que va manifestando sus determinaciones. De ese modo la conciencia natural ve como emerge el espíritu contenido en ella. Nosotros vemos el proceso, con Hegel, pero quien lo padece es la conciencia natural, es ella la que sufre las distintas experiencias. Por consiguiente, la conciencia fenomenológica es la conciencia natural que se transforma en autoconciencia. Nosotros y Hegel (*für uns oder an sich*), vemos el proceso como observadores externos, vemos como lo en sí (*an sich*) se va desarrollando gracias al proceso de la individualidad, y por eso en sí "no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto"(65). Hegel y nosotros sabemos antes que la conciencia el resultado de su proceso. Ella actúa y sólo después de actuar puede conocer el resultado de su acción. Siempre en la *Fenomenología* el conocimiento viene después de la acción (el buho de Minerva, el conocimiento, es siempre el coronamiento de la acción). Puede, pues, decirse, que como lectores con formación filosófica, podemos conocer antes que ella lo que ella es en sí. Pero es ella, la conciencia natural la que efectúa el proceso, la que conocerá, aunque tarde, el resultado de su acción, lo que ella es en sí. Quizás entonces puede decirse que la conciencia natural es la conciencia fenomenológica y no la del lector. Pues lo importante es que la actividad haga aparecer el

espíritu y no sólo ver externamente el proceso, como lo hace el lector. En esta posición, discordamos de J. Heinrichs, que llama fenomenológica sólo a la conciencia del lector (66). La conciencia natural tiene dentro de sí al espíritu y éste irá emergiendo (*erscheinende*) a través de sus continuas posiciones, oposiciones a dichas posiciones y composición entre ambas. Es allí donde se encuentra la fenomenología del espíritu. En las lecciones sobre la Filosofía de la religión, Hegel nos habla de esa realidad, el espíritu, que se divide en contricantes que no son distintos de lo que se ha dividido: “Yo no soy uno de los contricantes comprendidos en la lucha, sino que soy los dos contrincantes y la lucha misma” (67).

Para concluir, queremos resumir dos puntos que hemos desarrollado en nuestra exposición. Uno se refiere a los dos lados del concepto. Por una parte, es infinito, es el pensamiento ilimitado, fluido, capaz de hacer abstracción de todo, indeterminado o indiferenciado. Por otra parte, es limitado determinado, pero esa limitación o determinación, es puesta por lo ilimitado. En la *Fenomenología*, la limitación comienza siempre con lo natural, el cual es transformado, penetrado por el pensamiento que así lo eleva y lo lleva a la identidad con él. Son dos extremos que se oponen, pero terminan formando una unidad, la unidad de la diferencia y de la no-diferencia, o como suele decir Hegel, es una diferencia que no es una diferencia.

Es justamente allí, en lo que acabamos de escribir, donde se encuentra la relación entre el concepto y la libertad. Esta consiste en que el pensamiento no puede ser determinado por ninguna fuerza o causa. Para que haya libertad, según la tradición idealista iniciada por Kant, el pensamiento tiene que ser causa sui, tiene que determinarse a sí mismo. Kant no realizó su programa. El pensamiento terminaba tomando su contenido de la realidad dada. La forma no engendra su propio contenido. Hegel ve allí la gran falla de Kant. La forma (o el concepto) tiene que derivar de sí mismo su propio contenido. Esta progresiva autodeterminación del concepto es la realización del concepto, o lo que es lo mismo, la realización de la libertad. Por consiguiente, la filosofía de Hegel, esto es, la *Fenomenología*, donde la conciencia se va transformando en concepto o autoconciencia, la Filosofía del derecho, donde el concepto va poniendo las instituciones jurídicas de la libertad,

Para leer y entender a Hegel

etc., sólo se hace comprensible a la luz de lo que él llama el concepto, en el que “se ha abierto el reino de la libertad”.

NOTAS

1. *Fenomenología del espíritu*, pág. 132. F.C.E.
2. *Ibid.*, 122.
3. *Ibid.*, 122.
4. *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 62. Gallimard, 1947.
5. *Fenomenología*, p. 122.
6. *Ciencia de la lógica*, I, p. 51.
7. *Fenomenología*, p. 103.
8. *Ciencia de la lógica*, p. 51.
9. *Ibid*, p. 65.
10. *Fenomenología*, p.124.
11. *Ciencia de la lógica*, I, págs. 70-71.
12. *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 73.
13. *Fenomenología*, p. 127
14. *Ibid.*, p.139.
15. *Ibid.*, p. 126.
16. *Ibid.*, p. 127.
17. *Ibid.*, p. 113.
18. *Ibid.*, p. 128.
19. *Ibid.*, p. 128.
20. *Hegel*, por Walter Kaufmann, todas las citas corresponden al capítulo 3. Alianza Ed. 1968.
21. *Fenomenología*, p. 80.
22. *Ciencia de la lógica*, I, p. 80.
23. *Hegel*, por W. Kaufmann, p. 172.
24. *Ibid.*, p. 294.
25. *Ciencia de la lógica*, II, p. 258.
26. *Ibid.*, p. 258.
27. *Ibid.*, p. 257, líneas 26-27.
28. *Ibid.*, p. 259.
29. *Ibid.*, p. 263.
30. *Ibid.*, p. 263.
31. *Ibid.*, p. 267.
32. *Ibid.*, p. 267.
33. *Ibid.*, p. 255.

Para leer y entender a Hegel

34. *Ob. cit.* i, p. 143.
35. *Ob. cit.* p. 344.
36. *Ob. cit.* p. 217.
37. *Ob. cit.* p. 251.
38. *Fenomenología del espíritu*, p. 143.
39. *Ob. cit.* p. 216.
40. *Ciencia de la lógica*, 11, p.77.
41. *Filosofía del derecho*, p. 156.
42. *Introduction a la lecture de Hegel*, p. 57.
43. *Enciclopedia*, 181.
44. *Filosofía del derecho*, parágrafo 272. Observación.
45. *Ibid.*, parágrafo 272. Observación.
46. *Ibid.*, parágrafo 2.
47. *Ibid.*, parágrafo 280. Observación.
48. *Ibid.*, parágrafo 280. Observación.
49. *Ibid.*, parágrafo 4. Adición.
50. *Historia de la filosofía*, Tomo III, p. 441.
51. *Ciencia de la lógica*, I, p. 76.
52. *Ibid.*, II, p. 264.
53. *Ibid.*, p. 264.
54. *Ibid.*, p. 264.
55. *Ibid.*, p. 265.
56. *Ibid.*, I, p. 67.
57. *Ibid.*, I, p. 264.
58. *Fenomenología del espíritu*. pp. 27, 84, 96, 97, 101, 103, 107, 108, 145, 159, 207, 313, 338, 341, 344, 348, 358, 372, 383 ("la conciencia, elevada por encima de la carencia de pensamiento de mantener todavía como diferencias estas diferencias que no los son..."): en la p. 461. se describe la totalidad de los momentos del movimiento de la conciencia.
59. *Ciencia de la lógica*.II. p.264.
60. *Ibid.*,I. p. 81.
61. *Ibid.*, I. p. 83.
62. *Ibid.* II. p. 283.
63. *Ibid.*, II. p. 515.
64. *Filosofía del derecho*, parágrafo 4.
65. *Fenomenología del espíritu*, p. 231, líneas 6-8.
66. *Die Logik der Phänomenologie des Gestes* (Bonn: Bouvier, 1974), p. 13.
67. Tomo 16 de la edición Suhrkamp. p. 69.

EL CONCEPTO EN LA CONCIENCIA DESVENTURADA

***“Conviene tener en cuenta que dialéctica
no es un concepto ni de la lógica ni de la
naturaleza, ni del espíritu”.***

Jorge Aurelio Díaz Ardila.

Para comprender la estructura y la dialéctica de la conciencia desventurada es indispensable recordar la estructura de la dialéctica hegeliana. Siempre se comienza por lo sensible, se continúa por el entendimiento y se culmina en la razón. Se comienza por la posición, luego surge la oposición y con ello la acción recíproca entre los opuestos y el tránsito del uno al otro y finalmente esta segunda etapa conduce a la razón, esto es, a la reconciliación de los opuestos. Los opuestos son llamados también extremos en cuanto son los componentes de un silogismo activo, en el que los extremos actúan para salir de su separación y unirse al otro. Y cada uno de los extremos es una parte, un lado, o un momento de la misma realidad, esto es, del pensamiento. Es éste el que adquiere la estructura del concepto. El movimiento del concepto, esto es, de los extremos que se han separado, transitan el uno al otro, se superan para formar la unidad mediada, es el movimiento de la realidad y no hay más movimiento que el del concepto. Ese movimiento del concepto está presente en todas las figuras de la *Fenomenología del espíritu*. Lo vamos a estudiar ahora en la configuración (Gestalt) que toma el concepto en la Conciencia

Para leer y entender a Hegel

desventurada. Si no se comprende esa dialéctica no se entenderá plenamente el desarrollo de la *Fenomenología*. Se la convertirá en un anecdotario histórico, y se dirán frases como éstas: “Hegel se refiere aquí probablemente a la religión en la edad media”, “Quizas esto corresponda al Dios hecho carne”, “Esto parece describir la vida de un convento donde se oyen tañidos de campanas, oraciones etc”., pero no se entenderá en absoluto el proceso necesario de desarrollo de la conciencia, no se entenderá lo que entiende Hegel por racionalidad. La realidad, dice Hegel, es un silogismo. Hay que reconocer a éste cualquiera sea la figura en la que se encarne.

La conciencia desventurada se inicia cuando ella convierte a lo inmutable en un ser sensible. Empieza, pues, por la oposición entre la conciencia y la realidad sensible. Esta es un objeto, algo que se encuentra frente a ella, y que es distinto de ella. Un ser sensible no puede afectar de otro modo a la conciencia más que mediante los sentidos y tiene que ser representado como separado y distinto de la conciencia. Hay, pues, oposición entre los dos entes que están frente a frente. La conciencia que siente o experimenta a lo otro a través de los sentidos, considera que ese ser sensible, en cuanto es lo inmutable, es lo esencial y se representa a sí misma como lo inesencial. Pero con la determinación de lo que es propio de un ser sensible empezará el movimiento. Un ser sensible es un ser finito, un ser que surge, nace, luego se desvanece, dejando de existir. Por su parte, la conciencia sensible, como tal, es lo “carente de espíritu”(1). Y lo es, porque es lo inmediato, lo no-mediado o negado.

Por consiguiente, la primera configuración de la conciencia desventurada corresponde a la conciencia sensible. Recordemos la dialéctica de la certeza sensible para comprender lo que va a ocurrir al representarse la conciencia a lo inmutable como algo sensible. Lo inmutable dejará de ser tal, ya que desaparecerá cuando se quiere aprehenderlo. Escuchemos a Hegel: “Buscado como singular, no es una singularidad universal pensada, no es concepto, sino un singular como objeto o algo real; objeto de la certeza sensible inmediata y, precisamente, por ello, solamente un objeto que ya ha desaparecido”(2). Dejemos de lado el que no sea “singularidad universal pensada, el que no sea concepto” (lo cual

es la verdadera realidad, la unidad enter lo universal y lo singular), y retengamos que un objeto de la certeza inmediata (sin mediación; esto es, que no ha sufrido la acción negadora) es un objeto que desaparece. ¿Y cómo podría desaparecer lo inmutable, como podría ser y luego dejar de ser? Por consiguiente, lo inmutable no puede ser un objeto sensible, pues estaría sometido al destino de todo ser sensible, de todo objeto. Cuando la conciencia quiera encontrarlo ya no podrá hallarlo, pues se habrá desvanecido: “va contra la realidad garantizar una posesión permanente”(3). La conciencia sólo encontrará “el sepulcro de la vida de lo inmutable”(4). Por más que la conciencia se esfuerce por aprehender lo inmutable representado como ser sensible no podrá lograrlo: es un esfuerzo condenado necesariamente a frustrarse.

Sin embargo, cuando la conciencia se dirigía al objeto al cual se representaba como lo inmutable, ella trataba de encontrarlo mediante la sensación, mediante su darse a los sentidos. En la sensación el sujeto que siente no sólo siente lo dado, sino que también se siente a sí mismo. Como lo sensible se opone a él como un objeto, él se siente a sí mismo como lo opuesto al objeto. Al sentir al objeto, la conciencia se siente a sí misma. Sin embargo, la conciencia misma que siente no se desvanece al desvanecerse el objeto sentido. La conciencia sensitiva se representará a lo inmutable siempre como diversos objetos sensibles: “el informe resonar de las campanas, o un cálido vapor nebuloso (¿el incienso? E.V.), un pensamiento musical”(5).

Digamos de paso que la manera de representarse a lo inmutable (a Dios) en la forma de objeto sensible, en esta primera etapa de la conciencia desventurada, no tiene que ver con algo sentimental, sino con el sentir a un objeto dado de la sensibilidad y como distinto de la conciencia. Aquí no “hay unidad con lo divino de la manera meramente sentimental”, como dice R. Valls Plana (6). Al no poder el objeto sensible garantizar una posesión permanente (7), la conciencia sentirá que el objeto ha huido y con él su esfuerzo por aprehender una realidad que se vuelve irreal (es lo propio de todo objeto sensible); por consiguiente, renunciará a aprehenderlo. Al experimentar que “la singularidad desaparecida, como desaparecida, no es la verdadera singularidad, renunciará a indagar la singularidad inmutable como real (esto es, como objeto

Para leer y entender a Hegel

sensible, E.V.) o a retenerla como desaparecida, y solamente así será capaz de encontrar la singularidad como verdadera o como universal” (8). No cabe duda que aquí ha entrado a jugar la malicia de la razón. La conciencia renuncia a encontrar lo verdadero en la certeza sensible y renunciando, es como encontrará lo verdadero. ¿Cómo encontrará lo verdadero? La experiencia que ha hecho le ha enseñado que lo verdadero no se encontraba donde lo buscaba. ¿Dónde, pues, se encuentra?. Tiene que haber surgido en la experiencia misma que acaba de hacer. Tiene que haber surgido algo permanente que subsiste en el desaparecer. Es aquí donde se encuentra: el objeto sensible se desvanece continuamente, pero la conciencia que siente ese continuo desvanecimiento permanece. La conciencia, al abandonar el objeto sensible ha vuelto a sí misma y en ese retorno dentro de sí se ha encontrado a sí misma: “ha sentido el objeto de su puro sentir, y él mismo (el ánimo) es este objeto; surge, pues, de esto, como sentimiento de sí mismo o como algo real que es para sí” (9). Como resultado de la primera experiencia tenemos que el primer objeto, el sensible (lo inmutable como objeto sensible), se ha desvanecido, pero, en cambio, ha surgido un nuevo objeto: la conciencia que hacía la experiencia. Ella que sentía, sintiendo algo extraño, también se sentía a sí misma y se toma ahora como objeto. Hegel llama a ese objeto “el ánimo puro, que se ha satisfecho dentro de sí mismo” (10). Pero sólo se ha encontrado para nosotros o en sí (11), ella misma no tiene saber de sí como un objeto que permanece en el desaparecer.

La conciencia no es sólo pasiva ante los objetos, no se limita a sentirlos y a dejarlos ser tal cual son. Ella desea a los objetos, los necesita para seguir siendo, tiene que consumirlos, devorarlos y para ello tiene que trabajar para alterarlos. El deseo y el trabajo determinan una nueva actitud respecto de la realidad sensible. La conciencia no se limitará a sentir los objetos sensibles y a verlos desaparecer. Ella misma los hará desaparecer alterándolos y devorándolos, pero ella, que hace desaparecer, no desaparece, sino que se afirma en la acción. La oposición entre conciencia y realidad desaparece gracias al deseo y al trabajo para satisfacerlo. El dualismo propio de la certeza sensible termina desapareciendo por la actividad, pero ésta confirma y le da solidez a la conciencia. Ya la conciencia había surgido, como resultado de la primera

experiencia, como la esencia. Pero su permanecer sólo se realizaba de manera pasiva, en el sentir, ahora, en la acción (el trabajo que altera y aniquila lo otro) ella se mantendrá como esencia verdadera haciendo desaparecer los objetos sensibles. Ya no debería haber más que una realidad: la conciencia que devora lo que parecía como independiente. Consumiendo lo sensible la conciencia adquiere certeza de sí misma, adquiere la certeza de que ella existe, de que ella no es sólo un objeto sensible, sino algo distinto, algo que posee un poder de negación, de negar a lo otro para mantenerse, si la conciencia, en el consumo y el trabajo, tuviera una adecuada conciencia de sí misma, entonces ella se sabría como la verdadera esencia: lo otro, desgado, transformado y consumido, desaparece; yo que deseo, transformo y consumo, no desaparezco, sino que me mantengo en el desaparecer de lo otro.

Hagamos un breve alto para poner de manifiesto la semejanza entre este proceso y la certeza sensible. En ella, el aquí y el ahora singulares desaparecen, pero, al desaparecer emergen el aquí y el ahora universales. Por su parte, el sujeto de la certeza sensible ve desaparecer los objetos sensibles, pero su ver, su sentir, su oír, se mantienen, no desaparecen con lo visto, lo oído, lo sentido: “Lo que aquí no desaparece es el yo, en cuanto universal, cuyo ver no es del árbol ni de esta casa, sino un simple ver mediado por la negación de esta casa, etc” (12). Las cosas pueden surgir y desaparecer continuamente, pero el yo que siente este proceso se mantiene simple e igual a sí mismo. Es un yo *mediado*, esto es, un yo que ha emergido por la negación que las cosas hacen sobre sí mismas, o en el caso que desee y trabaje, por la negación que él hace sobre ellas.

Justamente, es esto lo que ocurre en la *segunda actitud* de la conciencia desventurada. La conciencia se ha sentido como lo que permanece tanto en el sentir como en el desear y en el trabajo. Ella debía tener conciencia de sí o saber de sí como independiente y como lo que hace a los otros desaparecer. Sin embargo, ella adoptará una actitud que le impedirá pensarse como autonomía y al mundo como nulo en sí. Si ella, la conciencia, se pensara como completamente independiente y pensara al mundo como nulo, entonces su actitud de devorar a las cosas, le daría la certeza absoluta de sí misma: “Si la conciencia fuese para sí conciencia

Para leer y entender a Hegel

independiente y la realidad, para ella, algo nulo en sí y para sí, llegaría en el trabajo y en el goce al sentimiento de su independencia, por cuanto que sería ella misma la que superaría la realidad”(13). Superar la realidad, esto es, negarla consumiéndola, apropiándose de ella le daría a la conciencia certeza de sí misma e independencia. Pero aunque sea ella la que haga la superación no logra independencia y certeza, pues no atribuye la acción a sí misma, sino a lo inmutable, y si no es ella la que hace el trabajo, entonces depende de otro ser, en este caso de lo inmutable: “Cuando en verdad llega a la anulación de la realidad y al goce, esto sólo sucede para ella, esencialmente, porque lo inmutable mismo le entrega su figura y se la *cede* para que la goce”(14).

La conciencia atribuye a lo inmutable lo que es propio de ella. Se despoja de lo que es de ella para colocarlo fuera de ella, en otro ser, en lo inmutable. Es a lo inmutable que le debe su goce, pues de lo que goza es un don que viene de lo inmutable. Y también las *capacidades* y *fuerzas* que despliega en el trabajo son también un don de lo *inmutable*. Por una parte, entonces, tenemos que lo inmutable renuncia a sí mismo, a su figura (capacidades y fuerzas, objetos que entrega) para entregársela a la conciencia y así tanto el goce como el trabajo provienen de lo inmutable. Por otra parte, la conciencia también se ha despojado de lo propio de ella, puesto que su goce y su trabajo no son de ella, sino de lo inmutable. Cada uno va hacia el otro, sale de sí, esto es, se niega, y se une al otro. Es en esto que consiste el pasar a o el transitar (das Uebergehen). Es el movimiento que pondrá fin a la unilateralidad de cada momento, a su aislamiento. Corresponde a la crítica del entendimiento abstracto que separa y aísla. Cada momento aislado y separado se “mueve” a sí mismo negándose para unirse a su contrario u opuesto. Cuando esa unidad se produce habrá surgido la razón. Su realidad está constituida por los opuestos unidos, que no son una nada o algo inconsistente, sino realidades alteradas o transformadas por su propia acción (15).

En esta dialéctica en que cada momento actúa sobre sí mismo, negándose como momento aislado, la realidad que surgirá tendrá características que conservan las de los momentos. Será una realidad a la vez universal y singular, o también infinita y finita, esto es, será una unidad contradictoria. Es en esto que consiste el

espíritu, en ser a la vez tanto yo como objeto. Lo singular será el lado del objeto y el yo será lo universal que ha producido el objeto, se ha objetivado: “en cuanto una autoconciencia es el objeto éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto de espíritu”(16). El yo que es el nosotros y el nosotros que es el yo tiene la misma estructura: está constituido por distintas autoconciencias que son para sí, y por eso se oponen, y sin embargo, se integran en una unidad. Los individuos singulares son libres e independientes, pero su actividad los lleva a la unidad. La unidad está formada por la oposición, esto es, es una unidad que contiene la contradicción. La autoconciencia, dice Hegel en la misma página que estamos comentando “consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinidad en que es puesta”.

La autoconciencia, por su actividad, pone la objetividad, esto es, saca de sí (o deriva de sí misma) las determinaciones que constituyen los objetos, las cuales son diferencias que no son diferencias. Es en esto que consiste su actividad. Y es por eso que la autoconciencia es el concepto. Nuestra interpretación se basa en nuestras lecturas y en relaciones evidentes entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología*, pero hemos encontrado en Marx una confirmación de lo que sostenemos. En efecto, en la *Ideología alemana*, Marx escribe: 2º “Introducir en este imperio de las ideas un orden, demostrar la existencia de una trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes, lo que se logra concibiéndolas como autodeterminaciones del concepto (lo que es posible porque estas ideas, por medio del fundamento empírico sobre el que descansan, forman realmente una trabazón, y porque concebidas como meras ideas, se convierten en autodiferenciaciones, en diferencias establecidas por el propio pensamiento).

3. Para eliminar la apariencia mística de este “concepto que se determina a sí mismo”, se lo convierte en una persona: la autoconciencia...”(17).

Los dos extremos del soligismo actúan cada uno sobre sí mismo y sobre el otro para lograr la unidad. La acción que realiza la conciencia no la considera como proveniente de ella, sino que se la atribuye a lo inmutable. Tanto su acción, sus capacidades y fuerzas, como el objeto sobre el que se ejerce la acción son un don

Para leer y entender a Hegel

de lo inmutable. Por consiguiente, ella da gracias a lo inmutable por lo que recibe y en ese dar gracias se manifiesta su dependencia, se expresa la negación de sí misma como actividad singular que es para sí. La conciencia de ese modo tiene predicados contradictorios, pasiva por lo que recibe, activa porque la acción la realiza ella. Lo mismo ocurre con lo inmutable. Es activo porque actúa sobre sí mismo para pasar a unirse con la conciencia, pero es pasivo porque entrega su realidad para ser devorada. Tanto lo mutable como lo inmutable hacen sobre sí mismos lo que el otro hace sobre él. La acción no puede venir sólo de un extremo, sino de ambos, para que sea eficaz. Nos parece que aquí se expresa la libertad del sujeto, pues una acción ejercida sobre mí sólo puede tener efectos en mí en la medida en que mi voluntad la acepta, la hace mía, y actúo conforme me hace actuar. Para que la voluntad del otro actúe sobre mi voluntad, ésta tiene que admitirla, acogerla y hacerla suya. Una acción de la voluntad sobre otra no puede tener efectos si ésta última la rechaza. Aquí la dialéctica se efectúa entre seres libres, aunque aún no sean conscientes de que lo son: “El extremo de la realidad (el ser en sí, lo inmutable, E.V.) es superado por el extremo activo (la conciencia que actúa y devora E. V.); pero ella, por su parte, sólo puede ser superada porque su esencia inmutable la supera ella misma, se repele de sí misma y abandona lo repelido a la actividad”(18). La expresión “ se repele de sí” puede confundir al lector; igual podría decirse “se empuja a sí misma”, pero el sentido está claro: lo inmutable ejerce sobre sí mismo una fuerza que lo lleva a desplazarse hacia lo mutable. Como dice Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*: “Lo que parece acacer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción y ella muestra ser esencialmente sujeto”(19).

La conciencia tiene fuera de ella su ser. Ha colocado en lo inmutable su actividad (sus fuerzas y capacidades y su goce), pero ahora se está produciendo la unidad entre ella y la sustancia. El yo tenía fuera de sí su esencia. Tenía certeza de sí mismo, pero el saber era saber de su esencia fuera de ella, o de la sustancia como algo extraño. Cuando ocurra la unidad entre el yo o la conciencia y su esencia habrá ocurrido también la igualdad entre la certeza y el saber. En la misma página que acabamos de citar, Hegel describe ese movimiento: “En cambio, el espíritu se convierte en objeto,

porque él es este movimiento que consiste en llegar a ser él mismo un otro, es decir, en llegar a ser objeto de sí mismo y superar este otro. Y lo que se llama experiencia es cabalmente este movimiento en el que lo inmediato, lo no experimentado, es decir, lo abstracto, ya pertenezca al ser sensible o a lo simple solamente pensado, se hace extraño para luego retornar a sí desde este extrañamiento, y es solamente así como es expuesto en su realidad y en su verdad en cuanto patrimonio de la conciencia” (20). Es esto exactamente lo que está ocurriendo en la segunda figura de la conciencia desventurada. Su patrimonio ha sido colocado como propio de lo inmutable, ha sido colocado fuera de ella. Su patrimonio se le ha convertido en algo extraño (sich entfremdet). Cuando se encuentra como algo extraño o ajeno, no ha sido “experimentado, es lo inmediato o lo abstracto”. Pero el proceso de negarse a sí mismo de la conciencia para convertir lo propio en extraño, y luego la negación que ejerce sobre sí mismo esto extraño, son una serie de mediaciones o negaciones. Como lo dice el texto citado: “el espíritu se convierte él mismo en objeto, esto es, en objeto de su sí mismo y supera este ser otro”. Exteriorizarse, convertirse en objeto lo exteriorizado, y luego recuperar ese objeto, he allí el movimiento del espíritu, y he allí lo dialéctico, pues el espíritu es lo dialéctico y lo dialéctico es la lógica de Hegel (crítica a la identidad abstracta y, en consecuencia, movimiento en que cada término abstracto transita hacia el otro para constituir la unidad) (21). Feuerbach entendió muy bien esta crítica de Hegel a la trascendencia y la utilizó en *La esencia del cristianismo*. La alienación o enajenación religiosa consiste en que la conciencia humana (el género) exterioriza sus componentes, los coloca como ser ajeno, distinto de ella, se empobrece porque se ha vaciado de su riqueza, pero luego recupera su esencia enajenada. Es un movimiento, en palabras del mismo Feuerbach de sístole y diástole. No nos cabe duda acerca de la influencia, o más que influencia, acerca del hegeleanismo de Feuerbach en la medida que aplica en su crítica a la idea de Dios el mismo procedimiento de Hegel: exteriorización de determinaciones de la esencia humana (Entäußerung), hacerse objeto de esas determinaciones, y a la vez extrañas (Entfremdung), y luego retorno a su lugar de origen. G. Bedeschi escribe: “Es difícil decir si Hegel ejerció una influencia

Para leer y entender a Hegel

real sobre Feuerbach”, y cita luego a E. Rambaldi quien a su vez escribe: “La misma temática de la alienación y de su superación por medio de la reducción al verdadero sujeto, es totalmente hegeliana...remite a la conciencia desgraciada”(22). La llamada alienación (exteriorización, cosificación de lo exteriorizado y luego convertirse en algo extraño) está claramente expuesta en la segunda actitud de la conciencia desventurada. Y esa segunda actitud, como lo hemos visto, constituye una excelente exposición de la dialéctica hegeliana.

Ciertamente, la acción se efectúa desde el singular, pero éste se lo atribuye a lo inmutable quien, a su vez la desarrolla desde el singular: “...la acción se presenta de ese modo como universal puro, como la potencia absoluta de donde parte el movimiento hacia todos los lados y que es tanto la esencia de los dos extremos que se desintegran, en la manera como se presentaban primeramente, como la esencia del cambio mismo”(23). La acción establece el vínculo entre lo inmutable y lo mutable y permite que cada uno transite al otro. Ambos extremos se presentaban como opuestos, establecidos fijamente el uno frente al otro. Pero la acción unifica los opuestos, introduce a lo singular dentro de lo universal y viceversa. Es a esto a lo que se refiere Hegel cuando dice: “los extremos se desintegran”. En Hegel, la acción siempre resuelve la contradicción.

Antes de verificarse esa unificación de los extremos por medio de la acción, la conciencia estaba rota o escindida entre dos extremos. Un ser para sí que había emergido en el sentir a los objetos sensibles y el cual ahora actúa y devora, y un ser en sí independiente, ya que sus fuerzas y capacidades e incluso lo que consumía, los colocaba fuera de sí misma, en lo inmutable que se los entregaba como un don. También lo inmutable se presentaba como roto o escindido. Por una parte, su ser en sí de más allá inmutable, y por otra, un ser que cede a la conciencia para el trabajo, el consumo y el goce.

Tanto la conciencia finita como lo inmutable infinito están compuestos del mismo modo. La primera es finita, pero tiene dentro de sí a lo infinito (fuerzas y capacidades que actúan y consumen y se mantienen en la acción haciéndose desaparecer lo otro). Lo inmutable tiene dentro de sí a lo finito, pues le entrega su

realidad a la conciencia para que la consuma y sus capacidades y sus fuerzas para la acción. Es por eso que puede haber unidad, porque se trata de la misma esencia que se ha escindido y la acción restablece la unidad perdida. En la primera figura tal unidad no podía efectuarse, pues la conciencia sólo sentía, “todavía no era real en la acción”. Sentía un ser en sí, que a la vez se desvanecía, y por eso no podía aprehenderlo, pues lo que encontraba era su sepultura. Pero algo ha permanecido en esa experiencia: la certeza interior de sí misma. Para poder actuar “tiene que basarse en la certeza interior de sí misma”(24). Con esa certeza actúa consumiendo para seguir existiendo y allí se está realizando la segunda actitud.

En la segunda actitud ya se realiza la unidad entre lo inmutable y lo mutable.

Antes de pasar a la segunda actitud vamos a decir algunas palabras sobre la unidad realizada. Esta unidad, cuando se realice plenamente, permitirá que la conciencia se convierta en autoconciencia. La conciencia es oposición, esto es, separación entre un ser para sí (conciencia o sujeto) y un ser en sí (el objeto). En la primera figura, la oposición está presente, es el ser sensible. En la segunda figura, es el ser inmutable el que posee las capacidades y fuerzas y se presenta como un objeto, en el más allá. El movimiento de la segunda figura, unifica al más allá con el más acá, lo intemporal con lo temporal, haciendo que el objeto no sea diferente de la conciencia. Se le aparecía como diferente. Pero la acción es de la conciencia y la objetividad cedida es consumida en el goce. Por consiguiente, el en sí se une al para sí. El en sí es la misma conciencia y ese en sí se le aparecía como una diferencia, como diferente de ella, pero es una diferencia que no es ninguna diferencia. Es la unidad entre lo infinito y lo finito y es así la autoconciencia infinita cuya naturaleza consiste “en ser inmediatamente lo contrario de la determinidad en que es puesta”(25), esto es, si es puesta como finita surge en ella lo infinito y viceversa; en otros términos, lo intemporal se une a lo temporal formando una unidad de opuestos, en la que cada componente o momento de la unidad es negado y a la vez conservado. Tal proceso ya está claramente descrito en el Prólogo de la *Fenomenología*: “la pura y simple negatividad...el desdoblamiento de lo simple, que es de

Para leer y entender a Hegel

nuevo la negación de esta diversidad indiferente (*No hay que confundir indiferente (Gleichgütig) con indiferente o carente de diferencias, indiferenciado (Ununterscheidung). Indiferentes se mantienen los extremos mientras no se produce el movimiento de pasar a, de transitar el uno al otro. Diferenciarse es la negación de sí mismo del concepto o la autoconciencia para poner una determinación*) y de su oposición''(26). La autoconciencia será, pues, a la vez, conciencia, en cuanto contiene la oposición, y autoconciencia en cuanto esta oposición es superada y la objetividad puesta por ella es una diferencia que no es una diferencia.

Como hemos dicho anteriormente, la autoconciencia es el concepto mismo. El pensamiento es el concepto, pero pensamiento no indica ninguna estructura, ninguna relación. El concepto, en cambio, es el pensamiento organizado como una relación entre lo universal y lo singular. En el caso de la conciencia desventurada, lo inmutable es el nombre para lo universal y la conciencia es lo singular. Podrían llamarse también lo infinito y lo finito. Lo finito es lo limitado, lo temporal, y es por eso que desaparece o se desvanece. Cuando se inicia el proceso de la conciencia desventurada, la primera figura corresponde a dos seres sensibles. Por una parte, la conciencia mutable finita, y por otra, enfrentado a ella el objeto natural, en el que la conciencia ha colocado lo inmutable, por el cual se desvanece, por ser objeto sensible. Pero la conciencia que ha sentido el objeto sensible, no se desvanece en ese desvanecerse de lo sensible, sino que permanece. Ya ha comenzado a aparecer la certeza de sí misma para la conciencia. El desvanecerse de lo sensible es lo que le ha permitido surgir. El objeto ya no será lo sensible, sino ese nuevo objeto que ha surgido en el desvanecerse de lo finito. Pero la conciencia no solamente siente, sino que tiene que actuar para mantenerse existiendo. El objeto sensible se desvanecía por sí mismo, pero ahora su desaparecer será obra de la conciencia que actúa sobre él, lo altera y lo devora. Para satisfacer el deseo la conciencia tiene que trabajar. En el trabajo y en el goce, esto es, en la negatividad sobre el objeto sensible, tendrá la certeza de sí misma, tendrá realidad. El trabajo eleva al hombre a un nivel superior al de la mera sensación. Le confirma que él es la verdadera esencia y que el ser sensible carece de verdadera realidad, pues no sólo se niega a sí mismo, sino que

es negado en el trabajo y el consumo.

Es evidente que aquí se está cumpliendo el proceso de elevar a la conciencia desde el nivel natural inferior (los sentidos) a uno superior (la actividad). Esta elevación es propia del proceso de lo finito que se supera o se niega para convertirse en infinito: "El superarse a si mismo, negar su propia negación y convertirse en infinito constituye la naturaleza misma de lo finito... No se produce en la elevación de la finitud en general la infinitud en general, sino que lo finito es sólo esto: llegar a ser tal infinito él mismo por medio de su propia naturaleza. La infinitud es su determinación (Bestimmung significa también destinación) afirmativa, vale decir, lo que él es verdaderamente en sí" (27). Lo que ocurre en el proceso de la conciencia desventurada es su convertirse en infinita por medio de su propia acción. No interviene ninguna otra fuerza, sino la propia de ella. Ella misma la que produce su superación *(Preferimos traducir superación *Aufhebung* y no *sobreasumir*, como lo propone P. Jean Labarriere. No se ve como ese término puede significar negar y conservar. En nuestra opinión, destruye la dialéctica), aunque dicha superación se produce sin que ella sepa cómo ocurre. No es buscada conscientemente. Siempre se produce un resultado distinto del que ella se propone conscientemente. En la tercera figura, la conciencia buscará, conscientemente, su aniquilación, pero lo que se producirá será lo inverso. La malicia de la razón está operando en todas las figuras de la conciencia desventurada. Una prueba más de la presencia de la dialéctica en la *Fenomenología*. El papel que desempeña lo finito en la filosofía de Hegel no dejó de llamar la atención a L. Feuerbach. Por una parte, como lo dice el mismo Hegel, lo finito no es, su propia actividad lo lleva a perecer, a superarse a si mismo, es por esto "la contradicción dentro de sí" (28). Su superación lo lleva a lo otro, esto es, a lo infinito. Siempre se produce esta superación de lo finito, por la cual se realiza su unidad con lo infinito. Lo infinito es entonces lo verdadero. Pero, por otra parte, lo que actúa es lo finito, es el quien pone la limitación. ¿Cómo podría realizarse lo infinito si no fuera mediante la acción de lo finito? ¿Cómo podría exteriorizar sus determinaciones, hacer que se temporalicen éstas si no fuera por la actividad de lo finito? Convertirse en infinito es el destino (Bestimmung) de lo finito.

Para leer y entender a Hegel

Entonces, lo verdadero es lo infinito. Sin la actividad de lo finito, lo infinito no sale de la abstracción e indeterminación. Entonces, lo verdadero es lo finito. Es esta contradicción la que destaca Feuerbach: “Siempre empleo la palabra finito únicamente en el sentido de la filosofía absoluta, a la cual lo real, lo efectivo, desde el punto de vista de lo absoluto se le aparece como lo irreal, lo nulo, ya que toma como real lo inefectivo, lo indeterminado; aunque, por otra parte, desde el punto de vista de la nulidad, lo finito, lo nulo, se le aparece como real -una contradicción que sobrepasa especialmente en la filosofía de Schelling, pero aún subyace también en la filosofía de Hegel” (29). Para fundar su materialismo, Feuerbach convertirá a lo sensible (a lo finito) en sujeto de sí mismo, dándole así significación absolutamente primitiva, divina, autónoma. Lo sensible o lo finito será “lo positivo que descansa en sí mismo y tiene en sí mismo su fundamento” (30).

Al dar gracias la conciencia está efectuando su negación. Se da gracias cuando se recibe algo que no depende de nosotros, cuando le atribuimos a otro una acción que no es nuestra. Negándose, ella afirma a lo inmutable como la verdadera esencia, pues es de ésta que viene todo lo que ella hace y recibe. Pero también lo inmutable se ha entregado, y así ambos, como hemos dicho, hacen una acción igual. Cada uno hace una acción que complementa la del otro. La gratitud es una acción y es mediante ella que la conciencia se supera (se niega conservándose). Pero no es igual la acción que cada uno hace contra sí mismo. Lo inmutable al entregarse sólo cede de sí algo superficial, la conciencia, en cambio, al dar gracias, trata de renunciar a su acción (es ella la que trabaja, devora y goza), y, por tanto, a su esencia misma, pues lo que ella es, lo es por la acción (y no por el sentir). El extremo de la singularidad es el extremo que desea, trabaja y goza y también da gracias; por tanto, “el movimiento en su totalidad se refleja en el extremo de la singularidad” (31). De los dos extremos que hacen la negación sobre sí mismos, el de la singularidad no renuncia verdaderamente a sí mismo. No puede negar que ha sido ella la que ha trabajado, la que ha apetecido, la que ha gozado y la que ha dado gracias. Es esto lo que significa: “la totalidad del movimiento se refleja en el extremo de la singularidad”. La renuncia de la singularidad a sí misma es sólo una apariencia, esto es, se revela como algo distinto

de lo que parecía. Parecía ser una renuncia, pero es más bien la afirmación de sí misma. Hegel utiliza aquí el término Schein, parecer ser, distinto de Erscheinung, fenómeno, manifestación o aparecer, en su forma de infinitivo, erscheinen. ¿Cuál es el resultado de todo el proceso de autonegación de los extremos? Este: “la verdad de la singularidad reside en no haberse entregado” (32). Por consiguiente, la escisión no se ha superado, puesto que lo inmutable y lo mutable prosiguen como extremos de la unidad rota: “el resultado es la escisión repetida en la conciencia opuesta de lo inmutable y en la conciencia del querer, el realizar y el gozar opuestos” (33). No obstante los esfuerzos que ha hecho la singularidad por eliminarse a sí misma no lo ha logrado; antes bien, ha logrado lo contrario de lo que se proponía: la afirmación de sí misma. Con esto concluye la segunda actitud. La oposición entre los extremos del concepto, esto es, entre lo universal y lo singular. Pero la unidad tiene que producirse. Y así se iniciará un movimiento en el que nuevamente actuarán los extremos. La tercera actitud, nos dice Hegel, surge de la segunda, “en la que la conciencia se ha probado en verdad como independiente por medio de su querer y realizar” (34). Inmediatamente después de ese anuncio del surgimiento de la tercera actitud, Hegel hace un resumen de las dos primeras actitudes. La primera actitud corresponde “al ánimo interior, todavía no real en la acción” (35). Es solamente el concepto de la conciencia real, pero no es el concepto desarrollado en sus determinaciones por la acción. Esta realiza el concepto de la conciencia, aunque la acción se dirige contra el mundo externo. Sin embargo, de esa acción hacia y sobre lo externo, la conciencia recae dentro de sí misma, se reconoce como conciencia que actúa y su acción es lo que le da realidad. Tiene, pues, conciencia de su verdad y entonces es conciencia en sí y para sí. Esta realidad suya la trata de aniquilar dando gracias a lo inmutable por todo lo que recibía y no venía de ella. Pero esa renuncia a sí misma por el dar gracias no logra aniquilarla, todo lo contrario.

La tercera figura se presenta, pues, como la oposición más profundizada entre la conciencia mutable y lo inmutable. Decimos más profundizada porque de la segunda actitud ha surgido la conciencia con más determinaciones esenciales que las que tenía

Para leer y entender a Hegel

en la primera actitud. En ésta, recordémoslo, carecía determinaciones por no haber actuado. Sólo era conciencia sensible. La conciencia se dirigirá a deshacerse de esta realidad suya adquirida por su propia acción. Se considerará a sí misma como la nada y a lo universal como lo esencial, como la verdadera realidad: “Esta tercera actitud en la que esta verdadera realidad es uno de los extremos, es la relación entre esa realidad con la esencia universal como la nada, y el movimiento de esta relación es el que vamos ahora a considerar”(36). Insistimos sobre la importancia de la segunda actitud, en la que interviene la acción. Es ella la que engendra las determinaciones y éstas, una vez engendradas, se colocan como opuestos. Capacidades y fuerzas, goce, se colocan en oposición a la conciencia. La acción, aquí, corresponde a la etapa del entendimiento. Pero la misma acción producirá también la conciliación de las determinaciones opuestas.

Una de las actitudes de la conciencia cristiana, que estará presente en la tercera actitud, es la de considerarse a sí misma, como algo nulo, como la nada. Por consiguiente, la acción que ella realiza es la acción de una nada, y la satisfacción del deseo no produce goce, sino le reconfirma que es el goce de algo nulo. Acción y goce que salen de una nada sólo pueden procurar sentirse como una nada. Por consiguiente, la conciencia se siente como desventurada. Para eliminar la desventura la conciencia tratará de negar su singularidad. Su esfuerzo se dirigirá contra sí misma, a fin de autoaniquilarse. El enemigo a liquidar es el cuerpo, con sus funciones animales. Antes de convertirse en el enemigo que hay que liquidar, esas funciones se cumplían espontáneamente, pues no tenían importancia y esencialidad alguna para la conciencia. Pero una vez que el esfuerzo se dirige contra ellas “constituyen más bien objeto de serio esfuerzo y se convierten precisamente en lo más importante”(37). Al comienzo de la conciencia mutable, Hegel había advertido que ambos momentos, lo mutable y lo inmutable, “eran igualmente esenciales y contradictorios”(38). Es por esto que la conciencia no puede liquidar uno de los momentos, pues al intentarlo el enemigo siempre renace, se engendra de nuevo siempre como contrario, y triunfar sobre él es más bien sucumbir(39). La singularidad no puede ser eliminada y cuando se hace el intento de liquidarla surge de nuevo en su

derrota. Por consiguiente, la conciencia, pese a su esfuerzo, o mejor, gracias a su esfuerzo, no puede ser liberada de la singularidad, la siente entonces como una mancha imborrable, como algo que no corresponde a su esencia, aunque unida a ella inseparablemente y a la vez, por ello, siente a su cuerpo como lo más vil. Feuerbach recuerda que Plotino se avergonzaba de poseer un cuerpo(40). La conciencia se siente así como carente de toda universalidad, atada indisolublemente a su singularidad. Luchando contra la singularidad para deshacerse de ella lo que hace es afirmarla y es así "tan desventurada como pobre". Es pobre, porque su acción se reduce, infructuosamente, a la lucha contra su singularidad vil, y ello la hace desventurada.

Sin embargo, hay otro aspecto que va unido a lo anterior, cual es el de "la conciencia de su unidad con lo inmutable"(41). Ello se debe a lo siguiente: si la conciencia se dirige contra su individualidad es porque ella tiene dentro de sí a lo inmutable, con el que se compara, al que toma como modelo. Lo inmutable le dice lo que ella no es, pero que al mismo tiempo quiere ser. Por tanto, no sólo la voluntad y el pensamiento de lo singular están actuando contra éste, sino también el pensamiento y la voluntad de lo inmutable: "Pues el intento de anulación inmediata de su ser real se lleva a cabo por mediación del pensamiento de lo inmutable y acaece en esta relación"(42). Tanto lo inmutable como la conciencia actúan contra la singularidad, o en otros términos, la conciencia hace contra sí misma lo que lo inmutable hace contra ella y lo inmutable actúa sobre ella por medio de ella misma, así como ella actúa sobre sí misma por medio de lo inmutable. Este movimiento es un movimiento negativo, pues se dirige a negar la singularidad. Sin embargo, nos advierte Hegel, "la relación es en sí positiva y producirá para sí misma su unidad"(43). En sí o para nosotros (por tanto, no para la conciencia que actúa) se producirá la unidad y si se produce la unidad es porque la doble acción ha tenido como resultado, no la anulación de la singularidad, sino su afirmación. Este será el resultado del movimiento de los extremos, esto es, la unidad entre la singularidad y la universalidad, entre lo mutable y lo inmutable.

La relación entre los dos extremos es una relación mediada, es decir, una relación en la que un extremo actúa sobre el otro y este

Para leer y entender a Hegel

otro, a su vez, actúa sobre el primero. Pero para que ello sea posible, para que la relación se realice, hace falta un término medio que vincule a los extremos. Este término medio sirve a los dos extremos. Para la conciencia singular, que se considera a sí misma como inesencial, el mutuo servidor la pone en comunicación con lo inmutable y garantiza su existencia, y asimismo lo inmutable se comunica con la conciencia singular por medio del mutuo servidor. Representa a ambos extremos el uno frente al otro y sirve a cada uno respecto del otro. El mutuo servidor tiene conciencia de lo que hace, su acción es consciente, y al mismo tiempo, la conciencia singular lleva a cabo a través de él su anulación o cancelación.

Hegel nos describe de una manera estremecedora la anulación que hace de sí misma la conciencia. No cabe duda alguna de la influencia que tendrá sobre Feuerbach y Marx la descripción de la autoanulación consciente de la conciencia. Al entregarse al mutuo servidor “la conciencia se libera, por tanto, de la acción y el goce como acción y goce suyos: repudia de sí mismo como extremo que es para sí la esencia de su voluntad y arroja sobre el término medio o el servidor la peculiaridad y la libertad de la decisión y, con ello la culpa de lo que hace”(44). Nos parece que aquí Hegel está interpretando la función de los sacerdotes en la religión católica. Según él, el mutuo servidor “sirve como consejero acerca de lo que es justo”(45). Quiere decir que la conciencia singular no sabe lo que es justo, puesto que es el consejero el que lo sabe, y si la conciencia sigue el consejo su acción lo que hará es cumplir el consejo (la voluntad) del consejero y entonces la culpa no será de ella, sino del consejero: “La acción, en cuanto acatamiento de una decisión ajena, deja de ser una acción propia, en lo tocante al lado de la acción o de la voluntad”(46). La conciencia singular, al aceptar al mediador como consejero, renuncia a su libertad y a su acción; su decisión, su pensamiento, no son suyos. Tiene dentro de sí una voluntad ajena, a la que se somete. Esto anula lo conseguido en la segunda actitud, esto es, la libertad de la subjetividad. Pero no era sólo esto lo que se había logrado. También el trabajo le había dado objetividad, lograda por la elaboración y producción de bienes capaces de satisfacer la apetencia y producir el goce. Lo producido se había convertido en propiedad externa de la concien-

cia, “posesión adquirida mediante el trabajo”(47), lo cual le da realidad a la conciencia. No podemos dejar de subrayar aquí que Hegel ya tiene muy clara la necesidad de la propiedad para darle objetividad a la persona. Donde no hay propiedad no hay libertad. Sostendrá lo mismo en la *Filosofía del derecho* y cuando escribe sobre el estado platónico en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

En la *Filosofía del derecho*, cuando trata del derecho abstracto, Hegel considerará que lo racional consiste en que la persona sea propietaria para ser reconocida como tal. Donde no existe el derecho de propiedad no existe la libertad: “yo, como voluntad libre, soy objetivo para mi mismo en la posesión y por consiguiente, soy real por primera vez”(48). En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, escribe lo siguiente: “La propiedad es una posesión que me pertenece a mi como a esta persona concreta y en la que mi persona como tal, cobra existencia, cobra realidad; y ésta es la razón por la que Platón la declare abolida en su Estado”(49). Más adelante, en ese mismo texto, añade tajante y definitivamente: “la libertad sólo existe donde la persona llega a ser propietaria”. Estos textos del Hegel de la madurez aclaran el sentido del texto del Hegel joven. La propiedad hace que la conciencia adquiera objetividad, tenga realidad. La decisión, la voluntad, el pensamiento, corresponden a la subjetividad y ésta permanece como tal si no se objetiva en la propiedad.

Por consiguiente, la conciencia renuncia a sí misma, a su totalidad, a su voluntad y a su objetividad en la propiedad. El goce queda también eliminado ya que renuncia a él mediante la abstinencia y la mortificación. Nos parece, con toda evidencia, que todo ese proceso de pérdida de independencia, de confiarse a un consejero (o sacerdote), de abstinencia y mortificación, se refiere a la Iglesia católica, a esa Iglesia como la ve Hegel. El lector podrá consultar lo que dice Hegel de la Iglesia católica y de la Reforma protestante en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Pero trataremos de seleccionar algunos pasajes de esa obra. Antes de hacerlo, concluyamos el análisis de la última actitud de la conciencia desventurada.

Al renunciar a su libertad subjetiva y a la objetiva, la conciencia se convierte en una cosa o “tiene la certeza de haberse despojado

Para leer y entender a Hegel

en verdad de su yo y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una cosa, en un ser objetivo” (50). Ser dominado por otro, carecer de voluntad, ser manejado según lo quiera quien nos domina es ser una cosa. La conciencia se ha vaciado, no tiene contenido propio. El texto de la traducción del F.C.E. dice: “tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su yo”. Nosotros tradujimos despojado. Enajenado no es mala traducción, si se recuerda el sentido jurídico: poner bajo la voluntad de otro una cosa. Ambas traducciones son buenas para *entäussert*. El sentido preciso es éste: ha arrancado de sí mismo su ser para sí y lo ha convertido en una cosa. Convertirse en cosa podría también reducirse a una sola palabra: reificarse. G. Lukacs, como es sabido, utilizó el término cosificación (*Das Phaenomene der Verdinglichung*) en *Historia y conciencia de clase* para describir el proceso por el cual, en la sociedad de producción para el mercado, los hombres se convierten en cosas, en mercancías, dominados por una realidad que los somete a sus leyes. Hegel describe el mismo proceso de convertirse en cosa propio de la religión católica. Hegel siempre insiste en la extirpación de la libertad que efectúa la Iglesia católica. En España, según él, “El Estado y la Iglesia se han protegido recíprocamente por medio de la Inquisición que ha tenido un carácter duro, africano, y no ha permitido la génesis del yo en ningún aspecto” (51). En esta misma obra, Hegel menciona a “la fundación de órdenes monásticas y órdenes militares que debían ser una realización de lo que la Iglesia había expresado determinadamente: renunciar formalmente a la riqueza, al goce, a la voluntad libre, renuncia considerada por la Iglesia como lo supremo” (52). Esta pérdida de la libertad es la que se describe en la *Fenomenología*. En sus obras de madurez Hegel mantiene la misma posición que en su obra de juventud, aunque la *Fenomenología* desarrolla un proceso que parte de lo sensible, pasa por el entendimiento (la actividad que desarrolla las determinaciones y al mismo tiempo las separa) y culmina en la razón (unificación de las determinaciones).

La renuncia total a sí misma que hace la conciencia es un sacrificio que prueba su sinceridad y la autenticidad de su actitud. Podía haber un engaño cuando ella colocaba todo lo que era propio de ella en lo inmutable y consideraba que lo recibía como un don,

dando entonces gracias por ello y manifestando su reconocimiento por medio de "las intenciones, el corazón o los labios", aunque la decisión y el contenido de esa decisión fueran asumidas por ella, así como seguía manteniendo la posesión. Pero con la renuncia total se consuma el sacrificio real de la singularidad.

Sin embargo, la malicia de la razón invertirá la intención de la conciencia. En la mayor pérdida de sí misma se encuentra su realización. La acción de la conciencia estaba dirigida a negarla; Hegel utiliza el término superación: "en el sacrificio realmente consumado la conciencia supera la acción como acción suya" (53). Sabemos que en la superación lo superado no se elimina, no se aniquila, sino que se conserva. Esta conservación ocurre porque su superación la ha llevado a unirse con lo inmutable. Y en efecto, ya lo estaba, puesto que tenía dentro de sí a lo inmutable, ya que había rechazado su voluntad particular y la había sustituido por la voluntad universal.

La acción de la conciencia singular contra sí misma era también acción de la voluntad universal (la de lo inmutable) contra ella. No era, pues, una acción unilateral, una acción de lo singular, sino una acción de lo universal. Así, lo universal está puesto dentro de lo singular. Por tanto, la acción del singular contra sí misma "sólo es negativa, de acuerdo a su concepto o en sí" (54), pero es al mismo tiempo positiva, ya que, como dijimos, la voluntad universal se pone dentro de ella de un modo determinado. Se realiza entonces la unidad entre el extremo singular y el extremo universal, por medio de la acción de ambos: A consecuencia de esta unidad la voluntad singular se convierte en voluntad universal. El singular ya no es un simple singular, sino un singular que contiene a lo universal, y éste, a su vez, ya no está separado de lo singular. Esta conversión se ha realizado por medio del consejo del término medio (el sacerdote). Para la interpretación del sentido y del papel que desempeñan las actitudes de la conciencia desventurada es muy importante lo que vamos a citar enseguida. La conciencia al superarse (negarse, no para destruirse, sino para unirse con lo otro), no sólo "supera su acción como lo suyo, sino que se desprende también en sí de su desventura como proveniente de dicha acción" (55). Es, pues, el fin de la conciencia desventurada. Esta sólo es posible cuando los extremos están separados. Pero una

Para leer y entender a Hegel

vez que la conciencia singular se une con lo universal cesará su desventura. La separación entre lo singular y lo universal se repite a todo lo largo de la *Fenomenología*, pues lo singular no-mediado es lo natural, lo que tiene que ser superado, es decir, lo que tiene que contener dentro de sí lo universal. Esta separación ocurre en la relación amo-esclavo, en la que el amo contiene la voluntad universal y el esclavo es lo natural, o también en el Lenguaje del halago, o también en El placer y la necesidad, en La ley del corazón y El desvarío y la infatuación. Toda la *Fenomenología* no consiste en otra cosa más que en demostrar que la actividad de lo singular lo lleva a unirse con lo universal, que “la absoluta rigidez de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad”, como lo dice Hegel(56), lo cual no es sino otra manera de decir que “lo finito no es”, que lleva dentro de sí mismo la contradicción que lo obliga, necesariamente, a unirse con lo otro. Este tránsito de lo finito a lo infinito es el tema fundamental de la *Fenomenología*. La conciencia desventurada no es sino la separación entre lo finito y lo infinito, entre lo singular y lo universal. Por consiguiente, no compartimos lo que escribe Jean Hyppolite: “La conciencia desventurada es el tema fundamental de la *Fenomenología*...Es por esto que encontramos incesantemente el tema de la conciencia desventurada en la *Fenomenología* presentada bajo diversas formas (por ej. dice Hyppolite en la Nota, en el Estado de derecho y la verdad de la Ilustración)”(57). La conciencia desventurada es sólo una figura en la que lo finito no es y para ser tiene que negar su unilateralidad para unirse con su fundamento. Por otra parte, la conciencia desventurada no es eterna ni insuperable, es sólo un momento del desarrollo del espíritu. En este sentido, el tema fundamental de la *Fenomenología* es el cese de semejante conciencia.

Decíamos que es el concepto de la acción lo que verifica la unidad entre los extremos. La acción une lo subjetivo con lo objetivo, lo universal con lo singular: la acción resuelve la contradicción. Si la conciencia es positiva, como ocurre en la primera figura, donde sólo siente, no hay posibilidad de unir subjetividad con objetividad. Sólo la acción disuelve la contradicción. La acción que era la de un ser mísero y desventurado se transforma en “la acción que se satisface a sí misma en su obrar o el goce

bienaventurado, por donde su mísera acción es asimismo en sí lo inverso, o sea la acción absoluta''(58). Como vemos esta unidad entre lo singular y lo universal, el consiguiente desprendimiento de la desdicha, ha ocurrido en sí o para nosotros, lo cual quiere decir que la conciencia todavía no sabe de ella: no es para ella (o para sí). Su saber no es contemporáneo a su acción. Aún no sabe que su acción ha invertido lo que se proponía: "para ella misma permanece la acción y su acción real una acción mísera, su goce el dolor, y la superación de ese dolor, en su significación positiva, un más allá''(59). Para nosotros o en sí, la conciencia desventurada ha llegado a su término; para ella, sigue siendo su acción la de un ser mísero y desgraciado.

El final de la conciencia desgraciada es bastante sorprendente. Transcribamos lo que dice Hegel: "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, llega a ser para ella la representación de la razón, de la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absoluta en sí o toda realidad''(60). Decimos sorprendente porque el desarrollo de la conciencia religiosa tiene como resultado a la razón. La tercera actitud tiene como resultado la unidad entre lo universal y lo singular. Es esta unidad la que es la razón. ¿Cuál es la religión que ha efectuado esta unidad?. No es la católica. En nuestra opinión esta religión es el protestantismo, pues fue esta religión la que hizo posible la unidad entre lo temporal (lo finito) y lo intemporal (lo infinito). En la *Filosofía de la historia universal*, Hegel habla en estos términos de la Reforma: "...es el sol que sigue a la aurora del final de la Edad Media y todo lo ilumina''(61). La religión anterior a la Reforma, la católica, mantenía separados lo temporal y lo intemporal, siendo cada uno indiferente al otro, quedando separados la voluntad del yo hombre y la religión. De ello resulta la desunión y la servidumbre. Lo temporal era considerado por la religión católica como incapaz de contener el bien. De allí que el bien se convertía en un más allá, en algo fuera de este mundo y sin posibilidad de realizarse o de ser realizado en él.

En cambio, la nueva Iglesia, la Iglesia protestante, concibió una relación distinta entre el espíritu y lo temporal: "el espíritu ahora por la conciliación entre el hombre y Dios, tiene conciencia de su

libertad, en la certeza de que el proceso divino es la misma esencia objetiva, y por tanto, comprende también este proceso y lo recorre en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. La reconciliación lograda ha traído consigo la conciencia de que lo temporal es capaz de contener dentro de sí la verdad; mientras que anteriormente lo temporal era considerado como algo malo, incapaz de bien; y el bien, por tanto, se convertía en un más allá. El espíritu tiene ahora que llevar a cabo la reconciliación dentro de sí mismo; su yo debe entrar en ella... Lo divino deja de ser la representación fija de un más allá''(62).

La religión católica fue incapaz de unir lo temporal con lo intemporal. Y esta incapacidad se debe a su prejuicio de que lo finito es lo malo, incapaz de bien alguno. El protestantismo, según Hegel, dió un verdadero cambio revolucionario a esta concepción: lo finito era capaz de contener el bien y lo justo y el proceso objetivo es la misma esencia divina. Esta esencia divina recorre el curso del mundo en las subsiguientes transformaciones de lo temporal. En el proceso temporal se realiza la esencia divina que ya no queda como un más allá inalcanzable e irrealizable. Esta es la conclusión de la tercera actitud de la conciencia religiosa. Lo inmutable ya no está como un más allá, sino que ha penetrado a la conciencia singular y la acción de ésta se sabe como acción absoluta. La religión protestante es vista por Hegel como la religión de la modernidad. Los grandes cambios en la historia universal han sido producidos por los cambios en la conciencia religiosa. La Reforma es la última gran revolución religiosa: con ella comienza el reino del espíritu: "se alza la nueva y última bandera, en torno a la cual se congregan los pueblos, la bandera del espíritu libre, que está cabe sí mismo (bei sich selbst), y por ende, en la verdad, y sólo en la verdad está cabe sí mismo''(63). El espíritu ya no estará fuera del mundo, como en el catolicismo, sino que el proceso del mundo será el proceso del espíritu que se realiza: "La propiedad, el derecho, la eticidad, el gobierno, la constitución, etc., tienen que ser determinados, a fin de que se ajusten al concepto de la voluntad libre y resulten racionales''(64). La acción del singular será una acción que realiza lo universal. El singular mismo será, pues, a la vez, singularidad-universalidad: es a esto a lo que Hegel llama espíritu, el cual es concepto o autoconciencia.

Pues el concepto es a la vez universalidad (indeterminación) y singularidad (determinación), y la autoconciencia es, a la vez, indeterminación o ilimitación, y conciencia (determinación). Como ya hemos afirmado antes, según la cita de la *Fenomenología*: “El doble sentido de lo diferenciado se halla en la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita, o inmediatamente lo contrario de la determinidad en la que es puesta” (65). La autoconciencia (otro nombre para el concepto) es finita, en la medida en que es oposición a sí misma (pone una diferencia), y al mismo tiempo, es infinita (sabe que esa diferencia no es una diferencia). Lo infinito verdadero es lo infinito determinado como finito y la verdad de lo finito es estar contenido o ser puesto por lo infinito.

El protestantismo es la religión que ha realizado el verdadero infinito o lo racional. Lo racional, en que lo particular esté subordinado o subsumido en lo universal. Lo singular, por medio de su acción, realizará lo universal contenido en él. No realizará sus contenidos particulares y arbitrarios, sino los de la voluntad universal. Lo que realiza la voluntad no es un contenido ajeno, extraño a ella, sino a ella misma: ella se determina a sí misma y no es determinada por un ser diferente. Su libertad es, pues, autodiferenciarse o autodeterminarse. Según Hegel, esta libertad de la voluntad “surge inmediatamente del principio del protestantismo” (66). La filosofía se convierte así en “sabiduría temporal” pues se ocupa de “la verdad en cuanto se hace viva en el orden temporal” (67): Esta verdad que se abre paso en lo temporal chocará con todo lo existente que se le enfrente como obstáculo y “esta violencia contra lo existente es la revolución” (68).

El resultado de nuestra exposición es la imposibilidad de comprender lo que Hegel entiende por razón sin la revolución religiosa que operó el protestantismo. El final de la tercera actitud de la conciencia desventurada es el final de la desventura de dicha conciencia, en virtud de que el hombre se ha reconciliado con Dios; en el lenguaje filosófico, lo universal se ha unido a lo singular y la acción de este singular se convierte en una acción que realizará las determinaciones de la esencia divina. El curso histórico será entonces el proceso de realización de dicha esencia divina

Para leer y entender a Hegel

mediante la actividad de la singularidad. Esto significa que la esencia humana ya no será extraña a la esencia divina que la segunda está contenida en la primera: “Este conocimiento de que la naturaleza humana no es verdaderamente algo extraño a la naturaleza divina, asegura al hombre la gracia divina y lo deja aprehenderla, por lo cual se efectúa la reconciliación de Dios con el mundo o la extinción de su extrañación de Dios”(69).

La razón es la unidad entre el individuo singular y lo universal. Las determinaciones del primero serán introducidas en el mundo mediante su actividad. Pero como esas determinaciones son universales entonces serán universales las determinaciones que se harán objetivas: “La razón es la unión suprema de la autoconciencia y la conciencia o la del saber de un objeto y del saber de si mismo. Ella es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, determinaciones de la esencia de las cosas, como son nuestros propios pensamientos. Ella es tanto la certeza de si misma, subjetividad, como el ser o la objetividad, en uno y el mismo pensar”(70). Cuando se produce esa unidad entre subjetividad y objetividad, esto es, cuando las determinaciones del pensamiento son determinaciones del ser, el proceso habrá llegado a su término. El final de la conciencia desventurada es el inicio del proceso de convertir las determinaciones subjetivas (las de lo inmutable interiorizadas en el individuo) en determinaciones objetivas.

De este modo, la vieja teología y las filosofías que colocaban a Dios como un ser ajeno al mundo han sido superadas. La filosofía hegeliana es la crítica y la realización de la antigua teología. Sin embargo, las determinaciones subjetivas que ahora están dentro del singular son determinaciones de la esencia divina. Lo finito ha sido absorbido en lo infinito. El verdadero ser es lo infinito. De allí los reproches que Feuerbach le hará a Hegel: “Hegel pone lo finito en lo infinito porque él todavía tiene como punto de partida el antiguo punto de vista de lo absoluto, de lo infinito, y precisamente porque él exige en lo infinito la necesidad de la limitación, la determinación, la finitud; yo pongo lo infinito en lo finito”(71). Es aquí donde se encuentra la inversión de Hegel hecha por Feuerbach. El punto de partida de Hegel es que, como ya lo hemos señalado “lo finito no es”, no tiene un verdadero ser. Por eso lo

finito sólo tiene verdad y realidad cuando está penetrado por las determinaciones de lo infinito. Ello se ve claramente en la tercera actitud de la conciencia desventurada. El singular es verdadero cuando lo penetra lo universal, el pensamiento y la voluntad de lo inmutable. Seguro ya de esa verdad, de que él es algo verdadero, el singular sabe que él no es nada: todo lo contrario, se sentirá protador de la verdad y actuará en consecuencia. De allí toda la significación que cobra para Hegel la religión protestante.

Para un pensador "ateo" como Feuerbach, Hegel ha hecho que Dios se encarne en el hombre, lo cual es "un compuesto lleno de contradicciones, un juicio sintético" (72). La acción de los hombres singulares hace la historia, pero lo que realiza no es el pensamiento de ellos, sino el de Dios (convertido en categorías y determinaciones lógicas). Lo singular es un instrumento (el extremo activo) para realizar lo universal. Feuerbach, en cambio, disolverá la esencia de Dios en los individuos singulares, en el género. Dios se deshace en los predicados de la esencia humana, el hombre es *theantropos*. Hegel, en cambio disuelve a los hombres en Dios.

No obstante que la *Fenomenología* es considerada una obra de juventud, las tesis sustentada en ella por Hegel, no cambian en las obras consideradas de madurez. Hemos visto que la tesis fundamental de la filosofía de Hegel, la de que lo "finito no es", es desarrollada en la *Enciclopedia*, en *La ciencia de la lógica* y en la *Fenomenología*. En esta última obra hemos explicado como funciona esa tesis en la conciencia desventurada. Pero no sólo puede apreciarse en las obras de madurez como Hegel aplica esa tesis suya, sino incluso en la *Filosofía de la historia universal* repite como se sucede históricamente el proceso que parte de la certeza sensible, pasa por el entendimiento y culmina en la razón. Hegel nos refiere la desilusión que experimenta el cristianismo cuando convierte al "esto sensible" en Dios: "En el sepulcro es donde toda la vanidad de lo sensible fenece. En el sujeto negativo del 'esto' perece la vanidad de la opinión" (73). En este texto se usan las mismas categorías para lo sensible que en la *Fenomenología*: vanidad de la opinión (o suposición, *die Meinung*), el esto como sujeto negativo; el espíritu es algo viviente, no algo sensible. Recordemos que en la *Fenomenología* la experiencia de

Para leer y entender a Hegel

la no-verdad de lo sensible conduce a la certeza que tiene de sí mismo el sujeto de la experiencia. Lo sentido se desvanece, pero la conciencia que siente permanece. Así mismo continúa en la *Filosofía de la historia*: "La cristiandad encontró la tumba vacía... El resultado que obtuvo fue de índole negativa; consistió en comprender que la única existencia natural que corresponde al 'esto' por ella buscado era la conciencia subjetiva y no una cosa exterior, comprendió que el esto considerado como la unión de lo mundano con lo eterno es el ser para sí espiritual de la persona" (74). Pocas líneas más adelante Hegel da una explicación más detallada de cómo el espíritu, insatisfecho por no haber encontrado lo eterno en lo sensible se volcó sobre sí mismo, se metió dentro de sí mismo y trató de buscar en sí mismo la satisfacción. Se dirige a realizar fines universales mediante su trabajo. Mantiene una relación práctica con el mundo, una vez que está seguro de sí mismo y cómo él mismo es libre trata de hacer que el mundo sea libre: "Esto es lo que surge ahora en el mundo; los hombres han llegado a sentir la alegría de la vida terrena y el interés por ella y con esto empieza una situación del espíritu enteramente nueva, un segundo periodo, la tranquila relación del espíritu con el mundo y con la naturaleza como el esto" (75):

No ignoramos que nuestra interpretación difiere de las más conocidas y reconocidas. A Kojeve, por ejemplo, ha emitido algunas pocas ideas sobre la conciencia desventurada. Pocas, pero decisivas que han originado profundas malinterpretaciones. Así, opina sobre la religión de esta manera: "La religión sólo es viable en la desdicha y engendra y mantiene la desdicha" (76). En Hegel, la desdicha es propia sólo de la religión católica. La religión protestante, como ya lo hemos dicho, pone fin a la desdicha. De allí que no sea hegeliana la conclusión que saca Kojeve; "La religión (se supera) porque es inseparable de la desdicha interior. Sólo que podemos complacernos en la desdicha. De allí la posibilidad de una duración ilimitada de la religión" (77). En primer término, la religión no se supera (en Hegel) porque es inseparable de la desdicha interior. Se superan las oposiciones propias de una religión que dan origen a la desventura y esta superación o unidad de los extremos opuestos pone fin a la desventura. Ello ocurre con el protestantismo, que rechaza la "complacencia en la desdicha

interior". En otros trabajos hemos mostrado la incompreensión de Kojeve respecto de la dialéctica. Incompreensión que no le permite penetrar en el pensamiento de hegeliano. Por ejemplo cuando escribe "La Iglesia es el germen y el esquema del Estado", añadiendo que "en la Iglesia el hombre es liberado an sich, pero no lo sabe"(78). Según Hegel, no hay liberación en la Iglesia católica. Es ella la que hace que renuncie a la propiedad, al goce, a la propia voluntad, y con todo ello adquiere la certeza de que "se ha despojado de su yo y se ha convertido en una cosa", como lo dice Hegel en la segunda actitud de la conciencia desventurada. Para que surja el Estado moderno tiene que rechazarse a la Iglesia católica, esto es, reconocer el derecho a la propiedad, al goce, al matrimonio y a la familia y a la libertad de la voluntad, usurpada por el consejero. Kojeve no menciona nunca el protestantismo crítico de Hegel respecto de la Iglesia.

Lo que hace Kojeve lo repite su discípulo J. Hyppolite. La explicación que hace ese autor de la conciencia desventurada está plagada de errores. Nos limitaremos a señalar los más esenciales. Lo que Hegel rechaza como esclavizador y negador de lo propio del hombre, Hyppolite lo encomia: "La Iglesia de la Edad Media es la prefiguración de la razón moderna, pues ella es una forma de la universalidad concreta"(79). La Iglesia católica en la Edad Media no permitió el desarrollo de la libertad subjetiva. Hizo todo por reprimirla. De allí que, según Hegel, santificara el celibato, el monaquismo, la renuncia a la propiedad. Pero la malicia de la razón, en esa negación, logró la realización de la razón. Según Hegel, España no entró en la época moderna por el poder de la Iglesia católica. La razón comienza cuando el singular logra deshacerse del consejero, siente y sabe que lo inmutable (lo universal) está unido a él sin la mediación de los sacerdotes y su afirmación la logra recuperando lo que la Iglesia católica condena (el matrimonio, la propiedad, el goce).

Otra importante confusión en el libro de Hyppolite se encuentra en la certeza de sí misma que alcanza la conciencia en la segunda actitud como resultado de la primera. Ya hemos explicado de qué modo resulta la certeza de sí misma. En la tercera actitud, la conciencia tratará, sin poder lograrlo, de desprenderse de la certeza de sí misma lograda mediante el goce, el trabajo y la

Para leer y entender a Hegel

propiedad. Sin embargo, Hyppolite escribe. "Es que la certeza de sí -el para sí- es precisamente aquello que nunca puede alcanzarse, la subjetividad que no es más que el movimiento, privado de substancia de la conciencia misma"(80). Una cosa es lo que la conciencia hace conscientemente contra sí misma, y otra lo que logra. Ella piensa que su subjetividad, su singularidad, es lo inessential y por eso su esfuerzo se concentrará en eliminarla. Pero, como dice Hegel, es "un enemigo que se produce en su derrota". El cristianismo católico convierte al cuerpo (al goce, la propiedad, las fuerzas y capacidades) en una nada. La abstinencia, la mortificación, la renuncia a la decisión, a la voluntad, es renuncia a sí mismo, pero "la conciencia no se deja engañar por la apariencia de su renuncia, pues la verdad de ella reside en no haberse entregado"(81). La exposición de Hyppolite es sumamente confusa. Nunca menciona el protestantismo de Hegel. Nos parece éste el más grave de consecuencias de los errores de interpretación de Hyppolite.

Para terminar, queremos señalar otra interpretación del mismo Jean Hyppolite. Se trata de lo que Hegel llama el desdoblamiento. Para explicar este desdoblamiento Hegel utiliza varios términos: die Verdopplung (traducido por duplicación, *Fenomenología*, p. 127. línea 41), *entzweite* (trad. por desdoblada, recuerde el lector que el término viene de zwei, dos); *gedoppelt*, (traducido por desdoblada). El desdoblamiento que ocurre en la conciencia desventurada ocurre en una sola conciencia. Hegel mismo nos lo dice: "De este modo, la duplicación que antes aparecía repartida entre dos singulares, el señor y el siervo, se resume ahora en uno sólo: se hace presente la duplicación de la autoconciencia dentro de sí misma, que es esencial en el concepto del espíritu, pero aún no su unidad y la conciencia desventurada es la conciencia de sí como conciencia de la esencia duplicada y solamente contradictoria"(82). Nos arriesgamos a aventurar la siguiente hipótesis. La relación entre amo y esclavo es una relación en que existe la desigualdad. Esta termina con la igualdad entre ambos singulares: ambos son iguales. Se establece así una sola autoconciencia. Este término expresa la igualdad humana. La autoconciencia no es otra cosa que lo que Feuerbach llamará el género o la esencia humana. Es una sola autoconciencia, pero ella contiene a los singulares

iguales. Su duplicación significa que ella misma se escinde y aparecen entonces dos sectores de la misma unidad: lo temporal, de una parte, y lo intemporal de otra. Hyppolite propone una interpretación diferente: "La autoconciencia no podría ponerse absolutamente en la unidad; el solipsismo metafísico que parece imponerse a toda conciencia que se eleva a la auténtica certeza de sí no es, sin embargo, una posición sostenida"(83). Sigue hablando de una duplicación en el sentido de dos singulares, necesarios para que se establezca el reconocimiento o la confrontación de opiniones y así hasta concluir que "el amo y el esclavo son ahora Dios y el Hombre". Este punto de vista, viciado desde el comienzo, induce a una serie de errores en la interpretación global. Llevaría mucho tiempo establecerlos todos, pero lo señalado basta para orientar la lectura.

Respecto a la importancia de la Reforma protestante para la Filosofía de Hegel nos vamos a referir a su Filosofía de la religión. Allí nos habla Hegel de los distintos tipos de reconciliación religiosa que se han procurado en la historia. La que ha hecho la Iglesia católica ha resultado en una profunda escisión del hombre. El hombre, dentro del dominio de esa iglesia, se comporta como un ser no-libre, sus tendencias (en la *Fenomenología* Hegel dirá sus funciones animales), sus comportamientos en relación a la familia, la actividad y la vida del Estado, sólo valen como "formas nulas, profanas", son lo finito, completamente separado de lo espiritual.

En cambio, la Reforma protestante puso fin a esta oposición. El fin de la oposición es la ruina de la Iglesia, pues ella sólo puede mantenerse en la oposición. La Reforma significó que la contradicción entre lo temporal y lo intemporal se disolvió en la eticidad, ya que la libertad penetró en la secularidad. Es en la organización del Estado donde lo divino ha penetrado la realidad y "lo secular está justificado en sí y para sí, pues su fundamento es la voluntad divina, la ley del derecho y de la libertad"(84). En la Iglesia católica lo sagrado (la vida monástica, el vivir de limosnas, la renuncia al goce y a la propiedad) está opuesto a lo ético, al matrimonio, a la propiedad y al goce. Lo profano y lo sagrado están separados. En cambio, el protestantismo convirtió a lo sagrado en profano y viceversa. Para concluir nuestra interpreta-

Para leer y entender a Hegel

ción queremos reproducir este texto de Hegel: “En la eticidad la reconciliación de la religión con la realidad, la secularidad está presente y realizada”(85).

NOTAS

1. *Fenomenología del espíritu*, p. 21, línea 3. F.C.E.
2. *Ibid.*, p. 133, líneas 6-9.
3. *Ibid.*, p. 133, línea 12.
4. *Ibid.*, p. 133, línea 10.
5. *Ibid.*, p. 132, líneas 24-25.
6. *Del yo al nosotros.*, p. 143.
7. *Fenomenología.*, p. 133, línea 12.
8. *Ibid.*, p. 133, líneas 14-20.
9. *Ibid.*, p. 133, líneas 27-29.
10. *Ibid.*, p. 133, líneas 24-25.
11. Preferimos seguir traduciendo en si por An sich y no ser de suyo como aparece en la traducción del libro de Pierre Jean Labarriere, *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, F.C.E. 1985, traducción de Guillermo Hirata. En si o para nosotros se refiere a que la conciencia ha desarrollado su concepto, lo que ella es verdaderamente, pero el saber de la conciencia siempre está retrasado. Lo verdadero se desarrolla primero y luego viene el saber (el buho de Minerva: el conocimiento siempre viene después de la acción). En si prosigue la tradición Kantiana, es lo verdadero, pero no permanece fuera de la experiencia, como en Kant, sino que se encuentra dentro de ella. Ser de suyo no expresa nada de lo anterior. No aclara nada, más bien oscurece.
12. *Fenomenología*, p. 66, líneas 12-23.
13. *Ibid.*, p. 134, líneas 12-15.
14. *Ibid.*, p. 134, líneas 17-19.
15. La expresión inconsistente es propia de J. Díaz Ardila; aparece en la *Revista Venezolana de Filosofía* N° 19, pág. 72, Nota 13: "...en lo posterior está lo anterior, pero como suprimido, como reducido a un momento inconsistente". Cada momento superado se integra a la totalidad y ella tiene la consistencia de sus momentos, que no son puras nada. Si fueran inconsistentes sería algo semejante a tener un millón de bolívares, pero sin bolívares.
16. *Fenomenología*, p. 113, líneas 5-6. El yo que engendra la objetividad, que con sus determinaciones o categorías constituye la objetividad, es la esencia del idealismo. Es a esto a lo que llama Hegel autoconciencia: ser yo y a la vez objeto.

Para leer y entender a Hegel

Esta esencia del idealismo le causó asombro a Jorge Díaz Ardila. Yo sostuve (y sostengo) que concepto, autoconciencia, yo, objetividad, son una y la misma realidad, J. D. A. comentó: "Fórmula por demás extraña que identifica el yo con la objetividad" (*Rev. Ven. de Filo.* p.66).

17. *Ideología alemana*, p.52. Ediciones Pueblos Unidos, 1959. El único intento de comparar directamente la *Fenomenología* con la *Ciencia de la Lógica* que conoce Díaz Ardila es el de W. Purpus, en 1908. Y por supuesto es un fracaso. "No puede leerse la *Fenomenología* a la luz del concepto, como lo propone Vásquez", asienta magistralmente Díaz Ardila.
18. *Ibid.*, p. 134, líneas 35-38.
19. *Ibid.*, p.26, líneas 23-25.
20. *Ibid.*, p. 26, líneas 6-14.
21. Júzguese según esto la rotunda afirmación de Jorge Díaz Ardila de que "dialéctica no es un concepto ni de la lógica, ni de la naturaleza, ni del espíritu". Al escribir esto el pensamiento de Díaz Ardila ha aniquilado el pensamiento de Hegel.
22. *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. G. Bedeschi. Comunicación, serie B. N° 47. 1975, p. 40.
23. *Fenomenología*, p. 135, líneas 2-6. Hemos modificado levemente la traducción del F.C.E.
24. *Ibid.*, p. 133, líneas 34-36.
25. *Ibid.*, p. 113, líneas 25-27.
26. *Ibid.*, p. 16, líneas 2-5.
27. *Ciencia de la lógica*, I, p. 176-177.
28. *Ibid.*, p. 174.
29. *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía*. Nota a la Tesis 28. Traducción de E. Vásquez, en *Textos escogidos de L. Feuerbach*. Caracas, 1964, U.C.V. En la Tesis 30 de los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach repite la misma crítica: "El pensamiento se acredita por la sensibilidad, ¿cómo sería esto posible si inconscientemente no se la tuviera por la verdad?. Pero, no obstante, ya que conscientemente se parte de la verdad del pensamiento, se expresa la verdad de la sensibilidad post factum, y se convierte a la sensibilidad únicamente en un atributo de la idea; lo cual es una contradicción, pues la sensibilidad es sólo atributo y, sin embargo, *solamente ella confiere verdad al pensamiento* (subrayado por E. V.); es, por tanto, al mismo tiempo, lo principal y lo secundario, esencia y accidente".
30. *Sagrada familia*, pág. 51, Editorial Grijaldo.
31. *Fenomenología*, p. 135, líneas 27-28.
32. *Ibid.*, p. 135, líneas 30-31.

33. *Ibid.*, p. 135, líneas 32-34.
34. *Ibid.*, p. 135, líneas 38-40.
35. *Ibid.*, p. 135, líneas 11.
36. *Ibid.*, p. 136, líneas 13-16.
37. *Ibid.*, p. 136, líneas 29-30.
38. *Ibid.*, p. 129, líneas 1-4.
39. *Ibid.*, p. 129, líneas 6-7.
40. *Filosofía del futuro*, Tesis 29.
41. *Fenomenología*, p. 136, líneas 39-40.
42. *Ibid.*, p. 136, líneas 40-42.
43. *Ibid.*, p. 137, líneas 2-3.
44. *Ibid.*, p. 137, líneas 17-21.
45. *Ibid.*, p. 137, líneas 22-23.
46. *Ibid.*, p. 137, líneas 22-25.
47. *Ibid.*, p. 137, línea 33.
48. *Ob. cit.* parágrafo 45.
49. *Ob. cit.* págs. 231-232.
50. *Fenomenología*, p. 137, líneas 40-42.
51. *Lecciones sobre la filosofía de la historia*, Tomo II, p. 381, Trad. de J. Gaos. Ver también p. 312, de la misma obra: "Toda la evolución de la doctrina, el conocimiento, la ciencia de lo divino, está por completo en poder de la Iglesia, que es la que la ha de determinar; y a los seculares les compete simplemente creer; su deber es obedecer, practicar la obediencia de la fe, sin propio conocimiento"; pág. 335 "...la Iglesia había convertido el principio de la libertad cristiana en una injusta e inhumana servidumbre de los espíritus".
52. *Ibid.*, p. 336.
53. *Fenomenología*, p. 138, líneas 12-13.
54. *Ibid.*, p. 138, líneas 18-19.
55. *Ibid.*, p. 138, líneas 39-41.
56. *Ibid.*, p. 216, líneas 37-38.
57. *Génesis et structure de la Ph. de l' esprit*, Tomo I, p. 184.
58. *Fenomenología*, p. 138 líneas 39-41.
59. *Ibid.*, p. 139, líneas 1-3.
60. *Ibid.*, p. 139, líneas 3-7.
61. Tomo II, p. 359. Trad. de J. Gaos. Rev. de Occidente.
62. *Ibid.*, p. 362; SuhrKamp, p. 502.
63. Lecc. sobre la fil. de la hist. II, p. 362; SuhrKamp, 496.
64. *Ibid.*, p. 367; SuhrKamp, 496-497.
65. *Fenomenología*, p. 113, líneas 24-27. Preferimos determinidad puesta y no sentada, como traduce Guillermo Hirata, en la Fenom. del esp. de Hegel, de J. P. Labarriere.

Para leer y entender a Hegel

- Poner -y oponer- y componer, son propios de lo dialéctico. Poner equivale a tesis (oponer=antítesis y componer=síntesis). Poner traduce con toda propiedad *setzen*, *sich setzen* (ponerse). Nada de esto puede expresarse con *sentar* o *sentarse*.
66. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. p. 395.
 67. *Ibid.*, p. 399.
 68. *Ibid.*, p. 399.
 69. *Propedéutica filosófica*, p. 64, párrafo 79. Trad. de E. Vásquez. 1980.
 70. *Ibid.*, p. 77, párrafo 40.
 71. *Obras de L. Feuerbach*, en seis tomos. Suhrkamp Verlag. Tomo III, p. 212, 1975.
 72. *Ob. cit.* págs. 219-220.
 73. *Filosofía de la historia universal*, P.338; Suhrkamp, P.472.
 74. *Ibid.*, p. 334; Suhrkamp, p. 472.
 75. *Ibid.*, p. 338; Suhrkamp, p. 472.
 76. *Introducción a la lectura de Hegel*, p. 67; traducción española, p. 72.
 77. *Ibid.*, p. 73; trad. esp. p. 79.
 78. *Ibid.*, p. 72; trad. esp. p. 77.
 79. *Génese et structure de la Ph.* Tomo I, p. 205. El libro de H. Raurich. "Hegel y la lógica de la pasión" repite la misma interpretación de Kojève e Hyppolite.
 80. *Ibid.*, p. 196.
 81. *Fenomenología*, p. 135.
 82. *Ibid.*, págs. 127-128, Suhrkamp, p. 163, líneas 18-24.
 83. *Génese et structure*, págs. 189-190.
 84. *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Tomo II, p. 332, Suhrkamp.
 85. *Ibid.*, p. 333, líneas 4-6.

SOBRE LA RELACION ENTRE LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU Y LA CIENCIA DE LA LOGICA

En el último número de la Revista Venezolana de Filosofía (16), el profesor Jorge Díaz Ardila, publica una nota titulada “*Sobre Lógica y Fenomenología*”, en la que se refiere a las reflexiones actuales sobre las interpretaciones de la *Fenomenología*. Esa nota tiene el mérito muy especial de mostrarnos la situación en que se encuentra en nuestros días la investigación sobre tan denso e importante libro. Nosotros, por haber propuesto una clave para la interpretación coherente de la *Fenomenología*, la de que toda la *Fenomenología* está construida sobre la dialéctica del concepto, somos mencionados en la importante nota del profesor Díaz. El no comparte nuestra proposición acerca de la clave que proponemos. Pero, así lo trataremos de demostrar, la refutación que nos hace, más bien confirma nuestra proposición.

Díaz Ardila cita unas líneas nuestras en las que asentábamos que algunas opiniones sostienen que la *Fenomenología* no tiene relación alguna con la *Ciencia de la lógica* (pág 117). Enseguida añade: Vásquez no señala nombres. Pocas líneas antes, Díaz Ardila citaba un texto de Hegel que concluía diciendo: Inversamente, a cada momento abstracto de la Ciencia corresponde una figura del espíritu fenoménico como tal. Nosotros naturalmente, estamos de acuerdo con esa indicación de Hegel. Lo que nos resulta sorprendente es que, no obstante ella y otras muchas repartidas a lo largo

Pura leer y entender a Hegel

de sus obras (*Fenomenología, Ciencia de la lógica, Enciclopedia, Propedéutica*, etc) no se la utilice. No citábamos nombres por parecernos innecesario ya que en los distintos trabajos publicados en la *Revista Venezolana de Filosofía* mostrábamos como intérpretes tan afamados como Jean Hyppolite, A. Kojève, N. Hartmann, R. Valls Plana, y el mismo profesor Díaz y los autores que él menciona, no utilizan el *concepto*, como clave de interpretación de *toda la Fenomenología*. J. Hyppolite, cuando tiene que explicar lo que es el concepto, explicación a que se ve obligado por cuanto el concepto le sale continuamente al paso, escribe lo siguiente: Es muy difícil expresar de manera perfectamente clara esa *intuición* fundamental de la que partió Hegel; quizás se la podría comparar a la de uno de los primeros filósofos germánicos, Jacobo Boehme. "‘Aprehender el no en el sí y el sí en el no’, tal era en efecto la ambición especulativa de ese teósofo". Continúa luego Hyppolite comparando a J. Boehme con Hegel. El primero se planteaba un problema teológico: encontrar en el hombre una imagen de la vida divina. Hegel, en cambio, se interesa más en el ser del hombre, y trata de darle a esa intuición una forma lógica particularmente notable *cuyo carácter de irracionalidad, en el sentido ordinario del término, es innegable* (1).

Hemos subrayado los términos *intuición e irracionalidad* ya que lo que llama Hegel el concepto no es una intuición ni es irracional. Lo encuentra en la filosofía kantiana quien, según Hegel, ha establecido firmemente que "‘la esencia del concepto no es otra cosa que la *unidad originariamente sintética de la apercepción*, es decir, tiene que ser reconocida como la unidad del Yo Pienso, o sea de la autoconciencia" (2). Hegel identifica el concepto con la unidad del yo pienso, lo cual es lo mismo que la autoconciencia. El *yo pienso*, la autoconciencia, la unidad sintética de apercepción, son diferentes nombres para el concepto. Este, no es, pues, el resultado de una intuición genial de Hegel. Lo encuentra ya listo en la filosofía kantiana y sólo le quedará perfeccionarlo, liberarlo de las limitaciones que Kant le había impuesto. Pues el concepto kantiano necesita de otra cosa que él mismo, necesita de un material externo para completar su vaciedad. El concepto, en cuanto pensamiento, no puede producir su contenido (la materia); tiene que tomarlo de afuera, mediante la

intuición. Hegel se esforzará por derivar el contenido del concepto, el cual será, por eso, forma y contenido, es decir, unidad de sí mismo y de lo otro de sí mismo: o también, el concepto se pone como lo otro de sí mismo y en esto otro se reconoce a sí mismo, y por eso la diferencia es una diferencia que no una diferencia. No es difícil ver aquí, como Hegel lo explicará un poco más adelante del texto que hemos citado, que el concepto hegeliano es el *juicio sintético a priori*. ¿Cómo afirmar que es el resultado de una intuición? No es tampoco irracional, puesto que Hegel demuestra que al poner a A, se pone a No-A. En la identidad está contenida la no-identidad, la diferencia.

A. Kojève, por su parte, como afirmamos en artículo aparecido en la *Revista Venezolana de filosofía* N° 16, *nunca se refiere a los textos que, en la misma Fenomenología, exponen la lógica de la dialéctica del concepto*. En su famoso análisis de la dialéctica del amo y del esclavo, Kojève no utiliza para nada la dialéctica del concepto. Y no hay ninguna duda de que es la dialéctica del concepto lo que está operando en la lucha. Amo y esclavo son extremos que se oponen, y luego terminarán conciliándose, cuando el esclavo se purifique de lo finito, se eleve a lo infinito, convirtiéndose también, como el amo, en negatividad absoluta (la muerte). "La dialéctica del concepto y de la conciencia solamente inmediata producen la lucha del reconocer y la relación de dominio y servidumbre" (3). Citamos la *Filosofía del derecho* por ser un texto sumamente claro. Pero en la misma *Fenomenología* Hegel indica como funciona la dialéctica del concepto: "El término medio es la autoconciencia que se descompone en los extremos y cada extremo es este intercambio de su determinabilidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto"(4). Todo es un silogismo, escribe Hegel, y el concepto (la autoconciencia) es el silogismo.

El mismo Kojève, cuando tiene que explicar el tránsito del escepticismo a la siguiente figura asienta tristemente: *el estolicismo es superado porque es aburrido, el escepticismo, porque es inquietante y estéril* (5). El escepticismo se supera porque es sólo un momento del concepto, la igualdad consigo mismo, la libertad negativa, o lo que es lo mismo, $A = A$. No puede producir No-A, o mejor no puede producirse como No-A, o también, lo que es lo mismo, no puede convertirse en razón. Esto ocurrirá al final de la

Para leer y entender a Hegel

conciencia desventurada, cuando *la conciencia tenga la certeza de ser, en su singularidad, absoluta en sí (an sich) toda realidad* (6).

Kojeve, en su interpretación, expulsa de la *Fenomenología* la *dialéctica del concepto*, origen de todo movimiento. El tránsito de una figura a otra no surge, según él, de dicha dialéctica, de la *necesidad de su movimiento* que conduce a pasar de una experiencia a otra en la que surge un nuevo objeto, sino de la *libertad*, o lo que es lo mismo, del capricho y la arbitrariedad. Desde esa posición, se liquida a la *Fenomenología* como *ciencia* de la experiencia de la conciencia. Si hay que entender a Hegel como un filósofo coherente hay que tomar en serio su afirmación de que el movimiento que se manifiesta en la realidad es movimiento espiritual en cuanto es *el desarrollo inmanente del concepto, el método absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo* (7).

No nos referiremos a Valls Plana por cuanto ya lo hemos hecho en nuestro libro *Ensayos sobre dialéctica*. Allí mostramos que la dialéctica del concepto sale del marco de su obra: sigue preso de los criterios interpretativos de Kojève y de su discípulo Hyppolite.

Tampoco Jorge Díaz interpreta la *Fenomenología* a la luz del concepto. Ni Heinrichs, ni Pöggeler, ni Fulda. Yo propuse y todavía lo mantengo, fundándome en sólidos argumentos, que lo esencial de la *Ciencia de la lógica*, entendida ésta como la lógica del concepto, está recogido y utilizado en la *Fenomenología*.

Díaz Ardila escribe que "el único intento que conozco de comparar directamente la *Fenomenología* con la *Ciencia de la lógica* es ya un lejano libro de W. Purpus, *Sobre la dialéctica de la conciencia*, según Hegel, publicado en Berlín en 1908". Nosotros no establecemos una comparación entre ambas obras, sino que hemos demostrado en los estudios que hemos hecho, sobre el amo y el esclavo, sobre la conciencia desventurada, sobre el estoicismo y el escepticismo, y sobre la primera parte de la *Fenomenología*, la que va de la certeza sensible a la autoconciencia, que la estructura interna de todas esas figuras se construye (o es constituida) por la dialéctica del concepto.

El comentario que hace Heinrichs sobre el intento de Purpus y el de Díaz Ardila, no invalida nuestra clave interpretativa, más bien la robustecen. Reproducamos el comentario de Heinrichs: "Es

evidente que esto (interpretar la *Fenomenología* a la luz de la C. de la L.) resulta problemático, porque Hegel, como lo vemos hoy apenas venía de componer la *Lógica* y la *Metafísica* de Jena. Esto significa que se hallaba aún muy lejos de la configuración definitiva y de la estructura básica de su lógica posterior. Lo instructivo en los estudios de Purpus es, sin embargo, el intento de interpretar ya las primeras figuras de la conciencia, por una parte, según la lógica de la esencia (en referencia a la relación conciencia-objeto) y, por otra, de nuevo según la lógica del ser". Díaz Ardila comenta este texto aceptando que se podría interpretar la *Fenomenología*, las primeras figuras de ella, según la lógica del ser, pero, *en todo caso, no a la luz del concepto, como lo propone Vásquez*. Pero concedernos que se puede interpretar la dialéctica de la *Fenomenología* como dialéctica del ser y como dialéctica de la esencia, es concedernos que se la puede interpretar como dialéctica del concepto, ya que el ser y la esencia no son otra cosa que el concepto mismo. Es el mismo concepto el que aparece en el modo del ser y de la esencia, esto es, como constituidor de la objetividad. El concepto, (la lógica subjetiva) se revela como el fundamento de la esencia, así como éste se revela como fundamento del ser. La lógica del ser tiene como resultado necesario la lógica o dialéctica de la esencia y la dialéctica de ésta tiene como resultado necesario la dialéctica del concepto. Conceder que la *Fenomenología* puede comprenderse a la luz del ser y de la esencia, pero no a la luz del concepto, es no haber penetrado la esencia de la dialéctica. Tanto en la *Enciclopedia* como en la C. de la L., Hegel escribe claramente la concatenación dialéctica del ser, la esencia y el concepto.

En la *Ciencia de la Lógica*, Hegel, cuando llega a la doctrina del concepto, escribe: "De este lado, el concepto debe ante todo ser considerado en general como el tercero con respecto al ser y la esencia, esto es, a lo inmediato y la reflexión. Por lo tanto son los momentos de su devenir; pero el concepto es el fundamento (Grundlage) y la verdad de ellos, en cuanto identidad en la que ellos (el ser y la esencia) han perecido y están contenidos. Ellos están contenidos en el concepto porque éste es el resultado de ellos, pero ya no están en él como ser y esencia, sino que tienen esta determinación porque todavía no han retornado dentro de esta unidad suya" (8). La esencia y el ser no son diferentes del

Para leer y entender a Hegel

concepto, son los modos en que el concepto mismo se expone. El concepto es el resultado de ellos, en el sentido en que el movimiento de ellos conduce inevitablemente al concepto, pero es el concepto el fundamento de ellos, el que los produce: La lógica objetiva, que considera el ser y la esencia, constituye, por tanto, propiamente la exposición genética del concepto (9). La exposición de la relación entre lo singular y lo universal por la que comienza la *Fenomenología*, está expuesto como dialéctica del ser. Se comienza por lo inmediato, lo singular no mediado o negado. Pero el singular se niega a si mismo, perece, y en su perecer surge lo universal. Lo singular ha transitado a lo universal y éste necesita de lo singular para aparecer. Asimismo ocurrirá cuando se trate de determinar el ser o la esencia de lo universal. Se comenzará por afirmar que es lo singular lo que engendra lo universal. Luego, se dará un vuelco al considerar que lo singular es engendrado por lo universal, esto es, lo universal no está condicionado por lo singular. Lo universal adoptará varias figuras: será el todo que aparece en las partes; el fundamento que aparece en lo fundado, volviendo esto fundado al fundamento; o también, la causa que aparece en el efecto al producirlo.

Podemos permanecer en la lógica del ser (en el transitar, en la crítica del principio de identidad, lo singular al estar presente pone a lo universal, su otro). Es así como se expone el concepto en esa etapa.

La misma dialéctica del ser nos conduce a la esencia. Podemos hacer toda la dialéctica de la esencia cuya estructura fundamental es el aparecer o su hacerse fenómeno. Hegel muestra que la dialéctica del todo y la parte, del fundamento y lo fundado, de la fuerza y sus determinaciones, corresponden a la dialéctica de la esencia.

Cada una de las partes de la lógica puede ser estudiada separadamente de la otra. Y así lo hace Hegel. Pero se tiene que pasar necesariamente al otro momento: del ser a la esencia, y de ésta al concepto. Cada momento tiene su riqueza propia, su estructura propia. Pero sólo comprendemos plenamente la dialéctica del ser al pasar a la de la esencia. Por eso, la verdad de la dialéctica del ser es la de la esencia, y la verdad de la dialéctica de la esencia es la del concepto. Podemos comprender la dialéctica de ser, aisladamente, pero sólo adquiere verdad plena al desarrollarse en

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

todos los momentos contenidos en él. Es por eso, que si bien podemos permanecer en uno de los momentos, sólo adquiere su verdad al desarrollarse. Lo verdadero es el todo, pero aunque el todo existe sólo en sus determinaciones cada determinación puede ser considerada abstractamente, esto es, separada del todo. Es por eso que resulta absurdo decir que ya que el todo está en cada una de las partes, entonces estudiando y comprendiendo una parte ya tenemos el todo. Esto es ignorar la dialéctica. Porque si bien cada parte es el todo, este sólo puede ser conocido al desplegarse en la totalidad de sus momentos. Hegel mismo criticó la tesis de la no-necesidad de comprender lo verdadero como resultado del desarrollo de la totalidad de los momentos: "Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente resultado, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de si mismo"(10). Según esto, aunque el concepto desarrollado sea el todo, no por ello bastaría con estudiar un momento suyo para comprenderlo. La dialéctica misma de cada momento impulsa al siguiente momento, y el lector no puede permanecer en uno de los momentos diciendo "ya he comprendido todos los momentos".

Resulta, pues, extraordinariamente sorprendente lo que afirma Díaz Ardila al asentar que si se lee la *Fenomenología* a la luz del concepto entonces al comprender un momento, una figura, ya se habrían comprendido todas. Lo que transcribe Heinrichs, y en lo cual se basa Díaz Ardila, es absurdamente antidialéctico (desarrollo de la totalidad de los momentos). De hecho se puede leer interpretativamente todo en cada figura de la conciencia y hasta con razón, porque cada figura, al menos en sí, de manera implícita está dotada de toda la riqueza del espíritu; una circularidad ontológica. Se podría recurrir por tanto, en cada figura de la conciencia a toda la lógica. Si hubiese que recurrir en cada figura de la conciencia, a la lógica, entonces no sería necesaria la dialéctica como desarrollo. No hay que recurrir a toda la lógica, sino a cada uno de sus momentos, pero cada uno de los momentos contiene, como momento, el desarrollo posterior. La cita que hace Díaz Ardila de Heinrichs no invalida nuestra clave interpretativa,

Para leer y entender a Hegel

puesto que el concepto es imposible de comprender sin la especificidad de los momentos que lo constituyen. Si Heinrichs admite, como parece hacerlo, el intento de Purpus de comprender las primeras figuras de la *Fenomenología* según la lógica de la esencia y de nuevo según la lógica del ser, está admitiendo que no es lo mismo la dialéctica del ser que la de la esencia, lo cual hace absurdo que él afirme que después de la lectura de la primera figura podríamos dar por terminada la lectura de la *Fenomenología*. No he dicho que la dialéctica del concepto anula y hace inútil la lógica objetiva. Lo que ocurre con la interpretación de Díaz Ardila es que él cree que el ser y la esencia, son algo totalmente distintos del concepto. Ellos son el llegar a ser del concepto, pero el concepto es el fundamento de ellos, del cual salen y al cual vuelven, en el cual perecen y están contenidos. Lo que echamos de menos en la exposición de Díaz Ardila es siquiera una explicación de que es lo que él entiende por concepto. Para nosotros, ya lo hemos dicho, el concepto es el pensamiento. Pero pensamiento es una palabra muy general. En cambio, concepto es la manera como se estructura el pensamiento, esto es, como universalidad (infinito, suprasensible, indiferenciación, etc.) y singularidad (finitud, sensibilidad, diferenciación). No son sólo categorías del pensamiento (las determinaciones del concepto), sino categorías de la objetividad: "En vez de utilizar la expresión pensamientos, para evitar una interpretación torcida, es mejor decir *determinaciones del pensamiento...* Hay que considerar a lo lógico como un sistema de determinaciones del pensamiento en el cual la oposición de subjetivo y objetivo... se desvanece"(11) .

II

Mantenemos nuestra afirmación: las distintas partes de la *Fenomenología* se estructuran conforme a la lógica del concepto. Pero siempre se trata de remontarse al concepto partiendo de sus manifestaciones. Así, se parte de la certeza sensible. El realismo toma los datos de dicha certeza como separados y aislados. Pero la crítica hegeliana mostrará cómo esos datos *transitan* los unos en los otros, haciendo imposible la separación que los estabilizaba. Aquí estamos en la lógica del ser, donde funciona el *transitar* (das Übergehen). Luego, se progresa a la teoría de la esencia: ¿qué es lo que *aparece* o se *manifiesta* en los datos sensibles? ¿Cuál es la

esencia de ellos? Lo universal aparece en lo singular. La lógica de la esencia se desarrolla según la *manifestación* o lo que es lo mismo el *aparecer* (*die Erscheinung*). Ese aparecer engloba distintas relaciones; la del fundamento con lo fundado, la del todo con las partes, la de la causa con el efecto, la de la sustancia con los accidentes. El empirismo considera que los datos sensibles son el *fundamento* de lo universal. La doctrina de la esencia hegeliana demostrará que es lo universal el que organiza y fundamenta los datos sensibles y es este universal el que les da sentido. Entonces lo universal, que no es otra cosa que el pensamiento, es lo que *aparece* en lo sensible. Antes de continuar con el concepto, al cual conducen el ser y la esencia, veamos cómo ambos están presentes en la razón observante.

La observación de la naturaleza se inicia por la dificultad de atenerse solamente a lo dado a los sentidos. El observador de la naturaleza se encuentra ante la “dispersión sensible”. El observador no quiere permanecer en el *esto sensible*, sino encontrar, mediante la observación, lo que tiene significación universal. No lo encuentra en la mera descripción. Sólo puede acudir a su “memoria para que ésta (mediante la repetición en los hechos) exprese de modo universal lo que se da en la realidad solamente de modo singular” (12). Pero siempre pueden presentarse nuevos casos, con características iguales a las clasificaciones ya hechas en géneros y especies y así el observador encuentra “los límites de la propia naturaleza y de su acción, la descripción” (13). No hay manera de distinguir, a causa de lo inabarcable de los hechos naturales, entre lo contingente y lo que parece ser en sí, y lo que parece como apenas desarrollado. Es el reino de “la indeterminabilidad de lo universal”.

Sin embargo, aunque el observador pretende ocuparse sólo de lo sensible, dispone de un criterio para distinguir entre lo que es esencial en las cosas lo que no lo es. Es así como logra salir la observación de la *dispersión sensible*. No se trata, entonces, sólo de las cosas, sino de lo que aporta el observador. Ahora, el conocimiento no está absolutamente seguro si lo que considera esencial para el conocimiento pertenece necesariamente a las cosas. Lo que es esencial y necesario para las cosas permite al observador desgajarlas de lo universal, esto es, unas características

Para leer y entender a Hegel

sirven para demarcar y separar unas cosas de las otras. Así se constituyen sistemas, cuyas esencialidades los separan y muestran que “no son solamente la contingencia de este instante y de este aquí” (14). (Observe el lector que se trata del mismo esquema de la certeza sensible. Sólo que el aquí y el ahora se recubren con la piel de seres naturales: animales, vegetales, minerales).

Al tratar de establecer límites y separaciones entre los hechos mediante lo que es esencial, el observador ve como las fronteras que él establecía se derrumban: “La observación, que mantenía cuidadosamente separadas estas diferencias y esencialidades y creía tener en ellas algo fijo, ve que unos principios se imponen a otros, ve que se forman *transiciones* (Übergang) y confusiones y que en éstas se combinan lo que antes se consideraba separado y se separa lo que se consideraba unido” (15). Hemos subrayado transiciones y puesto el término utilizado por Hegel entre paréntesis, pues es lo que predomina en la teoría del ser: un término transita al otro. A transita a No-A. Crítica de la identidad abstracta. Un término se muestra como no siendo esencialmente para sí (aislado y separado) y su ser consiste en convertirse en su opuesto (16). La ley que buscaba la razón observante aparece así” en la naturaleza del *concepto* el cual habrá cancelado en sí (*an sich*) la subsistencia indiferente de la realidad sensible” (17). Obsérvese que Hegel utiliza el término *concepto* y le atribuye a éste el que *cancele* o ponga fin al modo como se tomaban antes los datos sensibles: separados y aislados. Allí, en lo que describe Hegel utiliza la teoría del ser de la primera parte de la *Ciencia de la lógica* y su equivalente en la certeza sensible en la *Fenomenología*. En la página 153, línea 41, Hegel dice textualmente: “Lo universal en el sentido de la universalidad de la razón es también universal en el sentido que el *concepto* tiene en ello, en el sentido en que lo universal se *expone* (F.C.E. utiliza *presenta*) *ante* la conciencia como lo presente y lo real o *de que el concepto se expone bajo el modo de la coseidad y del ser sensible*”. El observador se encuentra ante hechos o datos *inertes* y separados, pero enseguida éstos le revelan su verdadera naturaleza: ni son inertes ni subsisten aislados los unos de los otros. *Es el concepto el que se expone (darstellt) como si fuera una cosa, adquiere consistencia de cosa o coseidad (Dingheit), pero no es cosa.* El profesor Díaz A.,

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

tendría que explicarnos que significa *concepto*, exponerse como cosa; al menos que sean meras maneras de hablar y no habría que tomar en serio a Hegel.

No vamos a hacer un estudio exhaustivo de la razón observante, sino sólo a escoger los pasos más fundamentales para demostrar la coherencia de la dialéctica hegeliana en su conjunto, que, a nuestro parecer desaparece totalmente en la interpretación de Díaz Ardila.

En la página 155 aparece otro texto fundamental para lo que nos proponemos. Después de hacer la experiencia de cómo lo que creía fijo e independiente deja de comportarse así, la conciencia observante inquiera por la ley que rige los fenómenos. Quiere saber qué es lo que aparece o se manifiesta en los fenómenos. Para ello se valdrá de la experimentación: “En sus experimentos el instinto de la razón trata de descubrir lo que ocurre en tales o cuales circunstancias” (18). En otros términos, en la experimentación se busca las condiciones puras de la ley. Se escogen determinados objetos y se les hace actuar del modo como establece el investigador. Sin embargo, aunque el observador labora con cosas, y por ello podría pensarse que la ley está envuelta en el ser sensible y singular, y se encuentra por tanto “envuelta en el elemento empírico” (F.C.E. traduce *hundida*), ello no es así. Por el contrario, la experimentación libera a la ley de esos seres sensibles con los que se actuaba y así la ley es purificada de los elementos empíricos: “la ley es elevada totalmente a la figura *del concepto* y se cancela toda vinculación de sus momentos a un determinado ser” (19). Aquí se está aplicando el mismo paso descrito en “el movimiento hacia la universalidad incondicionada” (F.C.E. pág. 72). Lo universal parecía surgir de los seres sensibles y estar condicionado por ellos. Pero lo verdadero es que lo universal que se encuentra presente en la ley es un universal incondicionado (*Unbedingt*) (F.C.E. pág. 80, líneas 4-5). Lo universal de la ley producido por el pensamiento es lo que vincula a cada ser sensible afectado por la ley. Esos seres sensibles *no tienen realidad alguna* fuera de la ley, no pueden mostrarse como un diente o una garra pretendiendo tener una realidad para sí. Sólo tienen realidad en el enunciado universal de la ley. Así, en la experimentación, el observador se libera de lo sensible. Logra un resultado contrario a lo que se proponía El

Para leer y entender a Hegel

resultado es que lo sensible y singular está condicionado por lo universal, por la ley. Es la transición de la certeza sensible al entendimiento, o lo que es lo mismo, del ser (cuyo constitutivo es el *transcurrir*) a la esencia (cuyo constitutivo es el *aparecer*).

La ley es un enunciado válido para todo ser sensible, no para un *éste* y un *aquí*. El enunciado *todo* es la universalidad que desvincula a la ley de *este ser sensible*. De allí que Hegel escriba estas palabras tan misteriosas y aparentemente incomprensibles: “La razón... al experimentar la ley en todo ser sensible *supera* (*aufhebt*) su ser solamente sensible... y se enuncia en esta expresión como algo *sensible no sensible*, como un ser incorpóreo y, sin embargo objetivo (*ein unsinnliches sinnliches...ein körperloses und doch gegenstandliches Sein*) (20). Lo universal *aparece en lo sensible*, pero no se reduce a esto sensible; y en vez de ser lo sensible lo que le da el ser a lo universal es lo universal lo que constituye el ser de lo sensible. En otros términos, expresándonos de acuerdo con el *tránsito al idealismo* que acaba de hacer la razón observante, el pensamiento es la esencia que se sirve de lo sensible, que aparece en lo sensible. De ahora en adelante, Hegel irá desarrollando el proceso mediante el cual el concepto o el pensamiento constituye la realidad y cuál es la realidad que le corresponde (No la de un hueso ni la de las características craneales, faciales o corporales).

El vuelco que acaba de dar la conciencia, es decir, el giro idealista consistente en mostrar que es el pensamiento el que organiza y constituye la objetividad, y no a la inversa, irá independizando a la conciencia de la sensibilidad. Irá entrando la conciencia en la libertad, etapa correspondiente al concepto: “Por consiguiente, en el concepto se ha abierto el reino de la libertad” (21).

Se va demostrando como la objetividad *dada* a los sentidos (teoría del ser) es una objetividad constituida por el pensamiento (teoría de la esencia que conduce al concepto). El profesor Díaz Ardila anota, como lo dijimos antes, que sólo hay un intento de comprender a la *Fenomenología* a la luz del concepto, repitiendo lo que dice Heinrichs. Díaz Ardila escribe: “El único intento que conozco de comparar directamente la *Fenomenología* con la *Ciencia de la lógica* es un ya lejano libro de W. Purpus *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*” Mucho más lejano aún

que el intento de Purpus es el de Feuerbach, para quien *toda* la filosofía de Hegel es una filosofía del concepto: “La determinación de que sólo el concepto concreto, aquel concepto que sustenta en él la naturaleza de lo real, es el verdadero concepto, expresa el reconocimiento de la verdad de lo concreto o real. Pero, sin embargo, ya que esta presupuesto previamente el concepto, esto es, la esencia del pensar como ser absoluto, como el único ser verdadero...” (22). No se trata de *comparar*, sino, como lo hemos dicho antes, el *desarrollo de las figuras de la conciencia se constituye sobre el movimiento del concepto* (de la esencia del pensamiento). Y no es sólo Feuerbach el que interpreta así a Hegel. También Marx quien utiliza la crítica de Feuerbach a Hegel. Resumiendo la *Fenomenología*, dice Marx: “1) Que el objeto en cuanto tal se presenta a la conciencia como evanescente 2) Que es la exteriorización de la autoconciencia la que estatuye la realidad de las cosas” (23).

En la conciencia observante, ésta se está moviendo sobre la exteriorización de la autoconciencia o del concepto que ha puesto la objetividad. Pero al adentrarse en la estructura de esa objetividad la conciencia se verá conducida al concepto que la ha producido. Este es el otro momento del movimiento de la autoconciencia: “Superar y recuperar dentro de sí (in sich) esta exteriorización y objetividad, razón por la cual, en su ser otro, como tal, está cabe sí (bei sich)” (24). Es esto lo que constituye la totalidad del movimiento de la conciencia, y por lo tanto, la totalidad de sus momentos. Contra la interpretación de Heinrichs, está la de Feuerbach y la de Marx. Y no es la autoridad de estos dos últimos la que justifica la nuestra, sino que es lo que se lee en los textos, y eso, explícitamente. Antes de continuar, citemos la interpretación que hace Díaz Ardila de las dos primeras figuras de la razón observante, descrita por nosotros como correspondientes al ser (el transcurrir, crítica a la identidad abstracta) y la esencia (el aparecer, lo que aparece en el transcurrir es el concepto, esencia del pensamiento). Escribe Díaz A: “En primer lugar, como razón observante, la conciencia no pretende únicamente descubrir(25) la realidad, sino determinar sus rasgos esenciales, en lo que consiste precisamente la definición. En ambos casos, en el fenomenológico y en el lógico, se trata de la conversión de la naturaleza en un universal o

Para leer y entender a Hegel

en ideal en sí misma y para la conciencia” (227). El profesor Díaz Ardila al escribir que “no pretende (la conciencia) únicamente describir la realidad sino determinar sus rasgos esenciales”, reduce las *dos* etapas iniciales de la razón observante a *una*. Pues la razón observante trata de describir la realidad, pero se encuentra con la dispersión sensible que la lleva, en *segundo lugar*, a determinar los rasgos esenciales. En lo que escribe Díaz Ardila *ha desaparecido* la dialéctica. ¿Qué entiende Díaz A. por proporción cuando escribe que “la definición no logra la verdadera *proporción* entre ser y pensar”? Esta afirmación no logra, en absoluto, aclarar el texto de la *Fenomenología*. Más bien confunde al lector al introducir elementos completamente extraños al texto. En nueve líneas, Díaz Ardila establece *conclusiones* confusas (pág. 127). La cita que él hace de la *Fenomenología*: “La autoconciencia ha encontrado la cosa como si misma y a sí misma como cosa” (F. 205, F.C.E.), es el resultado de un largo desarrollo. Hegel cuando ha llegado allí, a la pág. 208 en la versión del F.C.E., *ha criticado el que se tome* la exteriorización del concepto como *una cosa, como un hueso*, o, en sus palabras, como *un ser muerto*, fijo y estabilizado, independizado de la autoconciencia que lo ha puesto. La interpretación verdadera tiene que hacerse tomando en cuenta *al concepto*, cuya exteriorización no es una cosa, sino *coseidad*, esto es, un ser vivo, independiente, pero, a la vez, no es un ser extraño a ella, sino unido a ella. El objeto con el que se relaciona la autoconciencia, dice Hegel, “es en la forma de la coseidad, es decir, es independiente; pero la autoconciencia de que este objeto independiente no es algo extraño a ella... La autoconciencia es el espíritu que abraza la certeza de tener la unidad consigo misma en la duplicación de su autoconciencia y en la independencia de ambas” (26). Se trata del tipo de objetividad que es conforme al concepto: una coseidad que es la misma autoconciencia puesta como coseidad. En lo otro está cabe sí misma. Así como en el inicio de la razón observante lo dado (el ser) se convierte en un ser sensible al que organiza y da sentido la razón observante, así mismo aquí lo sensible, como expresión de la autoconciencia tiene que ser a la vez sensible, objetivo, pero dependiente de la autoconciencia. En la pág. 207(F.C.E) Hegel utiliza por lo menos ocho veces la palabra concepto. En una de ella identifica ineqüi-

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

voca e inconfundiblemente a la razón con el concepto: “La razón, esencialmente el concepto, se escinde de un modo inmediato dentro de sí mismo (in sich) y en su contrario” (27). El concepto es a la vez sujeto, sí mismo, y predicado, la coseidad. El predicado es el desarrollo del sujeto: él es el mismo sujeto que se desarrolla. Pero la objetividad, la coseidad, no puede ser concebida como una cosa, totalmente independiente, fija y para sí: ... “y cuanto más puro sea el concepto mismo, más desciende y se degrada para convertirse en una vana representación, si su contenido es como representación y no como concepto. Si el juicio que se supera a sí mismo no se toma con la conciencia de su infinitud, sino como una proposición permanente y su sujeto y predicado valen cada uno de ellos para sí, fijándose el sí mismo como sí mismo, la cosa como cosa, a pesar de que lo uno debe ser lo otro”(28).

Nada de esta dialéctica aparece en la interpretación de Díaz A. Nada nos dice acerca de las veces que el concepto aparece en el texto, sobre la razón como concepto, sobre el juicio infinito cuyo sujeto y predicado no valen cada uno para sí. En vez de ello escribe: “No se trata ya de determinar los rasgos esenciales de la realidad, sino de ordenar la misma según los géneros, las especies y los individuos. El problema consiste en que el género está a la vez en el singular y fuera de él, lo que exige distinguir dos particulares diferentes: el género no especificado y el especificado” (R.V.F. pág. 128). Lamentablemente, el profesor Díaz no nos ofrece una línea de la *Fenomenología* (en la razón observante) donde se encuentren estas distinciones. De inmediato, después de haber omitido toda referencia al concepto, salta a la conclusión del problema al que se enfrenta la autoconciencia cuando tiene ante sí “no ya simples objetos, sino objetos cuya esencia es la misma autoconciencia, es decir, un mundo humano en el cual busca su propia realización como singular que se sabe universal” (R.V.F. pág. 128). No muestra Díaz A. la transición que va de la observación de lo orgánico a ese mundo humano. No explica por qué ahora la autoconciencia se enfrenta a “objetos cuya esencia es la misma autoconciencia”.

Tiene que haber un cambio, y una razón para ello, por cuanto la razón partía de lo inorgánico, luego el objeto inorgánico se le transformaba en orgánico y este objeto es ahora convertido en un

Para leer y entender a Hegel

objeto que tiene las mismas características de la autoconciencia. Nada de eso está explicado en la explicación de Díaz A. La dialéctica ha desaparecido: se convierte todo en un problema de la definición, de la relación entre género, especie y singular, entre proporción en la relación sujeto-objeto.

Un cambio fundamental le ocurre a la razón observante por el cual se convierte en autoconciencia activa. En la razón observante, ella, la razón, se buscaba a sí misma en las cosas, ahora ella va a producirse a sí misma mediante su propia acción: “la conciencia no quiere ya encontrarse de un modo inmediato, sino hacerse surgir a través de su actividad. Ella misma es para ella el fin de su obrar, mientras que en el observar sólo le importaban las cosas” (29).

La acción de la autoconciencia tiene como finalidad la realización de la propia autoconciencia. Pero también el objeto de la observación, al convertirse en organismo, está regido por la finalidad. Por consiguiente, ese objeto es otra autoconciencia. Así, no puede hablarse de una autoconciencia y de un objeto, sino de dos autoconciencias. Hay ahora una duplicación de la autoconciencia. Son independientes, pero forman una unidad.

Como siempre, Hegel hará, para que la autoconciencia se desarrolle plenamente, que ella efectúe el mismo camino señalado al comienzo de la *Fenomenología*: certeza sensible (singularidad que ignora su unidad con la universalidad), reconocimiento de la unidad entre singularidad y universalidad (percibir) y luego entendimiento, esto es, razón universal.

La autoconciencia activa será, pues, “consciente de sí misma como un individuo” (30). En cuanto ella se concibe como un individuo se aislará de los otros, se convertirá en para sí, ella se convierte “en finalidad para sí misma que ha rechazado la comunidad con otros” (31). Esta es la figura que corresponde al placer y la necesidad. El resultado a que llegará la autoconciencia es la de la imposibilidad de satisfacer las necesidades independientemente de los otros. El individuo actuará o trabajará para satisfacer las propias necesidades, pero esa acción suya destruirá la creencia que él tenía de ser un individuo independiente, para sí. Hegel lo dice *claramente*: “El trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

como de las suyas propias, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por el trabajo de los otros” (32). Hegel, como Marx posteriormente, está contra las robinsonadas. La acción quiebra la ideología, es decir, la falsa conciencia que tenía el individuo de sí mismo: “la experiencia de la conciencia (dependencia de los otros) entra como contradicción en su conciencia (se creía independiente)” (33).

Toda la dialéctica de ese trozo de la *Fenomenología*, la profundidad que alcanza Hegel en la crítica del falso individualismo en una sociedad donde existe *la división del trabajo*, se arruina en la interpretación que hace Heinrichs y a la cual se atiene Díaz Ardila. El resultado que acabamos de describir, esto es, la imposibilidad de mantener una posición individualista para satisfacer las necesidades y obtener el goce mediante de dicha satisfacción, lo comenta Heinrichs, precedido por las palabras de Díaz: “El resultado será la experiencia del universal como género, como necesidad extraña y ciega -comenta Heinrichs- que se muestra como un tercero en las consecuencias no queridas de la unión sexual” (34). La dialéctica entre el singular y el universal, la dialéctica que muestra como *la acción del singular niega su singularidad y lo lleva a lo que él es en verdad, en sí*, se convierte en “*la unión sexual que engendra el tercero no querido, el hijo*”. En el placer y la necesidad no hay una línea que autorice a esa interpretación. No se trata de la reproducción biológica como interpreta Díaz, al escribir “*la vida de los hijos es la muerte de los padres*”, afirmando anteriormente que “el universal se termina por imponer sobre el singular, ya que aquel (el universal) exige, en su distinción permanecer más allá de los singulares que lo hacen efectivo”(35). No se termina de imponer el universal sobre el singular; el universal *no exige. Es la propia acción del individuo la que lo niega y lo conserva (Aufhebung) en lo universal*. El individuo *no muere físicamente*. El individualismo es superado por la dialéctica social de la división del trabajo. Aquí no entra para nada la reproducción sexual, la muerte de los individuos biológicamente. La misma dialéctica se encuentra en la *Filosofía del derecho*, en el parágrafo 185, cuando Hegel describe la sociedad civil: “La particularidad para sí, por una parte, como satisfacción de sus necesidades vitales que se manifiestan omnilateralmente, arbitrio contingente y prefe-

Para leer y entender a Hegel

rencia subjetiva, *se destruye a sí misma y a su concepto substancial en su goce*". Lo universal se realiza gracias a la actividad de los singulares y éstos sólo tienen realidad y verdad en el seno de lo universal donde tienen su subsistencia. No hay, como lo afirma Díaz Ardila, "*experiencia negativa del carácter excluyente de lo universal*", o mejor sí, la ley, pero como negación y conservación de la singularidad: "pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como *esta autoconciencia singular*, sino más bien como unidad de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado (*aufgehoben*) o como universal"(36). Hablar del *carácter excluyente de lo universal*, es colocar a lo universal fuera de lo singular. Al comienzo, la autoconciencia *creía* que podía excluirse de lo universal, pero su acción destruye lo que creía. La acción realiza lo verdadero.

Esa interpretación de Heinrichs, del placer como placer sexual, voluptuosidad, no es original de él. Se encuentra en Kojève y sobre todo en Jean Hyppolite. Este último escribe: "Aunque la noción de amor sensual no sea directamente explicitada, se trata sobre todo de ella", y más adelante añade: "En todo goce nuestra singularidad, como singularidad, es aniquilada, y morimos consumiéndonos a cada instante. En la voluptuosidad seguimos siendo deseo, y el deseo aspira a la voluptuosidad"(37). Según Hyppolite lo que aniquila a la singularidad es el *poder de aniquilamiento*: lo universal. Pero no ve la relación dialéctica que Hegel establece entre el trabajo del singular y el trabajo de los otros singulares. Ciertamente, está presente *el deseo*, punto de partida también de la relación que transformará a un hombre en amo y a otro en esclavo, que trabaja para el primero para satisfacer esos deseos o necesidades. Pero aquí ya no se trata de la otra autoconciencia como esclava, sino como autoconciencia *libre*. Ante la tesis de Hyppolite y la de Heinrichs que ven el *placer y la necesidad* como algo puramente biológico, nosotros vemos en el texto a un Hegel que encara el problema del individualismo en la sociedad moderna. El trabajo, la división del trabajo, *socializa* al individuo, lo saca de la abstracción en la que él pretende colocarse. Su propia acción efectúa la crítica de su falsa conciencia sobre su verdadero ser. La acción de la conciencia desarrolla lo que ella es en verdad: universalidad en cuanto totalidad del trabajo de cada singular.

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

“Pero el principio de la particularidad, precisamente porque se desarrolla para sí hasta la totalidad, transita a la universalidad, y sólo en ésta tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva” (38).

La nada de la singularidad, la fragilidad (*Sprödigkeit*) de ella que se pulveriza al chocar con la realidad, el ir al fundamento (*zu grunde gehen*) que es también perecer, no significan que el individuo físico muere, sino que lo que muere es el individuo aislado, para sí, fuera de la comunidad. Ir al fundamento es encontrar el verdadero ser, la comunidad con los otros, la interdependencia o dependencia recíproca.

En Hegel, lo más difícil es lo que él llama el transitar o el pasar a (*Übergehen*). Aquí se ve claramente que la conciencia ha transitado a lo universal. Su acción ha invertido lo que ella creía ser: creía ser un singular y se le descubre que no es un singular, sino un universal. Sin embargo, ella no siente esa unidad, sino que ve que ella salta a lo opuesto de ella, a lo universal. Ella no ve todavía que su verdadera esencia es la universalidad, la comunidad. Todavía trata de afirmar su singularidad, y por eso, el tránsito a lo opuesto, a lo universal, se le presenta como la pérdida de sí misma, la pérdida de lo que cree ser su verdadero ser: “La conciencia se ha convertido pues, más bien en un enigma por medio de su experiencia, en la que debía llegar a ser para ella (39) su verdad y las consecuencias de sus acciones no son para ella (40) sus actos mismos; lo que le sucede no es para ella la experiencia de lo que es en sí...”(41). El pasar a lo universal es la verdad de la conciencia, es su en sí (*an sich*), pero ella no lo siente así, no quiere admitir que esa es su verdad y persiste en su ser para sí. No quiere admitir que sus actos produzcan un efecto contrario de lo que ella se proponía. Ella ve en su tránsito a la universalidad su no-realización, la potencia que la aniquila. Por eso ahora ella buscará otro modo de afirmarse, de ser verdaderamente ella misma. Si la acción de ella invertía lo que ella creía ser, ella tratará de invertir lo invertido. Ella, la conciencia, necesita saberse a sí misma, recuperarse, no admitiendo para ello la negatividad que opera contra ella lo universal y volviendo a sí misma, o, como dice Hegel, reflexionando en sí misma. Fijémosnos: el singular se toma como la verdadera realidad, se separa de lo universal y lo niega,

Para leer y entender a Hegel

universal y lo niega, primera negación. Pero lo universal niega a lo singular, segunda negación o negación de la negación.

La reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma (in sich), lo cual demuestra que “la autoconciencia ha sobrevivido en sí (an sich) a esta pérdida” (42), producirá una nueva figura, la de la afirmación de ella misma en la realidad, trasladando en dicha realidad su propia esencia, o lo que ella cree ser tal. Antes, su acción producía su verdadera esencia, la universalidad, o el trabajo universal para la satisfacción de las necesidades individuales, pero esta esencia suya verdadera la veía o la pensaba como “una esencia absolutamente extraña a ella” (43).

Ahora, pues, la autoconciencia pretenderá transformar la realidad introduciendo en ella lo que ella sacará de sí misma. Esta figura la llama Hegel la ley del corazón. El individuo opondrá la ley de su corazón a la ley existente en la realidad, a la cual considera como una necesidad extraña que no permite la realización verdadera de la individualidad. Contradicción entre la singularidad y la universalidad. Sin embargo, esta universalidad, “el orden del mundo violento que contradice a la ley del corazón”, orden bajo la cual “gime una humanidad que padece bajo esa ley y que no sigue la ley del corazón” (44), es la universalidad producida por la acción del individuo en la figura anterior, en el placer y la necesidad: “Esta realidad que se manifiesta frente a la figura actual de la conciencia, no es, como claramente se ve, otra cosa que la anterior relación desdoblada de la individualidad y de su verdad, la relación de una cruel necesidad opresora de la individualidad. Por eso, para nosotros, el movimiento anterior se enfrenta a la nueva figura porque habiendo brotado en sí (an sich) de él (del movimiento anterior)...” (45). La conciencia, como ley del corazón, se enfrenta a un mundo cruel y opresor, pero es un mundo producido por su propia acción y el cual se le ha convertido en ser ajeno, en poder ajeno. Pero eso lo sabemos nosotros. Ella no lo sabe, pues su acción, que produce lo universal, es un enigma para ella: “ella no tiene ninguna conciencia de su origen” (46), lo encuentra allí como algo dado, es decir, como algo no producido. Por tanto, es la conciencia la que se enfrenta a su propio producto: su propia esencia, engendrada por su acción, la ve como otro ser. Su escisión ha producido la separación entre el para sí y el en sí, y a este en sí

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

y a este en sí le opone ahora otro en sí. En esta lucha ella saldrá derrotada. El mundo que ella había producido por su acción cuando buscaba la satisfacción de las necesidades, saldrá triunfante. La conciencia descubrirá que esa realidad a la que se enfrenta es su propia esencia. No hay victoria de la singularidad sobre la universalidad. No tiene, pues, sentido asentar, como lo hace Díaz Ardila, que "la revolución devora a sus propios hijos", pues no ha habido revolución ni tampoco se extermina a nadie, como dice la frase de Saint Just. Y por otra parte, tampoco se trata, como escribe Díaz Ardila de la "confusión entre género y especie, ya que el singular en cuanto inmediatamente universal es sólo una especie"(47). El individuo no es inmediatamente universal. Se convierte en universal porque su acción niega su singularidad abstracta, esto es, la acción es la mediación. ¿Y dónde se encuentra la confusión entre género y especie? En la *Fenomenología* no hay confusión. Hay sí, falsa conciencia; conciencia que cree ser lo que ella no es, y su propia acción desarrolla lo que ella es. Es más exacta la interpretación de G. Lukacs: "La legalidad autónoma y la fuerza propia de la individualidad, en las que Hegel ve el principio esencialmente superior de la sociedad moderna respecto de la antigua, se expresan precisamente en el hecho de que ese egoísmo constituye, por una parte, la realidad inmediata y la justificación subjetiva de la conciencia individual, y, por otra parte, sin saberlo ni quererlo, es la fuerza social motora más importante de la sociedad burguesa"(48).

La lucha del individuo que opone la ley del corazón a la objetividad existente, la cual es la propia esencia de este mismo individuo, concluirá como ya dijimos, con la derrota de la ley del corazón. Tanto en el placer y la necesidad, como en la ley del corazón y en las otras configuraciones individuales que adquiere la autoconciencia, la lucha terminará con la derrota del singular. Esto ocurre porque el individuo ya convive en el espíritu objetivado que no es otra cosa que la objetivación de la propia actividad de los individuos. Pero ellos no lo saben. Por eso, desconocen esa esencia suya, se separan de ella y se le oponen, o mejor le oponen otro contenido. Hegel mismo nos resume anticipadamente este proceso y su resultado; después de indicar la ruta que van a seguir las distintas figuras individualistas de la autoconciencia hasta conver-

Para leer y entender a Hegel

tirse en razón universal, nos dice que esa razón universal “es la esencia espiritual simple, que, al llegar al mismo tiempo a la conciencia, es la sustancia real dentro de las cuales las formas anteriores retornan como a su fundamento, de tal modo que sólo son, con respecto a éste, momentos singulares de su devenir, que aunque se desgajan y manifiestan como figuras propias, de hecho sólo tienen existencia determinada (Dasein) y realidad efectiva (Wirklichkeit) en cuanto sostenidas por dicho fundamento, y sólo tienen su verdad en tanto que son y permanecen en él mismo”(49).

El individuo ya existe en el mundo, producido por su propia actividad y la de los otros. Se aparta y desgaja de esa esencia espiritual, de esa sustancia real, pero retorna al fundamento de donde ha salido. Estas figuras individuales constituyen el camino que la conciencia sigue para hacerse consciente de la sustancia espiritual ya existente. Según Hyppolite, las expresiones espíritu verdadero o sustancia espiritual son expresiones equivalentes de lo que Hegel llamará posteriormente espíritu objetivo(50). El individuo se aparta de él, se le opone en diversas formas y retornará a donde ha salido, purificado de los toscos impulsos que ha opuesto a dicho espíritu.

Hegel nos dice que ha podido seguir dos caminos en la *Fenomenología* para describir el proceso del surgimiento del espíritu objetivado o de la sustancia ética. Las figuras individuales, por el primer camino precederían al espíritu objetivado, a la sustancia ética. Este surgiría de la acción de los individuos, los cuales perderían la tosquedad y, la inmediatez de los impulsos y el contenido de éstos pasaría a ser un contenido más alto(51). Es el camino que seguirían los individuos para convertirse en espíritu, elaborando un mundo ético. El otro camino seguido por Hegel en la *Fenomenología* es uno que “se halla más cerca de nuestros tiempos”(52), que consiste en que “se pierde la falsa representación de la conciencia que pone su destino en aquellos impulsos...”(53). Esos impulsos (el placer individualista, ley del corazón) son abandonados y a cambio de ellos la conciencia adquiere “conciencia de la sustancia ética (Sittliche) inmediata, una conciencia que ella sabe como su propia esencia, y en este sentido, sería este movimiento el devenir de la moralidad (das Werden der Moralität), de una figura superior a aquella”(54).

Observemos que Hegel, como en sus obras de madurez, utiliza el término *Moralität* para la actitud individualista y el de *Sittlichkeit*, para el espíritu objetivado.

Es esta la lucha que vemos desarrollarse; una lucha entre la conciencia individual (o moral) que opone sus contenidos a los de la eticidad existente. No hay, pues, “confusión entre género y especie, ya que el singular en cuanto inmediatamente universal es sólo una especie” (55), como asegura Díaz Ardila. El comentario de Heinrichs que él añade es no pertinente, pues la ley del corazón, en cuanto “tosquedad de un impulso” no puede llegar a ser ley de la razón. No es por ser una especie que la ley del corazón no llega a ser universal. No llega a serlo porque es arbitraria y subjetiva y ya la eticidad tiene sus propios contenidos. Lo que ocurrirá es que el tosco impulso contenido de la conciencia individual, será reemplazado por el contenido universal, ya existente, de la razón universal.

Continuando el análisis de las figuras individuales de la autoconciencia, el profesor Díaz A., asienta la siguiente conclusión como resultado de la virtud y el curso del mundo: “el curso del mundo está constituido por el juego de las conciencias que buscan su propio placer o tratan de imponer sus propias leyes, aunque el bien general es el verdadero en sí que termina por imponerse negando las individualidades singulares. La experiencia de la virtud ante el curso del mundo es su propia derrota, como lo imagina la figura del Quijote” (56). Empecemos por explicar lo que llama Hegel la virtud para luego exponer nuestro desacuerdo con el breve resumen de Díaz A. Hegel lo escribe muy claramente: “El bien o lo universal, tal como aquí surge, es aquello que se llama dones, capacidades y fuerzas” (57). Pero el caballero de la virtud quiere aplicar bien ese universal, pues, aunque esa virtud ya existe en el curso del mundo se aplica mal: “es un instrumento pasivo gobernado por la mano de la libre individualidad indiferente en cuanto al uso que de él se hace” (58). El caballero de la virtud sabe que la virtud que es la finalidad que él persigue ya existe en el curso del mundo. Por consiguiente, tiene fe en la unidad originaria entre su fin y la esencia del curso del mundo” (59). Entonces, dirige su ataque contra la individualidad, pero queriendo mantener el curso del mundo que ya posee realizada la virtud.

Para leer y entender a Hegel

Pero se enreda en una contradicción ya que esa virtud sólo existe gracias a la actividad individual, entonces, ¿cómo podría destruir la individualidad sin destruir la virtud que él quiere realizar? “Lo que el curso del mundo ofrece a la conciencia en esta lucha, es lo universal, no sólo como universal abstracto, sino como un universal animado por la individualidad” (60). Por consiguiente, lo que quiere el caballero de la virtud, es el curso del mundo (dones, capacidades, fuerzas) sin la individualidad que las hace existir. Por eso, resulta derrotado, pero no porque lo que él quiere no está realizado, sino porque está realizado: “La conciencia ha hecho en su lucha la experiencia de que el curso del mundo no es tan malo como se veía, pues su realidad es la realidad de lo universal” (61). Termina por comprender que lo que él quería era “una esencia abstracta carente de esencia” (62), y que la verdadera esencia es la singularidad unida indisolublemente con los dones, capacidades y fuerzas: “el movimiento de la individualidad es la realidad de lo universal” (63). Cada individualidad obra egoístamente, busca su propio beneficio, pero esa finalidad no sólo satisface el interés egoísta, sino que hace surgir dones, capacidades y fuerzas.

Leyendo ese texto hegeliano nos hace recordar a Kant, a Bernard de Mandeville, pero no al Quijote. Kant, en el cuarto principio del escrito “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”, defiende la ambición, el afán de dominio, la codicia, propios del egoísmo de los individuos, gracias a los cuales sin embargo “se desarrollan gradualmente los talentos y se forma el gusto... ¡Agradecemos pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo. El hombre quiere concordia, pero la naturaleza que sabe mejor lo que es bueno para la especie, quiere discordia”. ¿Cómo no ver allí y en el texto hegeliano la misma justificación de la sociedad burguesa? El individualismo egoísta es el fundamento y el motor de la sociedad. Gracias a él se desarrollan los dones, capacidades y fuerzas. Como ya lo sostenía B. de Mandeville, mucho antes que Kant, el desarrollo social de los dones y disposiciones es imposible sin el egoísmo.

El en sí existente (los dones, capacidades y fuerzas) no “termina

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

por imponerse negando las individualidades singulares”, como escribe Díaz A. La virtud termina por reconocer que los dones, capacidades y fuerzas, el en sí, sólo pueden existir gracias al movimiento de la individualidad. La cita que él añade de la *Fenomenología* termina diciendo: “pero el lado de la realidad es igualmente el mismo lado de la individualidad”. Lo cual significa que la individualidad es insuprimible e inseparable de los dones, capacidades y fuerzas: todo lo contrario de lo dicho por Díaz A. Como vemos, se trata siempre del problema de la relación entre lo singular y lo universal. Lo que ocurre es que el singular siempre se recubre con distintos nombres: el placer y la necesidad, la virtud, el reino del espíritu animal. Y a su vez lo mismo le ocurre a lo universal: la necesidad o el destino, el curso del mundo, el en sí, como dones, capacidades y fuerzas. O en otros términos, el para sí y el en sí. La dialéctica es justamente esta relación. Y a esto a lo que Hegel llama lo dialéctico o lo lógico. Allí, en estas relaciones están presentes siempre la crítica de la identidad abstracta (el transitar), la crítica a las diversas teorías sobre la esencia (como fenómeno y esencia como fundado y fundamento, como todo y parte), y la crítica a la esencia, la cual queda absorbida en el concepto. Si se piensa lo que afirma Hegel que la metafísica desde Kant, se ha convertido en lógica, hay que admitir que la teoría del ente u ontología se reduce al funcionamiento de categorías lógicas en toda la esfera del ser.

La estructura de la *Fenomenología* se construye sobre la lógica, sobre la estructura de la *Ciencia de la lógica*. La primera parte de la *Fenomenología*, la que va de la certeza sensible a la autoconciencia es la misma que la de la *Ciencia de la lógica*: el ser (la sensibilidad, el transitar), la esencia (el entendimiento, el aparecer), y luego el concepto (el desarrollo, la autoconciencia que engendra los dos primeros momentos y los cuales se reabsorben en ella). La lógica de Hegel es más que lógica. En los otros capítulos de la *Fenomenología* se aplica el esquema anterior, aunque siempre a realidades diferentes. No es difícil verlo en lo inorgánico, cuando empieza por los datos sensibles (la dispersión sensible), luego la organización de esos datos por el pensamiento; la independencia del pensamiento respecto de la sensibilidad, lo cual ocurre cuando se llega al organismo, y luego, finalmente las

Para leer y entender a Hegel

categorías propias del organismo, entre las cuales el finalismo es la fundamental, y asimismo como el organismo está constituida la autoconciencia. Esta última conclusión se encuentra en la pág. 159 (F.C.E.): “En la observación de la naturaleza orgánica la autoconciencia no encuentra, por consiguiente, nada más que esta esencia, se encuentra como una cosa, como una vida, pero estableciendo, además, una diferencia entre lo que ella misma es y lo que ha encontrado, lo que no es diferencia alguna”(64). En la línea anterior, Hegel nos dice que “la autoconciencia se halla constituida del mismo modo (que el organismo, E.V.): se diferencia de sí de tal modo, que, al mismo tiempo no resulta de ello diferencia alguna”(65). En la línea anterior, Hegel nos dice del organismo que es fin para sí mismo y cuya acción lo que hace es producirlo a él, estando por tanto en el resultado lo que estaba al comienzo, que “ello hace que él sea concepto en él mismo”.

Admitir como válida la afirmación de Trede de que “las relaciones entre *Lógica* y *Fenomenología* resultan de una tal complejidad que finalmente son imposibles de dilucidar”, o como lo resume Díaz Ardila, “ante la imposibilidad de tener el esquema lógico definitivo los paralelismos que señala (Heinrichs) con la lógica de Jena son esclarecedores”(66), es desear todo el esquema lógico de la primera parte de la *Fenomenología* y sostener que nada tiene que ver en el resto de la obra. Por otra parte, todos los términos propios de la *Ciencia de la lógica* que aparecen en la *Fenomenología* son ignorados. Como, por ejemplo, lo hace Kojève con respecto a la dialéctica amo y esclavo, o con términos como transición o pasar a, aparecer, entendimiento, concepto. Y sobre todo ese último, como por ejemplo, este trozo: “La razón, esencialmente el concepto, se escinde en sí mismo (in sich) y su opuesto...”(67). O por ejemplo, no saber como interpretar trozos como éstos: “En efecto, lo mismo que la razón observadora repetía en el elemento de la categoría el movimiento de la conciencia a saber, la certeza sensible, el percibir y el entendimiento, la razón recorre también de nuevo el doble movimiento de la autoconciencia y pasará de la independencia a su libertad”(68). En conclusión, la afirmación “de que estamos ante la imposibilidad de tener el esquema lógico definitivo de la *Fenomenología*”, expulsa la dialéctica de ella, haciéndola una obra incomprensible.

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

Lo que no se ve nunca es una aclaración completa de lo que entienden por Lógica hegeliana (que para nosotros no es más que la dialéctica del concepto, primeramente abstracto y luego convertido en razón por su desarrollo), los que sostienen que dicha lógica está ausente de la *Fenomenología*.

Para concluir, detengámonos brevemente en el resumido análisis que hace Díaz A. de “El reino animal del espíritu y el engaño, o la cosa misma”. En una interpretación, sobre todo en una interpretación de un texto complejo y difícil, se necesita exponer clara y firmemente un marco de referencia que agrupe a los elementos aparentemente dispersos. Díaz aduce la opinión de dos intérpretes de Hegel. Rosenkranz afirma que esa parte es una “burla a la presunción de los intelectuales alemanes”; Schmitz, según Díaz, prefiere ejemplarizarla como, “entre otras cosas, una especie de psicología social del pequeño pueblo o de la ciudad de provincia”. Aunque no está claro si Díaz comparte esas citas, a las cuales no hace crítica alguna y al exponerlas parece compartirlas, sin embargo, el texto de la *Fenomenología* que él cita a continuación, que compara la vida humana con la animal (“sucede con los grupos humanos lo mismo que con los animales” dice Díaz(69), no parece estar de acuerdo con lo que dicen Rosenkranz y Schmitz. El texto de la *Fenomenología* se refiere a la vida animal universal, que se mantiene en los elementos del agua, la tierra y el aire, donde existen determinados principios. A pesar de estos “distintos momentos”, los mantiene en su poder y mantiene en ellos su unidad (la vida animal es entonces, como el concepto, unidad de los distintos momentos). Uno se pregunta entonces qué tiene que ver esa cita de Hegel, sobre la vida animal universal, semejante a la de los grupos humanos. con “la presunción de los intelectuales alemanes” o “la psicología social de su pequeño pueblo”. ¿Cómo hay que interpretar entonces el reino animal del espíritu? Díaz parece compartir la interpretación de Rosenkranz, cuando comenta la insatisfacción de la conciencia con la obra producida: “Ningún intelectual identifica sus realizaciones concretas como la obra de su vida, sino que las considera como producciones provisionales frente a la obra o a la cosa misma, que es aquello que propiamente se propone realizar”(70). ¿Encaja esa conclusión sobre la relación entre el intelectual y su obra con el texto de la

Para leer y entender a Hegel

Fenomenología sobre la vida animal, semejante a la humana? ¿Producen obras los animales como los intelectuales? ¿Se muestran aquellos insatisfechos con sus obras como los intelectuales? Respecto a los tres criterios citados por Díaz A., el lector de la Fenomenología no sabría a qué atenerse; “presunción de los intelectuales”, “psicología social de un pequeño pueblo”, “vida humana parecida a la animal”.

Preferimos la interpretación de G. Lukacs, expuesta en *El joven Hegel*. Según esa interpretación Hegel saca las consecuencias filosóficas de la economía de Smith. En el trabajo (pues de eso se trata) el individuo supera la subjetividad. La actividad humana al objetivarse en la obra se convierte en objetividad consciente. Hegel se manifiesta aquí como el filósofo de la praxis, como el filósofo que reflexiona sobre la importancia del trabajo para establecer la comunidad humana, imposible de lograr por las filosofías subjetivas de Kant y Fichte. “El obrar y el afanarse de la individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones (Äusserungen) es lo que le infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí (an sich) no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto...” (71). En otros términos, la obra es lo que permite que el individuo se desarrolle, se convierta en ser social, y no quede confinado dentro de sí mismo. Pero la obra de cada uno, de todos, es lo que constituye la objetividad. La obra de todos es la cosa (die Sache). Pero es una cosa producida, no una cosa natural o supuestamente tal, para la cual reserva el término Ding. En la certeza sensible y la percepción, la conciencia encuentra cosas (Dinge) pero esas cosas, en cuanto son productos de la actividad humana, son Sache.

Ahora bien, esta cosa (Sache) producida por la actividad de cada uno (la de todos) es la objetividad: “La conciencia... hace la experiencia de lo que es la naturaleza de la cosa misma, a saber que no es solamente cosa contrapuesta al obrar en general, al obrar singular, ni obrar que se opone a la subsistencia y que sería el género libre de esos momentos como sus especies, sino una esencia cuyo ser es el obrar del individuo singular y de todos los individuos... que es cosa (Sache) solamente como obrar de todos y cada uno; la esencia que es la esencia todas las esencias, la esencia

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

espiritual”(72). Evidentemente, no se trata, como escribe Díaz, del intelectual que no satisfecho con su obra, se “propone realizar la cosa misma”. Lo que llama aquí Hegel la cosa misma o la esencia espiritual es lo que llamará posteriormente espíritu objetivado, aunque llama al capítulo reino animal del espíritu por el trabajo singular, por la lucha de todos contra todos. Preferimos ver a Hegel como un *gran* filósofo, como un filósofo que se ocupa del problema del trabajo, de la constitución de la objetividad, como el conocedor de A. Smith, y no como un *pequeño* filósofo que se ocupa de la vanidad de los escritores o de la psicología de un pequeño pueblo, lo cual, por otra parte, no se encuentra en su texto.

Lo que acabamos de desarrollar se refiere a la significación de la *Fenomenología*, a lo que significa la obra. Es toda una filosofía de la acción humana, referida a la actividad productora.

Pero junto con esa significación se desarrolla la lógica dialéctica. Siempre se trata de la autoconciencia que produce una realidad u objetividad, la cual se le opone en cuanto se convierte en cosa (Sache). Es así como se realiza la autoconciencia, exteriorizándose, traduciendo lo que hay dentro de ella. Pero la autoconciencia pronto se percata que esta obra la expresa a ella, que ella es su realidad convertida en objeto. Es así como desaparece la oposición entre ella y su obra, entre ella y su objetividad. Por otra parte, la obra (su producto) se revela como evanescente (llamada a desaparecer, traduce F.C.E.) .

Marx nos ha dejado claramente explicado el movimiento total de la autoconciencia: 1) “que el objeto como tal se presenta ante la conciencia como evanescente; 2) que es la exteriorización de la autoconciencia la que estatuye la realidad de las cosas... “(73). Luego Marx sigue diciéndonos que la autoconciencia sabe que el objeto es ella misma, que el objeto es su exteriorización, y es así como se desarrolla ella. Después, la autoconciencia supera y “recobra dentro de sí (in sich) esta exteriorización y objetividad, y por eso en su ser otro, es, como tal, cabe sí (bei sich.)”. Este movimiento, esto es, exteriorizarse (en la obra), estatuir la objetividad (con la obra de cada uno, de todos), saber que es una objetividad que es igual a la subjetividad que la pone y por eso, recobrarla dentro de sí, es el movimiento que Hegel describe en

Para leer y entender a Hegel

“el reino animal del espíritu”.

Pero también se ve en esa parte que la obra desaparece o sea surge para desaparecer, pero la autoconciencia que la pone no desaparece con ella. La obra, lleva en su ser el no-ser, es lo finito, pero su desaparecer confirma a la autoconciencia (por eso tiene significación positiva, según Marx), la cual es lo infinito: “en el desaparecer de lo finito surge lo infinito”(74). La objetividad es el producto de la actividad de lo singular: “lo universal se despliega en el individuo”(75). En términos de la lógica dialéctica, todo el movimiento de la exteriorización de la singularidad en la obra puede sintetizarse en esa expresión: “El concepto mismo es inmortal; pero lo que sale de él en su división está sometido al cambio y al retorno en su naturaleza universal”(76).

Por supuesto, si no se comprende que el concepto engendra la realidad, sino que se habla de lógica en sentido corriente, entonces la lógica no sirve para entender la *Fenomenología*. No se trata de ningún paralelismo entre una obra y otra, sino de la estructura lógica (dialéctica) de la *Fenomenología*.

Los dos lados del concepto, el de la subjetividad (universalidad, infinitud) que produce y el de la objetividad (singularidad, finitud), esto es, la obra, están claramente expuestos en este pasaje: “De este modo, se refleja la conciencia dentro de sí misma(in sich) fuera de su obra precedera y afirma su concepto y su certeza como lo que es y lo permanente frente a la experiencia del carácter contingente del obrar, la conciencia experimenta de hecho su concepto, en el que la realidad sólo es un momento, algo para ella y no en sí (an sich) y para sí; experimenta la realidad como un momento evanescente (recordemos a lo que acabamos, de citar de Marx) y que por tanto, sólo vale para ella como ser en general, cuya universalidad es lo mismo que el obrar. Esta unidad es la obra verdadera; es la cosa misma que simplemente se afirma y se experimenta como lo permanente, independientemente de la cosa que es lo contingente del obrar individual como tal, de las circunstancias, los medios y la realidad”(77). La obra verdadera es la unidad entre la autoconciencia (lo permanente, lo que es) y lo contingente del obrar individual (lo precedero). La obra verdadera, la cosa misma, o la esencialidad espiritual agrupa todas las oposiciones que se exponían separadamente: la obra individual

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

transita a la universalidad, la realidad opuesta a la subjetividad se revela como producida por la subjetividad. Si no se entiende estas categorías lógicas como el transitar, el aparecer, el retornar al concepto, entonces no se ve la lógica dialéctica que está trabajando en toda esa parte.

En todo caso, preferimos esa interpretación a la que acude, para explicarla, a la unión sexual que tiene consecuencias no queridas, a la psicología social del pequeño pueblo, a la presunción de los intelectuales, a Don Quijote, lo cual convierte a la *Fenomenología* en un verdadero tapiz hecho con partes heterogéneas, en membra disiecta, sin la unidad que le da el concepto, como unidad de sí mismo y de lo otro.

NOTAS

1. *Génesis et structure de la Ph. de l'esprit*, JH p. 143
2. *Ciencia de la lógica*, T II, p g 258 Trad R Mondolfo Buenos Aires.
3. *Filosofía del derecho*. & 57. Observación.
4. *Fenomenología*. P. 114, líneas 37, 38, 39.
5. *La dialéctica del amo y del esclavo*. Ed. La Pléyade, p. 79.
6. *Fenomenología*, p. 139.
7. *Ciencia de la lógica I*, pág. 39.
8. *Ciencia de la lógica*, T. II, pág, 249. Suhrkamp. T. II, 245.
9. *Ciencia de la lógica*, 249; Suhrkamp, 249.
10. *Fenomenología*, pág. 16.
11. *Enciclopedia* & 24. Adición 1.
12. *Fenomenología*, pág. 150, líneas 32-34.
13. *Ibid*, pág. 151, líneas 20-21.
14. *Ibid* pág. 152, líneas 9-10.
15. *Ibid* pág. 153, líneas 2-6.
16. *Ibid* pág. 153, líneas 26-28.
17. *Ibid* pág. 153, líneas 32-33.
18. *Ibid*, líneas 18-20.
19. *Ibid*, pág. 155, líneas 25-26.
20. *Ibid* pág. 156, líneas 19-23.
21. *Ciencia de la lógica*, II, pág. 255, Trad. R. y A. Mondolfo. Hachette, 1956.
22. *Filosofía del futuro*, tesis 30. Trad. de E. Vásquez.
23. *Crítica de la dialéctica y la filosofía hegeliana*, pág. 57. Grijalbo.
24. *Ibid*, pág. 57
25. En la *Revista Venezolana de Filosofía se lee descubrir* Seguramente es *describir*.
26. *Fenomenología*, pág. 208.
27. *Fenomenología*, pag. 207, líneas 35-36.
28. *Ibid*, pág. 207, líneas 28-35.
29. *Fenomenología*, pág. 206, líneas 38-41.

Sobre la relación entre la fenomenología y la ciencia de la lógica

30. *Fenomenología*, pág. 208, línea 34.
31. *Ibid*, pág. 216, líneas 33-34.
32. *Ibid*, pág. 210, líneas 34-17.
33. *Ibid*, pág. 215, líneas 29-30.
34. R. V. F. págs. 128-129.
35. R.V. F. pág. 128.
36. *Fenomenología*, pág. 215, líneas 21-24.
37. *Génesis et structure*. T. I, pág. 272-273. Aubier 1956.
38. *Filosofía del derecho*, parágrafo 186. Trad. de Eduardo Vásquez. Edic. Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela .
39. La traducción del F.C.E. dice “*para él*”.
40. *Ibid*.
41. *Fenomenología*, pág. 217, líneas 18-21.
42. *Fenomenología*, pág. 217, líneas 31-32.
43. *Ibid*. pág. 217, líneas 30-31.
41. *Fenomenología*, pág. 217, líneas 18-21.
42. *Fenomenología*, pág. 217, líneas 31-32.
43. *Ibid*. pág. 217, líneas 30-31.
44. *Fenomenología*, pág. 218, líneas 16-18.
45. *Ibid*. pág. 218, líneas 19-24.
46. *Ibid*. pág. 218, línea 27.
47. R.V.F. pág. 130.
48. *El joven Hegel*, pág. 467. Grijalbo 1963.
49. *Fenomenología*, pág. 209, líneas 4-11.
50. *Génesis et structure*, Tomo I, pág. 267. Aubier.
51. *Fenomenología*, pág. 212, líneas 34-39.
52. *Ibid*. pág. 213, línea 11.
53. *Ibid*. pág. 212, líneas 40-41.
54. *Ibid*. pág. 213.
55. R.V.F., pág. 130.
56. *Ibid*.
57. *Fenomenología*, p g. 226, líneas 36-37.
58. *Ibid*. pág. 227, líneas 3 5 .
59. *Ibid*. pág. 227, líneas 13-14.
60. *Ibid*. pág. 227, líneas 36-39.
61. *Fenomenología*, pág. 230, líneas 16-18.
62. *Ibid*. pág. 229, líneas 22-23.

Para leer y entender a Hegel

63. *Ibid.* pág. 230, líneas 23-24.
64. *Ibid.* pág. 230, líneas 22-26.
65. *Ibid.* pág. 230 líneas 20-22. En vez de distinguirse, distinción, preferimos diferenciar y sus derivados. El concepto es lo indiferenciado que por su movimiento produce las diferencias y éstas no son diferencias, puesto que son el mismo concepto.
66. R.V.F., pág. 138.
67. *Fenomenología*, pág. 207, líneas 35-36: “Die Vernunft, wesentlich der Begriff ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegenteil entzweit”.
68. *Fenomenología*, pág. 208.
69. R.V.F., pág. 132.
70. R. V. F ., pág . 133 .
71. *Fenomenología*, pág. 231.
72. *Fenomenología*, pág . 245, líneas 28-37 .
73. *Sagrada Familia*, pág. 57, Grijalbo.
74. *Ciencia de la lógica*, II, pág. 77.
75. *Ibid.* pág. 319.
76. *Ibid.* pág. 319.
77. *Fenomenología*, pág. 240, líneas 22-32.

LA CRITICA DE MARX A HEGEL EN EL CUARTO MANUSCRITO DE 1844

Uno de los textos más difíciles que escribió Marx fue el llamado Cuarto manuscrito. Allí se ocupa Marx de la filosofía de Hegel, pero de todas las obras de ese filósofo escoge la *Fenomenología del espíritu*, por considerarla “la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana” (1). El propósito de Marx cuando emprende el análisis de dicha obra de Hegel es “comprender y legitimar la dialéctica de Hegel” (2). Ello le permitirá saber cuál debe ser la actitud que se ha de tomar respecto de esa dialéctica: ya que los críticos contemporáneos de Marx tales como Bruno Bauer y Strauss, guardan una actitud totalmente acrítica en cuanto al método empleado, lo cual revela una total carencia de conciencia, y por eso “continúan estando prisioneros de la lógica hegeliana” (3).

Es Ludwig Feuerbach el que ha echado por tierra a la vieja dialéctica y a la vieja filosofía; él es el único que mantiene una actitud crítica ante la dialéctica de Hegel (4). Marx resume en tres puntos la gran hazaña de Feuerbach. Es preciso explicar con algún detalle esos tres puntos. El primero de ellos se refiere a la relación entre la filosofía de Hegel y la teología. El planteamiento de Feuerbach puede resumirse en la siguiente frase: “El concepto concreto es Dios transformado en concepto” (5). ¿Cómo se convierte a Dios en concepto? ¿Cuál ha sido el procedimiento que ha utilizado Hegel? El problema del concepto es el problema central de la filosofía de Hegel. Hay distintas maneras de explicar-

Para leer y entender a Hegel

lo, hay también distintos textos de Hegel que podrían ser citados. Pero nos detendremos en la *Ciencia de la lógica*, en la doctrina del concepto. Hegel, no hay que olvidarlo, se considera un continuador de la filosofía de Kant y por ello trata de solucionar los problemas que dejó planteado Kant. Según Kant, el pensamiento es sólo forma vacía, carente de todo contenido. Este le es suministrado por la intuición. Resumiendo a Kant, Hegel escribe: “si se recuerda que el conocimiento racional no es capaz de comprender las cosas en sí y que la realidad se halla absolutamente fuera del concepto, entonces se evidencia de modo inmediato que una razón semejante que no es capaz de ponerse de acuerdo con su objeto, es decir, con las cosas en sí, es una representación vacía e igualmente son tales las cosas en sí que no pueden ponerse de acuerdo con los conceptos racionales; vale decir, son tales, tanto el concepto que no coincide con la realidad, como la realidad que no coincide con el concepto” (6). El problema que se plantea es el del contenido del concepto. Este lo tiene que tomar de afuera, de una realidad fuera de él. Pero una realidad tal, una realidad fuera del concepto, no es una realidad: “Un contenido tal, como aquel de que se habla aquí, sin el concepto, es algo carente de concepto, y por ende, carente de esencia” (7). Para que el contenido tenga verdad y realidad tiene que estar unido con el concepto. No tiene realidad un contenido separado del concepto, colocado fuera o antes que él. “La misma materia, tal como aparece fuera y antes del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad (idealität), o sea en la identidad con el concepto” (8). El concepto, al comienzo, está incompleto o inacabado, pero su proceso de realización consiste, justamente, en darse él mismo su propia realidad, engendrarla por sí mismo (9). El concepto concreto es el concepto que ha engendrado su propia realidad. Así como Dios engendra la materia, así mismo el concepto engendra su propia realidad. De allí que Feuerbach diga que el concepto concreto es Dios mismo convertido en un ente lógico.

En la historia del individuo el proceso de conocimiento comienza con sensaciones e intuiciones. De ello extrae el entendimiento una universalidad o abstracción. Según esta tesis lo universal, el concepto, está condicionado por los seres sensibles dados por la intuición y la sensación. Por consiguiente, el concepto sería algo

derivado, con su fundamentación en el ser sensible. El empirismo materialista mantiene esa posición: El pensamiento universal tiene su origen y fundamento en los seres sensibles dado por la intuición y el sentir. Esta posición es propia de la historia del pensamiento individual. Hegel, desde luego, no está de acuerdo con esa posición. En el concepto, dice él, “supera (aufhebt) su realidad y con eso al mismo tiempo la apariencia (Schein) que tenían como si fueran lo real condicionante” (10). Pero la filosofía añade Hegel, “no debe ser una narración de lo que sucede, sino el conocimiento de lo que es verdadero en ello”. Kant comparte la posición empirista al suponer que la materia empírica, dada en lo múltiple de la intuición y la representación, tendría existencia para sí. El entendimiento se aproximaría luego a esta multiplicidad dada para llevarla a la unidad, llevándola a la forma de la universalidad por medio de la abstracción. Pero, según esta posición, “el concepto, no es lo independiente, no es lo esencial y lo verdadero de aquella materia preexistente, que es más bien la realidad en sí y para sí que no se deja extraer del concepto” (11).

En la *Fenomenología del espíritu* Hegel ha mostrado, o mejor, ha demostrado las diversas etapas que hay que pasar para llegar hasta el concepto. Se parte de la conciencia sensitiva (la certeza sensible), se pasa luego a la percepción, se llega al entendimiento para culminar en el concepto. Pero el concepto “surge de la dialéctica y nulidad de ello como su fundamento y no en el sentido que esté condicionado por la realidad de ellos” (12). La marcha del espíritu autoconciente va de de lo sensible, pasando por la percepción, para llegar al entendimiento. Esta marcha no está considerada en la lógica (13). La lógica considera las determinaciones puras del ser, la esencia y el concepto que son, desde luego, “la base y la armazón del espíritu” (Ibid), es decir, las determinaciones del ser, de la esencia, del concepto, son el esqueleto la armazón de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. En la *Fenomenología*, Hegel, en la certeza sensible y en la percepción, desarrolla la dialéctica de concepto como condicionado por lo sensible en ambos grados. Pero llega un momento en que surge el concepto como lo incondicionado, como teniendo determinaciones que en modo alguno tienen su fundamento y origen en lo sensible, sino, por el contrario, en el pensamiento.

Para leer y entender a Hegel

Es sumamente importante que Hegel diga aquí, en la *Ciencia de la lógica* que las determinaciones de lo lógico son las determinaciones que constituyen la base y la armazón internas de las formas del espíritu, pues ello muestra la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología*. La primera es la que sirve de estructura a la segunda y es por eso que esa obra se llama *Fenomenología*, esto es, el hacerse fenómeno o el aparecer del espíritu. No hay que buscar otra lógica para entender la *Fenomenología*. Su clave está en la lógica del ser, la esencia el concepto que son “su armazón y su base interna”. El ser, la esencia, el concepto son estudiados en la lógica en su ser en sí y para sí; en cambio, se hacen fenómenos para la conciencia en *Fenomenología*, y son ellas las que constituyen su experiencia. Esto aclara la relación entre ambas obras. La *Fenomenología* por eso, como dice Marx, es el lugar de nacimiento (la cuna) de filosofía de Hegel.

La doctrina del concepto en su primera parte es una polémica con Kant respecto de la naturaleza del concepto. Kant ha vuelto una y otra vez a la afirmación de “la permanente dependencia condicional del concepto con respecto a la multiplicidad de la intuición” (14). Es la intuición la que da la multiplicidad. El concepto carece de esa multiplicidad y por eso es vacío y sin contenido. La multiplicidad de la intuición es el contenido carente de unidad y la unidad del concepto carece de la multiplicidad. Hegel se esforzará por hacer que la unidad derive de sí misma la multiplicidad. El concepto tendrá que ser capaz de dividirse a sí mismo, tendrá que contener una fuerza, un principio, que pueda dividirlo, que pueda diferenciarlo. Frecuentemente, encontraremos en Hegel indiferenciados y diferencia. El concepto es lo indiferenciado, pero contiene dentro de sí la diferencia. O también es lo indeterminado que contiene la determinación. Autodiferenciarse, autodeterminarse, significan que la unidad engendra desde sí misma la multiplicidad. O también la forma es capaz de derivar de sí las determinaciones, esto es, el contenido. El concepto de síntesis en Kant se refiere a “una unidad externa y a una vinculación de aquellos (la forma y el contenido) que están separados en sí y para sí” (15); pero, argumenta Hegel, “al ser a priori una síntesis tiene ya la determinación y la diferencia en él. Dado que luego es la determinación del concepto, y con esto la absoluta determinación, es decir, la

individualidad, el concepto es el origen y el fundamento de toda determinación y multiplicidad finitas” (16). El carácter condicional que tiene el concepto desde la certeza sensible hasta el entendimiento lo pierde al llegar a la razón. En Kant ello no ocurre. Su filosofía permanece en el nivel del entendimiento. Los conceptos de la razón y las categorías son meras ideas, no tienen poder constitutivos. Son meras hipótesis que no pueden constituir ninguna objetividad: “¿Quién habría podido imaginar que la filosofía negaría a las esencias inteligibles la verdad, sólo porque carecen de la materia espacial y temporal de la sensibilidad?” (17).

Como se sabe, la diferenciación del concepto (de lo indeterminado o ilimitado) ocurre gracias a la negatividad. La negatividad intrínseca al concepto es lo que lo hace diferenciarse. Al poner a A éste contiene su negación NO-A. Para que A sea, para que tenga algún sentido, tiene que tener una relación intrínseca con NO-A. Sin éste, A no sería. Y a la inversa. Hegel utiliza la negatividad para derivar del concepto las distintas determinaciones. Es la negatividad lo que hace que el concepto tenga vida y movimiento, lo que hace que surjan determinaciones, diferencias. Lo ilimitado, lo indiferenciado, lo indeterminado, lo infinito, son todos nombres para lo universal. La determinación es lo finito. Pero lo finito surge porque es el resultado de la diferenciación de lo infinito.

No sólo encontramos esta explicación en la Ciencia de lógica. También se encuentra en la *Fenomenología*. En la primera, Hegel muestra como su filosofía se deriva de la insuficiencia de la kantiana. Kant no ha podido construir un idealismo completo, y ello porque no ha comprendido el poder del pensamiento que a todo penetra y disuelve y le da su propia forma al apropiárselo. En la *Fenomenología* encontramos la indiferenciación de lo indiferenciado. La conciencia en su marcha ha tenido frente a sí al objeto. Pero al llegar a la infinitud ella, la conciencia, “es conciencia de la diferencia, como diferencia también inmediatamente superada; la conciencia es para sí misma, es la indiferenciación de lo indiferenciado o autoconciencia. Yo me diferencio de mi mismo, y en ello es inmediatamente para mí el que este diferenciado no es diferente” (18).

La autoconciencia es este diferenciarse de lo indiferenciado. Ella saca de sí misma la diferencia, o lo que es lo mismo, la determina-

Para leer y entender a Hegel

ción. Estas determinaciones (categorías) lo son de la autoconciencia y de la realidad. Podríamos reemplazar la autoconciencia por el hombre, y decir entonces: la actividad productora de los hombres engendra la realidad con sus determinaciones categoriales. Desde luego, los hombres no crean la materia de la nada, pero a esa materia informe la elaboran, la transforman, constituyendo un mundo humano que no existía antes de su actividad productiva. Ese mundo es visto luego como independiente, como convertido en una substancia, rígida con consistencia de cosa, o como dice Hegel adopta la forma de la coseidad (Dingheit). Pero, los hombres al tomar conciencia de ese mundo engendrado, saben de él como un mundo producido por su actividad, como un producto que se ha cosificado ante ellos. Pero el objeto, el mundo, no tiene más realidad que la que le ha dado la actividad humana.

Algo semejante ocurre con la autoconciencia, o mejor, la autoconciencia hegeliana no es otra cosa que la actividad de los hombres: “El ser humano, el hombre es, para Hegel. Autoconciencia” (19). También dirá lo mismo en la *Sagrada familia*: “En la *Fenomenología*, Hegel sustituye al hombre por la autoconciencia, la realidad humana más diversa aparece solamente como una determinada forma, como una determinidad de la autoconciencia...Hegel hace del hombre el hombre de autoconciencia, en vez de hacer de la autoconciencia la autoconciencia del hombre, del hombre real...” (20).

Dejemos por ahora la crítica de Marx. La hemos traído para arrojar claridad sobre el texto hegeliano. La autoconciencia, no es solamente, como parece indicarlo su nombre, conciencia de sí mismo, sino también, conciencia de que el objeto que se le enfrenta a la conciencia es un objeto que ha salido de la autoconciencia, que es un producto de su autoexteriorización (Selbstentäußerung). Es un objeto puesto (21). La conciencia es un momento de desarrollo de la autoconciencia. Ella tiene ante sí un objeto, a un mundo, al cual considera diferente de ella. Es el dualismo. Pero, debido a la dialéctica, tendrá que llegar a la conclusión de que ese mundo ha sido constituido por las categorías de ella. Es ella la que ha constituido al mundo y lo ha puesto. De modo que al tomar conciencia del objeto lo que hace es tomar conciencia de sí misma. El objeto es interiorizado. La conciencia se lo reapropia. Ahora

sabe ella que lo que aparecía como una diferencia es una diferencia que no lo es. No hay, pues, más que una realidad: la autoconciencia. Pero ésta no es otra cosa que la totalidad de las categorías desplegadas. La autoconciencia tenía que exteriorizarse, tenía que sacar de sí la totalidad de las categorías. Lo subjetivo se ha objetivado, se ha convertido en objeto. Pero el sujeto vuelve a donde ha salido, a la autoconciencia que ahora sabe al objeto como ella misma. Es por eso que Marx escribe: “Toda la *Fenomenología* se propone demostrar que la autoconciencia es la única realidad y toda la realidad” (22). Cuando la autoconciencia sabe que el objeto puesto es el resultado de su exteriorización se realiza el saber absoluto. El objeto es sabido por la autoconciencia como ella misma desplegada, como su exteriorización. Por consiguiente, no hay diferencia entre el objeto y la autoconciencia, o más bien, como le gusta decir a Hegel, “el objeto es una diferencia que no es una diferencia”. Las categorías son unas y las mismas para objeto y sujeto. El objeto como hemos dicho, es puesto por la conciencia. Marx explica ese proceso de la siguiente manera: “Ahora bien, la autoconciencia sabe la nulidad del objeto, es decir, el no-ser diferente del objeto respecto de ella, el no-ser del objeto para ella, porque sabe al objeto como su autoc exteriorización (Selbstentäußerung), es decir, la autoconciencia se sabe (el saber como objeto) porque el objeto es sólo apariencia (der Schein) de un objeto, una neblina simulada (ein vorgemachter Dunst), pero según su ser no es otra cosa que el saber mismo que se ha opuesto a sí mismo una nulidad, algo que no tiene ninguna objetividad fuera del saber; dicho de otra forma, el saber sabe que al relacionarse con un objeto simplemente está fuera de sí, se exterioriza, que él mismo se aparece (sich erscheint) a sí mismo sólo como objeto, o aquello que se le aparece (erscheint) como objeto sólo es él mismo” (23). Desaparecida la oposición, la conciencia y el objeto forman una unidad.

El objeto es puesto (producido o creado) por la conciencia. Es así como ésta se convierte en autoconciencia, superando la oposición inicial entre conciencia y objeto. Hay allí un movimiento que hace falta para entender el tercer punto de “*la gran hazaña*” de Feuerbach.

Marx escribe: “Feuerbach opuso a la negación de la negación,

Para leer y entender a Hegel

que afirma ser lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa en sí mismo y fundado positivamente en sí mismo” (24). Marx mismo se encarga de explicar lo anterior. Nos dice que Hegel parte de la extrañación (*Entfremdung*). Dicho lógicamente, esto es, en términos de la lógica, parte de lo infinito, de lo universal abstracto. Este punto de partida en Hegel es lo que carece de determinación, lo indeterminado, lo universal que no está determinado por ningún contenido, por ninguna singularidad o particularidad, es Dios pensado como pensamiento indeterminado. En la *Ciencia de la lógica* el punto de partida es el ser que, al carecer de determinación, es igual a la nada.

Pero Hegel no se queda en ese primer momento, en ese momento que es “Dios antes de la creación de un mundo finito y de la naturaleza” (25). Allí está Dios o la lógica (el sistema de la razón pura, la verdad en sí y para sí sin envoltura) antes de la creación del mundo. Luego, Dios crea el mundo, en el lenguaje teológico. En el lenguaje hegeliano, el pensamiento puro pone al mundo, como exteriorización suya. Esta exteriorización es la primera negación. Lo es porque el primer momento, el de la indeterminación, es superado por el segundo. Ya Dios (o lo infinito) no carece de determinaciones. Se las ha dado él mismo a sí mismo. Dios ahora se ha unido a lo sensible, se ha dado una envoltura. Ha salido de sí mismo se ha exteriorizado, se ha unido a lo sensible, formando una unidad entre el ser sensible y el pensamiento. Feuerbach lo describe muy bellamente en el párrafo 8 de la *Filosofía del futuro*: “Los teístas se irritaron porque la Lógica según Hegel era la representación de Dios en su esencia eterna y preterrestre y no obstante, en la teoría de la cantidad, por ejemplo, trataba de la magnitud extensiva e intensiva, de las fracciones, de las relaciones de medida, etc.” (26). Feuerbach muestra allí a la lógica de Hegel identificada con Dios. Pero es difícil admitir que el Dios del teísmo “un ser nebuloso indeterminado y mantenido a distancia” sea el mismo que “un ser determinado y presente”. Pero, no obstante su aparente distinción, es uno y el mismo ser. Este ser es el que se hace uno con lo sensible, le da estructura categorial, lo moldea según sus categorías. Cuando esto ocurre el pensamiento forma una unidad con el ser, las categorías se han introducido en la realidad; o también, para decirlo con palabras de Hegel, “la lógica se ha convertido en ontología”

(27). Las categorías no tienen ya “un significado esencialmente subjetivo, por miedo al objeto”, como ocurría en la filosofía crítica. Este segundo momento es el momento ateo de la filosofía de Hegel; con eso, dice Feuerbach, “la materia misma adquiere espíritu y entendimiento, es incorporada en el ser absoluto como un momento de vida, de formación y desarrollo”. Pero ello equivale a decir: “No hay Dios, equivale a superar la teología y reconocer la verdad del materialismo” (28).

Cuando se discute sobre la filosofía de Hegel suele desconocerse el movimiento de la dialéctica de Hegel. O bien se reconocerá este segundo momento, al momento materialista ateo, y entonces Hegel será considerado como un materialista, o bien se reconocerá sólo el primer momento, el teológico, y entonces Hegel se convertirá en un idealista abstracto, en el idealista de la lógica “antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito”. Pero Hegel no permanece en el segundo momento. Hay un tercer momento, el de la negación de la negación. El de la negación de la exteriorización (Entäußerung) y de la extrañación (Entfremdung). Es el momento en que “el ateísmo, la negación de la teología es negada de nuevo, vale decir, la teología es restaurada por la filosofía: Dios es Dios sólo porque supera y niega a la materia, a la negación de Dios. Y sólo la negación de la negación es verdadera posición, según Hegel” (29). El pensamiento, estructurado en categorías lógicas, toma conciencia de sí mismo, se aprehende como formas puras, y se piensa a sí mismo como independizado de su enajenación en el mundo sensible. No ha sido inútil ni gratuito su exteriorización. Es ella lo que le permite saber lo que él es. Como dice Feuerbach, es “un momento de formación y desarrollo”. Es allí donde se manifiesta la totalidad de las categorías lógicas. Si no fuera por ese momento de formación y desarrollo las categorías lógicas (la esencia del pensamiento) no se exteriorizarían, no podría conocerse. Para que se conozcan, el espíritu tiene que actuar, y sin esa acción no habría formación ni desarrollo. El lector conocedor de Kant ya se habrá dado cuenta de la diferencia entre Kant y Hegel respecto de cómo se conocen las categorías. Kant las encuentra en los distintos juicios y con ellas forma una tabla que ya se encuentra en el sujeto. Hegel muestra como se van desarrollando, como, una vez que la primera ha sido puesta la otra sale de ella, de su negación,

Para leer y entender a Hegel

necesariamente, por el proceso dialéctico. Tienen su formación y surgimiento en la historia.

Marx considera fundamental la tesis 21 de la Filosofía del futuro. Es allí donde Feuerbach explica “el misterio de la dialéctica de Hegel”, la cual niega la teología para volverla a restablecer. Pero lo que dice Feuerbach, se encuentra en Hegel mismo; él no ha evitado explicar su dialéctica, el movimiento del espíritu. La explica tanto en la *Fenomenología del espíritu* (1807) como en la Filosofía del derecho (1821), en la sección dedicada a la historia universal. En la *Fenomenología*, casi a final de la obra, escribe: “...Es la exteriorización (Entäußerung) de la autoconciencia la que pone la coscidad (Welche die Dingheit setzt)... Y en esta exteriorización se pone como objeto o pone al objeto como sí misma... De otra parte, se halla implícito aquí el otro momento de que ha superado esta exteriorización y objetividad y ha retornado dentro de sí misma. Esto es el movimiento de la conciencia y esto es, en ello, la totalidad de sus momentos” (30). Poner la coscidad (su exteriorización adopta una consistencia cósmica), ponerse como objeto y saber que el objeto es ella misma, superar la exteriorización convertida en objeto y retornar por último dentro de sí mismo, allí está todo el movimiento de la conciencia.

En la *Filosofía del derecho*, en el parágrafo 343, encontramos la misma explicación del movimiento del espíritu: “La historia del espíritu es su acción pues él sólo es lo que él hace y su acción es, y precisamente, en cuanto espíritu, hacerse objeto de su conciencia, concebirse a sí mismo explicitándose. Este, concebir es su ser y su principio, y la perfección de un concebir es a la vez su exteriorización (Entäußerung) y su tránsito. El espíritu, formalmente expresado, que concibe (erfassen) de nuevo este concebir, y lo que es lo mismo, que va dentro de sí mismo desde la exteriorización, es el espíritu del grado superior respecto a sí, como él se encontraba en aquel primer concebir” (traducido por E.V.). Descompongamos la cita:

a) El espíritu tiene historia y ésta está hecha por la acción del espíritu.

b) El espíritu se explicita, exterioriza por su acción lo que él es.

c) El espíritu concibe o aprehende lo que él ha exteriorizado. Esta primera parte puede resumirse así: la acción del espíritu

consiste en su exteriorización y después de ésta el espíritu piensa lo que él ha hecho, se piensa a sí mismo. El pensamiento actúa y luego toma conciencia de lo producido por esa acción.

d) Pero tomar conciencia o concebir la exteriorización es ir dentro de sí mismo (“ir dentro de sí mismo desde la exteriorización”). Proyectarse hacia afuera es, paradójicamente, ir dentro de sí mismo. Mientras más produzco más me conozco, más se lo que soy, más voy dentro de mi mismo.

e) Este ir dentro de sí mismo desde la exteriorización es conocerse a sí mismo. Hacer o actuar es lo primero, pensar lo hecho (concebir lo concebido) viene después, pero es un grado superior respecto del producir por la acción.

Toda la acción y posterior reflexión dentro de sí tienen por finalidad que el espíritu se conozca a sí mismo. Este es su mandamiento supremo. Sólo de este modo es capaz el espíritu de perfeccionarse, de avanzar hacia grados superiores de desarrollo y formación. La etapa del concebir lo concebido es importante porque sin ella el espíritu no tendría conocimiento de sí mismo. La historia sería una serie de acciones, de producciones, pero no habría reflexión sobre el sentido de esos actos. No habría autoconocimiento. No basta actuar, hay que tomar conciencia de lo actuado; sólo esta operación permite que el espíritu sepa lo que él es. El en sí tiene que lograr el para sí. ¿De qué sirve actuar sin saber lo que se ha hecho por medio de la acción? Por actuar y por conocer lo actuado es que el espíritu es perfectible.

En su *Filosofía de la historia* Hegel estatuye que quien hace la historia es el espíritu. El es el verdadero sujeto que actúa: “Los Estados, pueblos e individuos, en este quehacer del espíritu universal...son instrumentos inconscientes y miembros de aquel quehacer interno” (31). El espíritu los utiliza para su realización, pero una vez realizado el fin para el que fueron utilizados, perecen, como es propio de todo lo finito, sin embargo, el espíritu no perezca, sino que “se prepara y elabora un tránsito a su próximo grado superior”.

Como vemos, lo mismo que dice Hegel en la *Fenomenología* acerca del movimiento del espíritu lo repite 13 años más tarde en la *Filosofía del derecho*. Como dijimos, lo que escribe Feuerbach en la *Filosofía del futuro* está tomado de esos textos. El ir dentro

Para leer y entender a Hegel

de sí, concebir lo producido, es salir de la exteriorización para pensarse a sí mismo. Es lo que dicen Feuerbach y Marx respecto del restablecimiento de la teología en Hegel.

Construir un mundo y luego retirarse dentro de sí mismo para pensarse liberado de la exteriorización, aunque conociendo las categorías utilizadas para producirlo, es restablecer el espíritu liberado de la materia. La utiliza, pero una vez realizado su fin, vuelve a sí mismo desde la exteriorización. Desde luego, tiene algo que no tenía antes de exteriorizarse, que es el conocimiento de sí mismo. Pero lo verdadero es esta última etapa: la negación de la negación. La materia, lo sensible, son lo negado. De modo pues, que es gracias a una mediación que se realiza lo verdadero, gracias a una negación. Marx cuando hace el comentario de la hazaña de Feuerbach anota que “la negación de la negación, es concebida como una posición aún no segura de sí misma” (32). Hegel refuta la verdad dada inmediatamente por los sentidos. Para él lo verdadero tiene que ser un resultado de la negación. No hay verdad donde no hay negación mediadora. A la verdad dada inmediatamente por los sentidos Hegel opone la verdad que resulta del proceso de mediación. La mediación es prueba o demostración de lo verdadero. Pero Marx objeta a esto que este resultado “lleva en su entraña su oposición”. Parece que Marx rechaza no sólo la mediación (o negación de la negación) que convierte a la filosofía en teología, sino toda mediación. Con Feuerbach, sostendría que lo dado inmediatamente por los sentidos es lo verdadero. Es por eso que manifiesta su acuerdo con Feuerbach al encomiarlo “por haber opuesto a la negación de la negación, que se afirma como lo absolutamente positivo, lo positivo que descansa en sí mismo” (33). Según Hegel, lo mediado, esto es, lo sensible, sólo es verdadero cuando el pensamiento lo elabora, lo penetra y se apropia de él. Luego de ese proceso, lo sensible mediado se da a la intuición y a los sentidos, pero no ya como era al comienzo, sino como unidad entre lo sensible y pensamiento. Es a esto a lo que llama Hegel el concepto concreto y del cual dice Feuerbach que es el “pensar que se sobrepuja en el pensar”, pues “quiere aprehender la cosa misma, pero en el pensamiento de la cosa; quiere estar fuera del pensar, pero dentro del pensar” (34). Feuerbach quiere despojar a la cosa del pensamiento, quiere volver a ella antes que actúe el

pensamiento sobre ella. Rechaza, pues, el concepto de Hegel, al pensamiento abstracto. No admite que sea el fundamento de lo sensible, sino que procurará que lo sensible se fundamente y se apoye en sí mismo. Lo sensible no necesita ser demostrado. El problema es si lo sensible es percibido o intuido sin mediación. Hegel mantiene la tesis de la elaboración de lo sensible por el pensamiento. Rechaza “la representación de que la materia dada a la intuición sea lo real en oposición a lo pensado y al concepto” (35).

NOTAS

1. Utilizaremos la versión al español de Wenceslao Roces, publicada por el F.C.E. en 1982. La cita corresponde a la pág. 647 de esa edición. Marx repite en la siguiente página 648 que la *Fenomenología* es “la cuna (o el lugar de nacimiento) de la filosofía hegeliana”.

2. *Ob. cit.* p. 645

3. *Ibid.* p. 645.

4. *Ibid.* p. 646.

5. *Filosofía del futuro*, parágrafo 29; pág. 114 de nuestra traducción.

6. *Ciencia de la lógica* II, pág. 269. Trad. de Augusta y R. Mondolfo.

7. *Ibid.* p. 270.

8. *Ibid.* p. 267.

9. *Ibid.* p. 267.

10. *Ibid.* p. 263. Mondolfo traduce el término alemán *aufheben* por eliminar. Preferimos *superar*. *Eliminar* significa negar absolutamente y no negar conciliando o conservando. Subrayamos *Schein* (*apariencia*), pues es importante referirlo a aquello que parecía ser algo y resulta no serlo. La intuición y el sentir *parecían* ser lo primero y el fundamento, y resultan que son despojados de esa apariencia.

11. *Ibid.* p. 262.

12. *Ibid.* p. 262-263.

13. *Ibid.* p. 260.

14. *Ibid.* p. 264.

15. *Ibid.* p. 264.

16. *Ibid.* p. 265.

17. *Ibid.* p. 265.

18. *Fenomenología*. pág. 103. Hemos corregido la traducción de W. Roces. En su traducción, al traducir indiferenciado (*Ununterscheiden*) por indistinto, desaparece el juego que hace Hegel: *Unterscheiden des Ununterscheidenen* (diferenciar de lo indiferenciado) (línea 21).

La crítica de Marx a Hegel en el cuarto manuscrito de 1844

19. *Manuscritos económicos filos.*, p. 651 línea 46 (F.C.E).
20. *Sagrada familia*, Grijalbo, pág. 257; Edición U.C.V. p. 134.
21. Tradujimos *gesetzt* (participio de *setzen*) por *puesto* (*setzen* = poner). W. Roces traduce ese término por *estatuído*, o también *establecido*.
22. *Sag. fam.* p. 257. Grijalbo.
23. F.C.E. pág. 655-656; Grijalbo 61; U.C.V. 256-257. Nuestra versión difiere de las tres mencionadas:
 1. No tradujimos: *Nichtigkeit* por negatividad (como hacen F. Rubio y W. Roces) sino por nulidad. Marx juega con el sentido de *Nichtigkeit*, que puede traducirse por negatividad y nulidad. Preferimos nulidad para resaltar el no-ser del objeto, conforme al sentido del texto de Marx.
 2. En vez de fantasmagoría mentirosa (F. Rubio) o vapor imaginario, preferimos traducir una *neblina simulada*, para destacar la inconsistencia del objeto puesto, su cosificación evanescente.
 3. F. Rubio traduce *Entäußerung* por enajenación. Preferimos exteriorización, como lo hace W. Roces.
 4. *Schein* = aparentar, tener ser o substantividad sin tenerlo. *Erscheinen, Erscheinung*, tiene la significación de aparecer, manifestarse o *hacerse fenómeno*. No significan, pues, lo mismo.
24. F.C.E. pág. 646; F. Rubio (U.C.V) pag. 244; Grijalbo, pág. 51
25. *Ciencia de la lógica*. tomo 1, pág. 66.
26. *Filosofía del futuro*, tesis 8.
27. *Ciencia de la lógica*, tomo 1, pag. 67.
28. *Filosofía del futuro*, tesis 21.
29. *Filosofía del futuro*, tesis 21.
30. *Fenomenología del espíritu*, pág. 461, F.C.E. Hemos escogido el resumen de ese texto que hace Marx en *La Sagrada familia*, pág. 207 (Grijalbo). El lector podrá advertir que hemos modificado ambas traducciones en términos como: exteriorización, posición, superación.
31. *Filosofía del derecho*, parágrafo 344. ;
32. *Escritos de juventud*, pág. 647. F.C.E.
33. *Ibid.*, pág. 646.
34. *Filosofía del futuro*, parágrafo 30.
35. *Ciencia de la lógica* II, pag. 262.

**EN TORNO A LA INTERPRETACION DE
ALEXANDRE KOJEVE DE LA DIALECTICA
DEL AMO Y EL ESCLAVO**

Cuando nadie se ocupaba de Hegel y no era bien visto hacerlo, A. Kojève dictó unos cursos que se extienden entre enero de 1933 hasta mayo de 1939. Dichos cursos fueron recogidos y publicados por la editorial Gallimard en 1947, con el título *Introducción a la lectura de Hegel*. Dicho autor ha dado de la relación amo-esclavo una interpretación que, según nosotros, se aparta mucho de la intención de Hegel.

J. Hyppolite escribe: “En esta lucha por el reconocimiento no se trata de un momento particular de la historia o, más bien, de la prehistoria humana, cuya fecha pudiera fijarse; se trata de una categoría de la vida histórica, de una condición de la experiencia humana que Hegel descubre por medio del estudio de las condiciones de desarrollo de la autoconciencia”(1). Al decir que es una categoría de la vida histórica el autor parece sugerirnos que esa relación vale para cualquier época histórica. De la misma opinión es N. Hartmann quien escribe: “En la esencia del Señorío y de la Servidumbre hay una eterna ley que Hegel ha desarrollado; si se quiere, una ley sociológica fundamental” (2).

Contra esta eternización o intemporalidad de la relación amo-esclavo, Hegel mismo escribe: “Para evitar malentendidos eventuales respecto al punto de vista recién descrito hemos de hacer aquí

Para leer y entender a Hegel

todavía la observación de que la lucha por el reconocimiento en la forma indicada, impelida hasta lo más extremo, puede tener lugar solamente en la *situación natural*, donde los hombres sólo son como *singulares*. Por el contrario, se mantiene apartada de la Sociedad Civil y del Estado porque aquello que constituye el resultado de aquella lucha, a saber, el ser reconocido, ya es existente” (3). La lucha por el reconocimiento no existe en el Estado y en la Sociedad Civil. Su desenlace o su resultado, es que allí, existe el reconocimiento. Ya no hay lucha por el reconocimiento. En el Estado de derecho ningún hombre tiene que enfrentarse a otro para hacerse reconocer, esto es, para demostrar que él es igual al otro. No hace falta luchar por hacerse reconocer como un ser humano libre, pues la libertad existe. Cada hombre sabe que él es libre y que también el otro lo es. En otros términos, en el Estado de derecho existe la igualdad humana. El resultado de la lucha por el reconocimiento es la igualdad humana. En cambio, hay lucha por el reconocimiento en el estado de naturaleza, en el que existe la desigualdad. Donde existe desigualdad es natural que cuando un hombre se sienta superior a otro y trate de dominarlo, el otro luche contra él para que lo reconozca igual a él. Si triunfa en la lucha, entonces el otro lo reconocerá como igual a él, si no triunfa tendrá que someterse a la voluntad del más fuerte.

Asentemos que la filosofía de Hegel tiene como tesis fundamental que el hombre inicia su historia partiendo del estado de naturaleza hasta convertirse en un ser racional. Desde el comienzo, el hombre tiene en él la razón, pero ésta sólo llega a manifestarse o a emerger por medio de la lucha. Esta es una lucha contra las oposiciones que van surgiendo y a la que se irá venciendo. Es una filosofía diferente a la de Descartes en el sentido de que ese filósofo encuentra en él el pensamiento al margen de toda historia. La filosofía de Descartes está comprendida dentro de la de Hegel, pues Hegel la incluye como un *resultado*, como la culminación de un proceso de lucha contra las oposiciones. La historia en Hegel es el proceso, la lucha dentro del tiempo para desarrollar todas las capacidades humanas. Sin esa lucha en la historia los hombres no habrían desarrollado sus capacidades, no habrían llegado a la *verdad* de ellos. La verdad se entiende en Hegel como el llegar a ser lo que se es, es decir, no la conformidad o adecuación de una

representación con algo externo, terminado y dado, sino el emerger de lo que se es. Podemos estar satisfechos con lo que somos en un momento dado, y sin embargo, no ser lo que somos actualmente, lo que somos verdaderamente. Lo que somos realmente entrará en conflicto con lo que somos en un momento dado. Hegel es optimista. Cree que lo que somos realmente siempre saldrá triunfante sobre lo que somos empíricamente, y ello aunque pongamos todo nuestro esfuerzo en tratar de continuar siendo como somos. Más bien ese esfuerzo favorecerá a nuestro verdadero ser en su empuje por emerger.

La dialéctica del amo y del esclavo forma parte de la historia del hombre por alcanzar la realización de la razón. Empieza después que Hegel ha expuesto la satisfacción del deseo. En el estado de naturaleza los hombres viven formando un rebaño. No hay todavía individualidad. Esta comienza a surgir cuando el individuo satisface el deseo. Para satisfacer el deseo tiene que producirse la aniquilación del objeto, sobre todo para mantener la vida. En esa relación entre el sujeto que consume al objeto, desaparece el objeto. La naturaleza forma parte del cuerpo del hombre, es su naturaleza inorgánica. Para los hombres en esa etapa todo es naturaleza. Nada tiene conciencia, ni siquiera los seres que van a ser humanos. Pero la satisfacción del deseo produce el primer desarrollo de la conciencia de sí del individuo. Aniquilando al ser natural, al objeto que aparecía como independiente, el individuo adquiere “certeza de sí mismo de modo objetivo” (4). En la *Enciclopedia*, Hegel escribe: “La apetencia es así destructora en su satisfacción, así como egoísta en su contenido” (5). Destruyendo al objeto consumido, el individuo afirma su singularidad, distinguiéndose así de los otros. Pero una vez satisfecha la apetencia, resurgirá de nuevo, y con ello la necesidad de volver a satisfacerla. La subjetividad nunca alcanza absolutamente su meta, esto es, permanecer satisfecha de una vez por todas. Es como una carencia que se vacía tan pronto es colmada. El primer resultado que logra la satisfacción de la apetencia es el de *sentirse a sí mismo el sujeto*. Esto, por lo que concierne al lado interno. Pero hay también en el resultado que el sujeto ha tenido que salir de sí mismo y apropiarse del objeto, identificándose con él. Por esta razón, por tener que salir de sí, el sujeto, al identificarse con el objeto, no es ya un sujeto vacío, sino

Para leer y entender a Hegel

que “al objeto lo ha colmado con el yo”. Entonces, el sujeto ya no es *independiente* como creía puesto que depende del objeto para ser. Para que el sujeto sea, el objeto tiene que ser. Por consiguiente, hay una actitud *negativa* del sujeto respecto del objeto, una actitud destructiva. Pero al mismo tiempo, al reproducirse la aptencia tiene que reproducirse también el objeto capaz de satisfacerla. El sujeto trata de mantenerse por medio del objeto, pero ese objeto es evanescente y así él no puede lograr lo que busca. Lo que ocurre es que un *objeto finito*, un objeto que está sometido a la negación no puede darle al sujeto lo que él procura: la permanencia. Esto sólo podría dárselo un objeto que a la vez que *desaparece* por el consumo (que lo niega) fuera capaz de *reponerse* a sí mismo. El objeto tendría que contener en sí mismo la negación (*el desaparecer*) y a la vez la independencia. Son, pues, dos características contradictorias: permanecer y a la vez desaparecer. De allí concluye Hegel: “En cuanto que el objeto es en sí mismo la negación, y en la negación es al mismo tiempo independiente, es conciencia” (6). Hegel nos ha hecho pasar del ser sensible finito cuya característica es contener el no-ser, al ser que tiene independencia, que no desaparece. El objeto capaz de satisfacer plenamente al sujeto del deseo no es solamente un ser sensible (finito), sino un ser que, desapareciendo, se repone, que no es destruido por la negación. Hegel no deja entrever, no insinúa por ninguna parte, como escribe Hyppolite “una autoconciencia... en la que el deseo reconoce otro deseo” (7), no se trata del “deseo de ser reconocido”, como sigue diciendo el mismo autor, ni de un “deseo humano que se dirige sobre otro deseo, de desear el deseo del otro” como escribe Kojève (8). No es una “lucha por el puro prestigio”, como sostiene el mismo Kojève. Se trata de que en el estado de naturaleza la necesidad de satisfacer los deseos conduce a los hombres a cobrar conciencia de que la satisfacción de éstos puede tener lugar sólo por medio de un tipo de “objeto”. Ese tipo de objeto no es un objeto meramente animal o natural, sino un objeto que es perecedero, y no-natural, por cuanto no es perecedero. Y esas son las características de la autoconciencia. Es a esa autoconciencia a la que se va a dirigir el sujeto del deseo para satisfacerlo. Hegel escribe: “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (9).

Pero hay que tener cuidado, pues, allí Hegel se adelanta a llamar autoconciencia a lo que todavía no ha llegado a serlo. Al nivel de la satisfacción del deseo estamos solamente al nivel de la sensación. El sujeto adquiere saber de sí por medio de la satisfacción de los sentidos, se desprende del rebaño, y comienza a afirmar su singularidad. Y al comenzar ese proceso comienza a darse cuenta de que la naturaleza inmediata no le basta, no reúne las características necesarias para satisfacer deseos y objetos que continuamente se reproducen. Es por eso que busca en la naturaleza un *objeto* capaz de satisfacerlo. Pero el único objeto capaz de hacerlo es un objeto que no es tal, que no es algo meramente pasivo. Ambos “*objetos*” que aún no han desarrollado sus características se enfrentarán y cada uno tratará de someter al otro para convertirlo en ese objeto privilegiado capaz de satisfacer sus necesidades.

En el enfrentamiento y la lucha cada uno desarrollará lo que él es, pero que aún no había podido manifestarse. Uno de los dos será capaz de arriesgar todo, incluyendo la vida, para no caer bajo la dominación del otro. El otro no llegará al sacrificio de la vida, preferirá estar sometido vivo a estar libre, pero muerto. El que es capaz de arriesgar todo, de ser capaz de ser despojado de la vida, será el amo. Su consigna podría ser: “*libertad o muerte*”. En la lucha hace la siguiente experiencia: nada me ata a la vida, soy capaz de liberarme de todo. La vida no está necesaria e indisolublemente ligada a mí. Lo único que forma parte de mí es mi yo. Puedo renunciar a todo. Hegel llama a esto “la abstracción absoluta que consiste en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma” (10). Esto significa, en otros términos, hacer la experiencia de la muerte. Pues ésta consiste en separarse de todo, en no tener afectos ni sentimientos por cosa alguna. El yo = yo es la muerte. Feuerbach insistía mucho sobre el aspecto destructor de una experiencia semejante, la cual ya había hecho Descartes; recordaba una observación de Leibniz sobre la muerte de Clauberg: “Clauberg pretendía saber cual era la naturaleza del espíritu, pero sin querer decirlo. Frecuentemente, en pensamiento, entraba en un éxtasis profundo y fue en ese éxtasis que murió”, y Leibniz agregaba ese comentario irónico: “He allí con toda seguridad una verdadera muerte cartesiana” (11).

Para leer y entender a Hegel

La experiencia que hace el que se convertirá en amo es la experiencia de la muerte. Pero no la teme. Puede hacer la experiencia estando vivo y comprender que la muerte verdadera será igual a la que él hace estando vivo. Y la prefiere, antes que ser sometido a otra voluntad. Este abstraerse de todo es una de las grandes características del espíritu: ser capaz de negar todo para volver a sí mismo. Es la negatividad absoluta. Pero Hegel hace que el espíritu descubra esa fuerza, descubra su para sí, en la lucha. No surge, como en Descartes, por un esfuerzo, o por la duda metódica respecto de todo lo existente. Surge por y dentro de la lucha. Hegel la llama también *libertad negativa*. El futuro amo puede hacer esta abstracción o libertad absolutas porque, para él, lo otro, a lo que él aniquila, es lo inessential. Es por eso que puede desprenderse de él, hacer abstracción de él.

El futuro esclavo en cambio, no hace esa experiencia en la lucha. La hará luego. Por ahora, ambas conciencias están "hundidas en el ser de la vida -pues como vida se ha determinado el objeto que existe- conciencias que aún no han realizado la *una para la otra* el movimiento de la abstracción absoluta consistente en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma" (12). Es la lucha, como hemos dicho, la que sacará al amo de su *estar hundido en el ser de la vida*. El es el primero que adquiere el *ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma*. El esclavo es esclavo porque ha preferido la posición natural de la conciencia, es, como dice también Hegel "conciencia en la figura de coseidad" (13). Ese término lo utiliza Hegel para designar un ser que no es cosa, pero que adquiere la forma o la consistencia de tal. Es la lucha a vida o muerte lo que ha convertido a cada conciencia en lo que ella es. Una, en abstracción absoluta, la otra, en *coseidad*. El que desprecia la vida tampoco la respeta en el otro, pero no llega a procurarle la muerte, puesto que lo necesita. Esa conciencia no es para sí, sino *para otra* (para el amo). Es ella la que reconoce al amo, la que reconoce al amo como tal y sabe que el amo es puro ser para sí. La acción del amo sobre ella la ha convertido en lo que ella es, pero ella misma ha actuado sobre sí misma "ha hecho contra sí misma lo que el amo hace contra ella", pues el amo nada podría contra esa conciencia (que es libertad que se ignora). "Si el objeto no hace en

si mismo lo que la primera hace contra él” (14). Ambas conciencias son libres, o mejor, tienen dentro de sí lo que ellas llegarán a ser. La libertad del amo actúa para lograr su libertad y esclavizar al otro. La del esclavo actúa contra el mismo esclavo para que éste se someta. En ese momento de la relación hay una que reconoce (el esclavo) y hay otra que es reconocida (el amo). El amo es aquí puro ser *para sí*. No está ligado a nada. El esclavo está en la figura de la *coseidad*, no es ser para sí, sino ser-para-otro.

El esclavo se encuentra colocado entre la naturaleza y el amo. El amo no llega a las cosas que utiliza y consume sino por medio del esclavo. Este, a su vez, no consume inmediatamente la cosa, sino que la transforma, la elabora, para que el amo pueda consumirla. De ese modo, el esclavo *reprime* sus deseos, pues para transformar al objeto éste tiene que permanecer frente a él, como algo que se mantiene para poder ser elaborado. El esclavo desarrolla así una cultura. Tiene que reprimir sus deseos, tiene que aprender técnicas y procedimientos de transformación de los objetos dados inmediatamente. El trabajo que desarrolla el esclavo al servicio del amo lo educa, le permite elaborar la cultura. “El trabajo, dice Hegel, es deseo reprimido, desaparición contenida, el trabajo forma” (16). Trabajar, elaborar un material, es satisfacción postergada. Y es también darle al objeto una forma distinta a la que tenía naturalmente. Pero ello no es posible sin la represión, sin contener el deseo que nos haría consumir el objeto haciéndolo desaparecer. De este modo, el trabajo, deseo reprimido, no sólo le da al objeto una forma que originalmente no tiene, sino que nos forma a nosotros. El trabajo es *formativo* en los dos sentidos descritos. Marx retomará la misma idea: trabajando, el hombre no sólo modifica la naturaleza, sino que se modifica a sí mismo.

La represión del deseo es, pues, condición insuprimible para el desarrollo del trabajo y para el desarrollo de las facultades humanas. El trabajo saca al hombre del estado de naturaleza, pero para ello es necesaria la represión. Pero el esclavo reprime sus deseos, no sólo mediante su propia voluntad, sino por la acción de la voluntad del amo sobre él, por el miedo a la muerte, el Señor absoluto, como lo llama Hegel. Sabe que el amo en cualquier momento puede quitarle la vida. Y esto hace que el esclavo adquiera la conciencia de que puede ser desvinculado de la vida, de la

Para leer y entender a Hegel

satisfacción de los deseos. El miedo a la muerte hace que cobre conciencia de lo que es la muerte, la nada, que está instalada en él. El esclavo, en la lucha, había huido de la muerte, pero la encuentra en el servicio del amo. Y ese saber de la muerte le hace llegar a la conciencia de que él puede ser separado de la vida. Así llega a la libertad negativa a la que ya había llegado el amo. Libertad negativa que significa que él puede ser desvinculado de todo, que puede evitar la acción de fuerzas, de deseos e impulsos naturales sobre él. Y es así como el esclavo, sin quererlo ni buscarlo, adquiere la misma conciencia de la libertad que el amo. Llegar a la libertad negativa es el resultado de un proceso.

Hegel, así lo creemos, a la inversa de la creencia que sostiene que ser libre es liberarse de la represión, sostiene que la libertad sólo se alcanza mediante la represión. En vez de ser los esclavos de nuestras necesidades y deseos, nos hacemos amos de ellas al someterlas a nuestra voluntad, suspendiendo su satisfacción o satisfaciéndolos cuando y como queremos. Hegel siguiendo a Rousseau, llamó reflexión a esa capacidad del ser humano de flexionar sobre sí. Pero reflexionar también significa pensar. Sólo reflexionamos cuando nos torcemos para desviar nuestro pensamiento hacia nosotros mismos. Sólo así puede nuestra voluntad actuar sobre las fuerzas que tratan de imponernos determinadas maneras de actuar, obligándolas a tener el sentido que quiere nuestra voluntad. Ya Rousseau había enunciado la frase clave para el desarrollo de la libertad: “Si la naturaleza nos ha destinado a ser sanos casi me atrevo a asegurar que el estado de reflexión es un estado antinatural y que el hombre que medita es un animal depravado” (16). Como conclusión de todo este proceso sacaremos la siguiente: un ser capaz de dominar e incluso de contradecir sus impulsos vitales es un animal enfermo y la cultura así creada es una enfermedad, siendo la libertad creada una libertad humana y no natural.

La satisfacción del deseo mediante represión y trabajo produce consecuencias muy diferentes de las que escribe Kojève: “Tal deseo sólo es un deseo humano y la realidad humana en tanto que diferente de la realidad animal no se crea sino por la acción que satisface tales deseos: la historia humana es la historia de los deseos deseados. Al margen de esta diferencia esencial el deseo humano es

un análogo al deseo animal” (17).

Si bien Kojève habla de acción, no se refiere al trabajo como “deseo reprimido”. Su interpretación no se refiere al trabajo como formativo tanto de la naturaleza como del hombre, ni a la necesaria represión.

Tampoco se refiere Kojève a la satisfacción universal de las necesidades en la sociedad mediante el trabajo. Tanto el amo como el esclavo tienen necesidades comunes y mediante el trabajo, en vez de destruir el objeto inmediato, éste es *adquirido conservado y formado*, y de ese modo pueden satisfacerse las necesidades de un modo permanente, se prevé el futuro y se asegura que las necesidades se satisfarán. El objeto se convierte así en un objeto tanto independiente como dependiente, lo cual es lo único capaz de asegurar la satisfacción de las necesidades (18). De ese modo, el hombre sale del estado de naturaleza, de la satisfacción inmediata del deseo para llegar a la satisfacción de las necesidades mediante el trabajo. Ni el esclavo ni el objeto que él elabora siguen siendo naturaleza. No es el deseo lo que es un antropógeno, como asegura Kojève (“Todo deseo humano, antropógeno, generador de la autoconciencia” *ibid.*, p. 15), sino el *trabajo*, por una parte, y el miedo a la muerte que hace que el esclavo trabaje para el amo. Hay que reconocer que Kojève se ciñe más al escrito de Hegel en algunas páginas más adelante (p. 32) cuando habla del trabajo que, “transforma el Mundo y civiliza, educa al hombre”, y del esclavo que, para trabajar, tiene que rechazar sus deseos. Es el trabajo, entonces, y no el deseo, lo que es antropógeno.

Por otra parte, Kojève también escribe: “Si el amo ocioso es un obstáculo, el esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico. La historia es la historia del esclavo trabajador” (19), pero también tiene que admitir que, sin el amo, “ese proceso sería imposible” (p. 33), con lo cual está diciendo que la historia *no* es la historia del esclavo trabajador, únicamente. Y es que en Hegel el proceso está formado por dos miembros, separados al comienzo, pero que terminarán formando una unidad. El amo posee el para sí y luego el esclavo lo obtendrá. Ambos serán así *iguales*. Ambos tendrán la misma libertad negativa y ambos trabajarán una vez que se haya establecido la *igualdad*, es decir, la autoconciencia universal en el estado de

Para leer y entender a Hegel

derecho.

Lo que hace que el esclavo trabaje, es decir se eduque y civilice formando el objeto, es el *miedo*. Observemos que Kojève habla de *angustia*. Hegel utiliza el término angustia como un *pequeño miedo* que no llega a difundirse y a contaminar toda la existencia. Lo que obliga al esclavo a trabajar no es una angustia cualquiera, sino el terror absoluto, el miedo a la muerte. Kojève utiliza el término angustia como pudiendo sustituir al terror o al miedo a la muerte, lo cual puede confundir al lector. Si el esclavo no se estremece totalmente, con un temblor que lo sacuda hasta desprender de él toda la costra de la vida, será un esclavo que, en la servidumbre, piensa que él es libre. Su conciencia permanecerá interior y muda. El terror hará que el esclavo sea disciplinado en el servicio y la obediencia. Hegel le atribuye mucha importancia a estas dos características. Pues el esclavo adquiere tales características porque dentro de él, en todo él, está instalada la voluntad del amo. Es ella la que quebranta la voluntad natural del esclavo. Y actuando así prepara al esclavo para el estado de derecho en el que en vez de obedecer al capricho del amo, a su voluntad arbitraria, obedecerá a las leyes del Estado de derecho. Hegel dice lo siguiente en la *Enciclopedia*: “El estremecimiento de la singularidad de la voluntad, el sentir de la nulidad del personalismo, la costumbre de la obediencia, son un momento necesario en la formación de cada hombre. Sin haber experimentado esta disciplina que quebranta el personalismo nadie llega a ser libre, racional y apto para mandar... La servidumbre y la tiranía son, pues, un grado necesario en la historia de los pueblos y así algo justificado *relativamente*” (párrafo 435). Posteriormente, en el Estado, ya el esclavo no obedecerá a una voluntad arbitraria, sino a la voluntad racional que es en sí y para sí. Allí serán libres tanto el amo como el esclavo. Ya no habrán amos ni esclavos. La lucha por el reconocimiento no es una lucha eterna, es una lucha que culminará en un Estado de hombres *libres*. No habrá más que una sola conciencia universal; hombres distintos, singulares, pero iguales, a lo cual llama Hegel “*la formidable división del espíritu en distintos sí mismos*”.

Kojève transforma la lucha por el reconocimiento en una lucha eterna. Escribe: “Más, en tanto que el amo vive, él se halla también siempre sometido al mundo del cual es amo. Puesto que el amo no

trasciende el mundo sino en y por el riesgo de su vida, *únicamente su muerte "realiza" su libertad*. Mientras él vive jamás alcanza la libertad que lo elevaría por encima del mundo dado" (20). Si esto fuera cierto, nunca se realizaría la razón en Hegel. Nunca habría autoconciencia universal, esto es, igualdad entre los hombres.

Como ya hemos visto, la dialéctica del amo y del esclavo es una etapa histórica anterior al Estado de derecho. La dialéctica de esa relación, el movimiento que se origina por la contradicción contenida en cada uno de los extremos (amo y esclavo son extremos de un silogismo) hace que ellos se conviertan en lo que ellos ya son en sí. Tanto el amo como el esclavo tienen dentro de sí la libertad y ella se desarrollará y se actualizará de tal modo que ellos sabrán lo que son, esto es, lo que era en sí se hará para sí.

La dialéctica en Hegel se desarrollará gracias a la acción de cada uno de los extremos. Es la acción la que operará los cambios fundamentales. Pero la acción siempre produce resultados que no eran los fines que estaban en la conciencia de los agentes, sino distintos de ellos. El amo cuando esclaviza al otro y actúa sobre él lo lleva a que logre su libertad por el trabajo, logrando así el reconocimiento de otro hombre libre, reconocimiento que no podía lograrse de un esclavo. El esclavo, a su vez, le hace ver al amo su dependencia de él, en la medida en que el amo, para existir, depende del trabajo del esclavo. Como vemos, la acción siempre *invierte* la intención de los agentes, siempre produce resultados que no eran los que buscaban conscientemente los agentes. Pero el resultado es siempre la realización de lo racional o, lo que es lo mismo, la realización de la libertad. Es en esto que consiste la dialéctica, la cual hace siempre que la conciencia haga la experiencia del cambio de objeto, porque el objeto mismo cambia por la acción de la conciencia. Hegel llamó a esto la astucia de la razón. Pero ella está ligada a una concepción optimista de la historia en el sentido de que ésta está orientada hacia la realización de la libertad o de la razón. Hay que entender a ésta como la vinculación de los individuos con leyes universales vigentes en la sociedad, o, como la llamó Hegel, en el Estado, que es la sociedad organizada y estructurada. Los individuos se conforman o se adecúan a leyes de la libertad. Max Stirner, un crítico de Hegel, escribió lo siguiente respecto de esa

Para leer y entender a Hegel

conformación de los individuos a las leyes objetivas: “¡El Servidor obediente, he allí al hombre libre! ¡Y he allí a un absurdo rudo!. Sin embargo, tal es el sentido íntimo de la burguesía, su poeta, Goethe, y su filósofo Hegel, celebraron la dependencia del sujeto respecto del objeto, la sumisión al mundo objetivo... Pero si la razón reina, la persona sucumbe” (Herrscht aber die Vernunft so unterliegt die Person). Hegel pensaba que la Revolución Francesa había logrado fundar un Estado donde los hombres se legislarían con leyes de la libertad, promulgadas por el pensamiento, el cual era libre de toda atadura natural. De allí su idea de la razón que se realiza como una segunda naturaleza, verdadera y libre, y dominadora de la naturaleza. Max Stirner en cambio no parece creer en esos ideales de la Revolución Francesa.

Volviendo a nuestro tema, como lo hemos dicho en otras ocasiones, la dialéctica está ausente en la interpretación de Kojève. Y creemos también que en su interpretación del amo y del esclavo la política se ha esfumado. Kojève no utiliza la *Enciclopedia*, en la cual Hegel resume dicha dialéctica y explica claramente su importancia para la realización de la igualdad humana.

Tal vez la relación dominación-servidumbre sea una que está presente en cualquier relación humana. La psicología quizás encuentra esa relación por doquiera. E incluso la política. Pero, en nuestra opinión Hegel trata a la relación amo-esclavo como una relación que conduce a su propia superación. Tratarla como una ley sociológica eterna o como una categoría fundamental sería liquidar la realización de la libertad, idea fundamental de toda la filosofía de Hegel.

NOTAS

1. *Estructura y génesis de la Fenomenología del espíritu*, p. 154. Ediciones Península 1974.
2. *La filosofía del idealismo alemán*, p. 146. Editorial Sudamericana 1960.
3. *Enciclopedia*, parágrafo 432, Adición.
4. *Fenomenología*, p. 111, líneas 37-38.
5. *Enciclopedia*, parágrafo 428
6. *Fenomenología* p. 112, líneas 16-18
7. *Estructura y génesis*, p. 151.
8. *La dialéctica del amo y del esclavo*, La Pleyade, p. 15.
9. *Fenomenología*, p. 112, líneas 23-24
10. *Ibid.*, p. 115, líneas 25-27.
11. *Feuerbach, intérprete de Descartes*, artículo de Jean-Francois Marquet, publicado en *Les études philosophiques*, enero-marzo 1987.
12. *Fenomenología*, p. 115, líneas 22-27.
13. *Ibid.*, p. 117, línea 16.
14. *Ibid.*, p. 114, líneas 23.
15. *Ibid.*, p. 120, líneas 12-13.
16. *J.J.Rousseau, Oeuvres Completes*, T. III. N.R.F. Gallimard 1964, p. 138.
17. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, p. 14.
18. *Enciclopedia*, p. 434.
19. *La dialéctica del amo y del esclavo*, p. 28.
20. *Ibid.*, p. 37.
21. *L'Unique et sa propriété*, págs. 95-96. Jean-Jacques Pauvert, Editeur 1960.

ALGUNAS REFLEXIONES SOBRE EL PROBLEMA DEL VALOR.

El campo que abarca el valor es extenso, ambiguo y por eso confuso. ¿Qué se entiende por valor, cuál es su naturaleza? Algunos filósofos dicen, prestos a establecer deslindes, que el valor no es. Consideran que el ser le corresponde a la existencia sensible, a las cosas. Pero el valor no es una cosa, y por tanto, no existe. Pero como no pueden negar que hay algo que se llama valor sostienen entonces que el valor vale. No se ha adelantado mucho con ello. Pues Valer quiere decir tener valor y entonces hay que admitir que tener valor significa ser reconocido poseyendo ciertas características distintivas, diferenciales. No parece fácil tratar de distinguir qué es lo que existe y qué es lo que no. ¿Es lícito llamar existencia a sólo que es sensible? Y, por otra parte, ¿puede distinguirse en la existencia estratos, esto es, una sección sería lo sensible, y otra, perfectamente diferenciable, lo valioso, lo que vale, pero que no es sensible, aunque, de algún modo está relacionado con lo sensible? Esta es la diferencia que trata de establecerse, infructuosamente, en nuestra opinión, cuando se dice que los valores no son, sino que valen.

No creemos que pueda separarse el valor de la existencia sensible. ¿Puede considerarse a ésta como axiológicamente neutra y atribuir la valoración sólo al sujeto?. En tal caso lo bueno, lo

Para leer y entender a Hegel

malo, lo justo, injusto, lo agradable, etc., sólo se encontrarían en el sujeto y serían tan variables como éste. Volveríamos a la filosofía de Protágoras, a un relativismo individual o a un relativismo cultural, esto es, bueno es lo que cree o piensa un sujeto que es tal. Si otro sujeto piensa o cree que lo bueno es diferente de lo que cree el primero, su valoración es tan respetable como la de aquel. Lo mismo ocurriría con las distintas civilizaciones. Lo justo aquí podría ser lo injusto más allá. Y todo tiene el mismo valor, lo cual quiere decir que no hay valores, sino que la valoración subjetiva constituye el valor. No hay, no existen valores en sí. Existen cosas, acciones, a las cuales les atribuimos la cualidad de ser valiosas. Pero ellas en sí mismas son neutras. Ni valiosas ni no valiosas. En una misma cultura puede ocurrir que se hayan tenido por valiosas acciones, modos de ser, que, según el crítico, no lo son. Nietzsche, por ejemplo, considera que los valores que trajo el cristianismo, la caridad, el dominio de los instintos más feroces y crueles por la represión, la igualdad, etc., y también los que el socialismo tenía como valores (“en la doctrina del socialismo se oculta malamente una negación de la vida, los hombres o las razas que tal doctrina profesan tienen que ser hombres o razas fracasados”). (*La voluntad de dominio, aforismo 125*), son valores que degradan al hombre. Lo que se ha tenido por moral, influido por el cristianismo, es lo inmoral. Lo moral nuevo tiene que reemplazar la inmoralidad del cristianismo. La virtud cristiana, socrática, kantiana, o socialista, es despreciable porque desconoce que el hombre es voluntad de poder, aplastamiento y destrucción de los débiles por los fuertes. Concebimos toda grandeza como una deserción de la moral dice Nietzsche (*Aforismo 120, ob. Cit.*).

El hombre ha sido desnaturalizado por la moral imperante en occidente. Hay que restaurar el hombre cuyas fuerzas vitales han sido negadas por la moral tradicional. Nietzsche trata de establecer valores más en armonía con la vida, afirmadores de ella y no su negación.

Según esta teoría, que pretende basarse en la biología, la valoración es la que estatuye el valor. En ella no hay indiferencia axiológica, pues los valores nuevos deben reemplazar a los hasta ahora vigentes. Puede adoptarse otra actitud, tomando la posición de que cualquier cultura, por el hecho de serlo, tiene sus valores tan

respetables, como la de cualquier otra. Hay que evitar el etnocentrismo cultural que considera que los valores de la cultura a la que se pertenece son los valores en sí, absolutos, válidos para todo.

Así, puede argumentarse que hay países en los que se practica una justicia diferente a la de occidente. Por ejemplo, por delitos menores, cortarle una mano al delincuente y si reincide, cortarle la otra. A la mujer adúltera lapidarla públicamente, como se ha hecho tradicionalmente, aunque, según tenemos noticia, en vez de la lapidación a mano, se le deja caer encima, de una vez, la carga de piedra de un camión de volteo. No puede negarse que hay allí un progreso técnico y humano. Esas culturas tienen sus procedimientos. Por ejemplo, cuando se le arranca la confesión a un supuesto delincuente, éste no puede, como en occidente, reclamar la presencia de un abogado o de un fiscal del ministerio público. Sería etnocentrismo condenar a tales procedimientos judiciales. Es tan justicia la que se practica en occidente como la que se practica en algunos países africanos o asiáticos. No hay cultura con valores absolutos. Todo es relativo.

Pero como siempre en la filosofía, hay posiciones opuestas a esas. Hay filósofos que piensan que hay valores que han sido adquiridos en la historia, valores que son el resultado del desarrollo histórico, que son válidos para todos los hombres, sean del color que sean, de la raza, de las religiones, a las que pertenezcan. Por supuesto, los hombres son distintos, por el color, por la raza, por el idioma, por la religión, pero hay en ellos, pese a toda diferencia una unidad. Son hombres, con iguales derechos, con el de, sobre todo, derecho a la mayor libertad, producto del desarrollo histórico. Cuando se toma como más esencial, como más importante la diferencia excluyente, surge enseguida el racismo, u otro ismo pernicioso. O bien se piensa que los valores de una cultura son demasiados buenos para otra, a la que se considera inferior. O bien que tanto da un sistema de valores como otro cualquiera.

Pero también una cultura puede considerarse como superior en el escenario de la historia universal y entonces, por ello, tratará de imponerse a las otras consideradas como inferiores o atrasadas. Cuando la Revolución Francesa estatuye los Derechos del Hombre y del Ciudadano, algunos revolucionarios tratarán de exportar

Para leer y entender a Hegel

la revolución para liberar a los otros pueblos que viven en la opresión. Robespierre, tan calumniado, se opuso a ello diciendo: “Los misioneros armados no son amados por nadie”.

Sin embargo, cuando una cultura se considera como superior, siente que tiene una misión que cumplir, que tiene un derecho absoluto sobre los otros pueblos. Frente a ese derecho superior para decirlo con palabras de Hegel, “los espíritus de los otros pueblos están sin derecho”.

No se crea que esa posición es sólo propia de Hegel, quien seguramente veía como Napoleón, el espíritu del mundo, llevaba en la metralla de sus cañones los principios de la Revolución a los pueblos oprimidos. También Marx piensa, que el modo de producción burgués es superior a cualquier otro modo de producción anterior, en su capacidad de producir riquezas, de hacer retroceder el dominio de la naturaleza sobre el hombre: “En el siglo corto que lleva de existencia como clase soberana, la burguesía ha creado energías productivas mucho más grandiosas y colosales que todas las pasadas generaciones juntas. Basta pensar en el sojuzgamiento de las fuerzas naturales por la mano del hombre, en la maquinaria, en la aplicación de la química a la industria y la agricultura, en la navegación de vapor, en los ferrocarriles, en el telégrafo eléctrico, en la roturación de continentes enteros, en los nuevos pueblos que brotaron de la tierra como por ensalmo” (*Manifiesto comunista*). Y es por eso que Marx considera que la burguesía tiene un derecho absoluto respecto de otros pueblos: “La burguesía, con el rápido perfeccionamiento de todos los medios de producción, con las facilidades increíbles de su red de comunicación, lleva la civilización hasta las naciones más salvajes. La baratura de sus mercancías es la artillería pesada con la que obliga a capitular a las tribus más ariscas en su odio contra el extranjero. Obliga a todas las naciones a abrazar el régimen burgués de producción o perecer; las obliga a implantar en su propio seno la llamada civilización, es decir, a hacerse burguesa. Crea un mundo hecho a su imagen y semejanza”. (Ob. Cit) .

Marx puede ser considerado como un pensador burgués en cuanto considera que ese modo de producción es el superior. Pero no es tal si se piensa que, según él, la burguesía desarrolla, a la par que su reproducción, las “armas que han de darle la muerte”. La

revolución proletaria se basaba en el desarrollo de la burguesía, en la capacidad de producir riquezas, propios del modo de producción capitalista. De no existir esa condición y producirse una revolución proletaria (¿cómo puede haber proletariado sin burguesía?) lo que se repartiría sería la miseria.

En resumen, el etnocentrismo, cuando va aparejado a la superioridad en el desarrollo de los modos de producción, lleva necesariamente a imponer su concepción del mundo, sus valores, a otras sociedades. La historia universal nos indica siempre esa lucha entre los pueblos que se consideran más avanzados y los que se han quedado en una etapa "inferior". El problema que se plantea es el del uso de los términos avanzados, desarrollados, atrasados, etc.

En nuestra opinión, el problema que plantean esos términos podría reducirse al de la libertad. Más avanzado equivaldría a más libre. Atrasado, a menos libre. Pero ello conduce al problema de qué se entiende por libertad. Nuestra ponencia es apenas una introducción a ese problema.

Si Napoleón llevaba con sus soldados las realizaciones de las libertades a los países que sojuzgaba, nada extraño tiene que Hegel le dijera a un amigo que cuando lo había visto entrar en una ciudad alemana "había visto el espíritu del mundo a caballo". Como ya hemos dicho la Revolución Francesa estatuyó las libertades humanas.

Para ello derrumbó el antiguo mundo feudal. En vez de regirse por la fuerza, la arbitrariedad, el despotismo, los hombres se regirían ahora por el derecho. Es en el derecho donde hay que colocar, o mejor, donde ya está colocada la libertad. El derecho es la racionalidad hecha mundo. La libertad no puede encontrarse, irrealizada e irrealizable, en una subjetividad aislada, y como tal impotente. El derecho desplazará la fuerza, los privilegios, que son sus consecuencias, la arbitrariedad, en una palabra, el dominio de la naturaleza sobre los hombres. La libertad constituirá un mundo que será como una segunda naturaleza superpuesta a la naturaleza original. Es en esto que consistirá la razón realizada. No hay que entender por razón cualquier cosa que lleve ese nombre. Por ejemplo llamar razón a las razones que tenga un país poderoso para sojuzgar a otro más débil. Esas razones pueden ser raciales, económicas, o de expansión territorial. Pero esas razones, como

Para leer y entender a Hegel

causas, caen en el dominio de lo irracional. Interés económico, racismo, son fuerzas fundamentadas en la naturaleza y no en valores realmente humanos. Explicar, esto es, encontrar las razones por las que ocurre un fenómeno, no es convertir en racional ese fenómeno. Dar razones, explicar, son operaciones que realiza el pensamiento para comprender el mundo. Explicar el racismo nazi, explicar las pseudo-verdades en que se basaba, no es convertir a lo irracional en racional. Se produce continuamente ese sofisma entre los periodistas, e incluso entre los científicos sociales. Hay por ejemplo algunos que escriben: la razón ha llevado a la humanidad al desastre o una periodista que escribe: Los norteamericanos están convencido de sus razones para haber invadido a Panamá y pretender cercar a Colombia. Allí se está jugando con la multivocidad del término razón.

La ciencia occidental pretende ser racional y su racionalidad es lo que le permite tener un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza. No cree en poderes ocultos, en fuerzas ocultas e imposibles de conocer. No se resigna a ver el curso natural de las cosas, sino que actúa sobre él y lo modifica. Ha triunfado sobre la muerte, sobre la poliomielitis, sobre la viruela, sobre la fiebre amarilla, etc. Cuando un investigador comprueba, por experimentación, la causa de un mal, por ejemplo, el báculo de Koch, o el de la viruela, o el de la polio, no duda en aplicar a los hombres los resultados de su investigación. La vacuna prevendrá la enfermedad y se repetirá con éxito, en miles y miles de pacientes. No invocará a quien sabe que dioses o diablos para que eviten la epidemia o la curen. Allí está el causante, observable y controlable. Nada ganará con sacrificarle un pollo o un cordero, como si pudiese ello ser la causa que actuará sobre el virus. El Chamán, el brujo, utilizan la causalidad (oración, ensalme, etc.) pero la utilizan de manera inadecuada. La causa sobre la que creen actuar no es tal y el medio utilizado tampoco es adecuado. El irracionalismo desnaturaliza la relación causa-efecto, tanto en su concepción de lo que es una causa como en su inversión de la ordenación del tiempo; cree, por ejemplo, que la causa es posterior al efecto y que actúa sobre él desde el futuro. El irracionalismo invierte el curso temporal (causal).

Para el racionalismo lo irracional consiste en el dominio de la naturaleza sobre el hombre. La naturaleza, como dominación de

los más fuertes sobre los más débiles, es irracional. Lo racional consiste en la igualdad de los hombres, no obstante sus desigualdades naturales, sociales, religiosas, o cualquier otra clase. La salida del hombre de la naturaleza y su mayor dominio sobre ella, es obra de la razón para la afirmación de la libertad. Esto, en resumen, es la tesis fundamental del racionalismo. En cambio, según Nietzsche, un buen ejemplo de irracionalismo, la naturaleza reprimida por la razón, debe restablecer su dominio sobre ellas. Cristianismo, socialismo, democracia, son doctrinas emparentadas, condenadas por Nietzsche: "Propiedad, posesión, patria, condición y rango social; tribunales, policías, gobierno, iglesia, instrucción arte, militarismo, todo esto no es más que trabas y emboscadas, obras del demonio, cuyo castigo anuncia el cristianismo, y todo esto sigue siendo también típico en la doctrina socialista" (*Voluntad de poder. Aforismo 209*).

Contrariamente a lo que se piensa, Nietzsche se declara antialemán. Sus enemigos son Kant ("una especie de espantapájaro", *Voluntad de poder 127*); Hegel, quien "busca la razón en todas partes; ante la razón podemos someternos y resignarnos" (ob. cit. *aforismo 96*), Fichte, y sobre todo Sócrates, padre de toda esa filosofía degenerada: "Sócrates, reconocido por vez primera como instrumento de la disolución griega, como decadente típico. Racionalidad contra instinto" (*Ecce Homo*, p. 68 Alianza Editorial). La democracia y el socialismo son enemigos de las fuerzas instintivas y vitales del hombre y por eso tienen que ser combatidas. Pero Nietzsche no pierde la esperanza: "En cada uno de nosotros se va afirmando el bárbaro y el animal feroz. Justamente por eso disminuirá el prestigio de los filósofos" (*Vol. de poder, aforismo 127*). El bárbaro y el animal feroz (el Superhombre) tienen como misión combatir, hasta su aniquilación, a la democracia y al igualitarismo.

El racionalismo, como democracia, igualitarismo, antiautoritarismo, tuvo su origen en la Europa de la Ilustración. No era sólo una forma de convivencia humana europea, sino válida y extensible para toda la especie humana. El progreso humano sería un desarrollo cada vez mayor de esos valores universales, válidos para todos. Las fronteras étnicas y sociales quedaban abolidas; podían, sí, obstaculizar el progreso en humanidad de los hombres, pero nunca detenerlo. Esto no quiere decir que todos los pensadores

Para leer y entender a Hegel

Europeos se declaraban hijos de la Ilustración. Nietzsche es resueltamente autoritario, fomentador de la desigualdad, en una palabra irracionalista. La muerte de Dios, para él, no es sólo la muerte del Dios cristiano sino la muerte de la razón. En vez de la liberación progresiva de la naturaleza, Nietzsche exige el retorno a ella, esto es, a la lucha contra los débiles con la victoria de los fuertes, a la dominación por parte de “la gran bestia rubia” sobre los esclavos por decreto de la naturaleza. No le agrada Darwin, a pesar de que éste proclama el triunfo de los dotados, pues Nietzsche considera que en la lucha los resentidos, los incapaces, los débiles, los desinteresados, aunque no sean más inteligentes, son astutos y solapados. Y lo son tanto que han sabido crear una moral que proclama el desinterés, el humanitarismo, el dominio y sometimiento de los instintos. La moral del desinterés (Kant) es la moral de los pobres de espíritu. La Revolución francesa no ha sido más que la continuación del cristianismo (*Voluntad de poder, aforismo 94*).

No sólo es enemigo del racionalismo el irracionalismo. También lo es el llamado relativismo. Spengler, por ej. escribe lo siguiente “cada cultura tiene su propio criterio, cuya validez empieza con ella y termina con ella. No existe una moral universal humana” (*La decadencia de Occidente*, Tomo I, p. 432) Si la moral trata de la libertad no sería universal. La mujer, por ejemplo, ha logrado una esfera cada vez mayor de libertad en Occidente. Desde luego, en Occidente ha habido pensadores que consideran que la superioridad de la mujer es ser inferior al hombre “al elevarse a sí misma como mujer superior, como mujer idealista, quiere rebajar el nivel general de la mujer, ningún medio más seguro para esto que estudiar bachillerato, llevar pantalones y tener los derechos políticos del animal electoral”. (*Ecce Homo*, p. 63) Nietzsche sostiene que la emancipación de la mujer es de la expresión del odio instintivo que siente la mujer mal constituida incapaz de procrear, contra la mujer bien constituida (ob. cit., p. 63 Alianza). Pero no obstante esos obstáculos, la mujer ha logrado niveles de emancipación cada vez mayores. Esto es lo que es moral en Occidente. Por el relativismo tan morales son las sociedades donde la mujer es aún esclava, como aquellas donde son más libres.

Ya hemos mencionado en repetidas ocasiones que Kant dejaba planteado un dualismo entre el mundo sensible y el mundo ideal. El

primero, sería un mundo en el que rige la razón, en el que existen leyes que rigen el desarrollo de los fenómenos, y en el que posible el conocimiento de lo que es verdadero. El mundo ideal, en cambio, sería un mundo verdadero, pero sin existencia sensible y sin que haya la posibilidad de conocerlo. Es a esto a lo que llama Hegel “el ateísmo del mundo moral”, pues lo verdadero se encuentra fuera de ese mundo, y sin embargo, en ese mundo se encuentra lo verdadero, se encuentra la razón. Lo verdadero (la razón) se convierte en problema. En el mundo sensible puede conocerse la razón, presente en las ciencias empíricas. Pero el mundo moral, el de la libertad, no tiene existencia. La libertad no está realizada.

Los sucesores de Kant trataron de conciliar a esos dos mundos. Kant había convertido a la libertad en un deber ser. Como su nombre lo dice, debe ser es lo que no es, pero debe esforzarse en ser, sin nunca lograrlo. Cuando el sujeto moral trataba de realizar una acción para hacer realidad sensible a una ley de la libertad debía actuar como si (als ob, en alemán). Cuando actuamos como si sabemos que hay un ingrediente de irrealidad en nuestra actuación: actúa como si fueras rey, como si de ti dependiera la felicidad de fulano, etc. Actúa como si la libertad dependiera de tu acción quiere decir que verdaderamente la libertad no depende de nuestra acción. Sabemos que nuestra acción no cambiará nada en el mundo ni en los otros hombres.

Contra esa filosofía del escepticismo moral es que se pronuncia Hegel. ¿Por qué buscar en la conciencia, el pensamiento individuales? ¿Por qué obligar a cada individuo a tener que estar buscando en su pensamiento leyes de la libertad para luego introducir en el mundo sensible esas Leyes? ni el individuo es capaz de encontrar dentro de sí lo que es bueno moral ni tiene tampoco la capacidad por su sola acción de transformar el mundo. ¡Qué pretensión tan desmesurada la de atribuirle a cada individuo un esfuerzo tan prodigioso! Ello implicaría que la moral (o lo que es lo mismo la libertad) no ha existido antes que llegara cada individuo a tratar de realizarlo. La historia ha existido en balde. Siempre tiene que esperar al filósofo para decirle cómo debe ser. Contra esto Hegel sostiene que el desarrollo de la historia ha sido de una libertad mínima o inexistente a la realización de una libertad cada vez mayor. Ante él se encuentra la Revolución Francesa que ha abolido

Para leer y entender a Hegel

los privilegios feudales, que ha proclamado la igualdad jurídica de los ciudadanos. La Revolución estableció la igualdad fiscal, los cuerpos privilegiados ya no gozarían más derecho de vivir a expensas de los campesinos, y además, fueron sometidos al impuesto general. El noble se convirtió en un burgués de campo. También estableció la Revolución la igualdad civil; los empleos reservados a los nobles quedaron al alcance de todos. La burguesía tuvo acceso a todos los cargos, a los grados en el ejército, a las funciones administrativas, a las carreras judiciales; desapareció la herencia de los cargos. La igualdad civil se estableció como un hecho irreversible, que tropieza con obstáculos, pero que no se detiene en su progreso. Se reconoció la libertad de conciencia. Desde 1789, nos dice G. Duby, quedó escrito que “nadie puede ser molestado por sus opiniones, inclusive religiosas”. Dejaron de ser perseguidos los herejes cuya presencia en Francia nunca había sido admitida por la Iglesia católica. Se le reconocieron derechos civiles a los protestantes y a los judíos, Napoleón, heredero de la Revolución, legisló para los protestantes lo mismo que para los católicos, en 1801, y 1806, reconoció una iglesia israelita. En la *Historia de la civilización francesa*, nos dice Georges Duby: “Y el año de 1815 no dio un paso atrás respecto a esas innovaciones que consagraron la pluralidad espiritual francesa y señalaron el desarrollo (cualitativo) de esas dos comunidades minoritarias, la israelita y la protestante, durante los siglos XIX y XX” (p 394).

La Revolución no declaró la libertad, sino que estipuló cuales eran las libertades humanas. Ya mencionamos algunas. Derrocó las cartas selladas que permitían arrestar a quien quiera sin pruebas ni proceso; limitó la duración de la cárcel preventiva, decretó la no retroactividad de la Ley, estableció formas legales para el arresto la acusación y detención. Según el mismo Duby “los hombres de la Revolución proclamaron el derecho de expresar el pensamiento y lo utilizaron muy ampliamente desde las primeras semanas de los Estados Generales cuando toda una prensa viviente, virulenta, se encargó de expresar las más diversas opiniones. Amiga del pueblo o Amiga del rey, la prensa de 1789 fue la primera prensa de opinión francesa, puesto que las publicaciones anteriores (Gazette, Mercure, etc.) cuidadosamente vigiladas por el poder real, no disfrutaron jamás de independencia total: Así pues todo ciudadano puede

hablar, escribir, imprimir libremente”. (Ob. Cit. p. 395).

Hegel era contemporáneo de ese magno acontecimiento que venía a transformar las instituciones vigentes desde hacía siglos y el espíritu de los hombres. Y además, ¡que energías surgían del alma de un pueblo libre que no estaba dispuesto a ser llevado de nuevo a sus antiguas cadenas! Francia entre 1792 - 1793 se enfrenta a todas las otras naciones que se habían enfederado para hacer fracasar el nuevo estado de cosas. La ciencia, la industria creaban recursos, inventaban, y el espíritu, transformado, fue la capaz de vencer en menos de un año. El gobierno revolucionario, el Comité de Salvación Pública supo movilizar las fuerzas que había liberado la Revolución. En menos de un año sitiada por todas partes, venció a sus adversarios. Sin Robespierre y sus jacobinos ese esfuerzo tal vez hubiera sido imposible.

El filósofo tiene que reconocer las transformaciones esenciales que han ocurrido antes sus ojos. La Revolución ha traído al mundo libertades que antes no existían. No había necesidad de hacer una nueva teoría de la libertad para oponerla al mundo existente. Ese mundo contenía la libertad realizada y había que reconocerlo así. No había necesidad de buscar un deber ser de la libertad ni colocar su realización en un más allá, situado quién sabe donde. El Estado, o mejor, la nación que pudiera organizar su constitución recogiendo en ella las libertades realizadas sería “la realidad de la idea ética” (*Fil. del der.* parág. 257). sería “la realidad de la libertad concreta” (*Ibid.* Parágrafo 260). La Constitución tiene que ser el ordenamiento que constituya un Estado realmente libre, y para ello tiene que recoger las libertades ya existentes. Es esto lo que se encuentra en la *Filosofía del derecho* de Hegel. A este respecto, Marcuse, en *Razón y revolución* denota poca comprensión del problema de la moralidad. Escribe Marcuse: “La moralidad, el ámbito de la libertad interior, pierde toda su gloria y esplendor en la obra de Hegel y se convierte en un mero empalme entre el derecho privado y el derecho constitucional” (*Alianza Editorial* p. 197, traducción Julieta Fombona). En vez de gloria y esplendor Marcuse hubiera podido escribir “miseria y penumbra”, pues la moral en Kant, como libertad, nunca se realiza. Es un esfuerzo continuo, pero inútil. Y respecto a que sea “mero empalme”, ello no es cierto, pues el capítulo dedicado a la moral en la *Filosofía del derecho*

Pura leer y entender a Hegel

contiene dos aspectos Por una parte, la subjetividad infinita, la cual ha sido consagrada por Kant como lo más propio del hombre, su ser más íntimo y verdadero. Y por otra parte el esfuerzo de esa subjetividad por sacar de si leyes de la libertad. En ese último aspecto, la moral Kantiana es un fracaso. Pero el primero, la subjetividad libre es integrada por Hegel en las instituciones de la libertad del Estado moderno, como lo son el derecho universal a la propiedad, la familia, la sociedad civil, etc.

En ese sentido, en el de la unidad entre lo que era sólo ideal y el mundo sensible, Hegel es materialista, si por tal se entiende la unidad entre el pensamiento y la realidad. Pero no lo es en la medida en que sostiene que es lo ideal lo que crea el mundo existente.

El relativismo moral, como todos los relativismos, conduce al escepticismo. No hay una verdad. Tan múltiple es la verdad como múltiples son las culturas. No hay moral, sino diversas y múltiples morales. Respecto de la verdad de la ciencia, el escepticismo está en bancarrota. En la física, en la química, en la biología, en la astronomía, nadie podría sostener seriamente que no hay nada verdadero en sus leyes bien fundamentadas. Pero en la moral, la discusión, la duda, se plantea siempre. Parece que en las discusiones siempre se impone el relativismo. Recuerdo un amigo, hace muchos años, que había visto una película cuyo tema era un occidental entre los esquimales. Me refería con admiración como eran de cálidos, de corteses, de humanos los esquimales que le ofrecían al hombre blanco no sólo alimentos, amistad sino que incluso uno de ellos le prestaba su mujer para pasar la noche. No había entre ellos celos ni egoísmo. Nada de esas mezquinas pasiones que tanto dañan y envenenan las relaciones entre los hombres occidentales. Pero, ¿puede prestarse a una mujer como se presta un objeto o un animal? ¿Y la libertad de ella? ¿Su voluntad, su deseo, no tienen ningún valor? Occidente ya ha establecido firmemente que la mujer no es un objeto, Qué es ella la que piensa y decide sobre su cuerpo, sobre su pensamiento. Ha salido de la minoría de edad. Esa libertad es un valor, válido para todas las mujeres, sea cuál sea su raza, su lengua, la sociedad en que vive.

El relativismo consecuente tendría que sostener que la moral que desconoce esa libertad es tan moral como la que la cumple y obliga a su cumplimiento. En Occidente existe el divorcio, el

adulterio no se castiga legalmente con la muerte. En otras culturas lapidan a la adúltera. ¿Es moral esa lapidación? En ninguna parte, bajo ningún código, una negación de la libertad podría considerarse como moral, es decir, como propia de seres libres y como acciones de seres libres.

El lector ya habrá observado que no reducimos la moral a la observación de unas cuantas formas o costumbres, sino que la referimos a la libertad. Pues, como ya lo hemos dicho, no son diferentes moral y libertad. La moral tiene como fundamento a la libertad humana y es su expresión o manifestación. De modo, pues, que la moral como libertad, está referida al sujeto humano. El valor de la libertad es la existencia misma del sujeto humano, constituye su ser mismo. Libertad y humanidad son inseparables. El valor libertad no depende de la subjetividad de nadie, no es una valoración, sino que tiene objetividad, existe independientemente de la valoración y es ese valor libertad el que obliga a la valoración. Esta no es más que el reconocimiento de lo existente. Los hombres pueden ser dominados por fuerzas o entidades de las que no tienen conciencia. Pueden ser dominados por la autoridad, no sólo de otro hombre, sino por las palabras, por prejuicios, por lo que llamó Bacon los *idola*; la autonomía puede ser avasallada, ocupada por fuerzas extrañas. Pero la libertad que forma mi esencia sustancial y mi personalidad es "*inalienable e imprescriptible*". Mi libertad me podrá ser arrebatada, obstaculizada, pero todo ello es transitorio (Hegel, *Fil. del Derecho*, párrafo 66). No puedo renunciar a ella sin destruir mi ser mismo. Aunque firmara un contrato, aunque reconociera la posesión de otro sobre mí, ese contrato, ese reconocimiento, serían nulos. El derecho de ser su propio amo es inalienable. Es una contradicción decidir que nada puedo decidir. Los hombres pueden hacer contratos para poseer cosas carentes de yo, de interioridad. Pero la esfera del contrato y del derecho sobre cosas está limitada a las cosas. No puede extenderse a los seres humanos. El esclavo tiene siempre el derecho a rebelarse, a recuperar su yo negado y aplastado. Nadie posee un derecho absoluto sobre el yo o la razón de otro. El derecho no puede ser utilizado para negar el derecho o, lo que es lo mismo, la libertad no puede ser usada para negar la libertad. La alienación, como pérdida momentánea de la libertad del yo, es siempre suprimible. Es a esto

Para leer y entender a Hegel

a lo que llama Agnes Heller la *“insuperabilidad de la substancia humana”*.

La historia del hombre es el desarrollo de sus capacidades humanas, la realización, en un grado cada vez mayor de su libertad. Es cierto que el desarrollo de los valores humanos realiza también contravalores pero la substancia humana es invencible. La confianza en el socialismo era la confianza en un desarrollo creciente de los valores. Pero el partido Comunista Soviético (que nunca fue un partido del proletariado, sino un usurpador de ese nombre) fue el más acérrimo y encarnizado enemigo de todas las conquistas en pro de la libertad. La historia posee continuidad en el desarrollo de la libertad. Nunca un grado de libertad adquirido desaparece o se pierde del todo. Siempre está allí latente, o momentáneamente sumergido, para reaparecer. Y no puede desaparecer por que para ello tendría que desaparecer el mundo humano.

La utilización del término valor induce a muchas confusiones. Se dice que un buen vino, o un buen queso es un valor, y como a uno le gusta o a otro no, se dice que el valor es subjetivo. Es un asunto de hábitos, de educación y de cultura. Pero la libertad como valor no es equivalente al buen o mal gusto de un alimento. Una herramienta que permite hacer el mismo trabajo que antes se hacía con otra, pero con más comodidad, con menos riesgos para la vida humana, es una liberación respecto de la herramienta anterior. Una educación que enseña al ser humano a servirse de su propio pensamiento, que lo libera de fetiches, supersticiones, prejuicios, etc., es una educación para la libertad y es más valiosa que una que le enseña que la libertad es la esclavitud, la ignorancia es la fuerza, la guerra es la paz, como enseñan los sistemas educativos de todos los totalitarismo (Orwell).

Hay valores y valores. Hay unos que son difícilmente desligables de la subjetividad: no hay que discutir sobre gustos y colores. Cada uno tiene sus preferencias. Pero cada uno no puede actuar y pensar como quiera. Para pensar, tendrá que atenerse a una lógica, a determinados principios. En matemáticas, en física, en química, en todas las ciencias, cada uno no puede pensar lo que quiere. Puede pensar lo que quiere, sí, pero su pensamiento no será verdadero. Hay sociedades de gente que todavía piensa que la Tierra es plana y que es el Sol el que gira alrededor de ella. Nadie puede penarlos

por eso. Pero nadie subiría a un avión ni a un barco con cartas de navegación elaboradas por los miembros de esas sociedades. Si uno está convencido de que la ley de gravedad no tiene validez puede pensar que no vale para él, puede lanzarse de un edificio de veinte piso, con la convicción de que en vez de caer, subirá. Pero en el conflicto entre la convicción subjetiva y la gravedad, no es difícil saber quien va a ganar. Se puede pensar lo que se quiera, pero no es el querer lo que hará que lo pensado sea verdadero.

Respecto de otros tipos de valores, sobre todo los relacionados con el hombre, con su libertad, el acuerdo y la unanimidad son más difíciles. Hitler no aceptaba la igualdad humana ni tampoco Nietzsche. Por supuesto, en muchos sentidos los hombres no son iguales. Hay quienes están mejor dotados para una ciencia que otros. En el arte, no todos tienen el mismo oído para la música ni las mismas cuerdas vocales para el canto. Y lo mismo ocurre con cualquier arte. Allí la desigualdad es admitida unánimemente. El que no tiene oídos ni facultades para la música no va a concursar para ingresar en la Academia. La primera engendrada de desigualdades es la naturaleza. Para hacer a los hombres iguales, decía Hegel, habría que cortarles la cabeza.

Sin embargo, esas cualidades para la ciencia, para el arte, para el deporte no son exclusivas de una raza ni de un grupo social, y nadie debe ser descalificado por no pertenecer a ese grupo o a esa raza. La sociedad humana no debe fabricar obstáculos o instituciones que fomenten las desigualdades existentes. Los ciudadanos no deben encontrar en las Instituciones nada que les impida ascender ni tampoco recibir auxilio para mantenerlos en posiciones para las que no tienen cualidades. Es lo que suele llamarse igualdad de oportunidades e igualdad jurídica. Muy poco podemos hacer para corregir las desigualdades naturales. Y ya están asomando los peligros que entraña la ingeniería genética. Pero, en las Instituciones hechas por los hombres y para los hombres es difícil admitir que nada puede hacerse y que hay que dejar que las cosas sigan su curso "natural". Lo que se duda es si hay un curso natural social y no uno impuesto por la voluntad humana, impulsada por el egoísmo, o por el desprecio hacia los que se piensan son desiguales y sólo obtienen en el mercado el valor de su desigualdad.

El relativismo fue combatido muy duramente por la filosofía del

Para leer y entender a Hegel

fin del siglo XIX y de comienzo del XX. El filósofo alemán Edmundo Husserl escribió en 1900 un trabajo sumamente importante titulado *Investigaciones Lógicas*. Allí refuta a los llamados psicólogos, esto es, a los filósofos, sobre todo John Stuart Mill, que pretendían reducir los principios lógicos a leyes psicológicas, a operaciones constantes propios de la conciencia. Según Stuart Mill contradicción es “una de nuestras generalizaciones más antiguas y más manifiesta”. Su base originaria reside, según Stuart Mill, en que “la creencia y la no creencia son dos estados de espíritu diferentes que se excluyen”. Si dirigimos nuestra atención hacia el mundo externo veremos también que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, la igualdad y la desigualdad, lo antecedente y lo subsecuente, la sucesividad, y la simultaneidad, en una palabra, todo fenómeno positivo y su negación, son fenómenos diferentes, que tienen entre sí una relación de oposición aguda, y que uno de ellos está siempre ausente cuando el otro está presente. Según Stuart Mill, el principio de contradicción sería una generalización sacada de todos esos hechos. Las leyes o principios lógicos no serían más que el resultado de una *inducción*, esto es, una generalización sacada de la observación de determinados hechos. Como toda generalización inductiva esas leyes no serían más que posibilidades más o menos vagas carentes de toda exactitud. Según la inducción empírica el hecho de ver repetidas veces un acontecimiento sólo nos autoriza a inferir que hasta ahora ha sido así, pero no que será siempre y necesariamente así. Vemos salir el sol todos los días, pero es posible que mañana, o cualquier día no salga. Lo que generalizamos vale para lo comprobado y observado, pero no para lo no observado.

Los principios lógicos tendrían el mismo origen que las leyes empíricas, sacadas de la generalización inductiva, y, por consiguiente, la misma limitación. Es contra esto que argumenta E. Husserl. En primer lugar, el enunciado psicológico que sostiene que *dos actos de creencia que se oponen contradictoriamente no pueden coexistir*, tendría que ser precisado. Pues vemos, primeramente, que en individuos *diferentes* pueden coexistir juicios diferentes. Pero se arguirá que el enunciado se refiere a una y la misma conciencia. Es en esa conciencia que los juicios contradictorios no pueden coexistir por un lapso de tiempo por pequeño que

sea. Pero argumenta Husserl ¿no ha habido hombres, y no los seguirá habiendo, que hayan sido extraviados por sofismas y que tienen por verdadero la contrapartida de lo que enuncian? En la prensa cotidiana podrían encontrarse numerosos ejemplos de esos sofismas. Recuerdo haber leído una especie de balance de un viaje a Cuba que hacía a su regreso un dirigente político de la más alta jerarquía. Resumía así su experiencia: “En Cuba aprecié como negativo: ausencia total de libertades, violación sistemática de los derechos humanos robotización del hombre, negación de los más elementales derechos a asociarse fuera de Partido comunista. Ahora lo positivo: la mística, la disciplina, el amor por el trabajo: maestros o profesores que ni faltan a clase, ni confunden al Estado con un patrono explotador, ni arriesgan el año con huelgas irresponsables”. Es evidente que lo aquí llamado *positivo* no es más que el resultado de lo *negativo*. La ausencia total de libertades es lo que impide que haya huelgas, que no se falte a clase y que se tenga la mística de un robot. Ya ve el lector que en una misma conciencia pueden coexistir juicios contradictorios. Se condena la falta de libertades y al mismo tiempo, se alaba lo que se había condenado antes. No puede haber huelga donde no hay libertad. Y si hay huelga y la asociación es lícita, entonces hay libertad. Se es demócrata en los principios abstractos, pero no en la apreciaciones sociales de la falta de democracia. Y ello ocurre todos los días. La prensa cotidiana es un paraíso para la montería lógica. Así, pues, las leyes lógicas no son leyes del pensamiento. Son leyes a las que el pensamiento debe conformarse *si* quiere ser coherente, pero *no* rigen el pensamiento. En nuestro pensamiento coexisten sofismas, contradicciones, de las que no somos conscientes. Definir los principios lógicos como leyes del pensamiento es un grave error. El psicologismo confunde el conocimiento de las leyes lógicas con esas leyes. Desde luego, tenemos que utilizar la experiencia de nuestra conciencia para poder *captar* los principios lógicos, pero el *fundamento* y la *justificación* lógica de los principios no se encuentra en la dependencia psicológica de su génesis. Todo conocimiento, dice Husserl recordando a Kant, *comienza* por la experiencia, pero eso no quiere decir que *proviene* de ella.

El esfuerzo de Husserl está encaminado a demostrar la independencia de lo *lógico* respecto de lo empírico. Husserl establece dos

Para leer y entender a Hegel

dominios, independientes entre sí; el dominio de la ley ideal y el de la ley *real*. La necesidad lógica es distinta de la necesidad *real*. En lo lógico no rige la relación *causal*, válida en el mundo sensible. Pero en el ser *ideal* no hay campo para la causalidad. La relación entre los distintos seres ideales es una “regulación normalizadora”, por lo que se establecen vínculos y relaciones necesarias, no causales.

Husserl tuvo una gran influencia sobre todos los filósofos, los cuales quisieron aplicar su método fenomenológico, consistente en “ir a las cosas mismas” (*zu den Sachen selbst*) para atenerse a lo dado. Esto fue lo que él hizo contra el psicologismo, lo cual le permitió ver en los hechos de la conciencia lo que los psicólogos, imbuido de prejuicios empiristas, no podían ver.

La crítica de Husserl al psicologismo relativista establecía en consecuencia la existencia de un dominio diferente del de la existencia sensible. Husserl lo llamó el ser *ideal*; en ese dominio entran las matemáticas, la lógica, e incluso los valores.

Nicolai Hartmann, en ese sentido, es un buen discípulo de la fenomenología, pues en sus investigaciones establece la existencia del valor como un ser ideal, y aunque es tal, tiene tanta realidad como cualquier ser sensible. Su *ontología*, esto es, una ciencia que estudia qué se entiende por *ser*, es un estudio sobre los diversos estratos de la realidad total. Por ejemplo el ser *sensible* espacio temporal, es un estrato. Hay que estudiar sus categorías. El ser biológico tiene sus categorías propias. Lo lógico es otro estrato, con categorías propias. Si bien la causalidad vale para el ser sensible, es arbitrario extender su validez para lo lógico y quizás también para lo biológico. El dominio psicológico tiene su propia manera de ser, que no puede ser reducido a lo biológico o a lo sensible. Lo mismo ocurre con lo lógico, con lo axiológico, con la historia. La ontología o metafísica (no confundirla con espiritismo o con la investigación sobre lo que ocurre en el más allá) es justamente el estudio de los diversos estratos de la realidad y de las categorías propias de cada esfera o estrato. Metafísica no es lo que está más allá o más acá de lo dado sensiblemente, sino el estudio de las categorías del mundo, sensible, ideal, o valioso.

Hartmann es considerado como un filósofo realista, es decir que acepta que los seres sensibles, ideales o valiosos existen con

total independencia del sujeto. Su posición es dualista. De un lado, el sujeto, del otro los objetos de los distintos estratos del ser, con sus peculiaridades, sus distintas categorías, sus modalidades. Hay que estudiar por separado esos distintos estratos sin aplicar categorías propias de un estrato a otro, sin reducir unos a otros.

Entre las interpretaciones que se han dado del marxismo se encuentra la que lo convierte en positivismo, la que lo reduce a un materialismo dualista, con una independencia total de la objetividad respecto del sujeto. Esa posición fue la del marxismo soviético, que se impuso entre todos los llamados intelectuales de izquierda. En Venezuela, nuestros marxistas fueron sovietizantes, incapaces de mantener alguna posición crítica frente al marxismo oficializado. La miseria del marxismo venezolano era conmovedora. Recuerdo que cuando traduje del alemán los cuatro primeros capítulos de *La esencia del cristianismo*, de L. Feuerbach, le di a un marxista venezolano, importante dirigente estudiantil, esos capítulos. Me preguntó donde se encontraba actualmente ese escritor. Casi todos los ignoraban. De George Lukacs no podía ni mencionarse su nombre. El primitivismo del pensamiento imperante era espantoso (¡y todavía !). Lo peor era que el poder político, en manos de comunistas y adláteres, era también poder ideológico. La miseria intelectual de los dirigentes reproducía y fortalecía la miseria intelectual de los subordinados. Ideológicamente, no ha habido ni hubo estudios marxistas dignos de una gran tradición intelectual. El marxismo soviético ha sido uno de los mayores responsables del pensamiento acrítico. Por supuesto, esto no quiere decir que no haya responsabilidad de parte de los nuestros, pues los de aquí hacían contra sí mismos lo que él amo hacía contra ellos, como es propio de todo esclavo verdaderamente tal.

Era cómico trágico ver en la Universidad venezolana de los años sesenta la exigencia que hacían las llamadas izquierdas de preparar a los universitarios en la formación de un pensamiento crítico a la vez que se tragaban todos los desechos tóxicos que venían de la gran patria estalinista. Rosental, Konstantinov, Politzer el mismo Stalin, los cuadernos filosóficos de Lenin (para los más avanzados), eran los grandes intérpretes de la filosofía. El bagaje cultural de un marxista venezolano se reducía a fórmulas para ser aplicadas en cualquier caso. Pero el gran anatema, la lápida contra

Para leer y entender a Hegel

todos los herejes, destinada a sepultar a todo pensamiento verdaderamente crítico, sobre todo respecto a la doctrina oficial, era la calificación de revisionista. Conforme a la mejor tradición soviética el revisionista, esto es, el que ejercía la libertad crítica del pensamiento, se tenía por un espía de la CIA, un agente provocador, un aliado del imperialismo. No se podía pensar libremente sin merecer esos calificativos satánicos. Pensar libremente, entre la izquierda, era el mayor peligro que se podía correr. A veces, la tolerancia aparente parecía admitir la libertad de pensamiento, pero siempre terminaba en condena. El “marxista” más condescendiente argumentaba: Subjetivamente es inocente, pero objetivamente está del lado del enemigo. Desde luego, esto era un muro más sólido que el de Berlín contra toda crítica. Nada se podía escribir, nada se podía pensar que fuera contra el dogma del partido, pues esto colocaba inmediatamente en el lado del enemigo. La distinción entre lo subjetivo y lo objetivo fue un arma que supo utilizar la izquierda dogmática. Subjetivamente, según tu intención, eres inocente, pero, objetivamente, eres culpable. Desde luego, en qué consistía la objetividad era cosa que sólo sabían los dirigentes que tenían el poder político. Creo que podía reducirse a esto: Objetivamente culpable es todo aquello que vaya en contra del catecismo recibido.

El empobrecimiento del marxismo, su proceso de piel de zapa, es un resultado histórico de una deficiencia en la formación intelectual. El centro de formación intelectual más importante, la Universidad, fue ahogado en la formación dogmática. Se proclamaba crítica, pero su crítica se alimentaba del pensamiento menos crítico: el marxismo soviético. Sus resultados más funestos son fácilmente comprobables en los que tuvieron una formación marxista. El imperialismo cultural Soviético, como todo imperialismo, causas devastadores efectos intelectuales en sus colonizados. Mientras combatían al imperialismo económico norteamericano asimilaban gustosos y complacidos el veneno ideológico soviético. No hay peor esclavitud que la querida y admitida. Para imponerse en su propio país Stalin necesitó de la más espantosa dictadura de un terror sólo comparable con el de los nazis. En Venezuela (en Suramérica) no le hizo falta el terror ni la policía. Bastaba con la ignorancia deliberada, con el deseo de no-conocer, de no oír ni ver.

Las defensas psicológicas e ideológicas para proteger el dogmatismo y la ignorancia funcionan con más efectividad que el mejor bastión. Lacayo del imperialismo, enemigo del proletariado, idealista, etc. Era cosa divertida ver a psicólogos, médicos, abogados, historiadores, a toda clase de intelectuales convertirse en marxistas leyendo el librito de Politzer. Ese texto fue una bomba mata pensamiento, arrojada por una potencia que se proclamaba heredera de la libertad. Lo malo del pasado es que se hereda, pero sobre todos, nos marca. El pasado de servilismo, de embrutecimiento ideológico, de ignorancia deliberada, de intolerancia, todavía pesa sobre nuestros intelectuales. Muchos parecen verdaderas zombies del stalinismo. Desaparecido el stalinismo y en vía de desaparición sus últimos vestigios, los marxistas formados en su seno se han quedado sin una ideología coherente. Todos los marxismos heréticos, la gran herencia crítica del pensamiento de Occidente, no fueron admitidos, y ahora son un pensamiento completamente ajeno y ausente. El vacío intelectual que ha dejado la muerte del stalinismo es testimonio de la miseria intelectual del pensamiento crítico.

Y el marxismo era una filosofía de la libertad, una filosofía que pretendía ser la realización de todos los valores de Occidente. Pero los que detentaron el poder pusieron todo su empeño en destruir esa tradición. Por una parte, el partido con sus dogmas, su usurpación del socialismo para ocultar el imperialismo ruso. Y por otra, los intelectuales, justificadores ideológicos de todos los abusos, aterrados siempre de enfrentarse al Poder del Partido, temerosos de toda herejía revisionista. El socialismo real, al contrario de lo que proclamaba el *Manifiesto*, no cavó la tumba del capitalismo, sino la suya propia. Y junto con su sepultura cavó la de los intelectuales que nunca se atrevieron a oponérsele.

¿No se desterró el humanismo del socialismo? Althusser hacia finales de los años sesenta proscribió al humanismo de la doctrina de Marx. Marx, según él lo que había formulado era un antihumanismo teórico. El humanismo sólo tenía una existencia histórica. Pertenecía sobre todo a L. Feuerbach quien había basado su filosofía en “una esencia universal del hombre” y esa esencia era el atributo de los “individuos considerados aisladamente”. (*La revolución teórica de Marx*. p. 189). El marxismo fundado por

Para leer y entender a Hegel

Marx consideraba como ciencia sólo la que se sustentaba “en las fuerzas de producción, en las relaciones de producción, etc.” (p. 189). Desde luego, es imposible que una filosofía que se proclama materialista, antiidealista, admita la existencia de una esencia humana intemporal, idéntica, cuyas propiedades o características se van *descubriendo*, como se descubre lo que ya existe antes de descubierto. ¿Pero se reduce al humanismo a ser un idealismo de la esencia humana? Tomemos por ejemplo, los derechos del hombre. Respecto a ellos, si se mantiene la tesis de la esencia humana intemporal e invariable, esos derechos están insitos en la esencia humana. Pero no se entendería entonces por qué no aparecieron tan pronto entró el hombre en la historia, o al menos por qué los pensadores no la descubrieron tan pronto empezaron a preguntarse por lo que era el hombre, por sus características esenciales. Los estoicos tuvieron una idea distinta de los epicureos acerca de lo que era el hombre. Para los primeros, la felicidad consistía en ser consciente de su *virtud*. La virtud era, pues, felicidad. Para el epicureo la virtud consistía en ser consciente de la máxima que conduce a la felicidad. En otros términos, el estoico renunciaba a la felicidad para ser virtuoso, y el epicureo abolía la virtud puesto que la buscaba en la felicidad. Para uno, ser virtuoso es lo propio del hombre; para otro, lo propio del hombre es ser feliz. Pero ambos colocaban la realización de lo propio del hombre en la tierra, con entera dependencia de su felicidad. Las religiones, o al menos, muchas de ellas realizan la felicidad y la virtud humanas, sin la ayuda (o la gracia) de un ser superior. Esas filosofías consideran que lo que es propio del hombre se realiza en cualquier sociedad independientemente de cómo esté constituida. El estoico, por ejemplo, piensa que él puede ser libre aún en las cadenas, porque la libertad se encuentra en su pensamiento y no en las circunstancias en que vive. Muchas religiones sostienen lo mismo, y otras añaden que el verdadero reino del espíritu no es éste, sino otro.

En la historia de la filosofía y de la religión encontraremos opiniones y creencias muy diferentes sobre lo que es el hombre, o sobre lo que él no es, pero debe ser. Los pensadores políticos, desde la antigüedad, han tenido opiniones diferentes de lo que era el hombre. Platón despoja a los hombres de toda autonomía y

Algunas reflexiones sobre el problema del valor

pensamiento propios, de toda decisión que parta de su libertad, para ser determinados a servir a la sociedad en los estratos que se les adjudique. No tienen derecho a escoger parejas, para formar familia, ni derecho a la propiedad. Ambas deben ser eliminadas para que la Sociedad no se disuelva en individuos aislados, sin un ideal común. La libertad individual fundada en el interés privado, sería el fin del interés universal, inconciliable con el interés privado. Lo singular en Platón es la disolución de lo universal y para que éste se sostenga y perdure hay que extirpar lo singular. Aristóteles, por su parte, sostenía que los hombres eran desiguales por naturaleza. Unos, los griegos, nacían libres; otros no-griegos (los bárbaros) sólo eran buenos para ser esclavos de los griegos. En las filosofías de la antigüedad no se habla de los derechos humanos. Antes de 1789 era imposible un enunciado como el de la igualdad humana. Las sociedades siempre se habían fundado en la desigualdad y le atribuían un origen natural, o bien como designio de un ser superior.

Es, pues, difícil hablar de una esencia humana desde el punto de vista de una esencia intemporal y eterna. Por otra parte, el problema de lo que se entiende por esencia humana siempre ha estado vinculado con lo valioso. Es valioso, o tiene valor, que el hombre sea virtuoso, o que sea feliz, o que obedezca a la ley de un ser superior a todos los otros. Y siempre estará ligado a esos valores (virtud, felicidad, Ser Supremo) el problema de la libertad. Para ser virtuoso (o moral) hay que ser libre; la felicidad es imposible sin libertad; obedecer a un ser supremo, ¿es esclavitud o libertad?. A veces, vemos como se tergiversan o se mezclan valores. El señor Armando Hart, tratando de responder a las preguntas de un insistente periodista sobre por qué no se publican en Cuba obras de autores que son anti-revolucionarios, responde de la siguiente manera: “¿Contra la Revolución cubana? contra mi padre, contra mi madre?. Yo no aceptaría que se publicara algo contra Bolívar o Martí. Ahí es donde yo no estoy con la perestroika” (El Nacional, 05-02-90). Con toda evidencia, con el perdón del Señor Ministro, una revolución es algo diferente de ser padre o madre. Ser padre o madre es algo natural, que produce lazos afectivos y de respeto. Pero si mi padre o mi madre son personas públicas o funcionarios, no puedo usar mi poder para impedir que se hable

Para leer y entender a Hegel

mal de ellos. ¿Y qué es hablar mal?. Para los que tienen el poder, sobre todo en las dictaduras, *hablar mal* es denunciar abusos, incompetencias, robos, mala administración. Erich Honecker no permitió que se hablara mal de él, que alguien se hubiera atrevido a decirle que no creía en el comunismo puesto que tenía cuentas en dólares en bancos capitalistas. No se podía *hablar mal* del clan familiar que gobernaba a Rumania. ¿Como puede el *poder político* establecer lo que es hablar mal de Bolívar o Martí? ¿Puede el poder determinar lo que se va a investigar o no, y establecer *a priori* los resultados?. El poder político en Cuba, según Armando Hart, tiene un derecho absoluto sobre lo que debe pensarse, y acude a *valores* que son propios de otros campos y legítimos para justificar la falta de libertad. En vez de Dios, ha colocado en su sitio a la revolución. En la Teología hay desacuerdos sobre la naturaleza de Dios, sobre su relación con el mundo, etc. El poder teológico no admite esos desacuerdos. Pero difícilmente puede ahora condenar a la hoguera o al paredón a los heréticos. Según Armando Hart, la Revolución cubana no admite que se hable mal de ella, es decir, no permite herejías ni críticas. Si la libertad de pensamiento, de impresión y de divulgación de lo pensado es un derecho *inalienable*, entonces, Armando Hart lo extirpa en nombre de valores *supuestamente superiores* (el padre, la madre, Bolívar), propios de otras esferas y desplazados ilegítimamente. Cuantos atropellos, abusos, penas de muerte, se han justificado en Sudamérica por hablar mal del gobierno.

En Occidente, la libertad de expresión, de pensamiento, de impresión, son *valores*; como tales, aparecen consagrados como derechos inalienables, imprescriptibles e irrenunciables. Son constitutivos de la libertad humana, y posibilitan el desarrollo total de la personalidad. Es a partir de la Revolución Francesa cuando esos derechos-valores fueron reconocidos y admitidos en las constituciones democráticas. No forman parte de una esencia humana intemporal. Como dice Marx “no son derechos innatos, sino derechos nacidos históricamente, lo que ya había sabido decir Hegel” (*Sagrada familia*, p 180). Después de esa fecha, esos y otros valores, pasan a formar o a constituir la esencia humana. Lo humano está constituido por esos derechos-valores. Despojar de ellos a los hombres es devolverlos al estado

de cosas, de objetos. Los valores no existen intemporalmente, surgen en el tiempo, y una vez surgidos son asimilados, amasados con la esencia humana, e inseparables de ella. Ya no pueden ser negados ni disueltos. Se puede fijar la fecha de nacimiento y de consagración de un valor, pero, creemos, no el de su desaparición. Una dictadura, una filosofía política (el nazismo, Nietzsche) pueden declarar la muerte de algunos valores (igualdad, libertad), pueden tener la fuerza suficiente para invalidarlos, pero serán vencidos por la invencibilidad de la substancia humana, como dice la expresión de Agnès Heller. Vemos actualmente como en los países suzuzgados por el imperialismo soviético están surgiendo con un poder invencible valores que fueron reprimidos. Creo recordar que J.F. Revel decía que las Revoluciones eran posibles sólo en los países democrático, pero imposibles en los países comunista, donde imperaba un Partido único con un dominio total sobre toda la sociedad, con un poder represivo facilitado por todos los poderes de la ciencia y de la político. Hoy vemos que también puede haber revolución en cualquier Estado que trate de ahogar valores que son expresión del progreso en la libertad y en la humanización. El progreso consiste en el desarrollo de la libertad, siempre entorpecida, obstaculizada, pero indetenible. Es a esto a lo que llamamos humanismo. Althusser se proponía erradicar el concepto de humanismo del marxismo. El marxismo como ciencia, según él, sólo tiene que habérselas con fuerzas de producción y relaciones de producción, etc. El entiende por humanismo una filosofía basada en una esencia humana intemporal. El término esencia es ideológico, ajeno a la ciencia. Nosotros, en cambio, pensamos que la esencia humana, constituida en el desarrollo histórico, mediante el desarrollo de las fuerzas de producción, es inseparable de esas fuerzas, y es la expresión de un dominio cada vez mayor sobre la naturaleza. Al eliminar Althusser el humanismo del marxismo, justificaba el estalinismo y todo tipo de dictadura.

Es cierto que el marxismo hace énfasis en el desarrollo de las fuerzas de producción. Pero ese desarrollo no es sólo un desarrollo de objetos, de relaciones entre ellos; es un desarrollo también de las relaciones entre los hombres. Los cambios producidos en los medios de producción cambian también las

Para leer y entender a Hegel

relaciones entre los hombres, las instituciones: “Las relaciones sociales están íntimamente ligadas a las fuerzas productivas. Al adquirir nuevas fuerzas productivas, los hombres cambian su modo de producción, y al cambiar el modo de producción, la manera de ganar su vida, cambian todas sus relaciones sociales. El molino a brazos dará la sociedad con señores; el molino de vapor, la sociedad con capitalistas industriales” (*Miseria de la filosofía*, Segunda observación). Fue el modo de producción capitalista el que produjo la realidad de la igualdad humana. El cristianismo ya había sostenido la igualdad de los hombres ante Dios. Pero, según Groethuyssen cuando surge el capitalismo, sobre todo durante el siglo XVIII, vemos a los predicadores oponerse fuertemente a todo cambio que implique un derrumbamiento del orden jerárquico existente. Marx en diversas ocasiones, sostiene la misma idea. En el *Capital* observa que Aristóteles ya había llegado a la conclusión de que para que hubiese cambio tenía que existir la igualdad y que ésta no podía existir sin la comensurabilidad, esto es, sin la equivalencia. Al llegar a esa conclusión, Aristóteles renuncia a seguir analizando la forma del *valor de cambio*, pues sostiene que es imposible que puedan tener algún tipo de igualdad objetos tan distintos como : 5 lechos = 1 casa, o 5 lechos = tanto o cuanto dinero. Esa equiparación, dice Aristóteles, tiene que ser necesariamente algo ajeno a la naturaleza de las cosas, y no es más que “un simple recurso para salir del paso de las necesidades de la práctica (*Capital I*, p 26 F.C.E).

Dos observaciones antes de continuar. La primera, sobre el término valor de cambio. Como es sabido, Marx utiliza ese término para designar la mercancía en cuanto tiene en ella determinada cantidad de fuerza de trabajo, lo cual permite que pueda ser equiparada a otra que tiene igual cantidad de fuerza de trabajo. Las mercancías son diferentes, cualitativamente (camas, zapatos, casas, etc), y en ese sentido, son incomensurables. Pero son iguales, si tienen igual cantidad de fuerza de trabajo.

El valor de cambio es una categoría económica y no axiológica, esto es, no se refiere a valores morales (libertad, bondad, ecuanimidad, honestidad, etc). El término valor es multívoco, tiene diversos significados.

La segunda observación se refiere a la concepción que tiene Aristóteles del cambio. Si no se trata de encontrar algo que haga equivalentes a las distintas mercancías, algo que esté incorporado a ellas, se cae en la arbitrariedad, en el capricho, en el más destemplado subjetivismo. Marx buscó ese algo en la fuerza de trabajo humano que se incorpora a las mercancías en el proceso de su fabricación. Pero para ello los hombres que vendían la fuerza de trabajo tenían que ser iguales. Aristóteles no podía encontrar esa igualdad porque la sociedad griega se basaba en la desigualdad y en la esclavitud.

Nuestras reflexiones estaban destinadas a mostrar como se constituye la esencia humana en el curso del desarrollo histórico de la humanidad. Althusser sostiene que no hay una esencia humana intemporal, que Marx se opuso vigorosamente a fundar su filosofía en una antropología, como lo había hecho L. Feuerbach. Tiene toda la razón Althusser. Sin embargo, la crítica a querer fundar al marxismo en una antropología, o, lo que es lo mismo, en una esencia humana intemporal ya se encuentra en Lukacs, en *Historia y conciencia de clase* (1923). Allí dice Luckacs: “La transformación de Feuerbach de la filosofía en una antropología ha hecho cristalizar el hombre en una objetividad fija, y, con ello, ha eliminado la dialéctica y la historia. Aquí se encuentra el gran peligro de todo humanismo, de todo punto de vista antropológico” (p 207, Grijalbo). Las razones por las que Luckacs rechaza el humanismo de la teoría marxista son distintas de la de Althusser. Una antropología que considera que en el hombre habita una esencia intemporal convierte a esa esencia en un ser fijo, que no cambia. Los cambios que ocurren en la realidad social no afectan a esa esencia. Sus características son ajenas a todo cambio. Podrá pensarse que la realidad social cambia continuamente, que ella es dialéctica. Pero la esencia humana no es dialectizada. De un lado, se encuentra la esencia humana, ajena a la dialéctica. Del otro, la realidad social, donde ocurren cambios gracias a la dialecticidad de la realidad social. En cambio, en la teoría marxista, según G. Lukacs, “la historia es precisamente historia de la ininterrumpida transformación de las formas de objetividad que configuran la existencia del hombre” (*Hist. y conc. de clase*, p 207, Grijalbo). El hombre no tiene una

Para leer y entender a Hegel

existencia autónoma, independiente o al margen de las transformaciones sociales. Estas transformaciones también lo transforman a él, y, por otra parte, su actividad transforma la sociedad en la que él vive. Los instrumentos de producción al cambiar, efectúan cambios extraordinarios en la estructura social. Pero los productores, los hombres, son también instrumentos de producción: "De todos los instrumentos de producción, el mayor poder productivo es la clase revolucionaria misma" (*Miseria de la filosofía*, Sección V). Lo que nos dice Marx es que tanto el sujeto como el objeto están implicados en un movimiento en el que ninguno es activo y el otro pasivo. Los dos miembros de la relación actúan el uno sobre el otro. El sujeto cuya actividad opera sobre el objeto recibe a su vez la acción de éste en cuanto lo configura. El sujeto es activo y también pasivo. Y lo mismo ocurre con el objeto (la realidad social): es pasivo puesto que tiene la vida y el movimiento que le imprime la acción del sujeto, pero una vez constituido, actúa sobre el sujeto y lo configura. Los hombres son productos del medio (como dice el materialismo contemplativo, el estalinismo etc.), pero el medio es producto de la actividad de los hombres. La objetividad humana no es independiente de la objetividad social. Entre sujeto y objeto hay una acción recíproca, pero no la del tipo que puede haber entre dos bolas de billar en que el choque de ambas modifica el curso de cada una, sino una acción recíproca en que el cambio que opera uno de los miembros de la relación sobre el otro, lo transforma totalmente y a la vez también transforma al que actúa.

El uso riguroso de la lógica formal no puede explicar ese cambio que se opera en cada uno de los miembros de la relación. El principio de no-contradicción excluye que en un mismo ente existan predicados que se excluyen. Decir que el sujeto es activo, pero también y al mismo tiempo es pasivo, es sostener que el sujeto es a la vez pasivo y no-pasivo. Decir que el sujeto no puede existir sin el objeto, es sostener que A (el sujeto) no puede excluir de su ser el no-ser (el objeto es lo que no es el sujeto y viceversa). El sujeto no puede existir sin el objeto porque el hombre, para ser, como todo ser finito, necesita del objeto, de la naturaleza. Ser finito es tener su ser fuera de uno mismo. La naturaleza como dice Marx, es el cuerpo inorgánico del hombre. De modo que el hombre no tiene

en él mismo su ser, sino en algo distinto de él, en lo otro de él. Esto otro, si llamamos al hombre A, es NO-A. Pero entonces A no puede ser sin NO-A. Este último, niega a A, pero a la vez lo afirma, le hace ser lo que él es. Según la lógica formal, esto sería absurdo, pues según ella NO-A está completamente excluido de A. La lógica formal repite: A es A, A no puede ser NO-A, si NO-A es, entonces A no es.

Y sin embargo, nuestro teórico marxista más importante y reconocido como tal por marxistas y no-marxistas, niega totalmente a Marx. En efecto, Ludovico Silva llega hasta la obsesión en su afirmación de que la única lógica admisible, la única verdadera es la lógica formal: “La única lógica existente es la lógica formal, la lógica matemática”. (*Anti-Manual*, p 40, Monte Avila). Como ejemplo de lo que entiende por contradicción vemos en la misma obra lo siguiente: “la contradicción más simple...afirmar al mismo tiempo “p y no-p” que es como afirmar al mismo tiempo y con respecto a lo mismo, que llueve y no llueve” (p 193). Pero dar ese ejemplo tan banal, tan trivial, de lo que entienden Hegel y Marx por contradicción es ignorar totalmente todo de Hegel y Marx. La necesidad de la contradicción se refiere a que un ser finito no puede existir sin la relación con otro, siendo la dependencia su característica fundamental. *La lógica formal*, cuyas bases fundamentales son la identidad y la no-contradicción excluye la relación y la dependencia. Cuando dice A excluye todo lo que no es A de A (excluye a No-A). Hegel estuvo consciente de que desarrollaba una lógica del ser finito, una lógica de la necesidad de la relación y de la dependencia. Fue a esa lógica a la que llama dialéctica: “Lo dialéctico, por el contrario, es este inmanente ir más allá de sí mismo, en el que la unilateralidad y la limitación de las determinaciones del entendimiento (la identidad y la no-contradicción, E.V.) se exponen como lo que ella son, esto es, como su negación” (*Enciclopedia*, parágrafo 81, traducción de E.V.). La identidad de un ser finito contiene su negación. Yo no puedo ser lo que soy sin el Sol, sin los frutos de la Tierra, sin la relación con los otros. Mi padre no es tal sin mí, su hijo, y a la inversa. Cada ser finito tiene su ser en otro. Nada es sin lo otro. Si Ludovico Silva hubiese estudiado o siquiera leído el cuarto *Manuscrito de París* en su

Para leer y entender a Hegel

trabajo titulado *La alienación como sistema*, se hubiera encontrado con una lógica de lo finito. Pero excluye de ese libro justamente el cuarto manuscrito donde se encuentran los fundamentos filosóficos dialécticos de la alienación. L.S. se limita a exponer la alienación económica, que por otra parte, en su trabajo, excluye el estudio que Marx hace de los economistas.

Basta leer con atención y sin prejuicios lógicos formales lo que escribe Marx sobre el problema de la objetividad y de la relación: “Un ser que no tiene su naturaleza fuera de él no es un ser natural, no participa de la esencia de la naturaleza. Un ser que no es, a su vez, objeto para un tercer ser no tiene ningún ser como objeto suyo, es decir, no se comporta objetivamente, su ser no es objetivo... Un ser no objetivo es un no-ser, un absurdo (*eine Unding*, también suele traducirse como una quimera)” (F.C.E. p. 654). Hemos modificado la traducción de W Roces). En la antigua filosofía teológica se pensaba que un ser es tanto más perfecto cuanto menos necesitado de otro. El ser más perfecto es aquel que nada necesita para existir. En cambio, según Marx y Feuerbach, quienes se basan en la dialéctica del ser finito de Hegel, la única que se ha hecho en filosofía, el verdadero ser, el ser que existe, es el que necesita de otro para ser. La carencia, la necesidad, es lo propio de la existencia. Un Dios que nada necesita para existir, es una nada, un no-ser, *eine Unding* como dice Marx. Ser es relación y dependencia.

Hegel y Marx conocían profundamente a Aristóteles y su famosa crítica a los que niegan el principio de no-contradicción. Sabían muy bien que llover y no-llover no pueden existir al mismo tiempo. Nadie que esté en sus cabales puede imaginarse a Marx diciendo: “Voy a escribir un libro sobre el origen del capital, pero como es lo mismo escribirlo y no escribirlo, no lo escribiré”, o “Voy a salir de casa para ir a la biblioteca, pero no iré, pues es lo mismo ir y no ir”, o bien “Llueve, saldré con paraguas, pero como sostengo la existencia de la contradicción y su necesidad, entonces no saldré con paraguas”. Evidentemente, Hegel y Marx no eran unos estúpidos o unos dementes. No tuvieron que esperar a los modernos lógicos formales para que le explicaran que no era posible que a la vez lloviera y no-lloviera. Lo que sostienen es que el ser aislado, el ser separado de los otros, es un no-ser. El ser

finito como dice Hegel, consiste en esto, superarse a sí mismo (*Enciclopedia*, párrafo 81). Salir hacia el otro, requerirlo, poder existir. Es esto lo que significa el término superación (*Aufhebung*). Y no la disparatada interpretación que le da el profesor Ludovico Silva. Desde luego, la llamada superación plantea muchos problemas. Ya hemos asomado algunos en nuestros escritos. La síntesis entre opuestos se puede realizar porque, como dice Marx esos opuestos “pertenecen al mismo género, como ocurre entre el sexo femenino y el masculino, que se atraen” y sólo mediante la unión de sus diferencias llega a ser el hombre (*Crítica del derecho del Estado hegeliano*, p. 131, Traducción E. Vásquez).

En efecto, en la página 40 de su *Antimanual*, Ludovico Silva sostiene que el proceso por el cual un ente encuentra su ser en lo que no es él y así se afirma, no es más que una logomaquia, un combate entre palabras. La unidad necesaria entre dos seres que aparentemente se excluyen es algo propio de cada uno de ellos. Los ejemplos que da Marx de la relación entre dos seres distintos, pero que el uno revela lo que él es en el otro, a la vez que hace que el otro sea, son muy elocuentes en el cuarto manuscrito: “El Sol es el objeto de la planta, un objeto indispensable para ella, que confirma su vida, como la planta, a su vez, es objeto del Sol, en cuanto exteriorización de la fuerza estimuladora de vida, de la fuerza objetiva del Sol” (F.C.E. *Escritos de juventud*, pág. 654). Pero como Ludovico Silva excluye ese cuarto manuscrito de sus comentarios, se le escapó el significado de lo dialéctico. Lo ha podido encontrar en el análisis de la mercancía del tomo I de *El Capital*, pero tampoco encontramos nada acerca de que significa que Marx escribiera que “me declaré abiertamente discípulo de aquel gran pensador, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar” (p XXIV, F.C.E). Allí hubiese encontrado abundantes ejemplos de superación, de negación y de negación de la negación.

Se hubiera dado cuenta quizás que la dialéctica no es “tan sólo un método” (*Anti Manual*) pág. 187), aplicable “tan sólo a la historia”. Rotundamente no. Lo dialéctico se refiere a la relación necesaria, a la dependencia, al cambio de función en la relación etc. Es la dialéctica, sobre todo, una crítica a los

Para leer y entender a Hegel

principios de no-contradicción y de identidad, que convierten a los seres finitos en seres aislados, en seres carentes de relación, y de dependencia. Hemos dicho muchas veces que esos principios fundan una ontología, esto es, una teoría que convierte a los seres sensibles finitos en seres absolutos, en seres abstractos. Hegel los llama principios del entendimiento abstractos, principios del pensamiento que abstrae, separa, aísla, y mantiene firmemente lo separado. Pero, según Hegel, “a la afirmación de que toda conciencia le presta su adhesión y que la experiencia confirma esto... hay que oponer la experiencia universal de que ninguna conciencia piensa, ni tiene representación, etc y que ninguna existencia, cualquiera que ella sea, existe según ella” (*Enciclopedia*, parágrafo 115).

El profesor Ludovico Silva se propuso escribir un libro sobre la alienación. En se libro comienza por descartar lo dialéctico y también la fundamentación filosófica de la alienación, expuesta por Marx en el Cuarto manuscrito. La alienación se vuelve impensable sin lo dialéctico. Advirtamos que no nos hemos apartado del problema del valor, pues el valor, en Marx no puede ser explicado ni entendido sin lo dialéctico, sin la relación entre la objetividad social que constituye la subjetividad.

En el Cuarto manuscrito, Marx critica el concepto de alienación de Hegel y le opone su propio concepto, fundado en que el ser humano es ante todo un ser natural, un ser que depende de la naturaleza, pero a la vez es un ser natural humano, esto es, que actúa y transforma la naturaleza, que es su cuerpo inorgánico. El ser natural humano tiene como objetos suyos, objetos naturales reales, sin los cuales no podría existir. Forman, pues, parte de su esencia. La actividad, el trabajo humano, con esos objetos naturales, transformándolos, constituye un mundo, o como dice Marx, pone un mundo (W. Roces traduce estatuye, preferimos poner, para poder utilizar oposición y composición = tesis, antítesis y síntesis). Ese mundo es constituido por las fuerzas esenciales humanas. Ese es uno de sus componentes esenciales. El otro es la materia natural, a la que el hombre no crea, pero transforma para adecuarla a sus necesidades y consumirla. Ese mundo puesto (o estatuido) es producto de la exteriorización de

las fuerzas humanas esenciales, y forma parte de la esencia humana. Los hombres productores y el mundo producido son dos realidades diferentes, pero ninguno puede existir sin el otro. Cada uno existe separadamente del otro, pero ninguno puede permanecer en la existencia sin el otro. El mundo puesto tiene plena realidad, no es una fantasmagoría, una ilusión, un vapor imaginario. Este es el reproche fundamental de Marx contra Hegel, el cual convierte al mundo en el producto del pensamiento, pues el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo abstractamente espiritual (*Obras de juventud*, p. 65). En otros términos, Hegel piensa que el sujeto estatuye el mundo mediante la exteriorización de categorías lógicas. El mundo está constituido por categorías lógicas (la realidad es contradictoria, los entes están relacionados, no existen separadamente; unos actúan sobre otros y se modifican, existen relaciones causales, el fin, la cantidad, la cualidad, etc.), y es por eso que la realidad es racional, esto es, porque se la puede explicar y comprender. Hegel destaca sobre todo lo lógico y su comprensión. Cuando el pensamiento comprende esas categorías, comprende la estructura del mundo que ella ha puesto, entonces se comprende a sí mismo, tiene un saber de sí mismo. El mundo no es algo ajeno al sujeto que lo ha puesto, no es algo incomprendible. Toda la actividad del sujeto de producirse a sí mismo constituyéndose como objetividad, no tiene más finalidad que la de que el pensamiento se conozca a sí mismo. El conócete a tí mismo socrático encuentra su realización en la filosofía de Hegel.

Esta manera de concebir la naturaleza de la objetividad es lo que combate Marx. Pues ¿Qué es la objetividad?. No es más que un producto del pensamiento lógico. ¿Y que es el sujeto?. Ese mismo pensamiento constituido lógicamente. Lo lógico es la naturaleza propia tanto de lo subjetivo como de lo objetivo. Es a esa unidad a la que llama Hegel la Idea: la unidad de lo lógico exteriorizado y puesto como objeto. Desde luego, la exteriorización del pensamiento lógico hasta convertirse en objetividad no se realiza repentinamente. Es el resultado de todo un proceso que se realiza en el tiempo. El proceso se realiza por medio de posiciones, oposiciones, y unidad entre la posición inicial y su opuesto. Esa unidad es una síntesis o una composición. Esa síntesis quiere decir que si bien la oposición triunfa sobre la

Para leer y entender a Hegel

posición inicial, no quiere decir que la niega o la convierte en nada, sino que la contiene. Pues la oposición (o la negación) contiene lo que está contenido en la posición. Si la oposición aniquilara totalmente a lo que se opone (a la posición) entonces habría que partir siempre de cero. Esa concepción de la negación absoluta que aniquila todo para empezar desde la nada aniquiladora, es la posición del escepticismo y del nihilismo. Ello equivaldría a que en el pasado (la posición) nada hubo de verdadero, nada hubo de bueno. Traducido en el lenguaje de la identidad que rechaza la síntesis (la superación o *Aufhebung*) se diría: hemos descubierto que NO-A es lo verdadero. Por lo tanto, hay que aniquilar totalmente a A. Ambas realidades son inconciliables. A no puede contener dentro de sí a NO-A. Uno se preguntaría entonces como ha podido haber historia. En el proceso histórico del desarrollo de los instrumentos de producción, como lo demuestra Marx en *El capital*, un nuevo modo de producción siempre se opone al otro, pero conserva lo que había en él. En un trabajo que publicamos en el año 1962, escribíamos lo siguiente:

“...cada avance en el modo de producción no se debe al azar, sino que tiene su origen en el modo anterior al que niega conservándolo y desarrollándolo (*Aufhebung*). Así, la producción manufacturera niega el modo de producción artesanal pero absorbe y conserva al artesano y su instrumento, la producción fabril (basada en la máquina) niega el tipo de producción manufacturera, pero absorbe y conserva las herramientas de los artesanos que ya habían sido incorporadas al obrero colectivo incorporándolas ahora a una máquina: cada proceso lleva en su seno las condiciones para el siguiente y éste es a su vez el resultado del anterior” (*Proceso de trabajo y desarrollo de las facultades humanas*, en *Textos escogidos* de L. Feuerbach, Pág. 184). La superación (*Aufhebung*) es utilizada constantemente por Marx. Cuando habla de que la burguesía desarrolla en su seno los factores que la han de sepultar está diciendo que A (la burguesía) tiene dentro de sí a NO-A. (proletariado, limitación de la libertad, imposibilidad de satisfacer las necesidades y las expectativas que crea). Esos factores no surgen como algo ajeno y externo a A. Están dentro de él y se desarrollan dentro de él. La historia es dialéctica en ese sentido. Como escribe Marx recogiendo el

pensamiento de su maestro en dialéctica: “Sin antagonismo no hay progreso. Es la ley que la civilización ha seguido hasta nuestros días.” (*Miseria de la filosofía*, cap. I. *Escritos de juventud*, p. 344. U.C.V.).

En nuestro escrito anterior nos detuvimos a explicar lo que se contiene en la expresión alemana *Aufhebung* (superación). Se refiere al proceso histórico como desarrollo que implica que una etapa posterior de la civilización no aniquila nunca lo que había en la anterior. Niega, pero conserva lo negado. Es la condición del progreso: antagonismo, pero no destrucción total. Eso último es el escepticismo. El Profesor Ludovico Silva escribe: “Algo parecido ocurre con otro de los puntales de la lógica dialéctica...Según esta ley de neto corte hegeliano, una determinada forma histórica se presentaría como tesis susceptible de ser negada por una antítesis, negación que a su vez produciría una síntesis que no consiste en la lisa y llana negación de la tesis, sino en su superación o *Aufhebung*” (*Antimanual*), p. 40). El profesor Ludovico Silva califica a ese proceso de logomaquia y le niega, el carácter de lógica, pues para él, sólo es lógico lo basado en la no-contradicción. La contradicción es excluida de las cosas sensibles por el profesor L. Silva. Incluso lo que él entiende por contradicción es bastante impreciso: “Una contradicción es, hasta nueva orden, una figura lógica, y por tanto una figura ideal. De modo que una contradicción objetiva en las cosas no sería sino una idea inserta en las cosas mismas, en la realidad...sería una esencia de neto corte metafísico. El hecho de que esa esencia sea presentada como contradictoria no le resta ni un ápice de su rigidez metafísica” (*Antimanual*, págs. 37-38). Examinemos lo que quiere decir L.S. respecto de la manera como el concibe la contradicción. Expongamos primero lo que expresó Aristóteles: “Es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo tiempo, al mismo sujeto y bajo la misma relación” (*Metafísica* libro IV, 3). Según Aristóteles, este es el principio que sirve de fundamento a todos los otros principios. Todos se reducen a él como a una última verdad, como a un punto de partida. Si no es verdadero, entonces no podrá haber verdad alguna, es decir, habrá que admitir el relativismo y el escepticismo. No podría haber ningún conocimiento-

de

Para leer y entender a Hegel

to, ni en física, ni en química, ni en biología, ni en matemáticas. Por ejemplo, hago el enunciado: “Es verdad que todos los cuerpos sometidos a la gravedad, caen”. Sostengo que el atributo cae es propio de todos los cuerpos, al mismo tiempo y bajo la misma relación. Esos cuerpos no podrían admitir el atributo no caen. O también “La vacuna Shalk evita la poliomielitis”, esto es una verdad y no podría serlo “La vacuna Shalk no cura la poliomielitis”. De aceptarse que pueden ser verdaderos dos atributos contradictorios, no podría haber verdad alguna, las cosas no se diferencian, etc. Aristóteles hace un análisis exhaustivo de las consecuencias que se desprenden de la negación del principio de no contradicción. Contra los grandes sofistas Gorgias y Protágoras despliega sus argumentos más sutiles. Dos observaciones: 1) para Aristóteles no se podría pensar coherentemente, ni tener conocimiento alguno, si el pensamiento que quiere ser verdadero no se rige por la no-contradicción. El pensamiento que admite la contradicción no puede establecer ninguna verdad; 2) las cosas no admiten la contradicción. Un ente determinado rechaza atributos que se anulan. Dice Aristóteles: si todas las contradicciones relativas al mismo sujeto son verdaderas al mismo tiempo es evidente que todos los seres no harán más que uno. Esto significa que la no-contradicción es propia de las cosas, es lo que permite que sean diferentes las unas de las otras. El atributo hombre le pertenece a ciertos seres, con características que lo hacen diferentes de otros. No podemos decir de un hombre que es un trirreme. Ni de una hormiga que es un zapato, porque eso seres excluyen los atributos que no les corresponden. El principio de no-contradicción, para Aristóteles es *ontológico*, esto es, propio de todos los entes, y es un principio que mantiene la verdad de las diferencias. Si se le destruye, se eliminan las diferencias y se convierte a todos los entes en uno, en una masa indiferenciada. No es verdad, por tanto, como escribe el profesor Ludovico Silva que “Una contradicción...es una figura ideal” (*Antimanual* p. 37). Y luego añade que, como figura ideal sería una esencia, atribuyéndole a la esencia rigidez metafísica. Si entendemos bien, lo que quiere decir Ludovico Silva es que la contradicción pertenece a los seres ideales, a seres que no están en el tiempo ni en el espacio, y por eso son rígidos. Pero luego, esa

esencia o idea se inserta en las cosas mismas. En otros termino, según Ludovico Silva se piensa la contradicción y luego se introduce en las cosas. Esto no es verdad ni de Aristóteles ni de Hegel. Según Aristóteles, la contradicción es imposible tanto en el pensamiento o en la esencia ideal, como en los seres sensibles. O mejor, no puede existir en el pensamiento ya que éste se refiere a cosas que no admiten la contradicción. No es entonces una figura ideal (en Aristóteles). Ni lo es tampoco, según Hegel, pues ella existe en las cosas sensibles, es propia de los seres finitos. Ya hemos visto lo que entiende Hegel por dialéctica: siempre se refiere a la finitud, esto es, a la necesidad del otro para ser, a la dependencia y a la relación. Un ente determinado necesita de otros seres para ser lo que él es. Su determinación le pone límites y esos límites son relación con otros. En contra de Aristóteles, Hegel mantiene la necesidad de la contradicción. Desde luego, no en el sentido de que son verdaderos al mismo tiempo llover y no llover, sino en el sentido que el opuesto tiene que existir para que un término exista. *La existencia es necesidad del otro para ser.* En cambio si digo A es un existente que excluye a todo lo que no sea A, no podría explicarme su existencia. En ninguna parte de su libro se refiere Ludovico Silva al problema del ser finito, el cual pasa de Hegel al materialismo de Marx.

Era necesaria esa explicación sobre el problema de lo que se entiende por contradicción. Pues el problema de la enajenación o cosificación se refiere a la contradicción. Es curioso como el profesor Ludovico Silva puede hacer un estudio sobre la alienación habiendo descartado previamente la contradicción. Pues ella es fundamental para explicar la enajenación no sólo en Hegel, sino en Marx, su crítico. Por otra parte, la necesidad de la contradicción es indispensable para explicar el problema del valor en el pensamiento de Marx.

En Hegel, la enajenación se produce porque una única realidad se autodivide poniéndose por una parte, como sujeto y por otra como objeto. Es la misma realidad la que se descompone en dos partes. Y esa realidad que efectúa esa operación es el pensamiento. El objeto está constituido por la exteriorización del sujeto, el cual, por su parte, está formado por categorías lógicas. Por consiguiente, no hay más que una realidad: las

Para leer y entender a Hegel

categorías lógicas. Ellas son la esencia tanto del objeto como del sujeto. La separación entre ambas partes, entre sujeto y objeto se mantiene hasta tanto no se realice la conciliación entre ambas. Allí se cumple lo dialéctico: La tesis, el sujeto, se pone, pero a la vez se escinde poniendo su opuesto, la antítesis y luego se concilia con lo que parecía su opuesto (su otro), pero que no era sino él mismo puesto como otro. En Hegel, como observa Marx, la conciliación puede hacerse porque los términos que aparecen como opuestos no los son realmente. Pertenecen a la misma esencia y por eso, como también observa Marx, el uno tiene en su seno el anhelo, las necesidades, la anticipación del otro. Para que el sujeto sea tiene que exteriorizarse, actuar sobre sí mismo impulsándose hacia afuera, negando su aislamiento, su carencia de diferencias. Esto lo efectúa mediante la negación, constituyendo un obstáculo frente a sí mismo el cual se le opondrá, pero terminará vencéndolo porque su fuerza es indetenible y también porque el obstáculo es él mismo. La dialéctica es un proceso en el que la lucha se desarrolla entre dos contrincantes que son de la misma naturaleza, en un escenario que no sólo es de la misma naturaleza que los contrincantes, sino la lucha misma. El filósofo norteamericano Josiah Royce describe bellamente ese absoluto de Hegel que se realiza mediante la lucha: “El absoluto de la *Fenomenología* de Hegel no es el absoluto de parada, por decirlo así, no es el Dios que se oculta en las nubes, y en la oscuridad, ni tampoco un ser supremo que se mantiene cuidadosamente puro y tranquilo en los escondrijos de una infinitud inaccesible. No, el absoluto de Hegel es un guerrero. Está cubierto del polvo y la sangre de las épocas de la vida espiritual de la humanidad; llega a nosotros acribillado y herido, pero triunfante: es el Dios que ha vencido las contradicciones y que es simplemente la total conciencia espiritual que expresa, abarca, unifica toda la riqueza de nuestra lealtad, de nuestra resistencia y de nuestra pasión humana” (*El espíritu de la filosofía moderna*, p. 211. Ed. Nova, Buenos Aires 1947). ¿Cómo puede tenerse una concepción tan trivial de la contradicción y ser a la vez crítico de Hegel y marxista? El vacío intelectual de la izquierda venezolana se llenó de vaciedad. Quedó igual o peor que antes.

El problema del valor nos ha llevado a tratar otros temas

conexos con él. Nos ha llevado al problema del realismo del valor (Hartmann), al cual ubica dentro de la esfera del ser ideal, con existencia independiente del sujeto.

En relación con la posición de Hartmann tuvimos que referirnos al filósofo alemán Edmundo Husserl quien criticó rigurosamente al psicologismo porque éste hacía depender los principios lógicos de mecanismos asociativos de la conciencia, y por tanto, dichos principios carecerían de necesidad y de universalidad. Frente a esas posiciones, tratamos de explicar la de Marx y la relación que éste mantiene con su maestro Hegel.

Pero el problema del valor axiológico en Marx requiere antes que se considere lo que él entendió por dialéctica. De allí que hayamos tenido que referirnos necesariamente a Hegel. Como quiera que en nuestro país un autor considerado como marxista negara en sus trabajos la posibilidad de una lógica dialéctica, tuvimos que referirnos a dichas obras. En efecto, Ludovico Silva considera que la única lógica válida es la lógica formal. Niega lo que llaman Hegel y Marx contradicción, sin hacer ninguna demostración convincente, sin referirse al problema del ser finito.

La crítica de Marx a la alienación según la concibe Hegel es lo que permite comprender su concepción de la dialéctica, su propia elaboración del concepto de superación. No crea el lector que nos apartamos del problema de valor. En modo alguno, pues, en Marx el problema de la enajenación está vinculado a su concepción del materialismo. Detengámonos entonces en la crítica que Marx le hace a Hegel. Ya hemos adelantado algo. Hemos dicho que esa crítica se desarrolla fundamentalmente en el llamado *Cuarto manuscrito de París* o *Manuscritos económicos filosóficos*. Observe el lector que la obra mencionada comprende dos términos: economía y filosofía.

Los tres primeros manuscritos son la exposición de las teorías económicas que Marx conocía, y la crítica de ellas, crítica que se refiere a la inconsecuencia y omisiones de los economistas. Ellos ven sobre todo a la actividad productiva humana como productora de riquezas, pero ignora la miseria, el sufrimiento y la pérdida de realidad humana de los trabajadores. El Manuscrito llamado trabajo enajenado, es importante a este respecto. Pero allí Marx utiliza los términos enajenación, exteriorización, que son términos

Para leer y entender a Hegel

filosóficos, y los cuales han sido utilizados por Hegel, sobre todo en su primera obra publicada en 1807. Marx quiere diferenciarse de Hegel. En Alemania después de Hegel, han aparecido filósofos que han usado la terminología hegeliana. Feuerbach, ha explicado la alienación religiosa. Pero junto a Feuerbach se encuentran otros filósofos, a los que Marx agrupa bajo el nombre de “la crítica crítica”. Entre ellos se encuentran Bruno Bauer, su hermano Edgar, Szeliga, Hinrichs; todos ellos se consideran hegelianos críticos, piensan que la filosofía dialéctica de Hegel, con la fuerza de la negatividad como motor, es la crítica suprema contra todo lo existente. Marx, por supuesto, no comparte esa posición. De allí que haga una exposición de los aspectos fundamentales de la filosofía de Hegel, sobre todo, los contenidos en la *Fenomenología*, donde Hegel convierte a lo que él llama la autoconciencia “en el dios creador poderoso del mundo, del cielo y de la tierra” (*Sagrada familia*, p. 205). En vez de los hombres reales, de carne y hueso, que hacen historia con su actividad, Hegel coloca la autoconciencia. Marx considera que esta suplantación hace que surja “el espiritualismo o idealismo especulativo, el enemigo más peligroso del humanismo real, en Alemania” (*Sag. fam.* p. 73). La condena que Marx hace al idealismo especulativo, esto es, al idealismo de Hegel, se debe a la manera como Hegel concibe la superación. Ya hemos hablado del aspecto de conservación que tiene la negación. Un ente determinado, una situación, se superan cuando son negados, es decir, cuando ellos mismos van más allá de sí mismos, hacia un opuesto. Proceden así porque necesitan a ese opuesto para existir. De ese modo aseguran su existencia, lo cual significa que ellos, siguen existiendo: más bien son afirmados.

Recordemos lo que dice Marx: existir es tener su naturaleza fuera de uno mismo. Necesito de los otros para ser; necesito de la naturaleza para mantener mi existencia natural. Si no necesitara de lo otro, si pudiera ser sin él, entonces estaría completamente solo, aislado de todo. A los otros no les importaría si yo existo o no, pues para nada les afecto ni me afectan ellos por su parte. Este aislamiento, éste estar separado de todo, no necesitar de él, es lo que expresa la identidad abstracta, la identidad que abstrae a un ente de su entorno, de lo que le da vida, y lo convierte en un absoluto: A es A: A excluye a NOA. En cambio, A como vinculado

indisolublemente a NO-A, es la verdadera existencia. La necesidad del otro es la expresión de una carencia, de un vacío, que hay que llenar y es llenándolo como se existe. Los dos entes en relación llegan a su existencia más completa en esa unidad. Cada uno es lo que él es mediante o por medio del otro. Sin la mediación no hay existencia verdadera. Tenemos, pues, que los dos entes relacionados son verdaderos en esa relación.

Demos otro paso. El primer ente que va a requerir del otro es real, tiene verdadera existencia, aunque está marcado por una carencia. El otro, al cual él necesita tiene que ser también otro ser real. No puede ser una creación del primero, no puede ser una ilusión, o algún tipo de fantasmagoría. Tiene que ser un ser verdadero, un ser que, por real, mantenga al otro. Es allí donde está la diferencia fundamental entre Hegel y Marx; en su manera de concebir el objeto que se encuentra frente al otro y al cual le debe su existencia.

Marx sostiene, insistentemente, que el objeto en Hegel no es un verdadero objeto. Pues ese objeto tiene su origen en el sujeto, del cual surge. Es el resultado de su exteriorización. Su ser es un ser puesto. Es el sujeto el que lo ha puesto, el que ha hecho surgir a NO-A. El objeto es la autoconciencia exteriorizada. Esa autoconciencia no es otra cosa que el pensamiento, pero el pensamiento estructurado en categorías y conceptos lógicos. El objeto, o el mundo, pues el objeto no es otra cosa que el mundo, es el sujeto mismo exteriorizado. Una vez producida la exteriorización, esto es, la entrada en el mundo espacio-temporal de todas las categorías lógicas, el objeto está puesto. Tenemos entonces dos realidades. Por una parte, el sujeto, por la otra el objeto.

¿Pero es realmente un objeto? Marx le niega ese carácter. Según él, el objeto producto de la exteriorización de la autoconciencia es sólo un "vapor imaginario". Parece por un momento ser diferente del sujeto, pero esa diferencia es sólo aparente; parece ser una cosa, pero no lo es, sólo adquiere el aspecto o la apariencia de una cosa, pero no es tal: es sólo una coseidad (*Dingheit*), recordemos que en alemán *Ding* significa cosa. En términos de Marx: "La exteriorización de la autoconciencia pone la coseidad" (*Escritos de juventud*, p. 62, F.C.E.). Ante sí la autoconciencia tiene un mundo puesto por ella; su objetivación, o mejor, el mundo es la autoconciencia misma convertida en objeto. Sabe, por tanto que el

Para leer y entender a Hegel

mundo es una diferencia de ella, pero bien mirado, es una diferencia que no es una diferencia.

¿Porqué hace la autoconciencia esto?, ¿Porqué pone la objetividad?, ¿Porque se convierte en objeto?. A esto respondemos: para saberse a si misma. No puede saber de si misma sino exteriorizándose, convirtiéndose en objeto. Al convertirse en objeto se autolimita, pero puede siempre luchar contra esa limitación y vencerla ya que el objeto es ella misma. Es decir, se pone, pero a la vez se opone a su posición. ¿De qué modo vence esa oposición? Sabiendo que el objeto es ella misma y uniéndose a él. El objeto, dijimos, es producido inconscientemente, es puesto, está allí; Hegel lo llama en sí. Pero cuando la autoconciencia *sabe* de él, no sabe de un objeto ajeno, de una cosa distinta y diferente, sino que sabe de si misma. Es por esto que es autoconciencia: porque el saber del objeto es saber de si misma. El antagonismo es necesario para el desarrollo de la autoconciencia. Pone un mundo, pero no se satisface con él. Entra entonces en conflicto con él, y lo niega, pero lo que ha sido puesto es conservado en el otro mundo que será puesto, el cual será más rico, más completo, porque en él la autoconciencia habrá puesto más de si misma. Sin antagonismo no hay progreso. Para desarrollarse la autoconciencia tiene que ponerse, oponerse luego a su oposición, y luego integrar la posición con la oposición. Este proceso es considerado por Marx como conteniendo una parte de la verdad. Por una parte, Marx dice que ese movimiento en que hay posición, luego oposición (o negación) y luego “negación de esa negación es” la expresión abstracta, lógica, especulativa, del movimiento de la historia que no es todavía la historia real del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo acto de creación, la historia del nacimiento del hombre” (*Escritos de juventud*, p. 607). Como se ve, Marx tiene una interpretación bien distinta del significado de la dialéctica de Hegel que la que tiene el profesor Ludovico Silva quien considera a esa dialéctica como logomaquia, esto es, una simple guerra entre palabras a la que no corresponde nada real.

Nuestras reflexiones sobre el ser de los valores nos han llevado a problemas filosóficos fundamentales. Y no podía ser de otro modo, pues los valores estan relacionados con la vida humana, con el ser del hombre. Nos vimos llevados a Hegel, a su

concepción de la historia, a la fuerza que mueve la historia, a la dialéctica. Vimos como la historia es una sucesión de antagonismos, los cuales son el resultado del enfrentamiento entre lo que llama Hegel la autoconciencia y su exteriorización que se convierte en un objeto frente a ella. Pero ese objeto (el mundo) se revela como algo que sólo tenía la apariencia de tal, sólo parecía ser una cosa, dura, consistente, no siéndolo. Es por eso que la autoconciencia al ver que es ella misma convertida en objeto, se lo reapropia, se apodera de él y hace desaparecer la pseudoobjetividad. Todo ese proceso dice Marx tiene como propósito demostrar que “la autoconciencia es la única y toda la realidad” (*Sagrada familia*, p. 257). Al final del proceso, cuando la autoconciencia se haya exteriorizado, cuando haya puesto fuera todo lo que tenía dentro de sí, se reapropiará de todo ser y entonces “ya no estará entorpecida siquiera por la apariencia de un mundo exterior” (Ob. cit. p. 207). A este proceso lo llama Hegel espíritu. Su vida consiste en una lucha por llegar a ser lo que él es, oponiéndose, luchando contra su oposición, conociéndose en la lucha, realizándose mediante la acción y los antagonismos que surgen de la acción. Cuando el espíritu llega a ser totalmente lo que él es y a conocerse, o mejor a saberse, él es entonces espíritu absoluto. Y es absoluto porque, como ya lo dijimos, él es la única y total realidad. No hay nada frente a él o aparte de él. Y lo sabe. Y su desarrollo, su movimiento, consiste en ponerse, oponerse y componerse; tiene como motor a la negatividad propia de él. Nada lo mueve, nada extraño lo impulsa sino su propia e immanente fuerza de negación.. Marx dice respecto a esto que Hegel ha descubierto “la expresión abstracta, lógica, especulativa, del movimiento de la historia” (*Escritos de juventud*, p. 607 F .C. E).

Al llegar a la etapa final del proceso se habrá llegado a la realización de la libertad. Pero esa libertad se realiza en instituciones políticas-sociales, en la propiedad privada, en la familia, en la sociedad civil, en los poderes legislativo, judicial y ejecutivo. La libertad es el valor supremo del hombre, no se encuentra en una subjetividad vacía, el capricho y la arbitrariedad, sino en el mundo existente, hecha realidad por la acción de los hombres en el curso de la historia, en una lucha milenaria. La objetividad social es la realidad de la subjetividad humana. Si llamamos valores a las

Para leer y entender a Hegel

instituciones políticos-sociales, entonces esos valores no son externos al hombre, sino la realidad de ellos, y lo que ellos son es el resultado de la acción de ellos. Los hombres son sus propios creadores. No los ha creado ningún ser superior. Su propia acción es la que los crea. Respecto a ello escribe Marx: "Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final la dialéctica de la negatividad, como principio motor y engendrador es que concibe al hombre objetivado y verdadero por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo" (*Escritos de juventud*, p. 650). La humanidad del hombre, lo que él ha llegado a ser, se lo debe a sí mismo. Por medio del trabajo es como el hombre ha llegado hasta la situación en que se encuentra. ¿Pero de que trabajo se trata? Marx nos dice que el "único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo "abstractamente intelectual" (ob. cit. p. 651). Hegel concebía a la historia como historia del desarrollo del pensamiento humano y ese desarrollo se efectuaba en la filosofía. Los filósofos, en toda la historia, "han captado diversos aspectos singulares de la naturaleza y la vida humana" (Ob. cit. p. 651), y Hegel considera que esos diversos aspectos son propios de la autoconciencia. Es una y la misma autoconciencia la que ha producido las distintas filosofías, y por eso todas ellas no son más que la misma autoconciencia diversificada en el curso del tiempo histórico. Hegel no ha hecho más que condensar los aspectos concretos de cada filosofía, para formar su filosofía. La de Hegel abarca todas las otras filosofías. Cada una de ellas no es más que un momento, un componente, de la filosofía de Hegel. Hegel, pues, concibe a su filosofía como el saber total acerca de lo que es y ha sido el pensamiento. Es por eso que su filosofía es absoluta: todas las filosofías están comprendidas en ella. Platón, Aristóteles, estoicos y epicúreos. Sto. Tomás, San Agustín, Descartes y Spinoza, Hobbes, Fichte, etc., todos los que han aportado algo importante, están comprendidos dentro de la filosofía de Hegel. Es por eso que en él la historia de la filosofía es tan importante. Pero cada filosofía es ubicada en el sistema de Hegel, no según el orden cronológico, sino según un orden que Hegel le concede de acuerdo con su lógica. Clasificación arbitraria según algunos, y que trastrueca la historia, ya que coloca en sucesión épocas históricas para hacer que unas surjan de otras mediante contradicciones que

engendran las anteriores. Esc trabajo es abstracto, según Marx, porque la filosofía tiene como presuposición factores sociales, esto es, la manera como los hombres producen su vida, los tipos de instrumentos de producción que utilizan, las relaciones entre los hombres que surgen a causa de los factores anteriores, la división del trabajo. Al separarse el trabajo y el trabajo intelectual, surge, entre otras, la actividad filosófica, y por esa separación ella se imagina “que es algo más y a lgo distinto que la conciencia de la práctica existente, que representa realmente algo, sin representar algo real” (*Ideología alemana*, p. 31. Ed. Pueblos Unidos 1959). La filosofía de Hegel, como toda filosofía, se ha desprendido de la base social que le ha dado origen. Esa base social, para l llegar a ser lo que ella es, ha pasado por fases sucesivas, las cuales se suceden entre sí. Marx dirá que esas fases se deben a las transformaciones que sufren los instrumentos de producción. Es allí donde se encuentra la dialéctica del movimiento. Pero Hegel toma al pensamiento como automoviéndose, como teniendo lo dialéctico dentro de sí mismo. Es por eso que Marx dice que su explicación de la historia es abstractamente espiritual y no es la historia del hombre real. ¿En que consistiría la historia del hombre real?. Pues en mostrar como los hombres han desarrollado instrumentos distintos para producir sus vidas, cuáles han sido las relaciones entre los hombres, las de dominación y servidumbre, las de venta de fuerza de trabajo en el mercado, las de mercado, como han satisfecho sus necesidades y como la satisfacción de unas engendra siempre nuevas necesidades. Es en esto que consiste el materialismo de Marx y no en postular una materia que, no se sabe cómo, produciría ideas. No son las ideas las que producen la historia de los hombres, sino que ellas son derivadas, y una vez engendradas, invierten la relación.

Pero no es esto solamente lo que le critica Marx a Hegel. También le critica la manera como Hegel concibe la superación. Según Hegel, se pasa de una etapa a otra, porque la anterior era una barrera, un límite, para el desarrollo de la etapa posterior. Pero cualquier etapa, recordémoslo, era producto de la exteriorización de la autoconciencia. Por consiguiente, Hegel, según Marx, ha convertido a la objetividad en una pseudo-objetividad. Pero, para Marx, la objetividad tiene que ser algo real, algo que sea un objeto

Para leer y entender a Hegel

que sustente la vida humana. ¿Cómo podría sustentar la vida humana un objeto cuya consistencia está hecha de entes lógicos, de seres ideales?. Cuando el espíritu efectúa la reapropiación de su esencia enajenada, se reapropia de seres ideales. Si los hombres producen objetos, modifican la naturaleza y elaboran productos para satisfacer sus necesidades, esos productos no son seres ideales, son seres muy reales, hechos con materia natural. El hombre tiene su ser fuera de él, pero ese ser es producido con lo que le suministra la naturaleza.

De allí una diferencia fundamental entre Hegel y Marx. La concepción que tiene de la objetividad establece la diferencia entre el idealismo, para el cual el mundo es un producto del pensamiento, y, por tanto, no tiene verdadera consistencia ni sustantividad, y el materialismo para el cual el mundo es un producto de la exteriorización de las fuerzas humanas esenciales que se objetivan en una materia natural. Es ese mundo el que constituye lo que el hombre es; su ser está en él; los productos de su actividad son para sostener su vida. Pero en ese proceso su propia producción se convierte en algo ajeno, en algo extraño. Para convertirlo en base material de su vida, tendrá que reapropiárselo, disponerlo a servir para lo que fue producido. Como vemos, reapropiación tiene un sentido diferente en Hegel y Marx. En Hegel, es la reapropiación de un ser ideal, que al volver a lo que lo ha creado, pierde su característica de objetividad. En Marx la reapropiación no destruye la objetividad, condición de vida de los hombres sino el hecho de que el producto de su propio trabajo se le vuelve extraño. Se destruyen las condiciones que producen la enajenación, esto es la relación entre el que vende su fuerza de trabajo y el que lo compra. En vez de convertirse en valor de cambio como ocurre en el sistema capitalista, el producto será convertido en lo que él es: valor de uso, apto para satisfacer las necesidades humanas.

Pero hay más. Respecto el problema de la objetividad, se encuentra también el de su superación esto es, el rebasar la objetividad puesta, para poner una nueva. Allí habrá otra gran diferencia entre los dos gigantes de la dialéctica. Ya dijimos que la concepción de la objetividad en Hegel convertía al hombre “en una esencia no objetiva, en una esencia espiritualista”: (*Escritos de juventud* p. 651). Pero, además, en Hegel, el espíritu se desarrolla

exteriorizándose y enajenándose. Es así como produce su riqueza y como toma conciencia de lo que él es. Tiene que realizar sucesivas posiciones. No se obtiene en una, sino que una vez puesta una, pasar a la otra. Siempre ocurre ese proceso en el tiempo.

Supongamos que a consecuencia de una exteriorización sea puesta la propiedad privada. Esto es importante, pues, para Hegel, la propiedad privada contiene un aspecto fundamental de la libertad y es condición de su realización. Según él, donde no hay propiedad no hay libertad. Hegel relaciona la propiedad privada con el surgimiento del individualismo, con el individuo que se aísla de los otros por esa propiedad, y sólo entra en relación con ellos a través del contrato. Pero no se reducen las relaciones entre los hombres a la necesidad de intercambiar sus productos para satisfacer sus necesidades. Hay otras relaciones entre los seres humanos como las que surgen por la reproducción sexual, la familia, y las relaciones políticas. Pero ni la familia ni el Estado pueden caer bajo la categoría del contrato. Pues la esfera de éste se limita a intercambio de cosas que no pueden decir yo, que carecen de libertad. Concebir el matrimonio como un contrato entre personas autónomas, como lo hizo Kant (“el matrimonio es la vinculación de dos personas de diferentes sexos para la posesión recíproca y durante toda la vida de sus propiedades sexuales”), es una vergüenza. Pues un ser humano libre no puede ser tratado como un objeto, el cual, al ser enajenado, se coloca bajo una voluntad ajena. Por su parte, el individualismo que concibe al Estado como el resultado de un contrato entre individuos aislados, convierte al Estado en algo externo y extraño a los hombres, los cuales antes no colaboraban entre sí, no existían entre ellos relaciones jurídicas, etc. El contrato desfigura y adultera tanto al origen y a los componentes de la familia como al Estado. Hegel le da gran importancia al individualismo, pero a la vez reconoce sus límites.

Hecho este excursus, volvamos a nuestro tema. El individuo propietario puede entrar en distintos tipos de relaciones con los otros. Y tiene que entrar en relaciones con ellos pues, la división del trabajo imposibilita que él, con su solo trabajo, pueda satisfacer todas sus necesidades. Podrá ser todo lo individualista que quiera y repetir “yo soy yo”, “yo me basto, a mi mismo”, pero tendrá

Para leer y entender a Hegel

que acudir a los otros para adquirir los productos que él no pueda producir. Allí vemos como A no tiene su ser en él mismo sino en NO-A, y viceversa. En la sociedad individualista, donde impera la división del trabajo, hay una interdependencia y acción recíproca entre los individuos. Ni siquiera Robinson Crusoe en su isla es independiente. El hombre aislado, como decía Aristóteles, sería o bien un animal o un Dios. Continuamente vemos por todas partes la crítica a la lógica formal con su principio de identidad. La dependencia, la relación, son categorías fundamentales del ser finito, que desaparecen en la identidad abstracta.

Una vez surgida la propiedad, el individuo toma conciencia de su singularidad, de su diferencia respecto de los otros: puede decir yo. Ahora puede separarse y aislarse, y quiere ser él mismo el que se autodetermine, quiere que su acción sea la de él, y no la de otro. No quiere ser mandado por nada. Frente a la propiedad, a la cual estaba vinculado, puede considerarse como separado y distinto de ella. Puede incluso criticarla, plantearse el problema de si es moral la propiedad, esto es, si no es más bien una traba para el desarrollo de la igualdad y de la libertad. Más bien ocurre que la propiedad privada refuerza la desigualdad natural, mediante la lucha competitiva. No crea el lector que lo que estamos diciendo no se encuentra en la filosofía de Hegel. Respecto a su filosofía, dice Marx: “*La Fenomenología* es, por ello, la crítica oculta, oscura aun para sí misma y mistificadora, pero en cuanto retiene el extrañamiento (Enfremdung) del hombre (aunque el hombre aparece sólo en la forma del espíritu) se encuentran en ella todos los elementos de la crítica, ocultos, y con frecuencia preparados y elaborados de un modo que supera ampliamente el punto de vista hegeliano” (págs. 248-249 UCV).

La moralidad esto es, el yo libre que surge con la propiedad privada, pero, que ahora reclama su autonomía y se opone a lo que lo hizo aparecer es una fuerza crítica. Ahora puede criticar a la propiedad privada y encontrarle muchas fallas. Fijese el lector como opera lo dialéctico: A (la propiedad privada) está unida a NO-A (el yo libre), pero éste se separa de aquél y se colocan como dos extremos enfrentados. El yo libre buscará dentro de sí la libertad. No la hallará por supuesto. Pero, terminará uniéndose con la propiedad privada y con las instituciones que surjan de ella. La

propiedad privada dará lugar a la familia con patrimonio; también a la sociedad civil, donde se enfrentan los propietarios con sus mercancías, con su egoísmo, dispuestos a la ruina de los otros para aumentar sus riquezas. Esta sociedad civil está formada por los bourgeois (los burgueses), cuya finalidad es el propio bienestar egoísta, y no el interés universal. Hegel va desarrollando esas etapas sucesivas como exteriorizaciones del pensamiento y a la vez como extrañamientos, es decir., se constituye una realidad en la que van a vivir los hombres, pero es una realidad *extrañada*.

Retengamos lo siguiente La realidad se constituye (o es puesta) por el pensamiento que va sacando de sí sus determinaciones y las va poniendo en el mundo exterior. Pero es una realidad que se ha hecho extraña. El pensamiento se lo reapropia, lo sabe como su realidad. Lo supera, y por eso no la destruye, sino que la deja permanecer. Marx centra allí sus ataques contra Hegel. Los ataques se dirigen contra la superación como la concibe Hegel. La negación conserva.

Para Marx, si la realidad es una realidad en la que se lleva una vida enajenada, tiene que ser negada realmente, y no conservada. Por ejemplo, respecto a la lucha entre el proletariado y su opuesto la burguesía, el primero tiene que suprimir al segundo para liberarse, esto es para suprimirse también a sí mismo: "Al vencer el proletariado no se convierte con ello, en modo alguno, en el lado absoluto de la sociedad, pues sólo vence destruyéndose a sí mismo y a su parte contraria. Y entonces habrán desaparecido tanto el proletariado como su antítesis condicionante, la propiedad privada" (*Sagrada Familia*, p. 101). En esa lucha entre dos opuestos que se contradicen los dos desaparecerán. En una sociedad donde ya no existan clases, no habrá ni burguesía ni proletariado. Una concepción muy diferente de la contradicción tiene Ludovico Silva cuando escribe: "¿Son contradictorios la hembra y el varón?. Ni siquiera son contrarios; son simplemente complementarios como lo son la burguesía y el proletariado" (*Antimanual*, pág. 9). Varón y hembra son complementarios, tal vez, en el sentido que ambos son condiciones necesarias para la procreación.

Sólo en la mitología existen los hermafroditas o la partenogénesis. Pero la relación entre burguesía y proletariado no es una relación

Para leer y entender a Hegel

complementaria en ese sentido. Para Marx, no son complementarios, y, según el texto que acabamos de citar, al aniquilar el proletariado a la burguesía, o mejor, a la propiedad privada, aniquilará a su opuesto condicionante. Al desaparecer los dos opuestos, no desaparecerá la sociedad. Será una sociedad libre, sin explotación. No así con la pareja de hembra y varón, pues si uno aniquila al otro no habrá género humano, y muchos menos si ambos son aniquilados. Que burguesía y proletariado sean complementarios significa que ambos tienen que ser conservados ya que el proletariado siempre, en cualquier sociedad, dependerá de la burguesía, la necesitará para existir y por eso no puede destruirla.

Cuando Marx habla de aniquilar no hay que entender por ello la muerte física, ahorcamiento, paredón etc. Se refiere a las condiciones sociales que hacen posible que existan clases sociales. El nacimiento lo que produce son seres humanos. Las condiciones sociales engendran, reproducen y fortalecen las diferencias naturales. Los hombres se convierten en personificaciones de categorías económicas. Son esas categorías a las que hay que destruir. Pero esto no significa que se volverá al estado de naturaleza, que se acabará todo lo logrado en el desarrollo del capitalismo.

Hemos visto, que la superación de la enajenación tiene distintos sentidos en Hegel y en Marx, según se conciba que es lo que se enajena. En Hegel, lo que se coloca frente a los hombres como una realidad extraña es el pensamiento como objetivación de categorías lógicas. En Marx, lo que se enajena es la producción material de los hombres, los productos del trabajo, toda la riqueza producida por la actividad humana para satisfacer las necesidades. Y ello, a causa de que esa producción se convierte en propiedad privada de algunos hombres que, de ese modo, se convierten en dominadores sobre los otros. Pero en esa enajenación que ocurre en la sociedad donde ejerce su dominio la propiedad privada, no sólo ocurre enajenación de bienes materiales. La sociedad capitalista fundada en la apropiación de fuerza de trabajo, posibilitada porque ésta es convertida en mercancía, desarrolló también *valores* importantes, que pasan a formar parte del ser mismo de los hombres, de su esencia. Marx mismo, como ya lo hemos mostrado, consideró que el modo de producción capitalista era el mayor creador de riquezas en toda la historia humana. Ningún modo de producción que había existido

antes que el capitalista podía compararse con él. De allí que Marx hable de la misión civilizadora del capital. Desarrollo de la producción, de la ciencia, de la tecnología y de una cantidad de *valores* que fueron necesarios para que el capitalismo pudiera desarrollarse. Por ejemplo, la tolerancia religiosa. A quien lo que le interesa es vender mercancías, poco le importa la religión que practique quien se las va a comprar. La igualdad humana era también necesaria, pues, para poder producir mercancías que sean equivalentes, quienes las fabriquen tienen que ser iguales: “El hecho de que la cantidad de trabajo, sin referencia a la calidad, sirva por sí sola como medida del *valor* (de cambio, E. V) supone, a su vez, que el trabajo simple se ha convertido en el eje sobre el que gira la industria. Supone que los trabajos han sido igualados por la subordinación del hombre a la máquina o por la división extrema del trabajo, que el péndulo del reloj se ha convertido en la medida de la actividad relativa de dos obreros. Entonces, no hay que decir que una hora de un hombre equivale a una hora de otro hombre, sino, más bien, que un hombre de una hora vale otro hombre de una hora. El tiempo lo es todo; el hombre no es ya nada; es, todo lo más, el esqueleto del tiempo... pero, esta igualación del trabajo no es obra de la justicia eterna del señor Proudhon; es obra, lisa y llanamente, de la industria moderna”. (*Miseria de la filosofía*. Cap. I, U.C.V.). El desarrollo del capitalismo produjo la tolerancia, la igualdad y también hizo que los hombres se consideraran más dependientes de sí mismos que de un ser superior. El mundo sensible fue revalorizado. En él, por su propio trabajo, el hombre podía realizar su felicidad. El trabajo tiene una valoración distinta para la buguesía que la que tiene para un pensador cristiano como Pascal. Según él, toda ocupación y preocupación del hombre es para evitar pensar en sí mismo y en su miseria. El hombre cuando desarrolla distintas actividades lo que hace es huir de sí mismo. La aspiración a la riqueza, los distintos goces mundanos, tienen como propósito exclusivo que los hombres se desvien de sí mismos, se descarguen de la idea de la muerte y de la miseria humana. Por eso, según Pascal, un hombre que pudiese ser totalmente inactivo, se aproximaría más al ideal cristiano que el hombre activo. El trabajo, contrariamente a su valor en el capitalismo, es, para el cristiano expiación de los pecados, debido al esfuerzo y a la fatiga que

Para leer y entender a Hegel

requiere. En la concepción burguesa del trabajo, el acento se desplaza del esfuerzo y la fatiga al resultado. No es, pues, expiación. Los resultados del trabajo pueden ser fijados en cifras, y el hombre puede proponerse un fin calculable, lo cual, hace que el hombre sea señor de su destino. Por eso, concluye *Groethuyssen* la idea burguesa del trabajo entra en contradicción con una de las doctrinas básicas de la visión católica del mundo y de la vida, con la doctrina de la Divina Providencia y de la dependencia absoluta del hombre respecto de Dios (Ob. cit., págs 318-319). El burgués se afirma como teniendo metas que le son propias y esa visión del mundo tenía que serle extraña a la visión del mundo y de la vida de la Iglesia. Desde luego, esto no quiere decir que el individuo burgués no pueda ser y seguir siendo católico, sino que la clase burguesa, con la afirmación de la vida en este mundo, ya no podía serlo: “En el concepto del burgués en cuanto tal, no entra el ser católico. El burgués vive en cuanto burgués fuera del círculo de las ideas cristianas y católicas; le basta la vida temporal que dirige según principios propios”. (Ob. cit. pág. 428). La visión del mundo que surge con fundamento en el modo de producción burgués, se oponía a todo lo irracional, esto es, al milagro y a la leyenda. La afirmación de su voluntad, la confianza en sus propias fuerzas para ejercer su dominio sobre el futuro, no era compatible con la voluntad de un Dios que dirige cada cosa y todas ellas.

Este es el lado positivo del modo de vida burguesa: creación de riquezas, afirmación del valor de la vida terrenal, confianza en la voluntad y el pensamiento para regir el propio destino, afirmación del valor del trabajo para dar sentido a la vida y procurarse una vida placentera y feliz, rechazo del sacrificio y de la miseria para lograr la felicidad, creación de instituciones sociales que afirmaran y defendieran esos valores terrenales. El derecho, con normas universales y objetivas, aplicables a cualquier caso, tenía que reemplazar al capricho y la arbitrariedad. Esos valores no existían antes. Surgieron con el modo de producción burguesa, tienen una fecha de nacimiento y por eso entraban en conflicto con las visiones tradicionales. La burguesía fue, pues, una clase revolucionaria, y, como tal, trajo consigo una nueva visión del mundo, con valores distintos, que no permanecían como un más allá, sino que se realizaban en la existencia terrena de los hombres.

Hemos dicho que ese es el lado positivo del surgimiento de la burguesía como clase revolucionaria. Pero Marx, cuando escribe los *Manuscritos de París*, destaca el lado negativo: la miseria que engendra para los que sólo poseen para vender su fuerza de trabajo, la deshumanización de los que vegetan por debajo de la existencia animal, y, sobre todo, el dominio sobre *todos* los hombres (burgueses y proletarios) del modo de producción: “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autocnajenación humana. Pero, la primera clase se siente bien y se afirma en esta autocnajenación, sabe que la cnajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana, la segunda, en cambio, se siente destruída en la cnajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana” (*Sagrada familia*, p. 101). Antes de seguir adelante, recuerde el lector que Marx escribe en 1840-1856, época del desarrollo del capitalismo. Ya hemos escrito en otros artículos sobre las razones por las que no se produjo la depauperación del proletariado. Por ahora, nos interesa señalar lo que entiende Marx por cnajenación, su relación con Hegel, y la manera de superar o poner fin a la cnajenación.

La clase desposeída, para Marx, era la que debía poner fin a la cnajenación y para ello debía suprimir la propiedad privada. Pero toda la riqueza, todos los valores que constituían el mundo cnajenado eran la esencia misma de esos desposeídos y por eso debían reapropiárselos, debían incorporarlos a su existencia miserable para salir de esa condición. Es a esta apropiación a la que llama Marx “apropiación de la esencia objetiva por la superación de su cnajenación” (*Escritos de Juventud*, p. 658 F.C.E.). Compara esa apropiación de la esencia objetivada con lo que, según Feuerbach, ocurre en la cnajenación religiosa. Como en un movimiento de “sístole religiosa, el hombre expulsa fuera de sí su propia esencia, se repudia y se rechaza a sí mismo; en la diástole religiosa recupera de nuevo en su corazón la esencia rechazada” (*La esencia del cristianismo, Introducción*, Capítulo 2, Trad. de E. V.).

Más de una vez Marx comparará la alienación económica con la religiosa. En *El capital* lo hace en el capítulo sobre El fetichismo de la mercancía y su secreto: “por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente

Para leer y entender a Hegel

humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre” (Tomo I, p. 38, F.C.E) y en el mismo tomo, más adelante, vuelve a acudir a la misma analogía: “Así como en las religiones, el hombre es esclavizado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista es esclavizado por los productos de su propio brazo” (p. 524). Es a esta conciliación entre la realidad objetiva enajenada y los que la han producido a lo que Marx llama el humanismo positivo, en contra de lo que afirma Althusser, para quien el humanismo no entra en el marxismo (el de Stalin, por supuesto).

Lo importante de la enajenación es que sea constituida por la exteriorización de las fuerzas esenciales del hombre. Bajo el dominio del capitalismo, el hombre ha constituido con su actividad productiva la mayor riqueza que haya existido en toda la historia humana. Es esa riqueza objetivada la que constituye la “Premisa necesaria” del humanismo positivo, según Marx (*Escritos de Juventud*, p. 658). Que Marx diga que es una premisa necesaria la riqueza producida en la sociedad capitalista para la instauración del comunismo, no carece de gran importancia. ¿Cómo podría haber una reapropiación de la esencia humana enajenada donde no ha ocurrido la producción capitalista, la producción de riquezas y bienes?. No habría riqueza sobre la que fundar una nueva sociedad, sino miseria, hambre. De allí la dificultad para que pueda haber un socialismo verdadero o un humanismo positivo en sociedades que no han sufrido la enajenación capitalista. Rusia, Cuba, Vietnam, Argelia, son buenos ejemplos del fracaso de constituir el socialismo sobre la miseria, y no sobre un aparato productivo capitalista desarrollado. En el libro de Fritz Sternberg, *Capitalismo y Socialismo a la prueba de la historia*, al que tantas veces hemos citado, el autor hace una apreciación de la Revolución de Octubre en Rusia. Allí anota cómo la dictadura bolchevique que se autocalificó de dictadura del proletariado, no tuvo nada que ver, salvo el nombre, con lo que Marx había designado como tal. Esta dictadura tomó la forma de dictadura de un partido sobre un país “en el que los obreros no estaban en mayoría, en el que todavía se encuentran (después de más de cuarenta años de dictadura revolucionaria (la

edición de Sternberg es hacia 1957. E. V.), en neta minoría, en el que había que comenzar por crear las condiciones previas para dar a la industria un lugar predominante en la economía nacional”. F. Sternberg, recuerda que para lograr sus objetivos el Partido en el poder tuvo que recurrir al Terror. Una parte de los obreros que se había incorporado al Partido bolchevique se opuso a la política leninista, “invocando el retardo industrial de Rusia, que excluía la posibilidad de una verdadera revolución socialista” (Ob. cit. trad. de E. Vásquez). Esos elementos obreros fueron golpeados justamente por el Terror. Entre ellos se encontraba Bujarin, reivindicado hoy, quien contra Stalin, defendía la Revolución a paso de Tortuga. La Revolución de Octubre, a pesar de que proclamaba a cada instante que los días del capitalismo estaban contados, basaba sus planes quinquenales en que las sociedades capitalistas le suministrarían las maquinarias y la ciencia necesarias para la construcción del socialismo.

Sternberg reconoce que la Revolución de Octubre desencadenó enormes fuerzas reprimidas durante siglos: “Pero esta fuerza se desencadenó en un país en el que las masas, oprimidas durante siglos por el zarismo, no podían hacerse una concepción clara de *los valores de la libertad personal y política*. Además, ella se desencadenó sin utilizar enseguida estas energías populares nuevas para la creación de libertades nuevas; por el contrario, se limitó a domesticarlas para exclusivo beneficio de la dictadura bolchevique” (Ob. cit.). La dictadura del partido bolchevique, que nunca llegó a ser la mayoría de la población rusa, siempre encontró razones para justificarse. Al comienzo, justificó su necesidad y prolongación para poner fin a la resistencia de las clases antes dominantes, a la lucha contra los elementos contrarrevolucionarios. Posteriormente, la dictadura bolchevique continuó justificándose porque había que mantener las conquistas revolucionarias hasta la victoria de la revolución Socialista en los grandes países de la Europa capitalista.

Para la explicación de los problemas surgidos en los llamados países socialistas, es bueno recordar todo lo anterior. Los bolcheviques continuaron invocando concepciones marxianas y conservaron de manera general la terminología marxista. Continúa F. Sternberg: “Esta fidelidad simplemente verbal se explica ante

Para leer y entender a Hegel

todo por la educación marxista que la mayoría de ellos había recibido y por las tradiciones marxistas en las que todavía vivían en la guerra... Además, conservaron la terminología marxista porque el marxismo permanecía, y aún permanece una fuerza viva en el mundo (1957) y trataban de reforzar su influencia sobre una parte de los obreros europeos haciéndose pasar por los verdaderos y únicos herederos de Marx". (Ob. cit.). La Revolución socialista ocurrió en el país más atrasado de Europa, tanto desde el punto de vista cultural como desde el punto de vista industrial. Y todavía la Unión Soviética no ha podido liquidar completamente la herencia de servidumbre y de atraso industrial que le fue legada por el zarismo.

Marx habló de la enajenación en el sistema capitalista, basada en la compraventa de la fuerza de trabajo. Esto no significa que no existiera en las sociedades esclavistas y feudales. Pero, evidentemente, ella no desapareció en las sociedades socialistas. En los diccionarios de la U.R.S.S., el término alienación no aparecía, no porque hubiese desaparecido, sino porque se había convertido en una realidad cotidiana y omnipresente. En la U.R.S.S., el propietario de la economía es la Nomenclatura y el Estado es su aparato de poder y de explotación. Según un autor disidente de la U.R.S.S. Michael Voslensky: "La única actividad de la nomenclatura es repartir los bienes producidos por otros y su único objetivo llevarse la parte del león, para satisfacer sus propias necesidades de clase: "(*La nomenclatura, los privilegiados en URSS*). Allí la enajenación era menos disimulada y más implacable que en los países capitalistas. Aparte de la estrechez de la vivienda (9 m² por persona), de la alimentación simple, de transporte en común para ir al trabajo, de periódicos y películas de propaganda, de ayuda médica en caso de enfermedad para volver lo más rápido posible al trabajo, una pequeña renta de vejez o de invalidez (límite superior: unos Bs 7.000,00 mensuales), un subsidio de 20 rublos para gastos de entierros. Los más desprovistos no tienen garantías: no hay, en la Unión Soviética, ni ayuda pública, ni indemnización a los desempleados, tampoco hay oficina de trabajo; en vez de ello, una ley contra los parásitos que afecta administrativamente a las personas despedidas y las condena al trabajo forzado en un exilio lejano. La extracción de plusvalía en la URSS para mantener a la

clase privilegiada de la Nomenclatura era aún más despiadada que en los países capitalistas. Según M Voslensky “ las clases privilegiadas disponen de privilegios mucho menos extensos en Occidente que en el Socialismo real” (ob. cit. p. 217. Belfond 1980).

Vemos cómo la teoría de Marx sobre la enajenación puede servir para analizar lo que estaba ocurriendo en la Gran Patria Socialista. Lo extraordinario y difícil de explicar es como puede ocurrir levantamiento popular contra una clase explotadora, la Nomenclatura, cuyo poder se basaba en el aparato coercitivo más poderoso y mejor organizado que ha conocido la historia humana.

En el análisis de Marx, la enajenación, si bien engendraba para una clase la miseria y la deshumanización, engendraba por otra parte, la mayor riqueza jamás acumulada, y también valores humanos desarrollados dentro del sistema que producía la enajenación, valores que no habían existido antes. Y esos valores no permanecían confinados a los países que habían instaurado el modo de producción capitalista, sino que reclamaban vigencia en otros países, se universalizaban, y se proclamaban inherentes a la esencia humana. Este aspecto, esto es, el desarrollo de valores positivos dentro de la sociedad enajenada, es muy importante. Recuerdo que cuando ascendió al Rectorado de nuestra más antigua universidad, el Rector electo dijo que no graduaría profesionales para que fueran a ser explotados en la sociedad capitalista enajenada. Contra esto, recordemos lo que dijo Marx, “La enajenación capitalista es la premisa necesaria para el humanismo positivo”. Y por otra parte, trabajar y producir en la sociedad enajenada, es trabajar por la liberación humana. No hay modo de evitar esa situación, o menos que se sea lo que Hegel llamaba un alma bella, un alma que no quiere manchar su pureza interior con acciones que se realizan en un mundo impuro, y por eso huye de toda realidad. Pero así se transforma en una abstracción inconsistente, que “se evapora como una nube informe que se disuelve en el aire” (*Fenomenología*, p. 384). Hay que tener la fuerza para exteriorizarse, para convertirse en cosa y soportar el ser. En las peores situaciones de opresión y humillación los valores fundamentales pueden hacerse más claro y por eso más fáciles para elegir. Thomas Mann, paradójicamente sostuvo que los años del fascismo fueron moralmente buenos, pues ya que reprimía todo valor

Para leer y entender a Hegel

humano fundamental, facilitaba por ello la elección moralmente buena.

KANT Y EL LIBERALISMO

Cuando se lleva a la filosofía al escenario del gran público se corren diversos riesgos. Uno de ellos es el de no ser bien comprendidos a causa de la utilización de un lenguaje especializado, propio de esa actividad. Sin embargo, el que se dirige al gran público tiene que utilizar un lenguaje accesible a aquellos a los que se dirige. Una idea puede ser explicada o bien con un lenguaje muy técnico, o bien con un lenguaje familiar, aunque culto. Lo que bien se entiende bien se explica. Siempre recordaremos a Ludwig Feuerbach: “Lo superficial dicho de manera complicada, parece profunda; lo profundo, dicho de manera sencilla, parece superficial”. La filosofía cuando se convierte en una labor meramente académica, propia de especialistas, se esteriliza y petrifica. La filosofía es la expresión de la vida misma, la comprensión de sí mismo y del mundo, de su verdad o falsedad. Si pierde ese suelo nutricional, se convierte en un museo de cadáveres. Al respecto, también decía Feuerbach lo siguiente “La tendencia esencial de la actividad filosófica no puede ser en absoluto otra sino la de hacer hombre al filósofo y filósofo al hombre. El auténtico filósofo es el hombre universal...la filosofía no debe ser la ciencia de una facultad especial, no debe ser ninguna cualidad abstracta; ella debe contener dentro de sí el ser total del hombre” (Respecto al enjuiciamiento del libro *La esencia de Cristianismo*; trad. de E. Vásquez).

Para leer y entender a Hegel

En nuestro medio, la filosofía se ha convertido en una actividad totalmente ajena a la vida, tanto a la del individuo, como a la social. Nada tiene que ver la vida con los filósofos ni los filósofos con la vida.

La actividad de los filósofos, como la de todo hombre, es pensar la vida. Pero a ello el filósofo dedica más tiempo y más energía. No es una actividad esporádica o espasmódica en él, sino continua y sostenida. La vida, por otra parte, es muy compleja, porque los hombres se dedican a diversas actividades, las cuales surgen en las relaciones que ellos establecen entre sí. El filósofo, por tanto, no puede encerrarse en un gabinete de trabajo, alejándose del mundo circundante. Ciertamente, la filosofía posee una terminología que viene de muy antiguo. Utiliza términos como esencia, ser, categorías, fundamentos, etc. Algunos filósofos pretenden comprender esos términos en sí mismos, separándolos (abstrayéndolos) de todo contexto histórico y social. Pero se quedan en eso, en abstracciones, en términos vacío, carentes de todo contenido social, político o histórico. Si hay algún conocimiento seguro en filosofía es que no hay filosofía que pueda ser separada de su contexto social e histórico. Se de un funcionario, burócrata con credenciales de filósofo, que le exige a los estudiantes que sus trabajos sean de filosofía, y no de historia, o de sociología o política. Pero la filosofía no tiene un contenido propio y exclusivo. Sus abstracciones tienen que ser para comprender la vida, fuera de ella, se convierte en espectros, en abstracciones inútiles (las hay útiles).

La filosofía de Kant no es una excepción respecto de lo afirmado anteriormente. La vinculación de su pensamiento con la época en la que vive se manifiesta muy claramente en su moral. Kant se encuentra en una época en la que se está imponiendo y desarrollando la producción para el mercado. Ello no era ninguna novedad. El hombre que analiza Kant, el que él tiene ante sí, es él que tiene como móvil de su conducta “La avidez de bienes, la ambición de honores y el ansia de dominio”; en otros términos, estos tres deseos son llamados, de un modo general “el interés egoísta”. Ese hombre movido por los tres deseos nombrados, es el mismo del filósofo inglés Thomas Hobbes, quien describió al hombre como un lobo para el otro hombre, esto es, tratará de devorarlo, sino corporalmente, por lo menos psicológicamente y moralmente.

Inventará toda clase de artificios para someterlo, para convertirlo en un instrumento para obtener sus fines, tratará de sacarle todo el beneficio que pueda, y por añadidura, exigirá que le rinda honores y respeto. No sólo es Hobbes quien considera así al hombre; también otro pensador llamado Bernardo de Mandeville tiene una concepción semejante del hombre. Mandeville publicó un libro terrible llamado "*La fábula de las abejas*", en el que sostenía que el único resorte verdadero que mueve a los hombres es el interés personal. Pero ellos no quieren aceptar que el *egoísmo* es el móvil de sus acciones, e inventan toda clase de engaños e hipocresías para disimular sus conductas interesadas sólo en el bienestar personal. La sociedad humana, según Mandeville, está formada por hombres astutos, fraudulentos, lujuriosos, avariciosos, orgullosos. Los médicos se preocupan más por el dinero que por la salud de sus pacientes; los abogados tienen como arte sólo el fomento de los litigios y sacerdotes son sólo aquellos que puedan ocultar "*su pureza, lujuria, avaricia y orgullo*". Vicio, corrupción y fraude son componentes esenciales de la naturaleza humana. Mandeville se pronuncia por mostrar a los hombres como ellos son realmente y no como deberían ser: "La mayoría de los escritores están siempre enseñándole a los hombres como deberían ser, y casi nunca se toman la molestia de decirles como son realmente"; aparece esto al comienzo de la fábula, publicada hacia 1704. En ella combatía Mandeville a todos los moralistas que se empeñaban en erradicar de la sociedad la corrupción, el vicio, el fraude, causa, según ellos, de todos los males.

Pero Mandeville sostiene que es ello lo que hace que la colmena humana sea próspera y diligente. Si se convierte a los hombres en seres que hayan erradicado todo vicio se acabaría con todo progreso y con todo desarrollo de la inteligencia como capacidad para satisfacer necesidades y crear nuevas. Para Mandeville, resume uno de sus intérpretes, "la virtud y el civismo que ella exige no son solamente una impostura, sino también positivamente incompatible con una Inglaterra poderosa y opulenta". (*El pensamiento social de B. de Mandeville*, p. 85, por Thomas Horne, F.C.E. Breviario 294). Entre sus maestros se encuentran los franceses Nicole, La Fontaine, La Rochefoucauld y sobre todo Pierre Bayle. Su ideal, nos dice Horne, es una sociedad mercanti-

Para leer y entender a Hegel

lista, rica y poderosa, y para ello debe tolerar muchos actos que son depravados, de acuerdo con los ideales cristianos.

No hay progreso, no hay poder, sin vicios. Si los vicios son el mal, entonces el mal es la palanca que mueve el desarrollo de las capacidades humanas. El mal, como dirá Hegel, cumple una función histórico-universal. Mandeville en su fábula sostenía que la sociedad humana estaba formada por bribones, y por ello era próspera y poderosa. Pero un día quiso ser virtuosa, quiso erradicar todo vicio. Los bribones, con ayuda de Júpiter, se convirtieron en personas decentes, pero la sociedad se hizo cada vez más pobre, más miserable y más débil.

Kant, decíamos, consideraba que esa es la naturaleza empírica del hombre: es un ser egoísta, que tiene como móvil de su acción el interés egoísta. En sus libros sobre la moral, sobre lo que el hombre debe ser, tratará de oponer otro hombre, un hombre moral, a ese hombre *empírico*..

Sin embargo, Kant también, como Mandeville, considera que el *mal* es una poderosa fuerza motriz. En un importante trabajo escribe lo siguiente. “impulsado por la ambición el afán de dominio o la codicia, llega a procurarse cierta posición entre sus asociados a los que, en verdad, no puede soportar, pero tampoco evitar... De este modo, se dan los primeros pasos verdaderos que llevan de la barbarie a la cultura... Sin la mencionada cualidad de la insociabilidad -que, considerada en sí misma, no es, por cierto, amable- por lo que surge la resistencia que cada uno encuentra necesariamente, en virtud de pretensiones egoístas, todo los talentos hubiesen quedado ocultos por la eternidad... ¡Agradecemos, pues, a la naturaleza por la incompatibilidad, la envidiosa vanagloria de la rivalidad, por el insaciable afán de posesión o poder! Sin eso todas las excelentes disposiciones de la humanidad estarían eternamente dormidas y carentes de desarrollo” (*Ideal de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, Cuarto principio).

El antagonismo entre los hombre es lo que los arranca de la barbarie y los lleva a la civilización. La discordia, la pugna y la lucha que se derivan del afán de posesión y poder y de la ambición, todo ello logrado por el sometimiento de un hombre a otro, pues la riqueza y la posesión no existirían sin la relación con el otro, sin su despojo, sin hacerlo trabajar para nosotros, ni tampoco la ambición

y el poder.

Esa concepción del hombre como un lobo para el hombre es constante en Kant, y viene de Hobbes y de Mandeville. El hombre empírico, esto es, el sensible, de carne y hueso, tiene como único fin la satisfacción de su interés egoísta, la conservación del mismo. El concepto de lo que se entiende por felicidad en Kant está tomado de allí. Como todo término, su significado varía históricamente. La felicidad para el burgués del Siglo XVIII puede significar algo muy distinto de lo que significó para los filósofos griegos.

¿Qué significaba el concepto clásico de felicidad? Kant mismo indica como estoicos y epicúreos concibieron la felicidad. Para los primeros, la felicidad estaba incluida en el concepto de virtud: ser virtuoso es ser feliz. El epicúreo, por su parte, sostenía que la virtud consistía en ser consciente de la máxima que conduce a la felicidad. El epicúreo vinculaba la moralidad con la *prudencia* y siendo prudente, al buscar la felicidad, se logra la moralidad. Kant consideraba que el estoico elegía una denominación más elevada para la virtud: la moralidad (la virtud) era la verdadera sabiduría. El hombre virtuoso (moral) era inmediatamente feliz. En general, en la filosofía antigua, e incluso en pensadores casi contemporáneos de Kant, el ideal del sabio, el hombre virtuoso, es el valor superior. Y ello procura felicidad. según una interprete de la filosofía moral Kantiana, ese ideal del sabio, el hombre virtuoso, es el valor superior. Y ello procura felicidad. Según esa misma intérprete de la filosofía moral Kantiana, ese ideal del sabio no podía ser mantenido en una época en que lo fundamental ha llegado a ser “la ambición de honores, el poder y la posesión”. Quien los logra es feliz. Pero estos logros se realizan en contra de la moral. La felicidad de la que habla Kant está tomada de la vida cotidiana burguesa: “La felicidad es el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia le va todo según su deseo y voluntad” (*Crítica de la razón práctica*, p. 118, Ed. El Atenco). En el mundo debe concordar el fin que él prosigue. Desde luego, cuales son esos *deseos*, como hacerlos válidos para todos, esto es, universales, es imposible, pues son tan variables como la imaginación de cada uno: “la felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, pág. 503, El Atenco). Nadie es capaz, nos dice Kant en esas

Para leer y entender a Hegel

mismas páginas de determinar, con plena certeza, qué sea lo que le haría verdaderamente feliz. Cada uno exige “un todo absoluto, un máximo de bienestar en su estado actual y en el futuro”.

No hay modo de determinar con seguridad el concepto de felicidad. Si lo determinamos como bienestar será entendido de manera muy diversa por cada uno. Por otra parte, Kant considera que la felicidad es inalcanzable, y por ello, nadie en este mundo puede ser feliz: “sin embargo, lo que el hombre entiende por felicidad y lo que en realidad es su último fin natural (no fin de la libertad) no sería nunca conseguido, pues la naturaleza humana no es de tal especie que cese en alguna parte en la posesión y en el goce y esté satisfecha”. La felicidad no es un estado definitivo. Siempre se tiende a rebasar la situación en que se encuentra. A una situación real, oponemos una imaginaria y abandonamos ésta para buscar aquella. El hombre guiado por sus fuerzas naturales desarrolla la *habilidad* para conseguir sus fines naturales. Esa habilidad, dice Kant, “no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres” (*Crítica del Juicio*, pág. 423, El Ateneo). La comodidad y el ocio de algunos hombres, requiere, para satisfacer las necesidades de la vida que otros hombres (la mayoría) “sean mantenidos en estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso, aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a ésta inferior. Los males crecen, empero al progresar la cultura.... (Ob.cit. p. 423).

La sociedad liberal, esto es, la sociedad en la que los hombres buscan su felicidad, esto es, el bienestar constituido por la posesión, la ambición, el afán de honores es el estado de la no-libertad, es decir, el estado en el que el hombre es tomado como una cosa, como un medio para satisfacer los fines de los otros.

Ya en tiempos de Kant ese fenómeno había sido analizado. El gran poeta Schiller en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* había desarrollado la tesis del enriquecimiento y desarrollo de la *especie en detrimento del individuo*: “Admito gustoso con vos que por muy poco que favorezca a los individuos este desmembramiento de su ser, la especie no hubiera podido hacer de otro modo ningún progreso” (Carta VI). El individuo, por la división del trabajo, se ve eternamente encadenado a una sola partícula del todo; el hombre no se forma a si mismo más que como

tal partícula, “restringe así su propia actividad a una sola actividad, dándose a sí mismo un amo despótico que suele concluir por oprimir las demás facultades del espíritu”. (Carta VI). La especie (o el género) como un todo concentra en sí la totalidad de las capacidades de los individuos. Al desarrollar cada individuo una capacidad, la cual se convierte en tirana de todas las otras, el individuo se empobrece, pero el género se enriquece. La especie devora al individuo; existe la humanidad como un todo, con toda la riqueza social desarrollada y concentrada en ella, pero el individuo ya no tiene una existencia plena. El lector no habrá dejado de recordar los efectos de la división del trabajo descritos por Marx en *El capital*: “El obrero total combinado que forma el mecanismo viviente de la manufactura es, en realidad, una suma de obreros parciales y limitados de este tipo” (F.C.E., I, p. 274). Poco más adelante Marx habla de los efectos devastadores de la división del trabajo, que convierte al obrero en un monstruo, desarrollando una de sus habilidades parciales, lo cual es semejante a lo que ocurre en las estancias argentinas donde se sacrifica un animal entero para quitarle el cuero o sacarle el sebo (Pág. 293).

El desarrollo de todas las capacidades que dormitan en los individuos se hace mediante el antagonismo, la discordia, el cual en palabras de Schiller, es el gran instrumento de la cultura (pero sólo el instrumento) Tampoco es fácil olvidarse de Feuerbach con su teoría de la alienación religiosa según la cual “sólo en la miseria del hombre tiene Dios su lugar de nacimiento. Sólo del hombre toma Dios todas sus determinaciones”. (*Fil. del futuro*, Tesis 29).

En Kant y Schiller el desarrollo de todas las capacidades humanas tiene lugar por la oposición y el antagonismo. Es esta lucha la que levanta a los hombres del estado de barbarie y los lleva a la civilización. Desde luego, este enriquecimiento y desarrollo multilateral no es el producto de un propósito consciente de cada individuo. Cada uno busca su propia felicidad, consistente en el ansia de riquezas, la ambición y el poder. Para ello tiene que entrar en conflicto con otros hombres, ser más fuerte o más astuto que ellos, desarrollar toda clase de artificios para lograr un fin egoísta. En una palabra, tiene que convertir a los otros en medios o instrumentos, lo cual es lo mismo que convertirlos en cosas.

Sobre una situación semejante no puede fundarse una moral. La

sociedad basada en el antagonismo y la discordia no puede tener cabida para la moral. ¿En qué consiste ésta?. Ella es una relación entre los hombres y una actitud de cada uno respecto de sí mismo. El filósofo tiene que encontrar un principio (un fundamento) del cual derivar todas las leyes que han de regir nuestra voluntad. Kant encuentra ese principio en lo siguiente: “La naturaleza racional existe como fin en sí mismo”, este es “un principio objetivo del cual, como fundamento práctico supremo, han de poder derivarse toda las leyes de la voluntad”. Ser fin en sí mismo es no ser una cosa, es no poder ser utilizado como un medio: “el hombre no es una cosa; no es, pues, algo que pueda usarse como simple medio” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, p. 511, El Ateneo).

Una cosa no tiene voluntad ni pensamiento. No puede proponerse fines, ni mucho menos tomarse a sí misma con fin. En cambio, con una cosa podemos hacer lo que queramos. No se sentirá violentada, no podrá pensar que el fin para el que la utilizamos contradice lo que ella quiere y piensa. Una cosa puede ser utilizada como medio o instrumento. En cambio, no puede serlo un ser que piensa y que es capaz de autodeterminarse. Un fin en sí mismo, como lo es el hombre, según Kant, no puede tener por encima de él otra voluntad que anule la suya. Esto conduciría a su destrucción como ser racional o, lo que es lo mismo, a su conversión en cosa. Tenemos, pues, dos concepciones del hombre en Kant, el hombre tal como él existe empíricamente, dominado por el interés egoísta (el afán de honores, el poder, la posesión). En esa sociedad mercantil ese hombre no es un ser libre. Allí no hay campo para la moral (la cual es libertad, autonomía) ni puede fundarse en ella la moral.

Pero hay otro hombre, diferente de ese, y cuya existencia no se realiza en la sociedad mercantilista, sino en el mundo liberado de lo sensible. El mundo donde los hombres son libres, son capaces de liberarse de la naturaleza y de las leyes sociales. Es allí donde se encuentra la moral. Al desaparecer lo que separa a los hombres y los lleva a la discordia (el interés egoísta) desaparece toda diferencia entre los hombres, uniéndose así en el principio universal de ser un fin en sí mismo y tratar a los otros como fines en sí mismos. Allí, como escribe Agnes Heller, sólo existe la humanidad (el género) y

no existe ninguna individualidad. El individuo egoísta tiene que desaparecer para que surja la verdadera esencia del hombre: la libertad.

El sujeto moral kantiano, esto es, el sujeto que piensa y quiere libremente, que puede autodeterminarse, es un sujeto colocado fuera del mundo sensible. En el mundo sensible, el mundo en que vivimos cotidianamente, el hombre es un medio, es manipulado por otros, convertido en cosa, sometido a leyes que lo rigen y lo obligan a actuar según esas leyes. El sujeto allí no es él. El sujeto, esto es, lo activo, es ese mundo sensible donde los hombres actúan movidos por inclinaciones e impulso egoístas, por la ambición, la posesión, el deseo de ser honrados. Es a esto a lo que llama Kant naturaleza. Ella tiene sus leyes y está en oposición con respecto a la ley moral, esto es, con la ley que ordena tomar el hombre como un fin en sí mismo.

Si recordamos la *Fábula de las abejas* de Bernardo de Mandeville nos explicaremos fácilmente lo que Agnes Heller llama la antinomia de la moral kantiana. Las abejas eran laboriosas y bribonas. Los médicos se interesaban más por el dinero que por la salud de sus pacientes; los sacerdotes eran mendaces y falsos; los abogados engañaban con astucia a todos, los profesores eran astutos y estafadores. Pero, gracias a ello, la colmena era próspera feliz. La industria se desarrollaba, el lujo se incrementaba y todo el mundo prosperaba, sobre todo los más bribones, los más ingeniosos en inventar nuevos modos de someter a los otros aparentando serviles. Pero de repente, les entró la manía de la decencia, de la virtud. Y Júpiter los convirtió en personas decentes (o morales). Con ellos se acabó todo engaño, todo fraude, toda invención. Si es inmoral, la sociedad progresa intelectual y económicamente. Si se es moral, la sociedad detiene su desarrollo. ¿Cómo conciliar el desarrollo de todas las capacidades humanas, fomentada por las inclinaciones egoístas, con la moral, que está en conflicto con esas inclinaciones y que son lo negativo de ella?. No parece que Kant hubiese llevado a cabo la conciliación de esos dos opuestos ¿Cómo conciliar la moral, con su negación, lo inmoral?.

Kant consideraba en sus escritos sobre historia que el estado de la discordia conduciría a un estado regido por leyes de justicia. Son sus palabras las siguientes: “la totalidad de la cultura y el arte que

Para leer y entender a Hegel

adornan la humanidad, son frutos de la insociabilidad” (VI Principio-Idea de una historia universal). La libertad estaría regida por leyes externas, reinaría una constitución civil perfectamente justa, entrando así los hombres en un estado de coacción. Pues, según Kant, el derecho, aunque organice a los hombres bajo leyes justas, es coactivo, es un poder externo que obliga por la fuerza a que se lo cumpla. Por eso, el derecho es diferente de la moral, pues la moralidad es algo interior. Se cumple con la ley moral sin coacción alguna. Puede ocurrir que cumplamos una ley moral (no robar, no matar) pero si lo hacemos por coacción, carece de valor moral. La moral no es sólo cumplir la ley, sino cumplirla teniendo como único móvil el respeto a la ley. Son cosas distintas, para Kant, la comunidad jurídica y la comunidad moral. Parece que el desarrollo de las capacidades humanas, por el antagonismo y la discordia, conduciría a la comunidad jurídica (leyes coactivas) y ésta prepararía a la humanidad para vivir en una comunidad moral. Es a esto lo llama Kant el plan oculto de la naturaleza. En otros términos el mal produce el bien. Ocupándose cada uno de su bienestar personal realizaría el bienestar de la comunidad, sin que éste fuera su finalidad consciente.

En Kant, hay pues una escisión en el hombre, como una especie de Dr. Jekyll. Por una parte, su yo empírico, su yo social, está inmerso en un mundo de leyes naturales, que actúa sobre él, que lo obliga a buscar dominar a los otros, a convertirlos en medios para sus fines egoístas. Allí no puede haber moral alguna. Es el mundo del lucro, del poder, del tener, el mundo económico, el mundo mercantil. Ni moral ni libertad, o mejor, no puede haber moral ya que ésta está fundado en la libertad. Por otra parte, el hombre sólo puede lograr su libertad colocándose fuera del mundo de leyes naturales. El yo sólo es libre cuando se autodetermina, cuando rechaza leyes ajenas y externas y busca dentro de sí mismo sus propios principios. Es allí donde tomará a los otros y a sí mismo como un fin, y no como meros medios.

No hay que confundir la moral de los negocios, esto es, no cobrar el 60% de interés si la ley establece que el interés máximo lícito es de 40%. No vender artículos deteriorados, no hacer propaganda por un producto totalmente diferente del que se vende realmente, etc. Esta “moral” de los negocios es impuesta por diversos

factores. Por leyes y reglamentos, por la competencia, por el interés de vender más si se vende honestamente, etc. Pero ello nada tiene que ver con la moral en el sentido Kantiano. Su moral tiene como fundamento la libertad de la persona, su autonomía como fin absoluto e incondicionado. El comerciante honesto, cuando vende a un precio justo (para vender más, para tener buena imagen, para competir) actúa por interés egoísta. Busca su propio beneficio, utilizando su honestidad, no como un fin en sí, sino como un medio para lograr más beneficio. Cuando se habla de *moral*, se puede estar refiriendo a distintos modos de comportamiento: es una palabra multívoca. En Kant, la moral es sinónimo de *libertad*, como ya lo hemos visto. Y en la sociedad liberal donde los hombres tratan de utilizar a los otros como medios no hay libertad. Es más bien la antilibertad lo que existe en ella, la libertad ilimitada de ser más astuto, más ingenioso, más capaz, de utilizar todos los medios para el bienestar personal.

Werner Sombart asegura que el único fin legítimo del burgués es el lucro. En su libro *El burgués* leemos lo siguiente: “la reivindicación de la libertad de acción implica la idea de unas ganancias que se desentienden por completo de toda consideración ajena a ellas. Ello equivale a proclamar la superioridad del valor lucrativo sobre todos los demás valores. Ya no existen trabas ni escrúpulos de tipo moral, estético o sentimental. Dicho de otro modo, el comerciante, el negociante, el industrial, reivindica el “derecho a proceder sin escrúpulos en la elección de los medios” (pág. 190). El mismo Sombart recuerda que John Rockefeller resumió su credo moral diciendo que estaba dispuesto a pagar un sueldo de un millón de dólares a un apoderado a condición de que careciera totalmente de escrúpulos y estuviera dispuesto a sacrificar, sin la más mínima consideración, a miles de personas.

El desarrollo del capitalismo, en las sociedades competitivas, con gran nivel de producción y consumo, está fundado en la posesión, la ambición y el ansia de honores. La libertad existente en esas sociedades es la libertad para conseguir esos valores (¿o contravalores?). Pero su desarrollo ha hundido o reducido al mínimo el valor fundamental de la moral: el hombre como un fin en sí mismo. Una vez expulsado ese valor de la conciencia humana es fácil el imperio de todo lo que degrada al ser humano: la droga, las

Para leer y entender a Hegel

perversiones de todo tipo, el desprecio del otro, etc. ¿Qué significa la droga? Para él que lo vende el que lo adquiere es menos que un ser humano, y el que la consume se desprecia a sí mismo. No quiere pensar, no quiere decidir, lo único que desea es anular a su pensamiento y a su voluntad. Nos atreveríamos a decir que las sociedades más libres para la producción en fines lucrativos, son las sociedades donde la moral como libertad ha dejado de existir.

Si los bribones se convirtieran en personas decentes, pondrían término al progreso, al bienestar, a la civilización. Kant no logró unir la moral (la libertad) con el mundo sensible, esto es, con el mundo donde existe la avidez de poseer, de ambición y de honores ¿Como unir la libertad (el hombre como un fin en sí mismo) con la negación de la libertad (el hombre como un medio) para lograr el lucro?.

Kant planteó el problema, no logró solucionarlo. O mejor, lo solucionó desplazando al otro mundo la realización de la unidad entre la moral y la felicidad. Para que el hombre actuara tenía que admitir que, de algún modo, sin que él supiera cómo, se cumplirá su destino total, es decir, ser virtuoso y ser feliz. Para ello había que admitir la existencia de Dios, que ayudaría a los que eran dignos de serlo, y la mortalidad del alma. La moral conduce a la religión, como escribe Kant. Sobre todo si el hombre, librado a sus propias y débiles fuerzas, no puede lograr ni la virtud ni la felicidad y aún sabiendo su limitación, no puede dejar de esforzarse por lograr lo que él sabe que no puede lograr. En Kant, la moral conduce a la religión. Ello es consecuencia de la finitud o limitación del hombre. Pero la moral no se funda en la religión. No es Dios el que le da leyes al hombre, sino la razón. Kant sustituyó al Dios cristiano por la razón. La razón pasó a tener todas las características que antes eran propias de Dios. El ateísmo de la razón tendrá grandes consecuencias para la filosofía posterior.

Kant dividió en dos partes al hombre, una, la sensible, está sometida a la naturaleza (inclinaciones, impulsos). Es allí, por el antagonismo, donde se desarrollan todos los talentos, el gusto, las disposiciones naturales, esto es, la civilización, gracias a la ambición, la codicia, el afán de dominio. Los hombres buscan allí la felicidad. Pero no hay libertad. Allí, el hombre es como él es. Es el *homo phaenomenón*, el hombre del mundo de los fenómenos.

En ese mundo, como no hay ni puede haber autonomía, no pueden encontrarse fundamentos para la libertad (la moral). La otra parte, es la esfera donde hay autonomía, en la que el hombre puede buscar en la razón los principios de su conducta. La razón puede actuar sobre las inclinaciones, puede impedir que ellas actúen. Es en esto que consiste la buena voluntad: en tener malos impulsos, pero en poder dominarlos mediante la representación de lo que determinamos como bueno. Nuestra voluntad es una buena voluntad, porque ella tiene tanto máximas malas como máximas buenas. Una voluntad santa no tiene máximas malas, y por tanto, no hay en ella oposición entre el bien y el mal. Una mala voluntad tiene, como la buena, máximas buenas y malas pero éstas siempre triunfan sobre aquellas. Una voluntad demoníaca (Mr. Hyde), sólo tiene máximas malas. El mérito del hombre consiste en que hace lo bueno teniendo como adversario al mal. A la moral le es esencial la negación, la oposición. Hacer lo bueno sin tener que combatir a lo que lo niega no tiene valor moral. Los ángeles no tienen moral. Sólo saben lo que es bueno y para efectuarlo, no tienen que luchar contra tendencias adversas. El mal consiste según Kant, en no querer resistir a la invitación a transgredir la ley moral, y es en esto que consiste el verdadero mal. En la escala moral de los seres el hombre ocupa un lugar superior, pues puede someter, con su voluntad, a la seducción del mal. Kant hace suya una frase de un poeta filósofo (Haller) en la que estatuye que “El mundo con sus defectos vale más que un reino de ángeles sin voluntad” (*La religión dentro de los límites de la simple razón*. Pág 211, Alianza Ed. 1969).

Ningún poder, político o no, puede hacer felices a los hombres por decretos e imponiendo a cada uno su concepto (el del gobierno) de felicidad. Y ello porque la felicidad es propia de la imaginación. Pero tampoco puede el poder, político o no, imponerle a los hombres que sean morales. Pues la moral es una decisión interna, no es coactiva; el individuo mismo es el que tiene que oponer la ley moral universal a la fuerza negativa que se opone. Un código moral, una legislación moral, son *contradictio in adjecto*. La legislación, el código, son leyes coactivas, esto es, un poder impuesto. La moral es libertad y es destruida por la coacción. Recientemente, nuestros legisladores, a causa de la corrupción y depravación que los están consumiendo, han hablado de estatuir un

“Código moral”. Están hablando de una imposibilidad, pues cada término anula al otro. Lo que necesita un hombre que comete un delito es que sea sometido al Código penal vigente. La inmunidad sólo puede proteger por las opiniones políticas. Pero robar, traficar con drogas, extorsionar, asesinar con paquetes postales explosivos, son delitos comunes, contemplados en el Derecho penal. No existen delitos morales, propios de un código moral. Oigamos a Kant: “¡Ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política”, (ob. cit., pág. 96).

Con la división del hombre en dos esferas, la de la moral o la libertad y la del mundo sensible, donde predomina el interés egoísta, las inclinaciones (la naturaleza), y que sólo es inmoral cuando sus componentes entran en conflicto con los principios morales y los anulan, Kant dejaba planteado un difícil problema. ¿Cómo pueden actuar los principios morales sobre las poderosas fuerzas que se les oponen? Kant sabe muy bien que el hombre cuando se encuentra en un conflicto entre el principio moral y una fuerza que invita a transgredirlo, violará la ley moral, buscará justificaciones para su acción, dirá “esto no lo hacen todos”, no por eso el principio se vendrá abajo, todos lo hacen, etc. Esto hace difícil, o mejor, imposible, que el mundo sensible sea transformado por la acción de la razón. Recordemos que las leyes morales sólo pueden provenir de la razón. Si llamamos concepto a la ley moral, el problema se planteará así: ¿Cómo lograr que el Concepto se haga real? En Kant, el concepto no tiene fuerza suficiente para vencer a las inclinaciones egoístas. El individuo que quiere imponer su ley moral se encuentra muy limitado para realizarlo. Si lo logra es con un gran esfuerzo, lo cual aumenta su valor moral, pero los otros individuos pueden no tener su misma fuerza moral. Se encontrará inmerso entonces en la inmoralidad general. La moral, en Kant, es un deber ser, esto es, una ley que el individuo reconoce como verdadera y la cual debe regir su conducta. Pero no la rige, puesto que puede decidir hacer lo contrario de la ley moral. Por esta razón, la ley moral y el logro de la felicidad no puede conseguirlas el individuo librado a su propia fuerza. Necesita la prolongación de

su vida después de la muerte (inmortalidad del alma) y ayuda de Dios, sin que pueda decir cómo se producirá esa ayuda (la gracia).

La moral Kantiana dejaba claramente planteado un problema: el de la libertad. La realidad sensible estaba regida por leyes naturales. En ella imperaba la causalidad. Ningún cuerpo empezaba un movimiento o un cambio de su estado a otro por su propia iniciativa. La causalidad operaba sobre cuerpos inertes. El materialismo extendió ese principio al hombre. El principio causalista no sólo regía a los seres naturales, sino también a la voluntad y al pensamiento humanos. El barón de Holbach, un representante de ese materialismo, así como Helvecio, eran representantes de esa corriente filosófica. Helvecio en su libro *Del espíritu*, publicado en 1758, escribió lo siguiente: “Todos los hombres, comunmente bien organizados, tienen en ellos la potencia física de elevarse a las más altas ideas; la diferencia de espíritu, que se observa entre ellos depende de las diversas circunstancias en las que se encuentran colocados y de la educación que reciben” (Discurso III). Esta teoría materialista domina a casi todos los intelectuales del siglo XVII y del XVIII. Los hombres son productos de la circunstancias. Son ellas las que los hacen ser lo que ellos son. Las ideas que tienen son productos de fuerzas o agentes externos. Para transformar a los hombres basta con transformar el medio y educarlos de manera distintas a como lo han venido siendo. Es la famosa teoría del reflejo, que convierte a los hombres en seres completamente pasivos, carentes de toda actividad propia.

Fue contra esta teoría que se pronunció Kant. Ella quitaba al hombre toda dignidad, al arrebatarle la responsabilidad por sus actos y la imputabilidad de las mismas. Para que el ser humano sea tal, y no una cosa, la acción tiene que ser propia de él, originarse de él; sólo así podrá serle atribuida y encontrar en él la responsabilidad por el origen de la acción humana en el pensamiento, en la razón. Es de allí de donde surgen los actos humanos. Claro que hay acciones humanas que surgen de las inclinaciones, de los instintos, de poderes políticos o religiosos. Pero quien actúa allí verdaderamente no es el ser humano, sino esas fuerzas externas. De allí la grandeza y la dignidad del hombre. Es ello lo que impide que sea convertido en cosa, en un ser sin pensamiento ni voluntad.

Pero entonces el pensamiento es una fuerza: Las acciones

Para leer y entender a Hegel

humanas tienen su origen en esa fuerza. Es ella la que mueve a los otros. Es ella la que le da *ideas* que no provienen de la experiencia y le propone realizar esas ideas que hasta ahora no han existido. Por ejemplo, la idea de un Estado donde los hombres sean realmente libres no es una idea tomada de la experiencia, pues hasta ahora los hombres han existido en Estados no libres. Al tener una idea semejante la oponemos a lo existente y pensamos que lo verdadero es la idea y no el mundo sensible. Medimos lo que hay de verdadero en el mundo sensible con la idea y ella nos invita a transformar la realidad sensible para adecuarla o hacerla igual a la idea. Esta, pues, puede actuar, mediante la acción humana, sobre el mundo sensible. Esta fuerza del pensamiento, capaz de actuar sobre la realidad sensible, y iniciando su propio movimiento desde él mismo que lo fue Hegel llamó dialéctica. Como vemos, la dialéctica, como automovimiento del pensamiento, tiene su origen en la moral Kantiana. Fue esa teoría Kantiana de la autonomía del pensamiento la que influyó sobre todo el idealismo posterior. Esta explicación no la hemos encontrado en ningún autor. Generalmente, se refieren a las leyes de la dialéctica, a la dialéctica en la historia, a ella como un método de explicación, etc. Pero el problema de la relación de la dialéctica con la libertad, no se trata. Y la dialéctica, justamente, como movimiento del pensamiento, es el problema de cómo se realiza la libertad.

HEGEL Y EL LIBERALISMO

Nuestros últimos trabajos titulados Kant y el Liberalismo nos condujeron al problema de la dialéctica. Sostuvimos al final del último que la dialéctica hegeliana tuvo su origen en la teoría de la libertad que sirve de fundamento a la moral kantiana. En dicha moral, Kant reclamaba para el sujeto la *actividad*. Esta consistía en que él podía actuar sobre el mundo circundante tratando de introducir en él lo que el sujeto había derivado de su pensamiento. El pensamiento era la actividad misma. El sujeto podía formarse a sí mismo, darse sus propias leyes. Los idealistas siempre reclamaron para el sujeto esa actividad. Fichte, por ejemplo, dividía a los hombres en dos géneros. Uno de ellos depende de las cosas. "Si se les arrancan las cosas, se pierde al par su yo. No pueden abandonar, por su propio interés, la fe en la independencia de ellas, pues ellos mismos existen sólo con ellas. Todo lo que son han llegado realmente a serlo por medio del mundo exterior. Quien de hecho es sólo un producto de las cosas, nunca se mirará de otro modo, y tendrá razón en tanto hable de sí y sus iguales" (*Primera introduc-*

ción a la doctrina de la ciencia). El otro género lo constituyen aquellos hombres que son independientes de las cosas. Tienen fe en sí mismos. Para elevarse hasta el idealismo hay que abandonar la dependencia respecto de las cosas, la servidumbre del espíritu respecto de ellas, la voluptuosidad. La filosofía que uno elige depende del hombre que se es. Un carácter débil y pusilánime, dice Fichte, eligirá el materialismo, esto es, la pasividad, la dependencia, la carencia de autonomía. Allí el hombre no se hace a sí mismo, no tiene la fuerza para actuar sobre las cosas, se limita a decir "soy lo que el medio me ha hecho". En cambio, el idealista se eleva al pleno sentimiento de su libertad y a su absoluta independencia. Nuestra filosofía surge de lo que pensamos que somos. A tal filosofía, tal hombre. La filosofía no es un traje hecho que nos quitamos o nos ponemos como algo externo a nosotros. Ella es la expresión de nuestro ser.

Hegel, por su parte, escribe lo siguiente: "En cuanto el hombre alega que él sería manejado por circunstancias, excitaciones, etc. él quiere, por así decirlo, apartar de sí su acción, pero así se rebaja a un ser no libre o natural, mientras que su acción, en verdad, es siempre la suya, no la de otro, no el efecto de algo fuera de él. Las circunstancias o los móviles sólo tienen sobre el hombre tanto dominio como él mismo le concede" (*Propedéutica filosófica*. USB, Equinoccio, trad. E. Vásquez).

El idealismo se rebeló contra la tesis de que el hombre fuera un reflejo de las circunstancias. El materialismo anterior a Kant se encerraba en esa tesis. Kant, en su moral, planteaba el problema de la acción del sujeto sobre la realidad circundante. El pensamiento era concebido como autónomo, capaz de producir ideas *no derivadas* del medio social. El pensamiento podía plantear la idea de un Estado justo, donde reinara la libertad de todos, aunque ese Estado nunca hubiese existido en el mundo sensible. Y la acción debía tratar de realizar esa idea. Curiosamente, la moral kantiana admitía en la moral la legitimidad de ideas independientes del espacio y del tiempo, lo cual condenaba en la teoría del conocimiento. La moral kantiana fue sumamente importante para la filosofía posterior. En ella, el único fin de la voluntad es uno sacado de ella misma: la libertad. El único contenido de la voluntad es la libertad. Hegel habla del modo siguiente de esa moral o teoría de la libertad

kantiana: “Es un gran progreso el que representa el establecimiento de ese principio, según el cual la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre, en estas condiciones, no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en que no sea respetada su libertad” (*Lecciones sobre la historia de la filosofía* tomo III, p. 445).

Digamos de paso que una de las mayores dificultades, para entender a Hegel ha sido desvincular su pensamiento del de Kant, sobre todo de la moral kantiana. Generalmente, cuando se estudia a Kant se da mayor importancia a la *Crítica de la Razón Pura*. Se deja de un lado la *Crítica de la razón práctica* y otras obras sobre el problema de la libertad. Hemos leído recientemente anotaciones sobre la falta de conocimiento del pensamiento heideggeriano. Recuerdo que cuando estudiamos en la Escuela de Filosofía el autor de moda era Heidegger. En cambio, Hegel y Feuerbach ni se mencionaban. Los estudios sobre Hegel se inician en 1965, cuando escribo un trabajo titulado *Dialéctica y derecho en Hegel*, y luego di cursos sobre el mismo autor. Hubo otros cursos, con otros profesores sobre el mismo autor. Pero no dejaron nada escrito sobre esos cursos. En la Universidad Simón Bolívar dictó cursos sobre Hegel el profesor Jorge Díaz Ardila, pero su incompreensión de Hegel puede resumirse en la siguiente frase: “Conviene tener en cuenta que la dialéctica no es un concepto ni de la lógica, ni de la naturaleza, ni del espíritu” Esto lo escribió y lo publicó el profesor Díaz Ardila (*Revista venezolana de filosofía*). No hace falta recalcar la confusión en que dejó a quienes siguieron sus cursos. No fue esta la única insensatez que dijo: Entre otras “interpretaciones” asegura que cuando Hegel trata el problema del aquí y el ahora sensibles (aquí: espacio, ahora: tiempo) y se esfuerza por encontrar las categorías universales del espacio y del tiempo, no se trata (según Díaz ardila) *ni del espacio ni del tiempo*.

Y justamente la dialéctica es un concepto de la lógica y del espíritu. Esta es la esencia misma de la dialéctica. Pues para Hegel, el espíritu es actividad, movimiento y para explicar ese movimiento Hegel modifica el principio de identidad, fundamento de la lógica. La modificación consiste en demostrar que la contradicción es inherente a la identidad. La identidad se formula como un principio que rechaza toda contradicción. Hegel sostiene que la realidad, esto

Para leer y entender a Hegel

es, cualquier ente, no se confina dentro de sí mismo, sino que se sostiene, se mantiene en la existencia, por medio de lo que no es él. Todo ser finito está en relación con otros y depende de ellos. Yo necesito de los otros para ser. Mi ser consiste en depender de la naturaleza, o, en sociedad, depender del trabajo de los otros. Sólo Dios podría decir; *Yo soy yo y no necesito a nadie para existir*. Incluso sobre un excelso ser se podría preguntar si eso es cierto, si no necesita de los creyentes para existir. Pero dejemos a Dios y ocupémonos de las criaturas menesterosas cuya esencia es la dependencia y la relación. Entonces A no puede ser sin lo otro de él, sin no-A. Hegel fundamenta su lógica en la crítica a la identidad abstracta esto es, en la identidad que ha hecho abstracción (las ha desechado) de la dependencia y la relación. Existir es *estar en relación y depender de*.

Pero si el pensamiento es autonomía e independencia ¿No fracasa lo anterior? Aquí se encuentra la diferencia esencial entre Kant y Hegel. Kant proclama enfáticamente, y, quizás por primera vez, la autonomía del pensamiento. Pero esa autonomía no lo es realmente. Autonomía, independencia, quiere decir no necesitar de nada de afuera, no tener que recibir nada externo. Y Kant, tanto en el conocimiento como en la moral, toma siempre algo del mundo externo; lo sensible, en el conocimiento, que afecta a los sentidos, y lo que debe constituir la máxima de la moral (por ejemplo, el depósito existente). De ese modo, el pensamiento que debe ser independiente e incondicionado, está condicionado y es dependiente de algo diferente de él. Ya en la *Fenomenología del espíritu* (1807) Hegel hizo su crítica fundamental al pensamiento de Kant. “Este idealismo ha caído en esta contradicción porque afirma el concepto abstracto de la razón como verdadero; por eso mismo hace de un modo inmediato para él la realidad como algo que no es la realidad de la razón” (FCE. p. 148). Hegel pone de relieve la contradicción fundamental del kantismo.

Por una parte, la razón declara ser toda realidad. Todo lo que existe deberá entonces estar contenido en ella. Pero no es así, ya que Kant admite, al mismo tiempo, que existen cosas que son contenidos de la razón, pero que no se derivan de ella. La razón en Kant, es sólo una forma vacía que se rellena con contenidos extraños. Hegel quiere ser más consecuente que Kant. Quiere que la razón sea

verdaderamente toda realidad, que todo lo que existe se derive de ella, que ella sea toda realidad, esto es, que ella sea lo absoluto, lo incondicionado. No es, pues, nada misterioso lo que Hegel llama absoluto. Absoluto significa la única realidad, aquello que no admite nada al lado o fuera de él. Y es esto lo que pretende la razón: ser la única realidad.

Pero la razón no debe limitarse a proclamar ese principio. Ella debe realizarlo, debe actuar sobre aquello que ella encuentra y que aún no es igual a ella. La razón, por tanto, será una fuerza, un poder, ante el cual nada podría oponer resistencia.

Decíamos que Hegel convirtió a la razón en un poder, en una fuerza capaz de engendrar la realidad, capaz de transformar lo existente. ¿Cómo actúa esa fuerza? Hegel llamó a la fuerza de la razón transformadora lo dialéctico. Esa fuerza que engendra la realidad no es un método, en el sentido de que llamamos método a un procedimiento o artificio inventado por un investigador. Es un poder de transformación inmanente a la realidad, que actúa dentro de ella. Hegel, es cierto, utiliza el término método para referirse a lo dialéctico. En la *Ciencia de la lógica*, se refiere a su método: “Lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del concepto mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero ahora con el significado de que el concepto es todo, y su movimiento es la actividad universal absoluta, esto es el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo” (Tomo II, p. 562). El lector atento ya se habrá dado cuenta que lo que llama Hegel concepto (*Begriff*) no es igual a lo que solemos llamar así. Llamamos concepto a “algo” que se encuentra en nuestra mente. Decimos: no tengo un concepto claro de esto o de esto otro. Formamos conceptos para aprehender la realidad. Es un instrumento del conocimiento. En la acepción común el concepto está en la mente y se refiere a las cosas externas. Hay, por una parte, el sujeto con sus conceptos y el mundo externo, el cual debe ser conocido. Ajustamos nuestros conceptos de acuerdo con esa realidad existente e independiente de nuestra mente y de sus conceptos. Esta es una teoría *empirista* del concepto, en que están separados la actividad subjetiva (el concepto) y la realidad. Hegel modificó esa concepción del concepto: convirtió a la actividad subjetiva interna en una actividad inmanente a la realidad. La realidad objetiva tiene dentro de sí, como fuerza

Para leer y entender a Hegel

interna, al concepto. Los traductores franceses han despistado la interpretación de Hegel. Tradujeron concepto por noción, y en esa versión los siguieron los traductores al español. *Razón y revolución* de H. Marcuse, vierte concepto por noción. Y así mismo la traducción de la *Lógica de la Enciclopedia* hecha por ORBIS. Concepto, del latín *Capere, capto*, esto es, agarrar, asir. *Begreifen*, el verbo de donde se deriva *Begriff*, significa entender comprender, concebir. *Greifen*, significa coger, agarrar, tomar, prender. Comprender es agarrar el sentido de algo. Lo que no comprendemos se nos escapa, no entra dentro de las agarraderas de nuestro pensamiento. Por tanto, traducir *Begriff* por concepto es absolutamente correcto. Hegel a veces juega con el sentido de concepto como concebir en el sentido de engendrar. No sólo la mujer concibe, también nuestro pensamiento concibe, engendra; ambos actos se refieren a dar vida, hacer surgir algo nuevo. El pensamiento, como la mujer, es fecundo. El concepto engendra la realidad. Actúa sobre ella y la lleva a hacerla igual a él. Es la *fuerza absolutamente infinita*, como lo llama Hegel.

¿Como actúa ese método? Hegel mismo nos lo dice: “lo que constituye el método son las determinaciones del concepto mismo y sus relaciones” (*Lógica II*, p. 563). Hay que explicar entonces que quiere decir “determinaciones de concepto” y el que esas determinaciones tengan relaciones.

Determinaciones, en primer lugar, es lo que hace que el concepto deje de ser abstracto o indeterminado. Tomemos como ejemplo uno del mismo Hegel: la libertad. En la *Propedéutica* leemos: “La libertad de la voluntad es la libertad en lo universal y todas las libertades son simples modos de ella... Por tanto hay libertad civil, libertad de prensa, libertad política, libertad religiosa. Estos modos de libertad son el concepto universal de libertad en tanto es aplicado a relaciones u objetos particulares (Trad. de E. Vásquez, p. 24. Equinoccio). Lo universal (la libertad) no existe fuera o separada de cada una de las libertades. Ella está realizada en las libertades. Es a esto a lo que llama Hegel “*universal concreto*”. Aquel que trata de buscar la libertad, en sí, fuera de cada libertad, está buscando algo vacío. Lo mismo

ocurre con el ser; si carece de determinaciones se hace igual a la nada. No existe el amor, sin

actos de amor en los que está presente el amor. Muchos filósofos van en busca de abstracciones, fantasmas vacíos, carentes de concreción. La determinación es lo que saca al concepto de su abstracción y lo lleva a la concreción.

¿Pero cómo se hace concreto el concepto? ¿Cómo se autodetermina? Si él es autónomo esas determinaciones tendrán que salir de él, tendrán que tener su génesis en el concepto mismo. Según Hegel, el concepto se autodetermina por medio de la negación. Por ejemplo, la libertad de prensa, determinación del concepto universal de libertad, es el resultado de una negación efectuada por el propio concepto sobre sí mismo. Lo universal saca de sí mismo lo particular. Hegel trata de explicarlo como un proceso lógico. El principio de identidad ($A=A$) una vez puesto, implica también su negación, esto es, No-A. A no podría subsistir, no podría mantenerse sin su referencia a lo que no es él. Si sólo existiera A, desaparecería toda determinación. Si sólo existiera el concepto universal “*hombre*” no existiría toda la diversidad de hombres. La *negación* expresa la *diferencia*. La realidad no es sólo la *igualdad*, donde desaparece toda *desigualdad* o *diferencia*; lo universal sólo existe en unidad con la *diferencia*. Entonces la diferencia o la determinación son tan *esenciales* como lo universal, como lo indeterminado.

Para hacernos más inteligibles demos un ejemplo. Imaginemos un Hombre que no se satisface con ningún ser determinado. No se satisface con *esta* mujer, ni con esta otra, sino que busca la mujer, esto es, el compendio de todas las mujeres, pero que no se encuentra en ninguna de ella. Tal vez más sensato sería aquel que encontrara en *esta* mujer la realización de lo universal, esto es, que esta mujer contuviera o fuera el compendio de la totalidad. Hay seres inconformes que hacen desaparecer todas las diferencias como ilusorias y buscan lo verdadero fuera de la ilusiones. Entonces dicen “*En lo verdadero no hay diferencias*” y como las diferencias existen en el mundo sensible, niegan como irreal al mundo sensible y afirman como real y verdadero el ser donde ya no hay diferencias. Esto es según Hegel, lo que hace su contemporáneo Schelling. Se imagina como verdadero un absoluto donde no hay diferencias. Es la noche en la que todos los gatos son negros. No hay *gatos* diferentes, sino el gato, esencia de todos los gatos, en el que

Para leer y entender a Hegel

no hay ningún gato determinado.

Pero el saber verdadero es el saber de las diferencias de cada determinación. Estas determinaciones existen en el mundo espacio-temporal. Por consiguiente, cuando el concepto se autodiferencia, por su fuerza de negatividad inmanente, él entra en la *finitud*. Es este el movimiento del concepto, su movimiento debido a la negación. Si él permaneciera eternamente igual a sí mismo (*La libertad*, por ejemplo) no habrían diferencias (cada una de las libertades). Con la determinación o diferencia el concepto entra en la existencia determinada. En alemán, tal existencia se escribe Dasein, mal traducido en la edición de la *Fenomenología* (F.C.E.) por *Ser-ahí*.

Lo que llama Hegel el concepto es el pensamiento mismo. Pero el pensamiento capaz de hacer surgir de él las determinaciones. En la *Filosofía del derecho*, Hegel nos dice que "el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido desde él mismo como una segunda naturaleza" (párrafo 4. *Traducción de E. Vásquez*). No se queda encerrado dentro de sí mismo, sino que sale de sí mediante diferencias, que él mismo construye. *El concepto hegeliano es el pensamiento estructurado como una relación entre lo universal y lo singular, o, en otros términos entre lo indiferenciado y lo diferenciado*. Una vez eliminado que el pensamiento se modifica o cambia, por la acción de un ser externo a él, Hegel buscará una fuerza capaz de mover al pensamiento, pero que sea inmanente al pensamiento. Una piedra se mueve o cambia porque otro ser actúa sobre ella, y ese ser es externo. En cambio, el pensamiento, para ser realmente autónomo, tiene que tener dentro de sí mismo su propia fuerza impulsora. Ese motor es lo dialéctico, es concepto que se mueve a sí mismo. En el mundo, sólo el pensamiento posee esa característica. Ese movimiento de sacar de sí mismo las determinaciones se efectúa como un movimiento en que lo igual a sí mismo ($A=A$) saca de sí mismo lo opuesto; lo universal produce lo singular. Hegel convierte al concepto en Dios. Dios crea al mundo. También el concepto lo hace. Pero no lo hace de una sola vez, sino progresivamente. Va sacando de sí una determinación, luego a esa otra, y así sucesivamente. Cuando el concepto saque de sí la totalidad de sus determinaciones será entonces la IDEA, pero ésta está en el mundo: es

entonces totalidad concreta. Hegel, como dice Feuerbach, transformó a Dios en un proceso lógico.

Cuando empezamos a investigar el pensamiento de Hegel nadie lo había hecho en nuestro país. Los manuales provenientes de la URSS habían hecho un daño que hasta ahora ha sido irreversible. La dialéctica había sido totalmente trivializada. Bastaba comprarse un folleto que explicara lo que era el método dialéctico para convertirse en un dialéctico. Tesis, antítesis y síntesis era la fórmula ritual que todo lo explicaba y a todo se aplicaba. Marx había puesto a la dialéctica a andar sobre los pies. Antes andaba sobre la cabeza en Hegel. No se pensaba. Al pensamiento discursivo lo había reemplazado el pensamiento congelado. Los dialécticos venezolanos devoraban con avidez el “fast-food de las interpretaciones banalizadoras. Junto a ello, había el problema de las traducciones. La *Filosofía del derecho* de Hegel, traducida del italiano y publicada en Argentina, iba por su vigésima edición no leída e ilegible. *La esencia del cristianismo* de L. Feuerbach, también había sido traducida al español, pero era prácticamente ilegible. Es cierto que se estaban publicando traducciones bastante aceptables. Las *lecciones sobre la filosofía de la historia* y también *Las lecciones sobre la historia de la filosofía* ambas de Hegel. No puede decirse que fueran malas. Sin embargo, por no haber un vocabulario definido de términos, ello dificultaba la lectura. Por ejemplo, la traducción de la *Fenomenología del Espíritu* produce muchas confusiones. Un término tan importante para la dialéctica como lo es el vocablo alemán *uebergchen* (transitar o pasar a) que indica que un término, una vez definido, no puede mantenerse aislado ni separado, sino que tiene que pasar a su opuesto para encontrar en él su complemento necesario es traducido a veces como trocarse (p. 152, línea 35) o como convertirse (pág. 153, línea 28), y en la misma página traduce por transiciones (línea 4). Trocarse, convertirse, transitar, tres palabras diferentes para un mismo término. Y un término preciso e importante para la significación de la dialéctica. Incluso, en la misma traducción de la *Fenomenología* se vierte ese mismo término alemán por *se forman* (p. 75, línea 12). Ese término es sumamente importante en la dialéctica, pues, con ella se establece la conexión necesaria entre un momento, una determinación y otra.

Para leer y entender a Hegel

Por ejemplo, la certeza sensible, donde se empieza por afirmar la existencia de seres sensibles, individuales, *pasa a* la percepción, cuando aparece lo universal, y la relación entre universalidad y singularidad, cuando se establece que el fundamento de lo singular es lo universal, pasa al entendimiento y a la razón. Hay un enlace necesario entre cada uno de estos momentos y el resultado es lo verdadero que surge por esas transiciones. Una traducción defectuosa elimina, aunque sea involuntariamente, la dialéctica de la *Fenomenología*.

Sean suficientes esos ejemplos para poner de relieve la dificultad en que nos encontrábamos. Nada se enseñaba de Hegel en la Escuela de Filosofía de la UCV. Abundaban heideggerianos, husserlianos, kantianos, pero de Hegel, de Feuerbach, de Marx, nada se enseñaba. Y poco ayudaba lo que venía de afuera. Gracias a la traducción del francés del *Historia y Conciencia de Clase*, y también gracias a los trabajos de Lucien Goldmann y Henri Lefebvre (*Investigaciones dialécticas* y *el Materialismo dialéctico*, traducidos ambos por nosotros), empezamos a adentrarnos en el problema de la dialéctica.

No crea el lector que nos hemos apartado del problema del liberalismo. En nuestra opinión la dialéctica y el surgimiento de la sociedad liberal están muy vinculados. Queríamos de paso llevar al conocimiento del lector las dificultades con que nos encontramos y con las que él todavía puede encontrarse. Afortunadamente, hemos tenido excelentes alumnos que se han interesado en el pensamiento dialéctico y cuyos trabajos empiezan a aparecer.

La dialéctica, esto es, el automovimiento del concepto por la fuerza de la negación, no es separable en Hegel de la alienación (la exteriorización) y el hacerse extraño. Hegel lo explica recurriendo a la lógica, como ya lo hemos dicho, pero hay otra vía para hacer comprensible ese movimiento. Uno de los mejores intérpretes de Hegel, o tal vez el único que lo ha comprendido, es Marx. Dice de Hegel que ese "gigante de la dialéctica" adopta el punto de vista de "la economía moderna". A continuación Marx subraya que ese punto de vista consiste en que Hegel "concibe al trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer", pero Hegel concibe al trabajo como trabajo abstractamente intelectual (*Sagrada Familia*, P. 56). Pues bien, ese trabajo abstractamente intelec-

tual no es otra cosa que el automovimiento del concepto. Supongamos un ser que por todas partes sea igual sí mismo, que sea totalmente homogéneo. Es una unidad. Allí no hay ni división ni separación. Sigamos suponiendo que ella misma pueda separarse, sacar de sí misma un pedazo. Se escinde. Surge así una diferencia o una determinación. Pero es una diferencia hecha del mismo material que la unidad originaria. Es una diferencia en cuanto ya no está en la unidad: es una diferencia que no es una diferencia. Esta es una expresión que se encuentra abundantemente en la *Fenomenología*. El ser indiferenciado que forma una unidad es el pensamiento. Y es él el que saca de sí mismo un trozo de sí mismo y lo pone fuera de sí mismo. Antes teníamos la unidad, ahora tenemos la unidad que se ha diferenciado. Pero la diferencia exteriorizada es también pensamiento. Tenemos, después de la escisión, dos seres, pero, realmente existe sólo uno, pues ambos son lo mismo. Esta operación constituye toda la dialéctica hegeliana, y le cuesta mucho captarla a los lectores de Hegel. Es la contradicción que está dentro de la identidad, y es lo que mueve el pensamiento. Pero Hegel no se limita a explicar lógicamente el proceso de escisión del pensamiento, sino que sostiene que esa es la realidad, que toda realidad sigue ese proceso de dividirse, de sacar de sí una parte de sí misma y ponerla frente a sí misma como algo diferente. Exteriorizarse (o alienarse) y luego recuperar lo exteriorizado (conciliación). Si la unidad permaneciera eternamente igual a sí misma no habría movimiento. Y ese movimiento es la historia, pues esta consiste en las múltiples exteriorizaciones de una misma sustancia, a la cual Hegel llama el sujeto. Lo exteriorizado, lo puesto, es la objetivación o el convertirse en un objeto el pensamiento. Es patente ahora que el proceso de objetivación está vinculado a la crítica de la identidad, esto es, la alienación es explicada en función de la escisión de la identidad. A contiene no-A. Esto es lo que rechazará Marx. Ya lo rechazó en sus años jóvenes cuando dice que “el único trabajo que Hegel conoce es el abstractamente intelectual”. Marx se refiere a ese procedimiento de Hegel diciendo que con ello ha expuesto “la fórmula puramente lógica del movimiento de la razón pura que consiste en ponerse (la unidad o también $A = A$) oponerse (la escisión de la unidad surgimiento de no-A dentro de A), y componerse (la conciliación de

Para leer y entender a Hegel

la oposición surgida) (*Miseria de la filosofía*, Cap. 11). El lector ya habrá reconocido en ese proceso la famosa tesis, antítesis, síntesis, (tesis, en griego, equivale a *poner* o posición, y sus derivados). Lo lógico en Hegel no se separa de lo histórico ni de lo social. Ese proceso de posición y oposición será utilizado no sólo por Marx, sino incluso por Feuerbach; el género humano exterioriza su esencia y lo pone como un ser ajeno. Dios es la esencia enajenada del hombre. Suprimir esa oposición es recuperar la esencia exteriorizada, convertida en ser ajeno, y colocarla en los hombres de donde salió.

En esa fórmula lógica del movimiento surgen varios problemas. Primero, el de la naturaleza o consistencia de lo exteriorizado. Es ello lo que forma la objetividad. advertimos que esa objetividad está constituida por categorías lógicas. Pensamos la realidad con esas categorías. Son ellas las que organizan toda realidad y por eso "lo racional es real". La acción recíproca entre los entes, la singularidad, la universalidad, el fundamento y su relación con lo fundado, etc., todo ello son categorías, estructuras con las que pensamos toda la realidad. La objetividad está formada por el conjunto de las categorías y no hay realidad fuera de ellas. Pero entonces, toda realidad no es más que pensamiento. No hay, por una parte, un sujeto, y por otra un objeto, *ya que el objeto no es más que el sujeto convertido en objeto. al exteriorizarse*. Contra esa objetividad es que se pronuncia Marx.

Llamemos al pensamiento el saber. *El saber* consiste en saber que lo objetivado no es diferente del sujeto que sabe y éste sabe la "no diferencia del objeto con respecto al saber, el no-ser del objeto para el saber por cuanto sabe el objeto como su autoexteriorización (...) el objeto es sólo la apariencia de un objeto, una neblina fingida (...) algo que no tiene ninguna objetividad fuera del saber" (*Sagrada familia*, p. 61). Lo que dice Marx allí se refiere a la tesis hegeliana de que la diferencia "es una diferencia que no es una diferencia", que se repite a todo lo largo de la *Fenomenología*.

Justamente, esta tesis de Hegel respecto de la naturaleza de los opuestos es lo que le permite realizar su conciliación, la famosa superación dialéctica, según la cual la negación de uno de los términos en oposición no lo destruye sino que lo conserva en unidad con el otro. Si los opuestos han surgido de la misma unidad,

entonces pueden ser conciliado, porque “uno de ellos tiene en su seno el anhelo, las necesidades, la anticipación del otro” (*Critica del derecho del Estado hegeliano*, p. 130. Trad. Eduardo Vásquez UCV). Pero no puede haber conciliación entre extremos reales que “nada tienen en común entre si, que no se reclaman ni se complementan entre si” (ibid. p. 130). Recuerdo a mis compañeros marxistas que hablaban continuamente de la dialéctica, de superación de los opuestos. ¡Que difícil les resultaba conciliar hombre con no-hombre, o burguesía con proletariado! La fórmula científica sufría enormes problemas. La fórmula sacramental se demostraba como absurda y estéril. La total ignorancia de Hegel les hacía imposible comprender a Marx. Así mismo vemos hoy a supuestos intérpretes de Nietzsche o de Kierkegaard que, por ignorar todo de Hegel, nada entienden de Nietzsche o de Kierkegaard. Este último filósofo construye su filosofía en una constante polémica con Hegel. Para él Hegel es *el filósofo* y su filosofía es *la filosofía*. En ella está aprehendida toda la filosofía y criticarla, demostrar su unilateralidad, su no verdad, es lograr la afirmación más sincera y profunda del destino del individuo.

En nuestra opinión, Hegel es uno de los más destacados filósofos de la doctrina liberal. Se le interpreta erróneamente cuando se le ubica dentro del totalitarismo. Así como muy pocos intérpretes han comprendido su dialéctica, también muy pocos han comprendido su filosofía política. Y ello no es extraño, pues lo dialéctico no puede separarse de lo político en su filosofía. Hubo algunos que se propusieron separar el contenido de la filosofía de Hegel de su “método” dialéctico y utilizarlo como un todo válido para cualquier contenido. El que inició ese camino fue Engels y ese mal ejemplo fue funesto para toda la inteligencia de izquierda. Fue el arma con el que lograron su esterilización, su ineficacia y su conversión en el hazmerreír de todos los que toman en serio la actividad del pensamiento.

Decimos, pues, que lo dialéctico en Hegel es inseparable de lo político. Por eso, antes de hablar de su política nos vimos obligados a explicar, somera pero claramente, lo que significa lo dialéctico. Suponemos que nuestro lector tiene algunos conocimientos de la filosofía. Para entender lo que significa el individuo en el Estado hegeliano siempre acudimos al expediente de establecer la tesis de

Para leer y entender a Hegel

Hegel acerca del individuo en la filosofía de Platón. Cada vez que Hegel quiere exponer el papel del individuo en la sociedad moderna opone su propia concepción a la de Platón. En la *Filosofía del Derecho* hay numerosos pasajes donde Hegel pone de relieve esa diferencia. En la observación al parágrafo 206, Hegel nos dice: “En el Estado platónico el principio de la particularidad subjetiva no recibe su derecho... la particularidad subjetiva, no admitida en la organización de la totalidad y no reconciliada con ella, se manifiesta por esta razón como hostil, como corruptora del orden social, por cuanto ella surge como momento esencial” (Traducción de Eduardo Vásquez, EBUC, 1976). ¿Cuál es el principio de la particularidad subjetiva? Según Hegel, en el Estado que Platón construye se *expulsa*, para preservar al Estado, a la libertad subjetiva. Platón no le concede ninguna libertad al individuo. Los gobernantes son los que adscriben a los individuos en las clases. Ellos deciden quien ha de ser soldado, quien ha de ser agricultor, artesano o magistrado. Nadie tiene el derecho de formar una familia, escogiendo a su mujer, educando a sus hijos. Las mujeres y los hijos lo serán de todos y así mismo se elimina el derecho de propiedad. Ya se habrá advertido que Platón lo que quiere es eliminar todo aquello que separa un individuo de otro, que lo constituye como un individuo que toma decisiones, que tiene una conducta propia y decide según su conciencia libre. En el Estado Platónico queda eliminada esa conciencia individual y libre. Recordemos que Hegel dice que según Platón “la libertad subjetiva es corruptora del orden social”, esto es, ella, si se la deja actuar, aniquila el orden social. En general, según Hegel, no hay espacio en los Estados antiguos para la libertad subjetiva, es decir, para la libertad de decidir y convertirse a sí mismo en su propio fin.

Hegel, con claridad meridiana, sostiene que el reconocimiento de la particularidad subjetiva constituye la diferencia esencial entre el mundo antiguo y el moderno: “El derecho de la particularidad del sujeto a encontrarse satisfecha o, lo que es lo mismo, el derecho de la *libertad subjetiva*, constituye el punto de inflexión y central en la diferencia entre la época antigua y la moderna. Este derecho en su infinitud está expresado en el cristianismo y se ha convertido en principio universal real de una nueva forma del mundo” (Ob. Cit., parág. 124, Observación). El mundo antiguo no admitió la libertad

subjetiva. Cuando apareció en Atenas, con Sócrates, fue eliminada. *El origen* de esa particularidad subjetiva se encuentra “en la propiedad privada y la familia, y luego en su desarrollo ulterior, en cuanto arbitrio propio y escogencia de profesión” (Ob. Cit. parág. 185. Obscrv.). Esa libertad subjetiva es *reflexión* esto es, girar la dirección del pensamiento y dirigirlo hacia la conciencia, es el *para si*. Podemos buscar las razones de nuestras decisiones en el mundo externo, en seres ajenos a nosotros, en vuelos de animales o en sus entrañas, en consejeros espirituales o políticos, pero allí estamos fuera de nosotros mismos y colocamos el origen de nuestra decisión en otros. En cuanto podemos dirigirnos a nosotros mismos, a nuestra conciencia y no reconocer ninguna autoridad por encima de ella somos libres. Esta es la significación profunda del demonio de Sócrates: “En el demonio de Sócrates podemos ver el comienzo del hecho de que la voluntad que se trasponía antes sólo más allá de sí misma se trasladaba en ella misma y se conocía dentro de ella misma. Es el comienzo de la libertad que *se sabe* y, por tanto, de la verdadera libertad” (Ob. Cit. parág. 279) Buscar dentro de sí mismo, en la interioridad, lo que es verdadero y bueno, es un principio que el mundo antiguo rechazó. Anotemos de paso, la banalidad de la interpretación de Karl Popper en su libro *La Sociedad abierta y sus enemigos*, en el que identifica a Hegel con Platón. El Estado soviético abolió la libertad subjetiva. Dicho Estado, estaba más cerca del Estado Platónico que de un Estado moderno. No se nos escapa un problema fundamental. Hegel sostiene que donde no hay propiedad privada no hay libertad subjetiva. ¿Puede ser abolida la propiedad privada y seguir existiendo la libertad subjetiva que se origina en ella? Es un problema que dejaremos planteado. Por ahora nos limitamos a señalar que en el Estado platónico existe la universalidad. Hay una constitución, leyes, códigos escritos y no escritos, que pautan lo que el individuo ha de hacer. Es en ello que el individuo encuentra el fundamento de su conducta. Lo universal tiene absorbido dentro de sí a lo singular. El individuo carece de toda libertad subjetiva.

Por el contrario, el principio de los Estados Modernos es ese principio de la libertad subjetiva. Un mismo principio puede funcionar de manera diferente según el todo de los nexos en que funciona. En Grecia fue un principio de corrupción y de destruc-

Para leer y entender a Hegel

ción. En el Estado moderno ese mismo principio constituye la fuerza que desarrolla al Estado, que le da su mayor fuerza. La actividad del individuo que persigue sus propios fines y la satisfacción de sus necesidades realiza sin quererlo el bienestar y la satisfacción de los otros miembros de la sociedad. El interés del individuo privado coincide con el interés universal. No se oponen, como ocurrió en Grecia. No es difícil ver aquí el principio de Adam Smith, la mano invisible que logra, sin saberse como, armonizar el interés egoísta con el interés universal. El lector ya habrá notado que aquí está funcionando la lógica de Hegel: lo singular, con su actividad, realiza lo universal. No están en oposición, o mejor, lo están, pero la acción del singular lo concilia con lo universal. La acción en Hegel siempre logra resolver la contradicción, esta unidad entre la libertad del individuo y la libertad y satisfacción universales es lo que Hegel llama la libertad concreta: “ni lo universal tiene vigencia y se consume sin el interés particular, sin su saber y querer, ni los individuos viven meramente para el interés supremo como personas privadas, sin que a la vez quieran en lo universal y para lo universal y tengan una actividad consciente de esta finalidad” (*Fil. del derecho*, parág. 260). Es a esto a lo que Hegel llama un silogismo. Esta relación lógica en la que el singular pasa a lo universal (Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre, luego Sócrates es mortal) suele ser llamada una operación del pensamiento. Pero Hegel nos dice que esa unidad se realiza por la acción del individuo de carne y hueso que, al actuar, se une a lo universal. La realidad misma es un silogismo. El individuo tiene que pasar necesariamente a la universalidad. Claro que ello no sería posible sin la acción. Hegel lo repite varias veces en la obra que hemos citado. Por ejemplo, en el párrafo 186: “Pero el principio de la particularidad, precisamente por que se desarrolla para si hasta la totalidad pasa a la universalidad, y si y en ésta tiene su verdad y el derecho de su realidad positiva”. Hemos subrayado *pasa a* (*uebergehen*) para indicar, por una parte, que allí interviene lo dialéctico y, por otra parte, nuestra traducción de 1976 utiliza la expresión *cambia lo cual*, como hemos dicho no pone de relieve lo dialéctico. El lector, por experiencia propia, sabe lo que es tener “su verdad y el derecho de su realidad positiva” en la totalidad social. Uno queda vaciado de toda verdad y de todo derecho cuando

en el Estado en que vive no hay seguridad jurídica para sus bienes, su vida, su derecho al trabajo, a la vivienda, al transporte. La sensación fundamental de los venezolanos es que carecen de realidad. Nuestra realidad se encuentra en el derecho. Una vez que éste no existe, dejamos prácticamente de tener realidad substancial. Podemos seguir existiendo como seres sensibles, pero esta existencia sensible, despojada de todo derecho, no es la verdadera. Un Estado donde los ciudadanos han sido despojados de todos los derechos ya no es un Estado ni son tales los ciudadanos. Sólo donde el individuo encuentra realizado su derecho en el derecho universal hay verdadero Estado.

Así, pues, sólo en la sociedad donde existe el derecho se realiza la libertad. La tesis lógica consiste en que sólo en lo universal tiene el singular su realidad. No crea el lector que todos los autores encuentran o leen en Hegel lo que estamos diciendo. Dieter Heinrich, en su libro *Hegel en su contexto* (Monte Avila, 1990) no encontró el silogismo que estamos describiendo. Heinrich llega a escribir que "la obra de Hegel sobre la Filosofía del derecho no expuso, sin embargo, la doctrina del Estado según el principio formal de la sucesión silogística (p. 277). Todo lo contrario. Hegel no puede evitar la construcción silogística ya que ella es la esencia de su doctrina, esto es, el singular finito, evanescente, sólo puede encontrar su realización en lo universal que lo sostiene y mantiene. Hegel utiliza consciente y consecuentemente su dialéctica. Es extraordinario leer en el libro de Heinrich que "Hegel no llega a poseer una conciencia suficientemente clara ni un conocimiento plenamente elaborado sobre el método que le otorgó su forma a sus propios textos" (p. 99).

Para que Heinrich diga esto (lo cual no es más que una repetición de lo que había dicho N. Hartmann) se supone que él sí debe tener lo que Hegel no tuvo, es decir, un conocimiento plenamente elaborado y una conciencia del método. Pero resulta que cuando Heinrich encuentra lo dialéctico en la sociedad civil no sabe reconocerlo, él, que tiene claridad y conocimiento. Y Heinrich está considerado como uno de los mejores conocedores de Hegel.

En Hegel son inseparables lo dialéctico, el desarrollo social e individual y la historia. Corrijámonos. Todos esos integrantes de su sistema pueden ser separados, pero, al hacerlo, su sistema se hace insostenible e incomprensible.

Para leer y entender a Hegel

Una mala interpretación de un filósofo puede convertirlo en lo contrario de lo que él es. Hegel es un partidario de la sociedad liberal. Fue convertido por sus interpretes superficiales (entre ellos Karl Popper) en un partidario de la sociedad totalitaria, negadora de los derechos del individuo.

Su liberalismo no llega hasta desconocer los problemas que plantea dicho modo de producción y sus consecuencias. Nos da en su *Filosofía del derecho* una buena descripción de la sociedad civil, en la que “el egoísmo subjetivo se transforma en la contribución a la satisfacción de las necesidades vitales de todos los otros” (p. 199). Cada uno adquiriendo, produciendo en su propio beneficio (*para sí*) produce y adquiere para el goce de todos los otros. Como dijo L. Goldmann, el capitalista buscando su propio beneficio realiza, sin quererlo ni proponérselo como finalidad consciente, el beneficio de todos. Es un benefactor social, pero involuntario. Hegel llamó a esto la astucia de la razón. Esta se realiza como concordancia del interés individual y del universal, sin que sea finalidad consciente de los individuos. En esta relación entre el individuo singular y lo universal, esto es, la totalidad de los otros individuos, está presente la dialéctica de Hegel. En primer lugar, el problema del ser del individuo. Separado de los otros, aislado, ese individuo no es lo que él realmente es. Logra su verdadero ser en relación con los otros. Allí está funcionando lo que Hegel llama la verdad. Para él, lo verdadero se encuentra no en lo que el individuo naturalmente, sino en lo que él resulta ser por medio trabajo, al buscar la satisfacción de sus necesidades. El trabajo lo saca de la naturaleza, lo eleva por encima ella, y lo lleva a realizar lo que él es. En el estado de naturaleza el hombre no es libre o mejor, su libertad aún no ha emergido, está sumergida en el dominio de las fuerzas naturales. Pero en la sociedad civil comienza a aflorar su libertad. Gracias a la represión, a la necesidad de garantizar el uso de lo producido, surgirá la propiedad privada y el derecho a efectuar contratos. Estas son instituciones que no existen en el estado de naturaleza. La *esencia*, esto es las determinaciones que configuran lo que realmente *se es* no está *dada* sino que es un resultado, un proceso, en el que intervienen una serie de negociaciones mediadoras. Esa teoría de que uno no es lo que él es realmente, sino que llega a serlo por medio de su propia actividad, no nos extraña.

Decimos que “no nos sentimos realizados”, que en tal actividad o en tal otra no estamos realizando todo lo que realmente somos. Entonces desplegaremos nuestra actividad y trataremos de llegar a ser lo que no somos aún, pero sabemos que podemos ser. Es en esto que consiste la verdad para Hegel. Ella no consiste en ser un reflejo, en ajustarse a una situación dada a sí mismo. Ajustarse a una situación dada supone que ella es verdadera, que hay que aceptar y admitir que uno es el reflejo de ella. Para Hegel, ésta es la doctrina del empirismo, y contra ella elabora su filosofía: “Ahora, por cuanto este ser sensible es dado al empirismo y permanece como tal para él, el empirismo es una doctrina de servidumbre y no de libertad, porque la libertad consiste precisamente en no reconocer principio alguno absoluto frente a sí mismo y en no depender de un objeto otro que sí mismo” (*Enciclopedia*, parág. 38, adición). La verdad es un llegar a ser lo que se es. Y ese proceso está orientado o dirigido por esa finalidad inmanente. Esta tiene gran importancia ya que un proceso tiene que estar dirigido por un fin. Una serie de acontecimientos, desconectados, sin orden, sin etapas sucesivas que se van realizando, no es un proceso racional. Hegel sostiene que la realidad está orientada por una finalidad que trabaja dentro de ella y la orienta. Hegel habla de una “razón inconsciente”, esto es, una razón que se orienta por fines y que elige los medios para realizarlos. Esta teoría ha sido objeto de muchas críticas. N. Hartmann ha señalado su contradicción, pues actuar hacia un fin es actuar sabiendo adonde se quiere llegar y como hacer para lograrlo. Actuar inconscientemente es no tener conciencia ni del fin ni de los medios. ¿Cómo pues, podría actuar inconscientemente la razón? La razón inconsciente, como resume Hartmann, consiste en ejercer “las funciones de la conciencia sin tener conciencia” (*Ontología*, p. 271 TomoV).

Hemos visto que en la sociedad civil tal como la concibe Hegel se realiza el verdadero ser del individuo. Es un ser que depende de los otros, que se mantiene por el propio trabajo y el de los otros. Tiene derecho a la propiedad y a efectuar contratos con su propiedad para ceder y adquirir. Allí se encuentra una de las primeras etapas de la libertad. Esta sociedad civil, no carece de críticas obra de Hegel, él la llama la sociedad del entendimiento y de la menesterosidad” (Parag. 183. *Fil. del derecho*). (Tradujimos

Para leer y entender a Hegel

necesidad, en nuestra versión, pero creemos más acertado menesterosidad, en el sentido de carencia e insuficiencia). Son diversas las críticas de Hegel. Una de ellas se refiere a los efectos de la división del trabajo: “El trabajo del individuo se hace más sencillo mediante la división y, a través de ello, mayor la destreza en su trabajo abstracto y mayor la cantidad de su producción. Al mismo tiempo, esta abstracción del producir hace al trabajo cada vez más mecánico, y por eso finalmente, que el hombre sea retirado de él y en su lugar pueda ingresar la máquina” (*Fil. del Derecho* parág. 198).

El individuo, dentro de la sociedad civil comienza primeramente por ser miembro de la familia. En ella recibe educación y cuidados. Pero al llegar a la mayoría de edad, el individuo se separa de la familia, se casa y formará a su vez una nueva familia. Allí queda él librado a sus propias fuerzas y capacidades. Es ahora miembro de la sociedad la cual “arranca a los individuos de ese vínculo (el de la familia, E.V.), convierte en extraños a sus miembros y los reconoce como personas autónomas” (*Fil. del derecho*, parág. 238). El individuo en el seno de la familia, era dependiente de ella, tenía en ella su subsistencia. Pero ahora, depende de la sociedad civil. Es en ella donde debe lograr su subsistencia. Es ahora hijo de la sociedad civil y, como tal, su existencia y la de la familia que ha formado depende de la sociedad civil y está sometido a la *contingencia* (*Ob. cit.* parág. 238). Esta sociedad debe ahora protegerlo, asegurarle sus derechos, la educación, en cuanto desarrollo de sus capacidades. Para proveer todo ello la sociedad civil debe crear instituciones colectivas, escuelas y su supervisión, cuidado y mantenimiento de la salud pública, impuestos para tales menesteres, etc., son deberes de la sociedad civil para con sus miembros, en los que éstos ven la garantía de sus derechos.

Sin embargo, en el seno mismo de la sociedad civil se engendra la desigualdad. Los individuos no participan en igual medida de la riqueza universal producida. Para acceder a dicha riqueza hay que poseer capital y también destreza, aunque esta última está condicionada por aquel y por otra parte, el individuo está sometido a una cantidad de contingencias sobre las cuales no tiene dominio alguno. Ya los individuos son desiguales por naturaleza, y la sociedad civil no sólo refuerza esa desigualdad original y la profundiza, sino que

crea nuevas desigualdades. Desigualdad de la riqueza y de las destrezas de los individuos, he allí lo que engendra la sociedad civil, pero ella es una ficción, ya que hace abstracción de las desigualdades e iguala ficticiamente a lo desigual. En esto, Hegel no se hace ilusiones: “Contraponer la exigencia de igualdad al derecho objetivo de la particularidad del espíritu contenido en la idea, el cual, en la sociedad civil, no sólo no supera la desigualdad de los hombres puesta por la naturaleza por el elemento de la desigualdad sino que la produce desde el espíritu y la eleva a una desigualdad de la riqueza, de la destreza, e incluso de la cultura intelectual y moral” (*Fil. del derecho*, parág. 200, Observ.) La sociedad civil es la sociedad de la desigualdad, en todos los ordenes. Es inútil oponer a esas desigualdades reales la igualdad en el derecho que sólo abstractamente logra eliminar las diferencias.

Karl Popper critica a Hegel el que éste describa así la sociedad civil, y argumenta que Hegel es enemigo de la igualdad. Hegel lo que hace es indicar, mostrar las desigualdades existentes que no pueden ser eliminadas por ninguna Ley abstracta. Por otra parte, si los individuos son libres, en el sentido de utilizar como quieran sus facultades, sus destrezas, ¿Cómo impedir las desigualdad que engendra la libertad? Un decreto nivelador podrá declarar la anulación de las desigualdades. Pero entonces aniquilaría la libertad individual, una de las fuentes de las desigualdades sociales. La sociedad civil, gracias al reparto desigual de las riquezas, al refuerzo de las desigualdades naturales, produce y reproduce las desigualdades entre los hombres. La división del trabajo en que se basa la producción de la riqueza social, no sólo es fuente de desigualdad, sino también de empobrecimiento espiritual individual.

Aunque Hegel encomia a la sociedad liberal por haber hecho posible la libertad individual, confirmándola en sus instituciones legales, esto es, derecho a la propiedad privada, a formar una familia y a poner en acción las destrezas para ejercer un oficio y ganar el propio sustento, no por eso dejó de anotar sus limitaciones. Ya nos referimos a la producción de las desigualdades entre los hombres, de las cuales una de las fundamentales, es la concentración de las riquezas en manos de algunos hombres. Las desigualdades son producidas por diversos factores. Entre ellos, Hegel

Para leer y entender a Hegel

enumera “el arbitrio, circunstancias contingentes físicas” (Hegel, *Filosofía del derecho*, parág. 241). Pero la diferencia de la participación en la riqueza condiciona el desarrollo de las destrezas y habilidades de los individuos. Circunstancias contingentes y riqueza condicionan el que los que tengan más riquezas y circunstancias más favorables (debidas al azar), sean más diestros, más hábiles, más capaces. En otros términos, la distribución de la riqueza desigual condiciona las desigualdades sociales y las reproducen. Hegel siempre justifica las desigualdades, consideradas por él como producidas por el concepto. Pero, cabe preguntar, ¿de qué modo puede actuar el concepto para que circunstancias azarosas se conviertan en necesidad, esto es, que tiene que ser así y no puede ser de otra manera? El azar o la contingencia consiste justamente en que es así de hecho, pero no de derecho. ¿De qué modo puede producir la contingencia a la necesidad? Una situación injusta, como la escribe Hegel, basada en una situación contingente, siempre podrá ser modificada. Sobre todo si aquellos menos favorecidos son lanzados a la pobreza, esto es, a una situación en la que sus necesidades siguen siendo las mismas, pero al mismo tiempo, se les ha quitado los medios naturales de adquisición. En esa situación, los individuos “son despojados de todas las ventajas de la sociedad, de la capacidad de adquisición de habilidades y de cultura en general y también de protección jurídica y de la salud e incluso del consuelo de la religión” (*Ibidem*). Los que han caído en esa situación, los individuos, entran en una situación anímica de aversión al trabajo, de maldad y otros vicios, los cuales surgen a causa de la situación en que se encuentran y del sentimiento de su injusticia” (*Ibidem*). Esta situación de caída fuera de toda justicia y derecho la considera Hegel como propia de una sociedad cuyo aumento de población y producción industrial están en crecimiento constante. Los hombres se entretajan en relaciones en virtud de la división del trabajo y se desarrollan los medios para satisfacer necesidades. Ello aumenta la acumulación, y posibilita “la mayor ganancia”. Pero al mismo tiempo, la limitación a un sólo sector por la división del trabajo y la dependencia de la clase vinculada a ese sector engendra “la incapacidad de la sensación y del goce de los demás privilegios y particularmente de las ventajas espirituales de la sociedad civil” (Hegel, Ob. cit. parág. 243). Hegel consigna en

ese párrafo lo que ya era propio de una larga tradición de crítica a la sociedad cuya producción se funda en la división del trabajo y la profundiza cada vez más. Ya hemos comentado esa crítica que se encuentra en las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller: la sociedad se hace cada vez más rica, tanto espiritual como materialmente, pero el individuo se hace cada vez más pobre.

En el siguiente párrafo, 244, Hegel constata un hecho. No nos expone detalladamente como “una gran masa se hunde por debajo de la medida de un modo de subsistencia cierto, que se regula por sí misma como la necesaria para un miembro de la sociedad”. Los individuos que caen en esa situación de menesterosidad “no pueden subsistir por actividad y trabajo propios”, y por ello surge la plebe. Hegel constataba la relación entre el surgimiento de la plebe y la concentración desproporcionada de riquezas en pocas manos. ¿Cómo solucionar ese mal? Hegel sostiene que la sociedad civil no tiene remedio para ello. Pues si a las clases ricas se les exigiera altos impuestos para mantener a esas masas que han caído en la miseria, sin que estas se procuraran su sustento por su propio trabajo, la sociedad civil quebrantaría sus propios principios y el de sus miembros. En efecto, la independencia y el honor de los miembros de la sociedad civil consisten en que su subsistencia sea mediada por el trabajo. Asegurar la subsistencia por donaciones mantiene la vida, pero una vida sin dignidad, sin honor, y sin derecho. Esta vía queda excluida. Aún queda otra. Consiste en procurar trabajo a quienes carecen de ello. Pero así, escribe Hegel: “aumentaría la cantidad de producciones, en cuya profusión y en la falta de consumidores adecuados, productores ellos mismos, en lo cual consiste precisamente el mal, el cual se acrecienta sólo de ambas maneras (*Ob. cit. parág. 245*). Si se aumenta la producción no habría consumo adecuado para ese aumento. En consecuencia, la producción no sería consumida por los propios productores y habría de nuevo que reducir éstos, y el mal se vuelve a plantear. La sociedad civil, dice Hegel en ese mismo párrafo, en su propia fortuna no posee suficiente para gobernar el exceso de miseria y el surgimiento de la plebe. El exceso de riqueza concentrada en pocas manos produce miseria, y esa misma riqueza no puede evitarla. Los medios para eliminarla logran el efecto contrario. La sociedad civil, incapaz de resolver en su seno sus problemas, busca la solución

Para leer y entender a Hegel

fuera de ella, en otros países. Es el fenómeno de la inmigración y la colonización.

En su exposición de los problemas de la sociedad civil, Hegel entrelaza categorías filosóficas con categorías sociales. La contingencia significó que un hecho no tiene en sí mismo justificación ni fundamento. Es así, pero podría ser de otra manera. La sociedad civil es definida por Hegel como "Estado de la menesterosidad y el entendimiento". Ya sabemos lo que significa este último término para Hegel. Se refiere a la separación y al aislamiento en que se encuentran los individuos como personas privadas. Pero este aislamiento se supera por la interdependencia en que se encuentran en virtud de la división del trabajo. Por otra parte, en cada sociedad de la menesterosidad los individuos no tienen asegurados ni el trabajo ni el sustento: "Por su aislamiento el individuo está reducido al aspecto egoísta de la industria, su subsistencia y su goce no son algo permanente" (Parág. 253, Observación) Para asegurar ese goce y la subsistencia Hegel recurre a la corporación, que interviene a favor de los individuos "como una *segunda familia* (parág. 252). La familia constituye la primera raíz ética del Estado. Allí recibe el individuo su primera formación y su sustentación como miembro de una comunidad. La segunda raíz ética es la corporación, es en ella donde "el bienestar particular está realizado como derecho" (parág. 255). El derecho *universal abstracto* encuentra su realización en el individuo miembro de la corporación. Estos momentos están separados en la sociedad civil, esto es, el derecho abstracto por un lado, y la necesidad vital y el goce por otro. Esto quiere decir que el derecho carece de realización efectiva y el individuo, aunque es menesteroso y capaz de disfrutar, carece del derecho de satisfacerlos. La corporación une a esos dos extremos. Como siempre, Hegel sostendrá que el singular carece de verdad, es decir, no es un singular verdadero, si no se une a lo universal. En este universal (en la familia, en la corporación, en las instituciones políticas y jurídicas) es donde se encuentra la esencia del individuo, su desarrollo y realidad plenos. Entre nosotros la palabra *marginal* expresa muy bien a esos individuos sin escuela, sin familia, sin trabajo, sin seguridad, etc. Entre nosotros, los hombres colocados fuera de las instituciones son devueltos al estado de naturaleza, donde no hay derechos: sólo impera la fuerza

y la arbitrariedad: es el fracaso del Estado. En el *Contrato Social*. Rousseau escribió lo siguiente “El que se atreve a emprender la tarea de instituir un pueblo, debe sentirse, por así decirlo, en condiciones de transformar la naturaleza humana; de transformar cada individuo que por sí es un todo solitario y perfecto, en parte de un todo mayor, del cual reciba en cierta manera la vida y el ser; de alterar la constitución del hombre para fortalecerla; de sustituir la existencia física e independiente que hemos recibido de la naturaleza por una existencia parcial y moral. Es preciso en una palabra, que despoje al hombre de sus fuerzas propias dándole otras extrañas, cuyo uso no pueda hacer sin el auxilio de otros. Mientras más se aniquilen y consuman las fuerzas naturales, mayores y más duraderas serán las adquiridas y más sólida y perfecta también la constitución” (*Contrato Social*., capítulo VII. Del legislador). Es la organización social la que le ha de dar esas nuevas y extrañas fuerzas que el individuo no posee en el Estado de naturaleza. Si los organizadores de la sociedad, legisladores, políticos no logran darle a los individuos las fuerzas que sustituyan a las naturales, el Estado habrá fracasado. Para Hegel, la verdadera esencia de los hombres se encuentra en las instituciones sociales de la sociedad burguesa. Pero el surgimiento de la plebe, esto es, de una masa inorgánica de individuos, imposibilita la completa racionalidad del Estado, esto es, de la integración de la individualidad en las instituciones. Estos individuos despojados de toda esencia social, excluidos tanto del bienestar económico como de los derechos políticos, amenazan a la estabilidad del Estado y a su racionalidad: su voluntad inorgánica se opone constantemente a la voluntad orgánica del Estado. Hegel escribe proféticamente sobre esa amenaza que pende sobre las sociedades: “La importante cuestión de como sería remediada la pobreza es una cuestión relevante que agita y martiriza a la sociedad moderna” (parág. 244. Adición).

Hegel, pues consideraba que el verdadero destino de los individuos, su realización total y acabada, se encontraba en las instituciones de la sociedad fundada en la propiedad privada, el derecho, la familia, la corporación etc., esto es, en la sociedad burguesa. Sus críticos, Max Stirner y Kierkegaard se opondrán a que las instituciones burguesas sean la verdad de los individuos.

Para leer y entender a Hegel

En un extraordinario relato titulado *El más desdichado*, Kierkegaard critica esa tesis hegeliana: "El desdichado es aquel que de una manera o de otra posee fuera de él mismo su ideal, su riqueza interior, la plenitud de su conciencia, su verdadera esencia". En Hegel, la esencia no está dada, el individuo tiene que realizarla despojándose de su existencia natural. La actividad del individuo será la que lo eleva a la esencialidad. El Estado hegeliano es ese todo orgánico donde cada miembro forma parte de él y carece de verdad y realidad fuera de él. Hegel es, pues, el filósofo de la sociedad burguesa, aunque los filósofos y políticos tardarán mucho en darse cuenta de ello. Para él, las instituciones de la sociedad burguesa son la realización de la razón, la unidad entre los individuos singulares y la universalidad de esas instituciones en las que se realiza su esencia. Hegel, como Marx habría podido decir, afirma que la esencia del hombre es un conjunto de relaciones, "el hombre" no es más que una abstracción. ¿Pero que son realmente esas instituciones, cuál es su origen?

Los críticos de Hegel no admitirán que esas instituciones sean lo esencial y verdadero. Cuando Max Stirner escribe: "Si la razón se realiza, perece el individuo" está tratando de rescatar al hombre liberado y purificado de esas instituciones a las que tanto admira Hegel. Feuerbach, por su parte, escribe contra Hegel: "La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales y de esa manera ha divinizado cualidades puramente abstractas como seres autónomos" (Tesis provisionales, tesis 64). El hombre, como tal, no tiene verdad ni realidad. Lo que tiene verdad y realidad es la persona en el derecho (como propietario), o desde el punto de vista moral, el sujeto, o el miembro de la familia, o el ciudadano (el *citoyen*), o el burgués. Esas cualidades públicas son la esencia del hombre. Esas cualidades que han surgido en la historia moldean una materia prima, y la vacían en ese molde. Separada de dicho molde, la materia prima (el hombre natural) es una abstracción. Marx compara a la fuerza de trabajo abstracta, que sólo tiene existencia verdadera cuando se objetiva en las diferentes mercancías, con lo que dice Hegel del hombre y su realización en las instituciones: ocurre con el trabajo humano, en este respecto, lo que en la sociedad burguesa ocurre con el hombre, que, como tal hombre, no es apenas nada, pues como se cotiza y

representa un gran papel en esa sociedad es como general o como banquero (El capital, I, p. 11. F.C.E). El Estado es el espíritu objetivado, esto es, la unidad entre los hombres singulares y las determinaciones universales, o también, es el concepto realizado en cuanto unidad de lo singular y lo universal. Es a esto a lo que Hegel llama razón. Como ya hemos visto, si los individuos (parte de ellos o la totalidad de ellos), quedan fuera de las instituciones, esto es, quedan sin esencia, entonces el Estado no es racional. Un individuo que carece de derecho al trabajo, que carece de derecho a la vivienda, a la familia, cuya subsistencia no está asegurada, cuyos hijos no tienen derecho a la educación, carece de realidad o de verdad. Nuestro estado, para Hegel, sería la negación de la racionalidad.

En la *Filosofía del derecho* Hegel expuso su concepción del Estado moderno. Un capítulo importante de ese estado es el de la sociedad civil al que Hegel define como "*el estado de la menesterosidad y del entendimiento*". No hay que entender por *entendimiento* la realización de acuerdos o arreglos (como explicó a sus alumnos un profesor de la Escuela de Filosofía de la U.C.V.) sino una situación en la que cada uno vela y trabaja para sus propios intereses o, en términos hegelianos donde cada uno es *para sí* (für sich) (no por sí, colmo vierden muchas traducciones al español). El entendimiento, según Hegel, está regido por el principio de identidad, y en la sociedad civil cada uno *pretende ser independiente* del otro, fundador en sí mismo, aislado de los otros. Pero ese principio y la actitud que le corresponde se derrumba puesto que el individuo depende de los otros a la vez que los otros dependen de él. El propio trabajo del individuo para satisfacer sus necesidades lo obliga a negar su aislamiento y a unirse a los otros. La negación no lo destruye en el sentido de reducirlo a nada, sino que destruye la *falsa* individualidad y le da la *verdadera* que consiste en ser para otro. Es la diferencia en la unidad. El individuo para sí, es la determinación de autonomía e independencia. Para otros, es la relación y la dependencia. En la sociedad burguesa, en las instituciones, el individuo es ambas determinaciones *a la vez*. Ambas determinaciones son contradictorias, pero en vez de rechazarse y excluirse, destruyendo cada una a otra, se *unen*. Cada una *pasa* o *transita* a la otra. Y cada una al negar o mediar a la otra,

Para leer y entender a Hegel

en vez de destruirla, la confirma y fortalece. También opera aquí otra relación donde funciona lo dialéctico, la relación silogística, la relación entre un extremo (el individuo) y lo universal (cada institución: familia, sociedad civil, poderes públicos, la ley). El singular por su actividad, pasa a lo universal, se une a él, y queda subsumido en él. Así, pues, *lo lógico* está presente y actúa en las determinaciones del estado hegeliano. Desde luego, pueden ser estudiadas las determinaciones de lo lógico independientemente y Hegel lo hace en la *Ciencia de la Lógica*. Y asimismo, pueden comprenderse los diversos estratos del Estado prescindiendo de lo dialéctico. Pero una comprensión cabal del Estado hegeliano exige el conocimiento de lo lógico, de otro modo no se entenderá lo que quiere decir Hegel cuando afirma que lo real es racional y lo racional es real. Esto nos trae a la memoria la crítica que le hicimos al libro de Dieter Henrich "*Hegel en su contexto*" (Monte Avila, 1990). En dicha crítica, publicada en el Suplemento Cultural del diario Últimas Noticias (16-12-90), citábamos una opinión del autor en la que afirmaba: "La obra de Hegel sobre la filosofía del derecho no expuso, sin embargo, la doctrina del Estado según el principio formal de sucesión silogística. Más aún su texto parece contradecir el tipo de explicación de la doctrina del Estado que se encuentra en la *Enciclopedia* (pag.277). Más adelante, el mismo Henrich añade: Se presenta así la dificultad que la reconstrucción de la *Enciclopedia no parece tener ningún fundamento* (subrayado E.V.) en la sistemática de la filosofía del derecho (p.278). Nuestra crítica trató de mostrar la falsedad de la interpretación de Henrich. Creo que lo logramos. Pero siempre pueden quedarnos dudas sobre lo que interpretamos. Más aún si la edición de Monte Avila está respaldada por personas de reconocido prestigio filosófico. ¿Sería Hegel un filósofo tan incoherente que afirma en la *Enciclopedia* algo sobre filosofía del derecho que es totalmente diferente de lo que él mismo dice en *Filosofía del derecho*? Hegel es un distraído o un ignorante. Se contradice, afirma Henrich, entre lo que él dice en una obra y lo que dice en otra. ¡Que gran cabeza filosófica es Dieter Henrich! ¡Es capaz de enmendarle la plana a Hegel y sabe mejor que éste lo que él quiere decir! ¡Pobre Hegel!

Sin embargo, algo de nuestras dudas se desvanecieron. Y se desvanecieron cuando pudimos leer una importante obra sobre

Hegel titulada: “Hegel, le droit et le liberalisme”, cuyo autor es el profesor Jean-Claude Pinson, profesor en Nantes; es importante por razones obvias saber que dicha obra apareció en julio de 1989. Llegó a mis manos en diciembre de 1990, gracias a la política contracultural que impera en nuestro país respecto a la entrada de libros extranjeros.

La interpretación que hace Pinson de la relación entre la *Enciclopedia y la Filosofía del derecho* es contraria a la Dieter Henrich. Nos confirma que Hegel es coherente, que no se contradice, que lo lógico sustenta a la filosofía política. En el párrafo 198 de la *Enciclopedia* Hegel escribe: “ El Estado descansa sobre un sistema de tres silogismos: 1) el singular (la persona se une por medio de su particularidad) (las necesidades físicas y espirituales las cuales desarrollándose para sí constituyen la sociedad civil.) con lo universal (la sociedad, el derecho, la ley, el gobierno); 2) la voluntad, la actividad de los individuos es la que media, la que satisface a las necesidades en la sociedad en el derecho, así como da cumplimiento y realización a la sociedad, al derecho, etc.; 3) pero lo universal (el estado, el gobierno, el derecho) es el término medio substancial en que los individuos y la satisfacción de sus necesidades encuentran y conservan su realidad cumplida y su mediación”. Esta es la estructura lógica del Estado, sus tres silogismos, los cuales según Henrich, no aparecen en la *Filosofía del derecho* y que incluso la contradicen.

Afortunadamente, esta no es la opinión de J-C Pinson. Según él, en la *Enciclopedia del derecho* opera la triplicidad de silogismos que expone Hegel resumidamente en la *Enciclopedia*. Estas son las palabras de J-C Pinson: “ Además al definir al estado como una triplicidad de silogismos, Hegel no solamente muestra que la sociedad civil (la particularidad) mediatiza al individuo (la singularidad) , con el Estado (lo universal), según un primer silogismo (S-P-U), sino que el individuo, según un segundo silogismo (U-S-P), es también un elemento activo que, a su vez, por su libertad, “su voluntad, (su) actividad” es el marco de la sociedad civil, del derecho, etc. cumplimiento y realización efectiva” (Pag. 137), (Ob. cit.). El silogismo, la unidad entre lo universal y lo singular, realizada por la actividad de lo singular no podía faltar en la *Filosofía del derecho* porque es la base de toda su filosofía. Lo que

Para leer y entender a Hegel

escribe D. Henrich demuestra que nada ha entendido de la dialéctica de Hegel. Lo universal es inseparable de la actividad propia de los individuos. Pero, a su vez, estos individuos tampoco son separables de lo universal. Ninguno de los tres silogismos mencionados en la *Enciclopedia* puede estar ausente de la *Filosofía del derecho*. El individuo en la sociedad civil, como persona privada, pasa a la relación y a la dependencia de los otros. Allí está el primer silogismo. Pero en esta relación, ya que está presente la propiedad privada, está presente el derecho, el contrato; pero allí también el individuo pertenece a tal o cual esfera de la sociedad civil, como propietario, como padre de familia dueño de un patrimonio, o como miembro de la corporación. Allí es *bourgeois*. Y es como tal que puede pasar a ser *citoyen*. Ninguno de esos tránsitos es posible si no está presente el otro. El individuo en el estado hegeliano está continuamente mediatizado por sus relaciones. Son ellas las que lo desarrollan, las que lo llevan a ser verdaderamente lo que él es. El individuo es *concreto* por ser la unidad con la totalidad de relaciones en las que se encuentra. Y esas relaciones están constituidas por silogismos. Por tanto, podemos afirmar con toda evidencia que Dieter Henrich se equivoca totalmente y liquida la *dialéctica* de Hegel y su vinculación con el sistema.

Queremos advertir sobre esta grave confusión y originadora de ella, que se encuentra en el libro editado por Monte Avila. En la solapa del libro se lee que se dificulta la comprensión de Hegel porque “éste no expuso nunca su propio método en forma exhaustiva y por separado, y porque las exposiciones resumidas que hizo del mismo, no permiten explicar paso a paso el desarrollo de sus textos”. Luego añade el autor del texto de la solapa que el libro de Henrich hará comprender la dialéctica de Hegel. Si algo no logra hacer comprender ese libro es esa dialéctica. Y el autor de ese texto de la solapa (Jorge Díaz Ardila, el traductor) nos dice que la abreviatura de lo dialéctico que aparece en los párrafos 79-80-81-82-83, “no permiten seguir paso a paso el desarrollo de sus textos” lo cual es totalmente falso. Pero el traductor olvida (¿ lo supo alguna vez?) que la *Ciencia de la lógica* (dos volúmenes, 700 páginas) es la exposición “ *exhaustiva* y por *separado*” del método de Hegel. ¿Leyó alguna vez la filosofía del derecho, el autor del texto de la solapa?. En el párrafo 31 de la *Filosofía del*

derecho, se lee “El método está presupuesto aquí igualmente desde sí mismo y sólo es una progresión *inmanente* y una producción de sus determinaciones”. Y enseguida, en la observación, Hegel mismo expone que la dialéctica es el automovimiento del concepto, que es inmanente a la realidad y no el obrar externo de un pensamiento. Cualquier mediano conocedor de Hegel sabe que la *Ciencia de la Lógica* contiene la crítica a la identidad, a la no contradicción y a toda la lógica y que Hegel, para explicar el desarrollo progresivo del concepto, utiliza las distintas configuraciones del silogismo. También habrá podido encontrar el autor del texto de la solapa lo que dice del método Hegel mismo en la *Ciencia de la lógica*: “Por tanto, lo que aquí tiene que considerarse como método, es sólo el movimiento del *concepto* mismo, cuya naturaleza ya ha sido conocida, pero *primeramente* ahora con el *significado* de que el concepto es todo, y su movimiento es la actividad universal absolutas, esto es, el movimiento que se determina y se realiza a sí mismo” (Tomo II, p.562). Parece pues, que la persona que hace afirmaciones tan tajantes y definitivas no conoce las obras fundamentales de Hegel: no conoce la *Ciencia de la lógica*, no conoce la *Enciclopedia*, no conoce la *Filosofía del derecho*. La *Ciencia de la lógica*, lo repetimos es la exposición exhaustiva y por separado del método de Hegel, esto es, del automovimiento del concepto que se impulsa a sí mismo desde sí mismo por la contradicción. Por eso la *Filosofía del derecho* tiene dentro de sí ese automovimiento del concepto. El mejor intérprete de Hegel expuso de manera clara y definitiva la relación entre la *Ciencia de la lógica* y la *Filosofía del derecho*. En efecto, Marx, al analizar la teoría hegeliana del Estado escribió lo siguiente: “Es una historia doble. una historia esotérica y una historia exotérica. El contenido yace en la parte exotérica. El interés de la parte esotérica consiste en volver a encontrar siempre la *historia del concepto lógico en el Estado*” (*Crítica del derecho del Estado hegeliano*, p. 25; traducción E. Vásquez, UCV, 1980). El desprecio por Marx y por Feuerbach, la ignorancia de sus obras, tiene como consecuencia que los intérpretes modernos no pueden entender a Hegel. Bastaría con que tuvieran presente lo que dice Marx en la obra citada: en Hegel “la idea es convertida en sujeto”. Los hombres de carne y hueso no son los autores de su historia: son *movidos* por el

Para leer y entender a Hegel

automovimiento del concepto, o como dice Marx: el concepto es el que actúa (el agente) “el que determina y diferencia”.

MODERNIDAD Y SUBJETIVIDAD

I

La filosofía moderna se caracteriza en general por la importancia que le da a la subjetividad. Desde Descartes y Rousseau, la filosofía trató de eliminar toda trascendencia, todo poder externo y ajeno al pensamiento. Como ocurre siempre, hay que tener en cuenta lo que pueden designar términos tales como subjetividad, pensamiento, trascendencia, etc.

Subjetividad se toma generalmente como referido al individuo, a lo que él siente, ve, cree y piensa en relación a sí mismo. *Así lo veo, así lo creo, así lo pienso*. Lo sentido, visto, oído o pensado, no tiene objetividad, no es independiente del sujeto individual. La subjetividad se afirma destruyendo la objetividad. Esto, por supuesto, es la fuente del relativismo y del escepticismo. Cuando decimos de alguien que hace análisis muy subjetivos estamos diciendo que no se refiere a algo válido fuera de las características que él le atribuye. Su arbitrariedad, su capricho, sus intereses, hacen que la subjetividad pierda el sentido de la realidad. Los otros, los que consideran la misma realidad, con su propia subjetividad, pueden ver algo diferente que no se deja reducir al arbitrio y al capricho. ¿Hay alguna manera de encontrar una verdad objetiva, algo que sea independiente de los intereses, ilusiones o arbitrariedades?. En las ciencias naturales, donde existe la experimentación, la comproba-

Para leer y entender a Hegel

ción, el cálculo, la medida, no parece imposible encontrar una realidad constituida por características propias, independientes, en otros términos, verdaderos u objetivos. En cambio la sociedad humana constituida por clases o grupos humanos con intereses diferentes, origina valoraciones diferentes respecto a cualquier *hecho*. Es un hecho que existió la Revolución Francesa, es un hecho que existió Robespierre. Estos hechos ¿pueden ser analizados objetivamente, con total independencia de la subjetividad que analiza, la cual *construye* el hecho con juicios que expresan los intereses propios de la clase a la que pertenece el individuo?. Los hombres que tienen un nivel de vida inferior en una sociedad, ¿tienen ese nivel debido a su raza, al color de su piel, a su poca inteligencia o iniciativa. o ello es producto de un reparto injusto de riquezas y privilegios?. Esto nos lleva a la siguiente cuestión ¿existe el *hecho* social? ¿podemos comprobarlo con un peso, un metro o cualquier artefacto mecánico?. Respecto de un hecho social lo primero que hay que indagar es su *historia*, esto es, el proceso que lo ha llevado a ser como él es. El mismo término hecho viene del verbo *hacer*, del *fieri* latino: es un *resultado* es el *fieri* producto de toda una evolución histórica, esto es, de una evolución en la que han intervenido intereses humanos, acciones humanas, luchas en las que los vencedores han impuesto sus intereses, su supuesta superioridad. Si le quitamos a un hecho social su historia le quitamos todo lo que constituye su esencia, lo que él ha llegado a ser. En consecuencia, *la historia es esencial para la constitución del hecho social y para su estudio*.

Generalmente, el investigador se coloca en un momento del tiempo en el que se ha detenido el proceso y él mismo establece una ruptura entre el hecho y su proceso de constitución.

De acuerdo con lo anterior, vemos el sentido del término subjetividad en cuanto es referido a un *individuo* con sus intereses, su capricho, su arbitrariedad, los cuales hace que él vea el hecho conforme a *lo que él es*. Y también ocurre lo mismo con los individuos que forman parte de una sociedad en la que existen hombres con intereses diferentes.

Pero hay otra manera de entender la subjetividad. Viene de Rousseau, y, aunque con modificaciones, pasa a Hegel. Esos filósofos tratan de quitarle a la subjetividad el ingrediente de

arbitrariedad propio del individuo, convirtiéndola en *voluntad universal*, en voluntad que contiene lo verdadero, lo que vale para todos los sujetos y contiene lo que hay de verdadero en el pensamiento y la voluntad de cada uno. La voluntad y pensamiento universales trascienden al individuo, tienen contenidos que no provienen del sentimiento, de la arbitrariedad. Es de ellos que debe derivarse toda ley, toda norma. Desde luego, esto implica que no hay nada por encima de la voluntad y del pensamiento universales. La postulación del pensamiento y de la voluntad como origen y fundamento de toda ley, de toda norma, desplazó al ser divino de la historia. Ahora, los atributos del ser divino se transfirieron al pensamiento y la voluntad universales. Es por eso que la filosofía, y sobre todo la filosofía política, es atea. Lo que piensa el pensamiento lo ejecuta la voluntad. No debe haber separación entre el pensar y el ser. Kierkegaard, y su antecesor, Feuerbach, tuvieron clara conciencia del ateísmo o paganismo de la filosofía moderna: *“No hay dificultad alguna en pasar de la inteligencia de una cosa a su relación... Y es allí, puede decirse, donde se encuentra todo el secreto de la filosofía moderna que está toda entera en el Cogito ergo sum, en la identidad del pensamiento con el ser... Se descubre, pues, aquí, que la filosofía moderna no es ni más ni menos que paganismo”* (1). Pero no sólo Dios, como hacedor de leyes, pierde su batalla contra la razón. También la tradición es desplazada, pues una ley, una institución sólo es reconocida como venerable y sagrada cuando puede ser legitimada por el pensamiento. Los atributos de sagrado y venerable sólo son propios de la razón y de lo que se deriva de ella.

La razón, la voluntad, el pensamiento son los nuevos seres divinos y son también tales sus productos.

No sólo Dios y la tradición fueron desplazados por la razón. También lo fue la naturaleza, entendida como un mundo externo al pensamiento y como los instintos, las inclinaciones, las pasiones, esto es, la naturaleza propia del ser humano. Las leyes e instituciones no podían ser derivadas de la naturaleza. Lo propio del hombre, lo que lo convierte en un ser distinto y superior, es su pensamiento. Ya nos podemos dar cuenta que esta filosofía que surgió en la época moderna, y dio origen a lo que se llama

Para leer y entender a Hegel

modernidad, fue profundamente revolucionaria, fue un profundo trastorno para las antiguas concepciones del mundo. Dios, la tradición, la naturaleza, los antiguos seres divinos, fueron sustituidos por un Dios: la razón. Desde luego, los antiguos dioses no han renunciado a sus derechos y claman por volver a ocupar sus antiguos sitios. La llamada época post-moderna es la exigencia de desplazar a la razón, al pensamiento, para volver a colocar a los antiguos Dioses: el ser divino de la teología, la naturaleza del mundo clásico, la tradición que sólo es sagrada y venerable por ser tradición. Es por esto que la filosofía post-moderna es irracionalista.

El mundo humano tenía que ser constituido conforme a la razón. Es lo que hizo Hegel: derivó todas las leyes, todas las instituciones humanas del pensamiento: *“Inversamente, la libertad en la acción se esfuerza por dar realidad a lo que hay de racional en el pensamiento. Este elemento, racional de la voluntad lo realiza bajo la forma viviente del Estado. En un Estado organizado bajo una forma verdaderamente racional, todas las leyes y todas las instituciones no son más que una realización de la libertad, conforme a sus modalidades esenciales. Si tal es el caso, la razón individual no encuentra en esas instituciones sino la realización de su propia esencia y, cuando ella obedece a esas leyes, en vez de vérselas con algo que le sea extraña, ella sólo se inclina ante su propio bien”* (2). Hay que entender aquí por Estado no sólo el poder político, sino las leyes e instituciones que dan estructura a una sociedad. Es allí donde se encuentra la libertad realizada, la libertad hecha mundo existente.

El ciudadano hegeliano es el que se identifica con el Estado. Jorge Luis Borges, en uno de sus notables artículos titulado *“Nuestro pobre individualismo”*, escribe lo siguiente: *“El argentino, a diferencia de los americanos del norte y de casi todos los europeos, no se identifica con el Estado... Aforismo como el de Hegel El Estado es la realidad de la idea moral, le parecen bromas siniestras”* (3). Identificarse con el Estado, actuar conforme a sus leyes, acogerlas dentro de uno mismo como formando parte del ser propio, internalizarlas, equivale a unir nuestra esencia individual, con la esencia universal. Unidad de lo singular y lo universal. En términos de Hegel, es la unidad de la diferencia. Hay diferencia entre lo singular y lo universal. Pero

cuando se unen en las leyes se lleva a cabo su unidad. La voluntad singular se une con la voluntad universal.

Estas leyes universales tienen su origen en la voluntad universal, la cual ha convertido, por su acción, a la estructura del pensamiento en la estructura de la realidad jurídica existente. A esa estructura del pensamiento, a sus determinaciones o especificaciones, la llama Hegel el concepto. En la *Ciencia de la lógica* el estudio de lo que es el concepto, o la teoría del concepto corresponde a la *lógica subjetiva*. Es la tercera parte de la lógica de Hegel. Las dos primeras partes son llamadas la lógica objetiva y les corresponde estudiar qué se entiende por ser, y que se entiende por esencia. Allí nos encontramos con las determinaciones de cada una de esas esferas. El ser ¿se rige por la identidad, que no admite ni concibe la contradicción o se rige por la contradicción, esto es, que la realidad de algo se encuentra, no sólo en lo que ella es, sino en relación esencial constitutiva con lo que ella no se? ¿Qué se entiende por cualidad, por cantidad, por singularidad?. Y la esencia, ¿Qué significado tiene?, ¿En qué relación se encuentra el fundamento con lo fundado?. Todas esas determinaciones son propias de las cosas, de la *objetividad*. Si queremos saber lo que son las cosas tenemos que estudiarlas teniendo como criterio esa parte de la lógica de Hegel. Desde luego, allí está presente y funcionando la dialéctica de Hegel, la fuerza de la negación, de la contradicción, pues es ella la que *obliga* que cada determinación pase a la otra, necesariamente. La *Ciencia de la Lógica* es la exposición *exhaustiva* y pormenorizada de la *dialéctica* de Hegel. Y esa *lógica* es *ontología* o *metafísica* esto es, las determinaciones de las cosas o de los entes son determinaciones de la lógica, son determinaciones dialécticas. Quien diga que Hegel “no expuso nunca su propio, método en forma exhaustiva y por separado”, como se lee en la solapa del libro *Hegel en su contexto*, de Dieter Henrich, en traducción de Jorge A. Díaz Ardila (Monte Avila editores, 1990) no ha entendido a Hegel. El mismo autor (Dieter Henrich): nos dice que “sobre dialéctica sólo nos es dado hablar, pero no pensar” y ello porque la lógica de Hegel “sigue siendo un libro cifrado” (Prefacio). No entendemos como podemos hablar de algo sin pensarlo, sin saber de qué estamos hablando, ni admitimos que la *Ciencia de la Lógica* sea un libro cifrado. Ya sobre esto

nos hemos explicado, en diversos trabajos.

La lógica objetiva, la del ser y la esencia, está regida por la contradicción y, en virtud de ello, la lógica del ser *transita* a la de la esencia y ésta a su vez, por la fuerza de la contradicción, *transita* a la lógica del concepto o lógica subjetiva. Es la tercera parte de la lógica de Hegel. Pero, en realidad, es el *fundamento* de las dos primeras, pues las determinaciones del ser y las de la esencia tienen su origen en el *concepto*. Al respecto escribe Hegel lo siguiente en la *Ciencia de la Lógica*: “La lógica subjetiva es la lógica del *concepto*, esto es, de la esencia la cual ha superado su relación con un ser, o su apariencia, y en su determinación ya no es externo, sino que es lo subjetivo libre e independiente, que se determina dentro de sí mismo o más bien es el sujeto mismo” (4) Retengamos, en primer lugar, que el “concepto se determina dentro de sí mismo” (*in sich selbst*). Ello es sumamente importante para entender cabalmente la dialéctica de Hegel. Ello quiere decir que el concepto *no es determinado* por nada externo a él, que no toma sus determinaciones de afuera, sino que él mismo las produce. Si comparamos lo que está diciendo Hegel con lo que suele entenderse por concepto veremos claramente lo que él quiere decir. Tenemos conceptos porque los formamos del mundo externo, de las cosas. Nuestros conceptos son seres derivados de cosas acabadas y listas. Pero Hegel *invierte esa relación*. Las determinaciones esenciales, fundamentales, no las toma el pensamiento de afuera, sino que el pensamiento mismo las produce. El concepto (o el pensamiento) es una fuerza activa, productora, y por eso es *sujeto*. *El concepto* es el *yo*, pues es el yo el que toma la forma del concepto, esto es, la forma de lo universal y de lo singular; ese yo tiene la propiedad de exteriorizarse, de salir fuera de sí y objetivarse. A esto lo llama Hegel la “*actividad objetivadora del yo*”, a la cual, nos dice, “*no hay que confundir con otras producciones, como por ejemplo, las de la fantasía*”, y sus determinaciones no se derivan “*ni de la intuición ni del sentir*” (5).

Según esto, la materia es sólo una materia sin estructura; sólo tiene realidad y verdad cuando el pensamiento la ha penetrado, se lo ha apropiado, y ha dado su propia estructura. El mundo es así el resultado de la actividad objetivadora del yo, que ha tomado la forma del concepto. Por consiguiente, no hay subjetividad separa-

da de la objetividad, sino que ambos forman una unidad separable sólo por abstracción. Así, pues, el origen de las leyes e instituciones no hay que buscarlo en la naturaleza ni en la tradición, ni en Dios. Se encuentra en el pensamiento. Es él el que deriva de sí mismo esas leyes e instituciones y es en ellas donde se encuentran realizadas la libertad.

Vemos, pues, el significado del término *subjetividad* en Hegel. En términos heideggerianos, la filosofía de Hegel es una “metafísica de la subjetividad”. Metafísica u ontología es la disciplina filosófica que se pregunta por lo que son los entes. A esas preguntas Hegel responde: el ser de los entes, lo que ellos son, se encuentra en la actividad objetivadora del yo. Es de esa actividad de donde se derivan las categorías que dan forma a la realidad y la forma es también el contenido mismo. La llamada filosofía post-moderna se pronuncia contra esa filosofía, *contra el sujeto concebido como libertad*.

La metafísica de la subjetividad, u *ontología* fundada en la subjetividad, es el idealismo. Puede ser llamada también una filosofía de la libertad. Según Hegel, sólo el pensamiento es libre y sólo habrá libertad en el mundo social y político cuando esa libertad del pensamiento se objetive en el mundo. Mientras haya leyes e instituciones *dadas*, cuyo origen se encuentre en la naturaleza o en la tradición, y no en el pensamiento, ellas serán combatidas y negadas por la actividad pensante, cuya fuerza nada puede resistir. El pensamiento es una fuerza indetenible, a la que nada puede oponerse. La filosofía moderna es una filosofía combativa, transformadora de la realidad. No es conformista, no dice que el hombre debe adaptarse a la realidad, sino, por el contrario, el hombre debe transformar la realidad dada para adecuarla a su pensamiento.

Este idealismo plantea, por supuesto, muchos problemas. Nos parece uno de los más importantes el siguiente. Si lo *universal* del pensamiento es lo sagrado y lo valioso, lo que él establece tendrá también esa característica. Sus productos, que no son otra cosa que sus objetivaciones, serán también *sagrados* serán como dice Hegel, “*lo divino sobre la tierra*”. Para Hegel lo son la propiedad privada, la familia, los poderes legislativos, judicial y ejecutivo, en fin, todos esos componentes del Estado cuyo origen se encuentra

Para leer y entender a Hegel

en el pensamiento. Pero, podemos preguntarnos, ¿A qué se debe esa divinidad?. Al oponernos a ellos cometemos pecado, o actuamos *mal*. Pues el bien, nuestro bien, se encuentra en la racionalidad existente. ¿No podrían ser tan sagrados la no-propiedad, la no-familia, si así lo considerara la voluntad universal?. Si la voluntad *universal* determina que lo bueno es que no haya familia, entonces se destruirá la familia como institución y se establecerá la no-familia. Y será malo o pecado oponerse a esa institución *racional* para restablecer la familia. Según esto, la voluntad universal sería tan *subjetiva* como la voluntad singular. Esto es, lo único que cambia es la arbitrariedad *singular* por la arbitrariedad universal. Los filósofos postmodernos argumentan contra la modernidad que ella conduce al *historicismo relativista*, en otros términos, al escepticismo.

II

El debate filosófico se ha anidado en el Suplemento Cultural de Últimas Noticias. En cada entrega de dicho suplemento podemos estar seguros de encontrar artículos sobre filosofía, sobre problemas filosóficos de la historia, la antropología, el derecho, la sociología, la psicología, e incluso, sobre problemas filosóficos de otras ciencias humanas. Respecto a esta situación es preciso, hacer algunas advertencias y aclaraciones.

Para nosotros, la filosofía tiene como uno de sus objetivos fundamentales pensar con coherencia y claridad. Si los artículos de filosofía van destinados al gran público el escritor que pretende llegar hasta él, tiene que aclarar los términos que usa. Hoy vemos que está de moda hablar de *modernidad*. El que utiliza dicho término tendría que indicar que entiende por tal. ¿Qué quiere decir semejante término?. Según los que critican a la filosofía de la modernidad, entre los que se encuentran Hannah Arendt, Leo Strauss, J. Derrida, Foucault, esa filosofía surge con la filosofía de Descartes. Allí se encuentra su fecha histórica de nacimiento. En esa filosofía se convierte a la *subjetividad*, al yo pienso, en el ser verdadero, en el ser que origina todo y en el que todo tiene su

fundamento. Es un giro de toda la filosofía, una ruptura con toda la filosofía anterior, con la griega clásica y con la filosofía basada en la teología. No quiere decir esto, que el cartesianismo haya surgido como un tiro de pistola, sin raíces en el pasado. La filosofía del Renacimiento tiene pensadores que preparan a Descartes. Por modernidad se entiende esa filosofía fundada en la subjetividad. Es una *filosofía o metafísica*, esto es, una pregunta por lo que se entiende por el ser verdadero. Cuando la teología se pregunta por el ser verdadero responde: Dios. El es el ser absoluto, el ser independiente que nada necesita para existir. Ante esta pregunta Aristóteles respondería que el verdadero ser es la *sustancia*, lo que sostiene a las propiedades esenciales y a las accidentales y tiene en sí mismo su fuerza para manifestarse. La *ontología o metafísica* (aristotélica) trata de determinar en qué consiste esa sustancia, sus principios, por ejemplo, identidad y no contradicción. La modernidad, con Descartes, revoluciona esas metafísicas. En el lugar de la sustancia aristotélica y del Dios de la teología, colocó a la *subjetividad*. El ateísmo está en el fundamento mismo de la modernidad, esto es, en la “*metafísica de la subjetividad*”. Ahora, la ontología o metafísica reflexionará sobre esa subjetividad, preguntará por su constitución, por su acción, por su relación con el mundo externo, por si es *pasiva*, esto es, si recibe como una materia inerte la influencia del mundo externo, o si es *activa*, esto es, si actúa sobre ese mundo transformándolo. Ser moderno no es, esencialmente, modernizar, es decir, tener una economía fundada en el mercado y en la iniciativa privada, en tender vías férreas o líneas de aviación, o en tener una medicina al tanto de los últimos descubrimientos mundiales. Estas son “*consecuencias de la metafísica de la subjetividad*”, de la filosofía que reduce al *ser* a una materia manipulable y dominable por la subjetividad. Es en Europa donde nació esa filosofía, donde se convirtió al hombre, a su pensamiento y su voluntad, en “*dueño y señor de todas las cosas*”, las cuales maneja, altera y transforma según sus fines. Un país, bajo la tutela de un dictador, podría modernizarse, esto es, tecnificarse, y no ser *moderno*, en el sentido de no permitir la *libertad subjetiva*. Impondría las consecuencias de la *metafísica de la subjetividad*, pero no su fundamento. Un cerdo puede ser recubierto y adornado con las plumas del pavo real, pero bajo esa apariencia sigue siendo

Para leer y entender a Hegel

un cerdo, lo cual equivale a decir, en lenguaje filosófico, que la apariencia no corresponde a la esencia.

Una de las categorías fundamentales de la modernidad es la de la teleología. Ese concepto significa actuar según una finalidad. Como la metafísica de la subjetividad se basa en la conciencia, es natural que le sea fundamental dicha categoría. Nuestra acción tiene un fin. Siempre actuamos conforme a un fin y escogemos los medios para realizar ese fin. Si los medios están en contradicción con la finalidad o la obstaculizan, decimos que se está actuando irracionalmente. Por ejemplo, nuestro Presidente dice que él es un demócrata. Toda su acción debe tener por finalidad realizar una sociedad democrática. La democracia se basa en la división de poderes. Cuando el Presidente interfiere al poder judicial, absuelve o condena a gentes, su conducta es *irracional*: contradice y anula la idea democrática. Si ejerce presión sobre la libertad de expresión, cierra programas de radios, su conducta es irracional, destruye la idea que debiera darle un sentido a su acción y su pensamiento. Somos *irracionales* cuando actuamos en contradicción con la idea que nos dirige. Una irracionalidad completa es carecer de toda finalidad, es actuar sin saber adonde nos conducirá nuestra acción y las consecuencias que podrá tener. Desde luego, irracionalidad y locura pueden coincidir, aunque suele ocurrir que no siempre tengamos conciencia clara de la relación entre el fin consciente y los medios para realizarlo. Hegel definió a la racionalidad como “*actuar conforme a un fin*”. Y su filosofía de la historia se fundamenta en que la historia tiene una finalidad, la cual es la realización de la libertad. Entonces, la historia no es una serie de acontecimientos inconexos, insensata, una sucesión desordenada de Estados o de Imperio, sino acontecimientos conectados que conducen a una sociedad de hombres libres. Advertamos que esa finalidad no se encuentra en la conciencia de los hombres de carne y hueso, sino en lo que llama Hegel el *espíritu del mundo*. No es igual a la Providencia, ya que los fines de ésta son inescrutables, no cognoscibles. En cambio según Hegel, el filósofo puede conocer, aunque sea *a posteriori*, después que han ocurrido los hechos, cuál ha sido el sentido de la historia. Por eso, según Hegel, los hombres ignoran la historia que están haciendo. Cada uno tiene su *fin* pero el fin de la historia universal no es el fin que se encuentra en cada

conciencia individual. Una categoría psicológica, propia de la conciencia humana, fue convertida por Hegel en categoría ontológica.

Cuando se habla de *modernidad* se habla de la metafísica de la subjetividad, y de las categorías propias de la subjetividad. Ya hemos visto una de ellas: la finalidad, esto es, explicar la conducta humana en función de la finalidad que persigue. ¿Puede ser eliminada esa categoría?. Cuando se habla de la *muerte del sujeto*, se habla también de la muerte de esa categoría. ¿Puede explicarse la conducta humana sin referencia a esa categoría?. Ella está intimamente vinculada a la libertad del sujeto. Pero se objeta a esa libertad que ella es una ficción, que el sujeto no tiene fines propios, que éstas les son impuestas por mecanismos de coacción social, por fuerzas que actúan sobre él, por poderes externos. La Ilustración y la modernidad se engañaron con respecto de la libertad. La sociología, la psicología, el psicoanálisis, han demostrado que la libertad del sujeto es sólo una pseudo-libertad.

¿Qué proponen los postmodernos a cambio de la acción de la voluntad orientada por fines que ella se representa?. Basándose en la filosofía de Heidegger interpretan la acción como proveniente del ser, como un designio del ser que actúa sobre la voluntad. Por tanto, no cabe *hacer nada, sino sólo esperar*(6) y adoptar la actitud del asentimiento (*Gelassenheit*). Pero, si se admite ésto, no hay ninguna posibilidad para una moral. Pues la moral implica la autonomía de la voluntad, la imputabilidad y la responsabilidad. Y de ello sería responsable el ser. No más denuncias, entonces, contra el totalitarismo, contra cualquier crimen. El ser lo quiso, agradezcamos al ser y a sus inescrutables designios. La crítica de la metafísica de la subjetividad, esto es, de la modernidad, conduce a los postmodernos al *amoralismo*. Es cierto que en la modernidad hay una posición optimista en exceso de la libertad humana, de su ilimitación. Pero, nos parece, la crítica debe orientarse contra todo lo que la limita y la hace imposible y no contra la libertad misma. Ir contra la razón conduce al irracionalismo y al amoralismo. Es allí donde se encuentra el problema de los postmodernos. No es *nostalgia por la modernidad* lo que nos lleva a escribir lo anterior, sino la convicción de que la historia es una lucha en la que se descubren *valores fundamentales*, que pasan a formar parte de la humanidad del hombre. Y la sucesión histórica no es una conde-

Para leer y entender a Hegel

nación y sepultamiento del pasado, sino herencia y perfeccionamiento de esos valores.

En la modernidad surgió también como principio de explicación racional el principio de razón suficiente. Nada ocurre gratuitamente en el Universo. Todo tiene una razón de ser, un fundamento, un origen causal. Siguiendo a Heidegger, los postmodernos, entre ellos Hannah Arendt, condenan a ese principio ya que, según ellos, conduce a la onto-teología, es decir a Dios como primera causa. Ciertamente, puede interpretarse que, yendo de causa en causa, se llega a una causa del mundo que es también causa de sí misma (Dios). Según ese razonamiento la totalidad de los discursos científicos se ubicarían en la onto-teología, lo cual evidentemente, es absurdo. Más razonable, comenta Luc Ferry, es *limitar* el uso de dicho principio y no *destruirlo*. El uso *crítico* del principio de razón suficiente puede limitarnos a los fenómenos, *evitando*, que nos remontemos a una causa que es causa de sí misma. H. Arendt llega al extremo de condenar el uso del principio de razón suficiente en las ciencias históricas, pues, según ella, al usar ese principio, el historiador *reniega del objeto mismo de su propia ciencia* (7). El principio de razón suficiente permite ordenar al mundo, darle un sentido ¿Podría pensarse, reflexionar sobre el mundo, sin hacer uso de ese principio?. Lo que no hay que hacer es darle un estatuto de principio ontológico, esto es, un principio válido para cualquier ente.

Vemos pues, los problemas que plantean los postmodernos cuando pretenden destruir las categorías de la modernidad, entre ellas el principio de razón suficiente y el concepto del sujeto. La eliminación de la primera lleva a la eliminación de la ciencia. La de la segunda la eliminación de la ética.

En la teoría de la historia que manejan los postmodernos, parece imperar el *historicismo*, esto es, cada época tiene sus principios y categorías, válidos solamente para esa época. Fuera de ella carecen de toda validez. La época contemporánea, la postmodernidad, producirá sus propias categorías, las cuales a su vez, carecen de verdad. Ese relativismo, como todos ellos, pretenden destruir a un adversario, pero, al mismo tiempo se autodestruye. A menos que el postmoderno *crea* que en la historia, lo posterior, por el hecho de serlo, es lo verdadero y las épocas anteriores no son

más que errores.

Los pensadores de la época moderna tuvieron clara conciencia de la novedad de su filosofía, y de su diferencia respecto de la filosofía antigua y de su oposición a ella. En Kant se encuentra inigualablemente expuesta esa diferencia y esa oposición. Al exponer lo que él había aprendido con la *Crítica de la razón pura*, lo resumía diciendo que la filosofía no es “una ciencia de representaciones de conceptos o ideas”, ni tampoco “una ciencia del hombre, de su representación, su pensamiento y su acción”. La filosofía debía estudiar al hombre “en todas sus partes constitutivas, tal y como él es y como debe ser, tanto según sus disposiciones naturales, como también según la condición de su moralidad y libertad”. En relación a ese objeto de la filosofía, esto es, el hombre como un ser natural, sometido a las leyes de la naturaleza y el hombre como un ser libre, o dicho más brevemente, el hombre como él es y el hombre como él debe ser, Kant se refiere a la manera como hacía ese estudio la filosofía antigua. En efecto, esa filosofía “le asignaba al hombre un lugar completamente equivocado en el mundo, o convirtiéndolo en éste en una máquina que, como tal, debía depender completamente del mundo de las cosas externas; hacía, pues, del hombre un elemento casi exclusivamente *pasivo*”. Según Kant, la *crítica* cambió totalmente esa concepción del hombre en su relación con el mundo: “el hombre mismo es originariamente creador de todas sus representaciones y conceptos y debe ser el único autor de todas sus decisiones”, en las mismas palabras de Kant, “la *crítica* le asignó al hombre en el mundo una existencia enteramente *activa*” (8). Es fácil ver que en la oposición que establece Kant entre ambas concepciones del hombre los conceptos claves son la *pasividad* y la *actividad*. Toda la filosofía moderna está caracterizada por la concepción del hombre como un ser *activo*, un ser que no está determinado por el ambiente cuyo destino sólo depende de él, cuyo ser se lo debe a su propia acción y no a ningún otro ser. Todo ello está incluido en el concepto del hombre como un *ser libre*. Como ya lo hemos dicho, uno de los conceptos claves de la modernidad es el de humanismo esto es, el de autonomía. Ese concepto surge con la época moderna, aunque ya está abriéndose paso desde el Renacimiento. Cassirer, en su importante libro *Individuo y cosmos en la filosofía del Renaci-*

Para leer y entender a Hegel

miento al comentar el *De sapiente* (1508) de Charles de Bovelles, afirma que en esa obra se coloca en primer plano la dimensión de la libertad como creatividad capaz de fundar un porvenir no predeterminado. Las palabras de Cassirer son las siguientes: con “la fe auténticamente humanista en la creatividad del hombre”, “el ideal de humanidad contiene en sí mismo el ideal de autonomía”(9). En el Renacimiento se gesta una nueva concepción del hombre, una concepción humanista, la cual consiste en que el hombre es un ser autónomo o, lo que es lo mismo, un ser libre. Profundizando algo más en el significado de autonomía, añadiremos que implica hacerse a sí mismo por medio de las propias acciones, no estar acabado de una sola vez, sino hacerse progresivamente, y también poder modificar el medio en que se vive. Autonomía implica libertad, actividad. En un texto de un autor del Renacimiento encontramos expresado esa nueva concepción del hombre. El Demiurgo describe la condición única propia de la condición humana: “Oh Adán, no te hemos dado ni un lugar determinado ni un aspecto propio, ni un don particular, con el fin de que el lugar, el aspecto y los dones que deseas, los tengas y poseas, según tus deseos, según tu voluntad. Para los otros seres su naturaleza definida está regida por leyes que hemos prescrito; tu, en cambio, no estás limitado por ninguna barrera, es por tu propia voluntad, en el poder que te he consignado que determinarás tu propia naturaleza”(10). El hombre no tiene un ser dado de una vez por todas; por tanto su acción, lo que él hace, no es impuesta por ese ser, del cual carece, sino que su ser deriva de su acción. Lo que él llegue a ser será resultado de su propia acción. Y como su acción proviene de lo que él quiere ser, del fin que él se propone, él será el producto de su pensamiento. El hombre es, a la vez, el autor de la obra y la obra misma, él es su propio Demiurgo. Por tanto, la perfección o imperfección de la obra le es imputable solamente a él.

No hay que confundir ese concepto de humanismo nacido en el Renacimiento con el de individualismo. En efecto, el humanismo se funda en el principio de autonomía, en una humanidad común en una naturaleza común, supraindividual, y a la vez, intersubjetiva. Ese acuerdo es intersubjetividad. Hace desaparecer la normatividad en el individuo, sosteniendo la existencia de diferencias irreductibles.

Las críticas postmodernas al humanismo confunden el humanismo con el individualismo, reducen el humanismo a la existencia de la singularidad; convierten a la autonomía en independencia. Es cierto que el individualismo se deriva de la filosofía moderna, su origen podría colocarse en Leibniz, en su teoría de las mónadas, las cuales son individualidades que no se comunican, sin puertas ni ventanas, incapaces de establecer por ello normas universales que penetren la subjetividad. Pero no es el único humanismo moderno ese individualismo independiente, si es que ello puede llamarse humanismo. Un autor contemporáneo, Alain Renaut publicó un importante libro titulado *L'ère de L'individu* (Edicions Gallimard, ^{individuo} 1989) en el que distingue entre individualismo independiente y autonomía. El primero, se caracteriza por ser una libertad sin regla, que rechaza toda regla que supuestamente limitaría la libertad espontánea y arbitraria. Quiere ser el individualismo independencia absoluta y autosuficiencia pura. La autonomía, en cambio, no significa libertad sin regla, sino, por el contrario, sumisión a una ley, pero una ley tal que tiene su origen en la voluntad de los sujetos y a la cual aceptan libremente. En el *Contrato Social* Rousseau se refiere a la libertad natural como libertad sin regla o independencia perfecta. Pero, para él, esa no es la verdadera libertad, la cual sitúa Rousseau en la "Libertad Civil", en la sumisión a reglas aceptadas libremente. Es por eso que Kant considera a Rousseau como el "Newton del mundo moral", y se concibe como su heredero.

Es cierto que la autonomía significa dependencia, pero, no dependencia respecto de la naturaleza, como en los Antiguos, ni de Dios, como en la tradición judeo-cristiana, sino dependencia respecto de leyes humanas, autofundamentadas. Es, pues, rechazo de la heteronomía. Autonomía significa autoinstitución de la ley, derivación de la ley de los hombres mismos, y no de un ser externo y ajeno a ellos.

Las crítica de los antimodernos llega a considerar a la modernidad como el "lugar del mal radical". Según ellos la época moderna origina al individualismo moderno y sus valores (o contravalores): Estos valores serían la atomización de lo social, la indiferencia por

Para leer y entender a Hegel

lo político, la obsesión por el consumo, desocialización del hombre. Un libro como el de G. Lipovetsky sobre la moda (*L'empire de L'éphémère* Gallimard, 1987) habla de la "leucemización de las relaciones sociales" del "formidable empuje de las existencias y exigencias individualistas". El individualismo moderno se desarrolló como liberación respecto de la autoridad de la tradición, fue una ruptura con las sociedades tradicionales, a la vez que proponía la libertad de la subjetividad. Pero, los críticos de la modernidad anotan, con razón, que la conciencia, cada vez más, es víctima de la moda, del reforzamiento de la opinión común y de la presión que ella ejerce sobre las conciencias. De allí que los antimodernos lanzan contra ella acusaciones tales como la de "la inmensa miseria de la modernidad", "la barbarie moderna" y de que en ella "imperea el totalitarismo del tipo soft", "que se ha instalado, en las democracias". En esta posición se encuentra A. Bloom (*El alma desarmada*, Julliard, 1987) A. Finkelkraut (*La défaite de la pensée*, Gallimard 1986) M. Henry (*La barbarie*, Grasset 1986). Según esos autores, y sobre todo, según L. Dumont, la lógica del individualismo moderno conduce a la modernidad al peor de sus males: al totalitarismo, e incluso al racismo. Es esto lo que está contenido en la crítica de los postmodernos contra la modernidad.

Pero ello es resultado de una lectura posible de la modernidad. Cabe otra lectura, que es la que hacen Luc Ferry y Alain Renaut. Ellos observan que la crítica al individualismo, basada en que disolvió las sociedades tradicionales, estructuradas según relaciones jerárquicas y subordinaciones naturales, pretende reconstituir esas sociedades holistas, en las que privan valores antiigualitarios y antidemocráticos. Un autor como Louis Dumont confiesa abiertamente sus preferencias por esas sociedades holistas, contrarias al individualismo democrático. Pero A. Renaut distingue entre el individualismo independiente, asocial, que no admite reglas y el individualismo autónomo el cual no implica rechazo de la comunidad, desocialización, ni ausencia de normas.

A. Renaut encuentra las raíces de esa concepción de la autonomía en Manuel Kant. Ese filósofo concibe la autonomía de manera profundamente anti-individualista. Nos parece que la interpretación que hace Renaut de la filosofía práctica de Kant

ya se encontraba en L. Goldmann: (*La communauté humaine et l'univers chez Kant*). En efecto, Goldmann ve en el rechazo de Kant de los deseos e inclinaciones del sujeto como fundadores de la moral la ruptura de la comunidad humana. El sujeto, empírico, dominado por esas fuerzas naturales, es incapaz de elevarse a la universalidad de la ley moral. El rechazo de Kant de la naturaleza en el hombre como fundadora de la moral, es el rechazo de la heteronomía, del individualismo que sólo se afirma rechazando la comunidad humana. El antimodernismo tiene razón en sostener que la lógica del individualismo independiente lleva al reemplazo de la relación del hombre con el hombre por la relación del hombre con las cosas, donde predomina la utilización de las cosas, su sometimiento a la voluntad de dominio. Pero, ese individualismo independiente es sólo una de las variantes del humanismo de la modernidad, el cual es profundamente igualitario, democrático y restaurador de la autonomía. Nos parece que es a partir de ella que puede realizarse una auténtica crítica de la sociedad moderna, la cual no se logra tratando de restaurar sociedades holistas, y oponiendo los valores de esas sociedades (subordinaciones naturales, jerarquía, tradición) a los valores del humanismo fundado en la autonomía.

Los postmodernos enfilan sus críticas contra el humanismo moderno, contra la subjetividad y le atribuyen todos los males modernos. Pero sus críticas, al no distinguir entre humanismo independiente y humanismo autónomo, los conduce a la restauración de sociedades en las que la libertad de la subjetividad es inexistente, y reprimida por la dominación jerárquica y las distinciones fundadas en la naturaleza.

NOTAS

1. *La enfermedad moderna*: Segunda parte A. La definición socrática del pecado.
2. Hegel, *Esthétique*, p. 207. P.U.F. 1981. Textes choisis por Claude Khodoss.
3. *Obras Completas*, p. 658. Emecé Editores, Buenos Aires, 1974.
4. *Ciencia de la Lógica*. Tomo I, p. 84. Traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo. Hemos modificado, la traducción de los Mondolfo. En vez de: *se ha liberado*, tradujimos a *aufgehoben hat* por *ha superado*. (Ed. de Suhrkamp, Tomo, I, 62).
5. *Ob. Cit.* p.82.
6. *Questions* 11, p. 188.
7. *Comprensión et politique*, págs. 75-76. Esprit, junio 1980.
8. *El conflicto de las facultades*, págs. 92-93. Losada S.A. Argentina 1963.
9. *Individu et cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traducido al francés por P. Quillet, Editions de Minuit 1983, pág. 159.
10. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Pico Della Mirandola, pág. 42. Publicado por la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, Argentina 1972.

DIALECTICA Y ALIENACION

En distintas ocasiones hemos dicho que los términos dialéctica y alienación ya habían penetrado nuestro ámbito cultural. Pero, como toda palabra, pueden permitir y facilitar la tarea de pensar, y también obstaculizarla. Utilizando esas palabras podemos crecer, y los otros con nosotros, que estamos pensando, pero en realidad lo que hacemos es emitir sonidos cuyo significado se nos escapa. Si preguntáramos a los que la utilizan el significado de la palabra dialéctica veríamos como surge enseguida una multitud de significados.

Dialéctica ha sido un término profusamente usado a lo largo de la historia del pensamiento. En Platón, según nos dice Hegel, la dialéctica es un procedimiento según el cual dada una proposición se deduce enseguida su opuesto. En los diálogos socráticos vemos como el interlocutor de Sócrates se atreve, por ej., a decir en qué consiste la justicia, Sócrates le hace ver que esa definición de la justicia no es la única, que puede haber otra, en oposición a la definición avanzada. La dialéctica aquí es un diálogo, una discusión entre dos o más interlocutores. El pensamiento de cada uno de ellos se mueve de una representación a la opuesta de esa representación. Pero el objeto mismo, o la realidad a la que se trata de cercar y definir, permanece quieto. Lo que se mueve es el pensamiento en torno a él. Mediante el movimiento del pensamiento se “progresar”

Para leer y entender a Hegel

hasta aprehender al objeto. Puede suponerse que siempre el objeto escapará al movimiento aprehensor del pensamiento, que siempre quedará más allá del cerco en el que el pensamiento quiere encerrarlo. Tendremos entonces al escepticismo. Este puede resignarse a ser la aprehensión sólo parcial de la totalidad del objeto. Es un escepticismo mitigado. No hace falta que estén presentes los que participan en el diálogo dialéctico. Un sólo pensador puede tomar de aquí y de allá las distintas opiniones sobre un mismo tema y entonces proceder a cotejarlas, a compararlas, para establecer cuál de esas opiniones es la verdadera o la que es más cercana a ser verdadera. La dialéctica se manifiesta entonces como un careo de opiniones, un juego en el que están incursas varias opiniones. Los objetos a que se refieren esas opiniones no se mueven como las opiniones. Están allí, esperando que alguna de las opiniones concuerde o coincida con ellos. Tal vez pueda llamarse mejor dialéctico el que es capaz siempre de encontrar la oposición de una opinión avanzada imprudente o confiadamente, el que es capaz de confundir a los que participan en la discusión, haciéndolos enredarse en lo que ellos mismos dicen, mostrándoles que están diciendo lo contrario de lo que querían decir. La finalidad de esa dialéctica no es encontrar la opinión verdadera, sino demostrar que no hay cosa semejante. Entonces hablamos de escepticismo, de juego sofisticado, de nihilismo, etc.

Muchos creen que lo dialéctico consiste lo anterior: habilidad para oponer a una opinión aparentemente válida otra que la refuta o la niega. Cuando se creía tener algo firme, el dialéctico, mediante su agudeza, pone a temblar y derrumba lo aparentemente firme. Esta dialéctica puede ser llamada subjetiva. Y ello porque sólo interviene la subjetividad. No hay movimiento por parte de lo objetivo.

Hegel le da un vuelco a esa concepción de la dialéctica. Según él, la dialéctica no consiste en oponer a una definición o representación otras, es decir, no consiste solamente en negar o refutar, sino en encontrar una representación que sea oposición, pero con firmeza y estabilidad, aunque tenga que ser refutada o negada para alcanzar tales características. Pero, además y sobretodo esa definición (a la que llamaremos determinación) tiene que surgir del objeto mismo. Es el objeto mismo el que tiene que hacer aparecer

sus determinaciones. La dialéctica no podrá ser entonces una dialéctica subjetiva, un pensamiento que cerca desde afuera el objeto, un método o procedimiento de acercamiento inventado por el investigador con objeto de apropiarse de una realidad externa al pensamiento, ajena a él, sino que ella será el movimiento de la realidad misma. El filósofo no expone nada que venga de su pensamiento, no le añade nada al movimiento del objeto; la cosa misma tiene dentro de ella su propio movimiento, esto es, la fuerza capaz de sacar de ella lo que ella contiene, sus propias determinaciones.

No es entonces asombroso que los mejores ejemplos de la dialéctica hegeliana sean tomados de situaciones en las que entran en acción seres humanos. Los mejores ejemplos del movimiento dialéctico se encuentran en la *Fenomenología del espíritu*. Es famosa la dialéctica del amo y el esclavo. Se ha popularizado tanto después de la explicación que de ella hizo Alexandre Kojève, que sirve de modelo para toda explicación de la dialéctica hegeliana. Pero no es la única. Hay otros ejemplos en el mismo libro, de gran fuerza y belleza y de intento de explicación histórica. Marx nos dice de ese extraordinario y difícil libro que ella contiene “la crítica oculta”, que en ella está expuesta “la enajenación del hombre” y por esa razón, por contener la enajenación del hombre, en dicha obra, en la *Fenomenología del espíritu*, se hallan “implícitos y ocultos todos los elementos de la crítica”. Sin embargo, añade Marx estos elementos de la crítica van más allá de lo que se propuso Hegel; los elementos de la crítica “se hallan preparados y elaborados ya de un modo que descuella ampliamente sobre el punto de vista hegeliano”. Esta afirmación la hace Marx cuando estudia en 1844 la dialéctica y la filosofía hegelianas. Enseguida nos enumera cuales son las partes de la *Fenomenología* donde se encuentran los elementos críticos: “la conciencia desventurada”, la “honrada conciencia” la lucha entre “la conciencia noble y la conciencia vil”. Según el mismo Marx, allí se encuentran los elementos críticos de la religión, del Estado, de la vida civil.

Nos referiremos en esta ocasión a la lucha entre la conciencia noble y la conciencia vil. En nuestro libro *Ensayos sobre la dialéctica* hemos expuesto “La conciencia desventurada” y la dialéctica inmanente a ella. A ella remitimos el lector. La lucha

Para leer y entender a Hegel

entre la conciencia vil y la conciencia noble está desarrollada en la pág. 302 de la traducción al español del F.C.E. Trataremos de exponerla de la manera más clara posible. El lector tiene que tener en cuenta que Hegel está describiendo el proceso mediante el cual aparece en Francia la monarquía absoluta. Así como Marx tomó a Inglaterra como país modelo para explicar el surgimiento del capitalismo, Hegel toma a Francia como país modelo para explicar el surgimiento de la monarquía absoluta.

Por una parte se encuentran los nobles y por la otra el monarca. Son hombres distintos y por tanto separados. Podemos llamarlos extremos. El monarca es un extremo y el noble es otro extremo. Anteriormente, antes que surgiera la monarquía absoluta, cada noble, cada señor feudal, cumplía sus obligaciones "en el heroísmo del servicio mudo". No tenía porqué dirigirse a un rey inexistente. Calladamente, en silencio, el noble cumplía sus servicios. Pero ahora el noble se convierte en cortesano. Su lenguaje hará que uno de ellos se convierta en monarca absoluto con poder ilimitado. Por supuesto, no será un lenguaje cualquiera, sino el lenguaje de la adulación. Los nobles adularán al futuro monarca. Pondrán en él el talento, el valor, la capacidad de decidir. El adulator no sólo dice al que adula que contiene todo excelsamente, sino que se subordina a él. En lo sucesivo, será el adulado el que piensa, el que decide, el que dice como ha de hacerse todo. El cortesano, en su adulación, llega hasta el heroísmo. Así como antes el noble era un héroe del servicio mudo, el cortesano es un héroe de la adulación.

Hegel destaca aquí el poder del lenguaje, fuerza temible que aplasta o eleva. El lenguaje no es inocuo. Es un poder. Pensemos lo que hacen los aduladores: encumbran. El adulado termina por creer lo que le dicen, a fuerza de repetírselo. Pensemos que muchas curaciones se hacen por la fuerza del lenguaje y que muchas depresiones y aniquilaciones se hacen también por la fuerza del lenguaje.

Gracias al lenguaje del halago, el poder se concentra en el monarca. Esto hace que él se convierta en un individuo en el que se concentra todo el poder. Hacia él convergen todo lo que los nobles sacan de sí para colocarlo en él. El monarca sabe ahora que él es el monarca. Los nobles se han despojado de su interioridad (de lo

que ellos son: pensamiento, voluntad, saber de sí mismo) para pasársela al monarca. Ahora el poder no está distribuido entre varios. Lo posee uno sólo. Y éste sabe de sí mismo como poder. El poder ahora existe en un individuo. No es una fuerza abstracta, sino una fuerza concretizada en un individuo, con poder ilimitado. El monarca tiene nombre propio (Luis, Enrique, etc.). El nombre saca al monarca de la igualdad con los otros: el nombre individualiza al poder (al monarca). El monarca piensa en sí mismo, se mete dentro de sí o reflexiona dentro de sí como monarca.

Es, pues, el lenguaje, la fuerza que ha permitido que lo que estaba dentro de los nobles pase o transite al monarca. Los dos extremos, que antes estaban separados, se unen por el lenguaje del halago. El lenguaje es el nexo o el término medio que une a los dos extremos. Pero es el lenguaje también lo que transmite o transfiere el contenido de la conciencia noble dentro de la conciencia del monarca. Esta se alimenta y toma su fuerza del sacrificio de la conciencia noble. Por tanto, la fuerza, el poder del monarca tiene su origen en la conciencia noble; su fuerza se debe a la fuerza de la nobleza. Es una exteriorización o alienación de la conciencia noble, o en otros términos, la conciencia noble ha sacado de sí y puesto en otra conciencia (la del monarca) lo que es propio de ella. Su propio poder se le ha convertido en algo extraño (entfremdet). En el lenguaje de la lógica hegeliana un extremo ha pasado al otro extremo. La conciencia noble se ha autonegado gracias a su propia fuerza y puesto en poder de otro lo que es propio de ella. En términos lógicos diremos: A (conciencia noble) ha pasado a No-A (el monarca) y es gracias a A que No-A existe. El Monarca (No-A) tiene en su poder la conciencia o el yo del noble. La conciencia del noble se ha exteriorizado (entäussert), ha salido hacia fuera y se ha colocado dentro y en poder de otro yo distinto y extraño a ella.

Sin embargo, el poder del Estado o lo que es lo mismo, el poder del monarca, no tiene más realidad ni contenido que los que le da la conciencia noble. Es en la conciencia noble donde se encuentra verdaderamente el poder del Estado. De este modo, se opera un movimiento inverso al primero. Lo que está en la conciencia del monarca retorna a la conciencia noble. Lo que A ha puesto en No-A retorna a A. Pero A todavía no tiene conciencia de ello, no lo sabe. Fijémosnos, de acuerdo con lo explicado anteriormente, que hay

Para leer y entender a Hegel

un movimiento recíproco entre ambos extremos: las determinaciones de uno de ellos pasa al otro y viceversa. Hay unidad entre ambos, pero es una unidad de dos extremos diferentes. Son diferentes, pero idénticos. Por otra parte, la conciencia noble se había autonegado y había pasado al monarca. Ahora, se efectúa la recuperación de lo que la conciencia noble había puesto en la del monarca. Se efectúa, pues, otra negación, esta vez, la del monarca: es la negación de la negación. Pero hay algo importante en esta operación. La conciencia noble sale fortalecida de ese proceso. Es el fortalecimiento de A gracias a la doble negación.

La intención consciente de la conciencia noble era exteriorizarse, poner bajo la voluntad del monarca lo más íntimo de ella: su sí mismo, lo que ella es. Pero resulta algo distinto del fin deseado y querido. Pues lo que surge de todas esas operaciones no es su aniquilación, sino su fortalecimiento. Lo que se realiza no es lo que estaba en la voluntad consciente del agente actuante, sino algo diferente. Buscaba su negación, pero realiza su afirmación. Y es esto que consiste su verdad, lo que ella es en verdad y realidad. El monarca es el que resulta ser un saco al que se le ha vaciado del contenido ajeno con que se le había relleno. Sin fuerza, sin poder propio, el monarca se convierte en un ser singular (individual) que está sometido a otra voluntad más poderosa.

Pero el monarca aun lo es, pues lo que ha ocurrido todavía no es sabido por la conciencia noble. Es sólo en sí (an sich), como dice Hegel, pero le falta todavía el saber que le aportará la conciencia noble. Así, pues, el monarca recompensa a la conciencia noble con la riqueza. El noble se ha sacrificado y renunciado a su voluntad, a su capacidad de decisión y a cambio de ello recibe la riqueza. Es gracias a ello que se fortalece y desarrolla la conciencia del noble. El goza de la riqueza y tratará de defenderla por todo los medios de quien quiera arrebatarla. Su voluntad, por tanto, se desarrollará en esa lucha y hará que adquiera conciencia de sí mismo. Mediante la riqueza, el noble retorna a la conciencia de sí mismo. Por consiguiente, gracias a la riqueza es como se opera el advenimiento a la conciencia de sí mismo de la conciencia noble.

Aquí desarrolla Hegel, o mejor, aquí entre el monarca y el noble se desarrolla todo un sutil juego dialéctico. El noble, al adquirir conciencia de sí mismo en el disfrute de la riqueza y en el

esfuerzo de defenderla y conservarla, se percata de que debe lo que él es, su singularidad (su ser para sí diferente de los otros) al monarca que le concede la riqueza. Pero, en primer lugar, el monarca es una cáscara vacía (lo no-esencial) y, por otra parte, puede darle o no la riqueza, según su arbitrariedad. Así, el noble le debe su esencia (lo que él es) a lo no-esencial (al monarca). El noble, dice Hegel resumiendo el resultado de esa dialéctica, ve a su más propia realidad, a su yo, fuera de él mismo y en poder de otro (del monarca), pero como la personalidad del monarca carece de contenido propio, entonces la personalidad esencial (la del noble) ve a la suya sometida a la arbitrariedad de la personalidad inercial. Como vemos, la riqueza desempeña aquí un papel esencial, pues es gracias a ella que el noble recupera su ser para sí, su singularidad enajenada o puesta bajo poder ajeno. La riqueza ya tiene en ella el momento del ser para sí, dice Hegel. La riqueza da conciencia del poder y de la propia personalidad. Hegel está adelantando las grietas que surgirán en la monarquía y que ya están convirtiendo a los nobles en poseedores del capital, lo cual los convertirá en otros tantos poderes frente al poder.

Dentro de la conciencia del noble, gracias a esa dialéctica, surgirán los sentimientos más diversos. Frente al monarca, el noble se siente agradecido por la riqueza concedida. Para indicar el desgarramiento de la conciencia noble utiliza Hegel el término espíritu, el cual, para él, es siempre escisión y conflicto: *“El espíritu de su gratitud es, por consiguiente, tanto el sentimiento de esta profunda abyección como el de la más profunda sublevación”* (*Fenomenología*, pág. 305). El noble (o mejor, el cortesano) está agradecido por la riqueza que le concede el monarca. Pero al mismo tiempo se encuentra en la abyección y en cualquier momento puede sublevarse contra aquél de quien recibe la riqueza. Pero, recordémoslo, en el goce de esa riqueza adquiere conciencia de sí, adquiere conciencia de su singularidad, de su diferencia con los otros, o en una palabra, adquiere su ser para sí. Por consiguiente, recibe la personalidad de la impersonalidad la cual, aunque recibe todo de los nobles, se ha convertido en la personalidad pura. Resumiendo, el monarca es lo inercial y lo carente de personalidad propia. El noble es lo esencial y lo que posee personalidad. Pero todo está invertido. El noble (lo verdadero y real) se ha

Para leer y entender a Hegel

convertido en irreal e inauténtico. Pero él sabe esa inversión y por eso siente hervir en él la sublevación que le permitirá salir de la abyección en que está sumido. Gratitud, abyección y sublevación desgarran la conciencia noble. Ella es, a la vez, conciencia noble y conciencia vil, pues se subleva contra aquel de quien recibe su ser para sí y al mismo tiempo le está agradecida. La conciencia noble tiene puesta la contradicción en su yo. Es un yo escindido.

Sin embargo, la conciencia noble no permanecerá en esta contradicción. Ella posee elasticidad, nos dice Hegel. Y ello es muy importante ya que la conciencia puede a la vez estar en una situación y ser capaz de rebasarla, de ir más allá de ella. En el mundo sólo la conciencia posee “elasticidad” o capacidad de trascender. Es su elasticidad la que le permitirá “superar al ser superado de su sí mismo”, esto es, la conciencia noble había negado su alienación, lo que había puesto en el monarca lo había recuperado. Es en esto que consiste la superación. Y como se trata de superar o negar la situación en que se encuentra se trata de una superación de lo superado. Pero es esta la descripción, en términos lógicos, de una situación humana, en la que se encuentra una característica fundamental de la conciencia. Ella está presente en toda la dialéctica y sin ella ésta sería imposible. Nos referimos a la libertad del yo y a la imposibilidad de enajenarla definitivamente. Expliquémosnos.

El yo es libertad. En este caso, o como lo llama Hegel, en esta figura o configuración de la autoconciencia (*Gestaltung*), la conciencia noble ha transferido al monarca lo que es propia de ella, su voluntad, su decisión, la certeza de sí misma. En lo sucesivo, será el monarca el que decidirá, el que subordinará bajo su voluntad la voluntad de los nobles. Con su voluntad y la certeza de sí mismo, el noble ha enajenado su libertad. Pero la libertad del yo puede enajenarse, esto es, exteriorizarse y ponerse bajo una voluntad ajena, sólo temporalmente. Por eso, ella tendrá que ser recuperada por el noble: su para sí transitará de nuevo a él. La dialéctica hegeliana, al menos la desarrollada en la *Fenomenología*, tiene como fundamento la libertad de la conciencia. En cada configuración que ésta adquiere está presente esa libertad. El proceso de la dialéctica es el desarrollo de la libertad de la conciencia y los modos como la conciencia va llegando al saber de esa libertad y a su firme

y definitiva posesión.

En la dialéctica del amo y el esclavo éste se convierte en tal porque pierde temporalmente su libertad. Por miedo a morir, coloca bajo el amo la libertad de su pensamiento y de su voluntad. Es el amo el que decidirá, el que pensará, y pondrá en la conciencia del esclavo su pensamiento y sus decisiones. Pero el proceso de trabajo, la misma presencia de la muerte en su conciencia, hará que el esclavo recupere la libertad a la que él mismo había renunciado, pero de la que no puede ser despojado. La libertad no es una cosa, adherida a nosotros, que podemos arrojar o que nos pueden arrebatar. Somos libertad y como tal negatividad, posibilidad siempre de negar lo que usurpa nuestro yo, sus formas de manifestaciones, en las que ella se pone.

Es asombroso que no se insista sobre ese aspecto de la dialéctica hegeliana, la cual consiste siempre, en la *Fenomenología*, en las distintas configuraciones o relaciones entre distintas conciencias. Hegel mismo, como ya lo hemos anotado, nos ha dado la clave para comprender su dialéctica: "*Son inalienables aquellos bienes o mejor, aquellas determinaciones sustanciales, así como imprescriptibles el derecho a ellos, que constituyen lo más propio de mi persona y la esencia universal de mi autoconciencia, como mi personalidad en general, mi libertad de voluntad universal, mi eticidad y religión*" (*Filosofía del derecho* p. 66).

No siempre estamos conscientes de la pérdida de nuestra libertad, de que, de hecho, la hemos colocado bajo fuerzas o poderes ajenos. En nuestra existencia natural, y también en nuestra existencia social, puede ocurrir que vivamos en situaciones en la que nuestra libertad está bajo poder ajeno. Esto ocurre empíricamente. La conciencia puede siempre desasirse de lo que la encadena. No hay poder capaz de despojarla, para siempre, de su libertad. Ella puede siempre reflexionar dentro de sí (*Reflexion in sich*) y establecer la oposición entre lo que ella es realmente, verdaderamente (*an sich*) y lo que ella es sólo empíricamente. La *Fenomenología del espíritu* es justamente esa lucha entre la libertad y las distintas configuraciones (o relaciones entre los hombres o entre las distintas conciencias) en las que ella se pierde.

La enajenación, en la manera como pasó a la filosofía materialista, tiene el mismo fundamento que subyace en la filosofía

Para leer y entender a Hegel

hegeliana: la libertad (y su pérdida transitoria). Sin esa libertad es absurdo hablar de enajenación o alienación. En la alienación, como está descrita en *El Capital*, la fuerza de trabajo pasa a formar parte del producto y ambos se convierten en propiedad del capitalista. Pero el obrero nada es sin esa fuerza de trabajo. Es ella la que sirve para mantenerlo como un ser vivo. Junto con la fuerza de trabajo, también el obrero pasa a ser propiedad del capitalista. Y asimismo ocurre con la inteligencia y la voluntad del trabajador. Es el capitalista quien decidirá, quien pensará. Todo lo que es el trabajador pasa o transita al capitalista (übergehen). Es el mismo proceso que ocurre entre la conciencia noble y el monarca: todo lo que es propio del noble transita al monarca. Sólo que aquí no ocurre ese transitar mediante el lenguaje del halago, sino mediante el proceso de trabajo en la sociedad basada en la compra de la fuerza de trabajo.

Si el hombre (el trabajador) no fuera un ser libre la situación descrita se prolongaría indefinidamente. Pero el hombre puede reflexionar dentro de sí, rompiendo así el vínculo entre él y el proceso. Sólo un ser libre puede hacer esa reflexión. Una vez que la ha hecho puede tratar de recuperar su libertad, esto es romper el proceso que lo despoja de su libertad.

Así, pues, cuando se habla de alienación en el marxismo se presupone la filosofía del idealismo alemán, y sobre todo la de Hegel. Como dijimos anteriormente, Marx se percató de que en las distintas configuraciones de la autoconciencia en la *Fenomenología* estaba presente la crítica social, desde un punto de vista que descollaba por encima del de Hegel. Cuando antes nos referimos al materialismo queríamos abarcar también a la crítica a la religión hecha por el materialista Feuerbach. Ella también se basa en que el hombre ha exteriorizado su ser más íntimo, su libertad y la ha colocado bajo un poder ajeno. Volver a sí mismo desde la alienación es recuperar la libertad perdida o enajenada.

Es por esta razón que Lukacs fue condenado por la ortodoxia soviética, esto es, por haber recurrido a la teoría de la alienación para explicar *El Capital* de Marx. Fue el primero en hacerlo. Pero con ello introducía un elemento extraño al pensamiento del materialismo, es decir, la libertad. Pues la alienación significa que sólo transitoriamente se ha puesto la propia libertad bajo poder ajeno.

Se está manejado por poderes y fuerzas ajenas, pero hay que quitarles esa capacidad de dominio y devolver a los hombres o mejor, que ellos recuperen lo que han perdido inconscientemente. Marx no sería pues, más que el continuador de la filosofía del idealismo alemán: “el alfa y omega de toda la filosofía es la libertad” (carta de Schelling a Hegel, 1795).

En la sección denominada “El lenguaje del halago” la dialéctica concluía cuando la conciencia noble recuperaba lo que había cedido al monarca, esto es, recuperaba su “certeza interior”, su ser para sí, o su personalidad. Esta recuperación de sí mismo se llevaba a cabo mediante la riqueza que el monarca concedía al noble. Con la riqueza volvía al noble el ser para sí. Por tanto, le debe al monarca su personalidad. Pero el monarca es un ser veleidoso que puede dar o quitar la riqueza según su capricho. Entonces, el noble tiene una personalidad que puede serle dada o quitada a capricho. De allí la abyección en que se encuentra y la sublevación ante una situación que le produce sentimientos encontrados: agradecimiento por la riqueza y la personalidad que ella le da y sublevación por recibir riqueza y personalidad de un ser arbitrario, que da y quita según su arbitrio. El noble se subleva, pues, contra esa abyección, contra su sometimiento a otra conciencia de la que ha huido la fuerza que le había transmitido. La conciencia noble es, a la vez, conciencia noble y conciencia vil.

La naturaleza de la riqueza es dar el ser-para sí (su espíritu, dice Hegel). Recordemos que daba el ser para sí mediante el goce que procura. En el goce la riqueza es sacrificada o consumida, y es así como la riqueza logra hacer que los nobles se conviertan en seres que recuperan su ser para sí. Ellos, los nobles, llegan, pues, a la universalidad mediante el goce de la riqueza. Como siempre, la actividad de la singularidad (en este caso, el goce que procura el consumo de la riqueza) la eleva a la universalidad. Pero esta potencia (la de la riqueza) domina el ser para sí, el cual está sometido al en sí (la riqueza) “que se sabe independiente y arbitraria”, y sabe también la riqueza que de ella depende el para sí del otro (la personalidad del noble). La riqueza comparte, pues, con el noble que la recibe (el cliente, dice Hegel) la abyección. Pero en vez de tener en común con el noble la rebelión, su espíritu es la arrogancia. La personalidad del noble (su ser-para-sí) está atada a

Para leer y entender a Hegel

una cosa. Y esa cosa es contingente, es decir, precedera y con tanta duración como la que tiene el capricho del monarca. Así, el ser para sí que recupera el noble al serle concedida la riqueza, por estar atado a una cosa contingente, no tiene consistencia, no tiene estabilidad. Es un ser tan contingente como la cosa a la que está vinculada.

El monarca, al concederle la riqueza al noble cree haber logrado su sojuzgamiento. Pero su acción no va a lograr su propósito, resultará otra cosa: *''la íntima sublevación del otro''*. El monarca no se percata del conflicto en que se encuentra la conciencia noble vinculada a la riqueza recibida. Es una conciencia desgarrada por la contradicción (es noble y vil, a la vez). Ya no es una conciencia igual a sí misma (en la que sólo existía la nobleza), sino una conciencia desigual (es noble y vil). Y este desgarramiento no permanece confinado en el interior de la conciencia noble, sino que se exterioriza, es decir, hace que lo exterior se haga igual a lo interior. La opinión o suposición, (como traduce el F.C.E.) del monarca también se desgarrá. Lo que es propio de la conciencia del noble (abyección, vileza, agradecimiento) se traducirá sobre la exterioridad. Todo será a la vez abyecto, vil y noble o bueno. Es este un abismo, esto es, un hueco que no puede producir bases firmes sobre los cuales asentar nada, en el que todo se hunde. Pues tan pronto decimos de algo que es bueno podemos decir también de él que es malo: *''La riqueza se halla de un modo inmediato ante este íntimo abismo, ante esta sima insondable en que todo punto de sustentación y toda sustancia ha desaparecido''*(2).

Esta circunstancia traerá graves consecuencias para el lenguaje, pues éste sufrirá profundas transformaciones consonas con los cambios sufridos por la conciencia. El lenguaje del halago se transformará en lenguaje del halago innoble, pues sabe que aquello a que alaba ya no es algo esencial, sino inessential; lo alabado es la esencia abandonada, puesto que es contingente y como tal, insustancial. De ella puede decirse lo que sea, lo cual anula su subsistencia. Si llamamos a la riqueza el *objeto*, diremos que la conciencia ve a éste objeto (la riqueza y todo lo que deriva de ella) como diferente de ella. La conciencia se concebirá a sí misma en oposición al objeto. No se aprehenderá en unidad con él, sino en oposición a él. El objeto es un en sí en oposición al sí mismo, al yo.

Entramos aquí en lo que llama Hegel el lenguaje del desgarramiento. Ese lenguaje es propio de la cultura. Así, pues, es preciso dar algunas indicaciones sobre lo que entiende Hegel por cultura. En primer lugar, la cultura se origina en la actividad humana. Es esta actividad la que constituye la cultura, la cual no es otra cosa que el mundo real. Este, pues, no es más que el producto de la actividad de los individuos. “*El movimiento de la individualidad que se forma (sich bildet) es, por tanto, de un modo inmediato, el llegar a ser de esta individualidad como llegar a ser de la esencia objetiva universal, es decir, el llegar a ser del mundo real*” (3). Hemos subrayado *sich bildet*, traducido por W. Roces por formarse, pero bien hubiera podido traducirse por cultivarse. Tiene, pues, el sentido de educarse, cultivarse, formarse. Pero, por el sentido de la frase, tiene la significación de producir el mundo. Fijemosnos: “el llegar a ser de la individualidad (mediante la cultura) es también el llegar a ser del mundo”. Cultura tiene entonces un sentido activo. No es solamente la educación recibida por la actividad de un maestro, sino también la actividad que produce el mundo, la actividad desarrollada en las distintas ramas de la producción tanto material como espiritual. Es esta actividad de los individuos la que produce el mundo en que viven los hombres, la riqueza social. Pero ese mundo real, producido por la actividad individual, en palabras de Lukacs, se hace cada vez “más rico, más amplio y más intrincado” (4).

Por otra parte, al producir la actividad individual al mundo mediante su exteriorización, ese mundo se presenta ante ella como distinto de ella, aparte y separado de ella: “Este (el mundo) aunque haya llegado a ser por medio de la individualidad, es para la autoconciencia algo inmediatamente extrañado (Entfremdet) y tiene para la autoconciencia la forma de una realidad fija” (5).

En la Fenomenología ésta es una de las partes más interesante y más influyente sobre el pensamiento posterior. La aparición de la cultura producirá un extraordinario desarrollo del sujeto y de la objetividad, o mejor, ambos son correlativos: desarrollándose, el sujeto desarrolla su mundo y a la inversa, el desarrollo del mundo es también el desarrollo del sujeto. Pero observemos que ese mundo producido por la exteriorización o alienación de los sujetos “*existe para la autoconciencia como extrañado*”, se separa de él, escapa

Para leer y entender a Hegel

a su control, adquiere “*la forma de una realidad fija*”. Sin embargo, el sujeto (la autoconciencia) sabe que ese mundo es su substancia, es decir, que ella nada es sin el mundo y por eso la autoconciencia trata de “*apoderarse de él, trata de adquirir poder sobre el mundo por medio de la cultura*” (6). La cultura, el desarrollo de las capacidades subjetivas, es entonces una manera del sujeto de “*ponerse en consonancia con la realidad*”, de armonizar con ella. Pero para ello hacen falta cualidades que el sujeto debe poseer, como son “*la energía del carácter originario y del talento*”. Para poder apoderarse con la cultura (desarrollo de capacidades subjetivas) del mundo, de la riqueza de la cultura objetiva, el sujeto tiene que exteriorizar sus capacidades, la riqueza de su interioridad, esto es, “*tiene que enajenar (entäussern=alienar o exteriorizar), su sí mismo*”. De este modo se adecuará lo interno a lo externo, y así se realizará en su cultura la substancia misma (la cultura objetivada). El individuo no tendrá, pues, más realidad que la cultura objetivada que se ha convertido en cultura subjetivada, en cultura apropiada por el sujeto.

Pero en el lenguaje del desgarramiento la unidad entre la subjetividad y la objetividad no está presente. En la conciencia del lenguaje del desgarramiento “*el objeto sigue siendo el en sí (an sich) en oposición al sí mismo o, el objeto no es para ella, al mismo tiempo, su propio sí mismo como tal*” (7). La conciencia desgarrada por ser a la vez una conciencia abyecta que se subleva contra su abyección produce un lenguaje desgarrado, es decir, un lenguaje que hará que la objetividad también se desgarre. Nada en esa objetividad podrá tener la estabilidad y firmeza de una realidad sólida. Esta solo puede existir donde de alguna realidad puede decirse que ella admite predicados no-contradictorios. Pero si algo puede ser determinado como bueno y enseguida se dice que a la vez es determinado como malo, entonces ese algo se derrumba, no tiene consistencia ni subsistencia. La conciencia desgarrada introduce en la realidad su propio desgarramiento. Subjetividad y objetividad están afectadas por el mismo mal: están desgarradas. Pero ello no es arbitrario ya que “*el objeto es el propio sí mismo (de la autoconciencia)*” (8). Ambos tienen dentro de sí el mismo desgarramiento, aunque la autoconciencia sólo ve el de la objetividad. Así, pues, ella invertirá, mediante el lenguaje, todos los

aspectos de la realidad. Nada se mantendrá firme ante sus ataques.

Tal vez jugando con el significado francés de la palabra *esprit*, Hegel atribuye a la cultura ese *esprit* que puede hablar de todo, invertir el significado de todo: “El espíritu es esta absoluta y universal inversión y extrañamiento (*Entfremdung*) de la realidad y del pensamiento: la *pura cultura*”(9). El lenguaje lleno de *esprit* puede invertir todo, convertir lo bueno en malo y lo malo en bueno, la conciencia vil en conciencia noble y ésta, a su vez, en conciencia vil. Nada tiene verdad, cada uno se convierte en su opuesto y en lo contrario de sí mismo.

Recordemos que la objetividad aquí estaba constituida por el poder y la riqueza y que esta objetividad se había constituido mediante la alienación de la conciencia noble. Ahora, como la conciencia recupera lo que ella había exteriorizado, hace entrar dentro de ella su esencia recuperada, entonces poder y riqueza quedan “carentes de sí mismo y abandonadas”(10), o en otros términos, el sí mismo (la conciencia noble) se había objetivado o se había convertido en cosa. Ahora, al volver dentro de sí se recupera a sí misma y abandona la objetividad: “es más bien el retorno de la esencia a sí misma”(11). El ser para sí ya no está en otra cosa (aunque esta otra cosa era ella misma), sino que está dentro de sí misma y es para sí misma. Es allí donde se encuentra el espíritu, el cual se manifiesta en el poder que tiene el lenguaje de invertir todo.

Si el mundo en el que se albergaba la conciencia ha sido abandonado por ella, entonces ese mundo se convertirá en un cascarrón vacío, incapaz de sostenerse ante los ataques de la conciencia desgarrada. Y éste será justamente el resultado de los ataques que desarrollará la conciencia contra el mundo abandonado por la conciencia. Hegel escoge una obra de Diderot para exponer esos ataques. El personaje que desarrolla los ataques, que invierte y desacredita todo, es el sobrino del famoso músico Rameau. Es un ser abyecto y vil que vive como un parásito de los otros, pero con una gran inteligencia y un poder de expresión propio de un hombre bien formado (*bildet*) o cultivado. En el decir de Hegel, en ese personaje despreciable: “la abyección se trueca en la nobleza de la libertad más cultivada de la autoconciencia”(12). La cultura subjetiva del sobrino de Rameau, su dominio del idioma y su facilidad de ver una misma cosa como conteniendo lo inverso

Para leer y entender a Hegel

de lo que parecía a primera vista, le confieren un poder extraordinario ante el cual nada se resiste. Nada firme puede haber ante el poder del lenguaje de la conciencia cultivada.

Es en este poder del lenguaje cultivado donde Hegel coloca al espíritu, es decir, al movimiento y a la fuerza que efectúa el vínculo entre extremos separados. El lenguaje aquí lo concibe Hegel como realizando la función del término medio en el silogismo. Los extremos eran la conciencia (el para sí) y la objetividad o el mundo (el en sí). Ambos estaban separados. Pero los une el lenguaje, el cual a su vez es la exteriorización del para sí y por eso es allí (en el lenguaje) donde se encuentra el para sí. *El lenguaje que todo destruye no se destruye a sí mismo*. En ese desmoronamiento de todo el lenguaje permanece. Observemos que también aquí Hegel se refiere a la relación entre el para sí, el mundo, y el lenguaje, como si ella fuera un silogismo (dos extremos y un término medio) aunque el extremo del para sí no es un extremo inmóvil, sino que el nexo con el otro extremo lo efectúa él mediante su actividad exteriorizada en el lenguaje. El término medio es el extremo exteriorizado, es decir, es el mismo extremo. Pero, al mismo tiempo, el otro extremo, el mundo, no es más que el sujeto objetivado. Así, pues, lenguaje, para sí y en sí, son diferentes, pero son diferencias de una misma unidad, la cual se diferencia y a la vez vuelve a unir a sus diferencias. El espíritu se encuentra ahora en el lenguaje, el cual disuelve a todo, a la vez que se autodisuelve: “su existencia determinada (el Dasein del espíritu) es el hablar universal y el juzgar desgarrador, en el que todos aquellos momentos que debían valer como esencias y momentos esenciales del todo se disuelven y que es igualmente este juego de disolución consigo mismo” (13).

Como el hablar y el juzgar realizan la disolución de todo lo que aparecía como firme e inmovible, ellos son la negatividad que destabiliza. Ante su crítica negativa nada se resiste; todo se derrumba. Así, el lenguaje que todo critica es “lo verdadero y lo irrefrenable” y como tal, es aquello que “domina todo y de lo que verdaderamente hay que ocuparse” (14). Aunque lo ignora, la conciencia efectúa la inversión de todo, y con ello su derrumbamiento, aunque ignora lo que ella hace. En cambio, la conciencia desgarrada tiene pleno saber de lo que hace, ella es “conciencia de

la inversión y de la inversión absoluta''. Es en ella donde se encuentra el concepto, si como tal se entiende la unidad de la diversidad. En ella se aglutinan todos los sectores de la objetividad que aparecen como dispersos, desperdigados. Es la actividad de la conciencia la que engendra el mundo y es esa misma actividad que, mediante el lenguaje lo aglutina y lo disuelve. Esa es la *actividad* del concepto y es a esa actividad a lo que Hegel llama espíritu: engendrar la realidad y disolver mediante la actividad lo engendrado.

En el lenguaje se encuentra la crítica de lo existente. Dicha crítica se enrumba contra la realidad y revela su carencia de consistencia. El lenguaje es entonces una fuerza revolucionaria, si por tal se entiende la crítica corrosiva y desestabilizadora. En el lenguaje se expresa la actividad de la conciencia, contra lo que ella misma ha engendrado. Al no encontrar una realidad sólida y estable sobre la cual asentarse la conciencia se vuelve hacia sí misma, retorna dentro de sí misma. Ella se había exteriorizado y ahora niega su exteriorización y vuelve a sí misma. Es la negación de la negación. Y como tal la confirmación de la conciencia. Gracias a esa mediación, la conciencia adquiere firmeza y solidez.

NOTAS

1. *Fenomenología*, pág. 306, líneas 8-9
2. *Fenomenología*, pág. 306, líneas 13-16.
3. *Fenom.* pág. 291, líneas 14-17. Hemos modificado la traducción del F.C.E.
4. *Joven Hegel*, pág. 476
5. *Fenom.* pág. 291, líneas 17-19.
6. *Ibid.* pág. 291, líneas 20-22.
7. *Fenom.*, pág. 306, líneas 34-36.
8. *Ibid.* pág. 306, líneas 25-26.
9. *Fenom.* pág. 307, líneas 14-15.
10. *Fenom.* pág. 307, líneas 24-25.
11. *Ibid.* p. 307, línea 26.
12. *Fenomenología*, pág. 307, líneas 34-35.
13. *Fenomenología*, pág. 308, líneas 4-7.
14. *Ibid.* pág. 308, líneas 8-9-10.

SUBJETIVISMO E HISTORICISMO

I

Ya hemos indicado las diversas significaciones del término subjetivo. Referido al individuo, subjetivo implica arbitrariedad, carencia de objetividad, no-verdad, irrealidad. Por tanto subjetividad implica escepticismo. No hay conocimiento verdadero. Si alguno siente o piensa que algo es verdadero, lo es para él, pero no para el otro o los otros, que tienen por verdadero algo distinto. Anotamos otra significación de la subjetividad. En Hegel, esta subjetividad se refiere al pensamiento, pero ese pensamiento se estructura o se organiza como *concepto*. El concepto es una “abreviatura incomensurable de los objetos tales como se presentan en gran número a la intuición y a la representación indeterminada” (1). Cuando *pensamos* sintetizamos en una unidad la multiplicidad y la diversidad de lo que nos afecta los sentidos. Y lo verdadero es lo que se encuentra en el concepto. Es allí donde se encuentra la objetividad. Si nos dejáramos llevar por cada impresión sensible, por cada sensación, no estaríamos pensando. Nos pasaría como al Irineo Funes de Borges, del cual sospecha Borges “que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, es abstraer”. Cuando pensamos la relación entre los

Para leer y entender a Hegel

cuerpos y una ley, hablamos de *cuerpo*, no de éste o aquél, sino de todos. En el concepto universal desaparecen las diferencias individuales. Desde luego, no sólo generalizamos, abstraemos, comparamos, sino que tratamos de explicar, ¿por qué ocurre este fenómeno? ¿Es igual a otros, está sometido a la misma causa, reacciona de igual manera en las mismas relaciones y a las mismas acciones sobre aquellos?. Pensar es relacionar casos singulares con leyes universales. Pero esos principios, esos conceptos, ¿de dónde vienen? ¿Son posibles sin la subjetividad? Para formar *conceptos* ¿no tiene que haber una *actividad* capaz de formarlos? Sintetizar, agrupar, desechar, incluir, son actividades de un sujeto, de un yo. El concepto es, pues, *subjetividad* y la objetividad se encuentra en la actividad de la *subjetividad*. Esta es la tesis fundamental del idealismo o, como la llamó Heidegger, la de la “metafísica de la subjetividad”. La realidad de algo se encuentra fundamentada en la actividad de la subjetividad.

Destaquemos que aquí se pretende darle otro sentido al subjetivismo arbitrario. Pues el concepto, las categorías, los principios, son universales, son verdaderos, valen para todos. Son la base de un conocimiento válido universalmente. Y no sólo pretende esa filosofía del idealismo que los principios universales sólo se limitan a la ciencia. Pretende también elaborar una moral objetiva válida para todos, donde cada uno encuentre realizada su libertad. El idealismo, aunque es una filosofía de la subjetividad o del sujeto (el cual no lo olvidemos, es el concepto) pretende escapar del subjetivismo escéptico o relativista. No hay que olvidar que cuando Hegel se refiere al concepto como productor o creador de la realidad no se refiere a una realidad sensible, por ejemplo, esta pluma o este escritorio. Un contemporáneo de Hegel llamado Krug le preguntaba si su filosofía de la naturaleza sería capaz de deducir o derivar del concepto su pluma de escribir. Desde luego, Hegel se burló cruelmente de Krug haciendo juegos de palabras con su apellido: Krug en alemán, significa “jarro”. Pero no se trata de crear objetos sensibles sino de la *objetividad*, del ser de un objeto *universal*, con características y propiedades universales, de leyes y relaciones. La ciencia, el conocimiento verdadero, está constituida por conceptos, y no por entes sensibles. Ya esto es sabido desde Aristóteles, y en Descartes reaparece con la división entre cualida-

des primarias y secundarias. El problema que vamos a plantear es si el idealismo fundado en la subjetividad escapa del relativismo, o, como se llama también del historicismo. Pero antes de considerarlo vamos a referirnos a un aspecto importante de la metafísica de la subjetividad.

II

Las ciencias naturales quieren entender a la naturaleza como un mundo de leyes, en el que las cosas obedecen a regulaciones y tienen relaciones. La ciencia es universal, pues, lo verdadero vale para todos los hombres. Sus conocimientos son comunicables, transferibles, comprobables.

¿Vale ello también para la esfera humana? Hegel quería que así como ya las ciencias naturales eran racionales, esto es, sus "objetos" son las leyes y relaciones universales, también la sociedad humana debía ser racional. Había que encontrar las leyes y principios propios del mundo humano, encontrar principios que permitieran que las relaciones entre los hombres fueran regidas por principios, que cada individuo estuviera regido por una ley, que todos reconocieran que esa ley era una cuyo origen estaba en el pensamiento. Cuando Hegel se refiere a la racionalidad de lo real y a la realidad de lo racional quiere decir con ello, que el mundo es comprensible, que el pensamiento puede comprenderlo, puede explicarlo y por ello, no es una yuxtaposición de hechos dispersos, inconexos, sin relaciones entre sí, sin ninguna razón o fundamento. Esto es lo que significa la frase, tan calumniada y poco comprendida, "la razón rige el mundo".

Pero ello implica graves consecuencias. Las ciencias naturales, al postular sus leyes, establecen relaciones universales, relaciones que hacen abstracción de las cualidades secundarias. Lo singular que es admitido en lo universal sólo tiene interés por lo que hay en él de universal y universalizable. En las relaciones sociales, en las regulaciones entre los hombres, para encontrar lo universal hay que hacer abstracción de lo peculiar y característico para quedarse con lo universal. Esto puede hacerse con las cosas, ¿pero puede ser extendido a los seres humanos?. Es fácilmente constatable que nuestras relaciones con nuestros semejantes son relaciones

Para leer y entender a Hegel

impersonales. Citemos un texto de L. Kolakowsky donde nos describe esa situación: “Cuando adquiero un billete en un autobús, cuando recibo una carta del cartero, cuando viajo en tren, o arreglo un asunto en una oficina, me es absolutamente indiferente quién es en particular el que me da el billete, me entrega la carta, conduce el tren o despacha mi asunto. Lo importante es que esas actividades se realicen con suficiente exactitud” (2). Nuestras relaciones con los otros hombres son relaciones impersonales, esto es, relaciones en las que hombres se reducen a la actividad que hacen y cada uno es perfectamente intercambiable por otro que haga la misma actividad. El individuo total desaparece en la actividad, sólo importa la función. Quizás no nos daremos cuenta de cuándo uno es reemplazado por otro. Es a esto a lo que se llama cosificación, reificación o alienación. Sobre los hombres gobierna un “reino de leyes”, de regulaciones normativas. Es el predominio de lo cuantitativo sobre lo cualitativo, de lo abstracto sobre lo concreto. Por supuesto que ello implica la pérdida de lo humano en la medida en que los individuos tienen que repetir constantemente la misma actividad, la misma función, el mismo gesto. Son relaciones cosificadas y anónimas, donde lo mismo da que un hombre se cambie por otro. ¿Cree el lector que ese fenómeno tiende a desaparecer en nuestra sociedad? Tiene su origen en el pensamiento de Marx y fue desarrollado por G. Lukacs. Ciertos escritores, ante la caída del imperio soviético, han declarado que la alienación o cosificación también habría ido al basurero de la historia. Por el contrario, afirmamos su entera validez, su penetración cada vez más profunda en la conciencia y en las relaciones humana. La vida pierde sentido, el individuo contribuye con su actividad a sostener relaciones cuya finalidad ignora y en las que no participa.

Pero, al margen de esas relaciones impersonales, de piezas intercambiables, existe otra esfera donde se es un ser irremplazable para alguien. Es en esa esfera donde se afirma la personalidad total, es allí donde no hay sustituto que colme el vacío que deja “la muerte, la separación, los descos insatisfechos”.. Pero esa esfera se desarrolla fuera del mundo de las relaciones impersonales, fuera de los gestos y actos repetidos automáticamente .

La filosofía racionalista de Hegel se constituye en un mundo donde ya está presente la cosificación. Nos preguntaremos si es el

concepto el que *produce* o *engendra* desde sí mismo un mundo conforme a su naturaleza. Si le atribuimos a la acción del concepto esa capacidad habremos caído en lo que Luckacs llamó “la mitología del concepto”. En nuestra opinión, la filosofía de Hegel expresa, para utilizar sus propias palabras, “*el mundo en el pensamiento*”. Pero entonces, si no es el concepto el que engendra la realidad, ¿cuál es la fuerza que ha producido nuestro mundo, que la producido leyes, regulaciones que determinan y moldean las relaciones humanas, que convierte a los hombres en cosas, donde todo es previsible, medible y calculable?. Como sabemos, Marx se lo atribuye al surgimiento de la sociedad capitalista, al surgimiento del valor de cambio que convierte a todo en relaciones medibles y calculables.

El racionalismo fue una filosofía que surgió y se desarrolló en toda su extensión en el mundo que surge con el advenimiento de la burguesía. Y esa filosofía fue propia de la época *moderna*. Una filosofía postmoderna que quiera acabar con el racionalismo, tendrá que transformar profundamente el mundo que hace surgir esa filosofía. Atacar a filosofía racionalista y dejar intacto el mundo que la hace surgir es *creer* que es la filosofía la que constituye el mundo, es creer que si cambiamos de filosofía o de pensamiento el mundo se regirá por la nueva filosofía. En otros términos atacar a la filosofía racionalista sin ir a sus raíces, es ser hegeliano, es creer que el pensamiento es autónomo, que se mueve en sí mismo y por sí mismo y sobre él no actúa ninguna fuerza externa.. Ya hemos dicho que lo que llama Hegel sujeto no es nada individual, sino el concepto, el pensamiento universal que trasciende lo individual. Nos parece oportuno citar aquí las palabras de Max Horkheimer: “ La filosofía es una meditación acerca del sujeto. Mientras éste pareció ser exclusivamente el yo individual, la psicología era la ciencia que más estaba ligada a las intenciones filosóficas. Una vez que, en el idealismo alemán, el sujeto aprendió a concebirse ya no únicamente como individual, sino al mismo tiempo como la fuerza de los hombres que, activos, enlazados mutuamente, están arrastrados y, sin embargo, hacen su propia historia, como sociedad, la sociología se ha convertido en la disciplina filosófica en sentido eminente”(3).

El problema del sujeto se planteó y desarrolló en el idealismo

Para leer y entender a Hegel

alemán. Hegel lo concibió como una entidad autónoma, como pensamiento que se estructura y, estructurándose, constituye la objetividad. La filosofía hegeliana, en su esfuerzo por comprender la realidad, incluía la historia y la sociología. Ambas se revelaban fundamentales para comprender lo que había llegado a ser el hombre en su esfuerzo por dominar la naturaleza y por constituir un mundo en el cual la libertad no era un ideal lejano, propuesto como un deber ser que nunca se hacía mundo existente. Ese pensamiento se revela, pues, como fundamental para la sociología y la historia y éstas no pueden ignorarlo.

III

Una filosofía que convierte al pensamiento y su objetivación en fuente de lo verdadero tiene que rechazar a cualquier otra entidad que reclame esa misma prerrogativa. El pensamiento en la filosofía moderna, se convirtió en lo absoluto, en lo que de nada depende, en lo incondicionado. Todos esos atributos, pertenecientes al ser divino de la teología, fueron transferidos al pensamiento, al yo pienso cartesiano.

El poder no tenía su origen en Dios sino en la voluntad universal y todas las instituciones, determinaciones de ese poder, provenían de ese ser divino. En la filosofía política, ello tuvo consecuencias extraordinarias. Una de ellas era la eliminación de toda trascendencia, esto es, la eliminación de todo lo externo, ajeno o extraño al pensamiento. Lo que deriva el pensamiento de sí mismo transita al mundo sensible. ¿Cómo sabemos si es verdadero o si es justo y bueno? ¿Cómo se legitima a sí mismo? ¿Cuál es el criterio para determinar su bondad o verdad? Uno de estos criterios fue la universalidad y ésta proviene de la voluntad universal. Aquí hay muchas suposiciones. La voluntad *individual* puede contener intereses personales, arbitrariedad. Pero no así la voluntad universal. Su universalidad, el hecho de que provenga de todos, permite pensar que supera las oposiciones de las arbitrariedades y caprichos individuales.

Cuando tenemos una institución, una ley, o cualquier otra realidad podemos preguntarnos si es verdadera o no, si es buena o mala. Para ello, podemos adoptar el siguiente método.

Construimos con la imaginación o el pensamiento un *modelo* y comparamos lo existente con ese modelo. Decimos, o mejor, postulamos, que el modelo construido o representado es más verdadero o mejor que lo existente. Esa es una operación que hacemos constantemente. Diríamos que lo existente pertenece al *ser* y lo que *sólo* está en el pensamiento, pertenece al *deber ser*. Frente a ese par de realidades (lo que está en el *pensamiento* es tan real como lo que existe sensiblemente) podemos tomar diversas actitudes. Podemos decir soy realista y positivo, lo que existe en el mundo sensible es lo que hay que aceptar, lo que hay que admitir. Lo que existe en el pensamiento es sólo fantasía, delirios de la imaginación. De ello deriva una actitud práctica: aceptar lo que existe, adaptarnos a ello, y decir, “*así son las cosas, qué le vamos a hacer*”, o bien “*así hacen todos*”. El realista o positivista es el que procede como hemos descrito anteriormente.

Pero cabe otra actitud. En vez de tomar como real y verdadero lo *dado*, lo que existe sensiblemente, lo comparamos con el modelo o patrón construido y declaramos que ello es lo verdadero, lo bueno, y lo que existe en el mundo sensible, espacio temporal, es lo no-verdadero. Lo que el realista declara como verdadero, porque existe sensiblemente, el idealista lo declara como no verdadero. Y lo que el realista positivista declara como ilusión, no-verdad, el idealista lo declara verdadero. En consecuencia, el idealista no se adapta al mundo existente no se siente realizado plenamente en ese mundo y por eso, junto con su rechazo, dirigirá su acción a transformar lo existente no verdadero para adecuarlo al patrón o modelo verdadero.

La falsedad de lo existente en el mundo sensible se manifiesta al oponerlo al concepto no sensible, ideal, pero verdadero. Es a esto a lo que se llama idealismo y constituye un esbozo muy exacto de la filosofía de Hegel. Sólo faltaría exponer que esa adecuación de lo existente en el mundo sensible se realiza en un proceso *temporal*, el cual discurre por varias etapas. Esto quiere decir que lo verdadero no se realiza todo de una vez, sino paulatinamente, poniendo en el mundo sensible una parte de él, y luego poniendo otra parte, y así hasta completar su totalidad. Y siempre habrá un antagonismo entre su parcialidad, la que entró primero en el mundo sensible, y el concepto total que aún no ha cobrado existencia

Para leer y entender a Hegel

sensible, pero pugna por hacerlo. Y su fuerza es tan grande que siempre lo logrará. Es por eso que la historia es tan importante para Hegel, pues ella es el proceso por el que se realiza el *concepto* (lo que sólo existía en el pensamiento), por el que el pensamiento se convierte en *mundo existente*, en realidad sensible. Y es un proceso en el que se produce siempre oposición entre lo dado sensiblemente y lo que existe en el pensamiento.

Hemos descrito en lo anterior el conflicto entre lo existente sensiblemente y lo existente en el pensamiento. Y hemos colocado, como escenario de ese conflicto la conciencia *individual*. Por supuesto, esa lucha siempre es posible en nuestra conciencia. Si nos mantenemos en el plano *individual* tendremos el escenario para el desarrollo de lo que Kierkegaard llama “la enfermedad mortal”, esto es la desesperación. Esta consiste en un conflicto entre el ser y el deber ser, entre lo real (el yo que soy) y lo posible (el yo que quiero ser). “Desesperar de sí, desesperado, querer deshacerse de sí, tal es la fórmula de toda desesperación...”(4).

El desesperado es el que quiere ser sí mismo, pero, no el sí mismo que él *es* actualmente, sino el sí mismo que él *no es*. Lo que quiere hacer el desesperado es desembarazarse de su yo. El hombre, dice Kierkegaard, desea siempre deshacerse de su yo, del yo que él es, para llegar a ser un yo de su propia invención(5). La desesperación proviene de la impotencia para destruir el yo que se es. Esta es la contradicción de la desesperación: la oposición entre el yo que *se es*, y el yo *inventado*, posible, pero aún no real, y que condena al yo que se es. La muerte está instalada en la interioridad del sujeto, pero la muerte consiste aquí *en no poder morir*, en luchar contra su propio yo sin poder aniquilarlo, en estar clavado a él y “*así el suplicio consiste siempre en no poder deshacerse de sí mismo*”(6).

Como veníamos diciendo, el escenario de la lucha entre lo posible y lo real, puede ser el de la conciencia individual. Hemos mostrado cómo se plantea en Kierkegaard, quien coloca la lucha que se realizaba en Hegel en el yo universal, en el yo liberado del límite individual, en la conciencia individual. En Hegel, pues, la lucha, el antagonismo entre lo que es, (lo finito) y lo que aún no es (lo infinito) es una conciencia universal, y esa conciencia universal realiza, no la historia de un individuo, sino, la historia

universal. Siempre cabe la posibilidad de que el individuo considere más esencial su historia individual, su desesperación, la oposición entre su ser y su ser construido. Ante esa historia individual desaparece la historia universal, la sociedad en la que se vive, sin importar quien tiene el poder y quien lo padece, pues, allí no está lo esencial. Ello se encuentra en la interioridad. En Kierkegaard los problemas sociales son ajenos a la interioridad. La desesperación, la oposición entre lo que se es y lo que se debe ser, lo cual le grita al individuo la miseria de lo que él es, como diría Feuerbach, entre la conciencia que afirma que “ella no es lo que ella es y es lo que ella no es”, como dirá Sartre, es lo esencial para el individuo. La esencia del individuo, su verdadero ser, no se encuentra en las instituciones y leyes del Estado hegeliano, sino en la interioridad. Dos escenarios, pues, para el individuo sobre todo si es cristiano, o bien su interioridad y sus conflictos, o bien el mundo externo. Recordemos que todo el planteamiento anterior se derivaba al comparar y oponer lo que se es y lo que se quiere llegar a ser. Este último, salía del pensamiento mismo. Era un patrón o una pauta para medir lo verdadero del mundo sensible. De allí surge la crítica contra éste: *Lo que no es conforme a la pauta no es lo verdadero y tiene que ser condenado*. Esta oposición entre la pauta y lo existente positivamente es la base de la filosofía política. Si desaparece la pauta o el patrón no se puede condenar ninguna sociedad. Lo “verdadero” es lo existente y tan verdadera es una institución política como otra cualquiera, no sólo contemporáneamente, sino en la sucesión histórica. Cualquier cultura vale lo mismo que la otra, pues, no hay patrón universalmente válido para “medirlas” y declarar que una está más cercana a lo verdadero que la otra. Es a esto a que se llama historicismo y no es otra cosa que un relativismo, o que un escepticismo. La historia no es más que una sucesión de estados y no hay ninguno que sea más verdadero que otro. No hay verdad. Lo verdadero es lo que existe y que aceptarlo tal cual es, pues no hay más alternativa que aceptarlo.

Hemos escrito “si desaparece la pauta”. Pero, ¿ha desaparecido?. Y si desapareció, ¿cuándo ocurrió?. Un autor contemporáneo llamado Leo Strauss publicó varios trabajos sobre tan importante problema. No conocemos directamente esos trabajos. Los

Para leer y entender a Hegel

conocemos por el libro de Luc Ferry y Alain Renaut titulado "Philosophie Politique", publicado por las Presses Universitaires de Francia. (PUF), en 1984. El libro de Leo Strauss se titula *Political Philosophy, six essays by Leo Strauss*, New York 1975. Dicho libro es una recopilación de artículos, entre los cuales Ferry y Renaut destacan *What is political philosophy?* y *The three waves of the modernity*. Para el momento en que fue publicado el libro de Ferry y Renaut no existía aún la traducción al francés de Leo Strauss, de modo que las traducciones son de Luc Ferry. No conocemos traducción española de los trabajos de Leo Strauss.

En los trabajos de L. Strauss se parte de la tesis de que la modernidad política tiene su punto de partida en J. J. Rousseau. Rousseau coloca el origen de las leyes e instituciones políticas en la voluntad general. Rousseau inaugura la filosofía racionalista de la historia que va a tener culminación y desarrollo pleno en el idealismo alemán. Vamos a reproducir un trozo del artículo *¿Qué es la filosofía política?* de Leo Strauss donde él expone su interpretación de Rousseau: "El pensamiento de Rousseau marca una etapa decisiva en el movimiento de secularización que se propone garantizar la actualización del ideal o probar la necesaria coincidencia de lo racional y lo real, o también a acabar con lo que trasciende toda realidad humana posible (subrayado de E. V.). La hipótesis de una trascendencia semejante había permitido antes a los hombres hacer una distinción sostenible entre libertad y licencia. La licencia consiste en hacer aquéllo hacia lo cual uno se inclina; la libertad consiste en hacer de una manera justa sólo lo que es bueno; y nuestro conocimiento del bien debe provenir de un principio superior, debe venir de arriba. Estos hombres reconocían una limitación de la licencia, la cual limitación viene de arriba, una limitación vertical. Sobre las bases puestas por Rousseau, la limitación de la licencia es efectuada horizontalmente, por la licencia de los otros hombres. Soy justo si concedo a todos las otras los mismos derechos que exijo para mi mismo, cualesquiera que puedan ser esos derechos. La limitación horizontal y la limitación de mis pretensiones por las de los otros, se produce forzosamente por sí misma"(7).

En esa cita se resumen todas las críticas de Strauss al pensamiento político de la modernidad. Por una parte, eliminación de toda

norma o criterio que trascienda la voluntad general, esto es, todo criterio tiene que ser *inmanente* a dicha voluntad. Por otra parte, imposibilidad de encontrar dentro de esa misma voluntad un criterio para definir “lo bueno”. Si la voluntad general decide que es ley universal el canibalismo, tendrá que ser aceptado por todos. Si se decide contra el canibalismo también tendrá que ser aceptado por todos. Para determinar lo que es bueno no basta con la decisión de la voluntad universal, pues, “ésta nos dice que hay que aceptar lo que ella decide por ser universal”, pero nada nos dice sobre si es bueno o no, ya que, según Strauss “nuestro conocimiento del bien debe provenir de un principio superior, debe venir de arriba”, pero, justamente, la voluntad universal ha eliminado todo principio superior que venía de *arriba*, o de la naturaleza. De allí surge el escepticismo relativista o historicismo. Nada es justo o bueno en sí. Sólo lo es si así lo determina la voluntad universal, y así como lo establece, también lo revoca. Según Strauss, habría que disponer de principios que tuviesen su origen en otra fuente distinta de la voluntad general que, por ejemplo, emanara de Dios, de la naturaleza o de la tradición. En otro texto, Strauss afirma lo siguiente: “Los ideales morales y políticos son establecidos sin referencia a la naturaleza humana: el hombre es liberado radicalmente de la tutela de la naturaleza. -De ahora en adelante, carecen de importancia los argumentos que podrían sacarse de la naturaleza humana como reconocidos por una experiencia indiscutible sacada del fondo de los años... La única guía que concierne al futuro, concerniente a lo que el hombre debe hacer o aspira a hacer, es suministrada por la razón. La razón reemplaza a la naturaleza. Tal es la significación de la aserción, según la cual el deber ser no tiene ninguna base en el ser” (8). Según Strauss esta “liberación de la naturaleza” realizada por Rousseau se prolonga al idealismo alemán y recibe “su plena validez en la doctrina moral de Kant: para que una máxima sea reconocida como buena, bástala simplemente que ella sea capaz de convertirse en el principio de una legislación universal; la simple forma de la racionalidad, es decir, la universalidad, garantiza la bondad del contenido”(9). Para el racionalismo la libertad no se encuentra en las Leyes de la Naturaleza, sino en las de la razón. Las leyes morales y las jurídicas no pueden ser derivadas de la naturaleza, sino de la razón. En esta

Para leer y entender a Hegel

interpretación hay que estar totalmente de acuerdo con la interpretación de Leo Strauss. Lo que puede ser sometido a discusión es sus tesis de que “podría sacarse de la naturaleza humana argumentos reconocidos por una experiencia indiscutible sacada del fondo de los años y que “ nuestro conocimiento del bien debe venir de lo alto, es decir, la pauta con que se mide lo bueno, el patrón, no es *inmanente* a la razón, no se encuentra dentro de ella. Debemos reponer a Dios y a la naturaleza en el sitio de donde los desplazó la razón. Habría primero que aclarar en que consiste esa “naturaleza humana”, y mostrar cuales son esos “argumentos indiscutibles reconocidos”. La sangre, la raza, las desigualdades naturales, constituyen la naturaleza humana. La razón protestó contra las desigualdades, derivadas de la sangre. Ser noble, venía de la herencia. Se *nace* rey o se tienen determinados privilegios por ser más fuerte. Es contra ese ser natural que surgió el racionalismo. Kant está sumamente consciente de que su filosofía acabó con el determinismo de la naturaleza. Según Kant, “la antigua filosofía le asignaba al hombre en el mundo un lugar completamente equivocado, haciéndolo en éste una máquina que como tal, debía depender completamente del mundo o de las cosas exteriores y de las circunstancias, hacia pues, del hombre un elemento casi exclusivamente *pasivo* del mundo. Entonces, apareció la *Crítica de la Razón*, que le asignó al hombre en el mundo una existencia enteramente *activa*. El hombre mismo es originariamente el creador de todas sus representaciones y de todos sus conceptos, y debe ser el autor único de todas sus acciones”(10).

No hace falta ser muy perspicaz para darse cuenta que lo que llama Leo Strauss naturaleza convierte al hombre, según Kant, en un ser *pasivo*, un ser sobre el cual actúan fuerzas externas. El hombre sometido a la naturaleza no *actúa*, su acción no viene de él; la naturaleza actúa a través de él. El no es una *persona*, sino una cosa. La filosofía racionalista rompió la dependencia del hombre respecto de la naturaleza. La filosofía de la posmodernidad que condena al racionalismo quiere volver a convertir al hombre en un ser pasivo, un ser dependiente, sin autonomía. Y estos mismos argumentos son válidos cuando se buscan pautas de conductas en el ser divino.

El problema de si la razón puede suministrar una pauta o un

patrón para valorar lo existente fue tratado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Allí, con bastante claridad, Hegel expone un criterio para determinar la verdad o falsedad de un objeto. Supongamos que el objeto nos es dado. No puede ser dado sino a nuestra conciencia. El objeto está en relación con nuestra conciencia. Tenemos un saber de él. ¿Podemos afirmar que ese saber del objeto es su esencia? Más bien tenemos que limitarnos a afirmar que lo que declaramos ser su esencia es su *ser para nosotros*. Ya tenemos un punto de partida firme. Pero al mismo tiempo, la misma conciencia no se conforma con esa relación y declara que el mismo objeto puede existir fuera de esa relación. El mismo objeto se encuentra en relación con la conciencia y tiene existencia fuera de esa relación. Pero, en ambos casos, la misma conciencia es el escenario donde se propone ese doble modo de existencia del objeto. Llamemos al objeto lo otro de la conciencia, esto es, lo otro es lo que no es la conciencia: "... y, al mismo tiempo, este otro no es solamente para ella, sino que es también fuera de esta relación, es en sí, el momento de la verdad" (11). Se declara como verdadero al en sí, esto es, el objeto tal como se supone que existe fuera de la conciencia.. Es con ese en sí que se comparará el objeto tal como él es para nosotros, para saber de su verdad. Dentro de la misma conciencia se desarrolla un proceso para saber si el objeto como lo es para nosotros corresponde a como él es en sí. "*Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como él en sí o lo verdadero tenemos la pauta que ella misma establece para medir por ella su saber*" (12).

La pauta o patrón (die Massstabe), se encuentra en la misma conciencia. No ha tenido que tomarla prestada de ninguna parte. Le ha bastado con afirmar que el objeto que se le presenta o se le da tiene una esencia verdadera *fuera* de la manera como se nos da. Es a este ser verdadero a lo que Hegel llama "el momento de la verdad". Comparando lo dado del objeto con su *ser en sí* podemos ver y determinar lo verdadero que hay en esto dado. Es la misma conciencia la que establece la pauta o el patrón para determinar lo verdadero. Conforme a esa pauta establece su criterio de lo que es verdadero. Ella misma, y nadie más, hará el examen para determinar si el objeto dado corresponde a lo que él es en sí, *a su concepto*. En términos tradicionales, podría decirse que el examen consiste

Para leer y entender a Hegel

con determinar si el objeto se adecuaba al concepto. Pero aquí el concepto es lo que el objeto es *en sí*, es lo esencial y verdadero. Y lo dado *puede* no ser lo esencial. No buscamos adecuar nuestra representación (o concepto) a lo dado, sino que colocamos al concepto más allá de nuestra representación para ver si nuestra representación se adecuaba al concepto: “Pues bien, si llamamos al saber el concepto, pero, a la esencia o a lo *verdadero* lo que es (das Seiende) o el objeto el examen consistirá en ver si el concepto corresponde al objeto” (13). Para usar el lenguaje de Leo Strauss, la relación entre el saber y lo verdadero (el objeto o lo que es) horizontal. Nada hay tomado de *arriba* o de la naturaleza. La misma conciencia establece una pauta para medir con ella si lo que es o el objeto corresponde a su concepto. Podemos cambiar la aplicación de los términos, esto es, llamar *esencia* al objeto o a lo que él es en sí y llamar objeto al ser para otro de la esencia. Podemos invertir los términos. El objeto puede ser él en sí, y entonces, lo comparamos con su *ser para otro*. El *para otro* puede ser el concepto y entonces, lo comparamos con lo en sí. Siempre habrá una relación para establecer si el *concepto* verdadero es conforme al objeto o si éste es conforme al concepto. Siempre se trata de ver si el concepto corresponde al objeto o si el objeto corresponde a su concepto: “No es difícil ver que ambas cosas son lo mismo pero lo esencial consiste en no perder de vista en toda la investigación el que los dos momentos el *concepto* y el *objeto*, el *ser para otro* y el *ser en sí* mismo, caen por sí mismos en el saber que investigamos, y por eso no necesitamos aportar pauta alguna, ni aplicar en la investigación *nuestros* pensamientos e ideas personales” (14). Más adelante Hegel dirá que “la pauta y aquello a lo que ha de aplicarse están presentes en la conciencia misma”. Y es la misma conciencia la que hace el examen para determinar, si el objeto se adecuaba a su concepto, y así ella es conciencia de lo que es verdadero, conciencia de su propio saber y de su no-verdad. ¿Qué ocurre cuando no se produce esa adecuación? Pues entonces la conciencia tendrá que “cambiar su saber para poner al objeto en consonancia con su concepto”, pero como el saber es saber del objeto, éste tendrá que cambiar. Se abandona un objeto por no adecuarse a su concepto. Cambia el objeto y cambia el saber del objeto. Lo que la conciencia pensaba que era lo en sí cambia y pasa

a ser sólo para ella. Hay, pues, un permanente cambio de posiciones y relaciones. Pero, todo ocurre en el escenario de la conciencia. Es en ella donde se realizan esos cambios y es ella la que hace la *experiencia* de los cambios que ocurren. Hegel se refiere a esos cambios en los siguientes términos. “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en ella misma, tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará la *experiencia*”(15).

Hegel en su exposición, se da cuenta de que ella no es muy clara y vuelve de nuevo sobre el problema “con mayor precisión” para “derramar nueva luz sobre el lado científico de la exposición”. La nueva luz es expuesta del modo siguiente. Llamemos *esencia o en sí (an ich)* a aquello que es sabido por la conciencia. ¿A qué llamamos *en sí*? A lo que *no* es para la conciencia. Pero, a la vez, la conciencia dice saber algo, sabe la esencia o el en sí. Por consiguiente, este en sí es ambiguo. El objeto primero de cuyo saber presume la conciencia, es lo en sí. Y es luego objeto para la conciencia. Hegel dice que ese ser de lo en sí para la conciencia parece ser “la reflexión de la conciencia dentro de sí misma. (*in sich selbst*)”, y ello por la razón siguiente. Cuando nos dirigimos al objeto, directamente, decimos: esto *dado* es lo verdadero. Pero podemos dirigir también la mirada a nuestro saber del objeto. En esto consiste la reflexión. No sólo existe un objeto dado, sino que es objeto para nosotros. Es a la vez el objeto *en sí y para otros*. Pero la reflexión hecha transforma al objeto. Al comienzo decíamos que el en sí era lo esencial o verdadero. Ahora declaramos que lo verdadero y esencial es el en sí convertido en para nosotros. Lo esencial ha cambiado de lugar. Una vez se atribuía la esencia a lo en sí; ahora, es atribuida a lo que está en relación con la conciencia, al para otro: “el ser *verdadero* es el ser para ella de este en sí”(16). Al cambiar lo que la conciencia concebía como lo verdadero, lo que se consideraba como verdadero ya no lo es. El nuevo objeto verdadero *anula* al primero. En esto consiste la experiencia de la conciencia. Si recordamos el capítulo dedicado a la certeza sensible comprenderemos fácilmente lo que quiere decir Hegel. Partimos de que lo verdadero es lo dado aquí y ahora, los diferentes seres sensibles. Pero la desapari-

Para leer y entender a Hegel

ción de ellos como seres finitos, inestables y transitorios, dá lugar a lo universal, al aquí y ahora universales, y al este universal. Este nuevo objeto (no sensible) es lo verdadero, es lo esencial que ha surgido por la negación del ser sensible finito. Para el empirista, lo verdadero es lo dado *inmediatamente* a los sentidos. Esto es lo esencial para él. Pero la posición empirista no puede mantenerse, se autorrefuta, ya que cuando trata de expresar el ser sensible lo niega con el concepto que es universal y suprasensible. Allí está la experiencia de la conciencia. Ella contiene la propia negación o la mediación. La conciencia compara el nuevo objeto que ha surgido por la negación y sabe que él es lo verdadero que “anula lo dado primeramente”. Lo universal, resultado de la negación de lo sensible inmediato, es la crítica de lo sensible. Es el nuevo objeto. Pero ha surgido como resultado *necesario* del ser sensible finito. No es un nuevo objeto dado o encontrado, sino el resultado necesario de un proceso en el que la negación que hace sobre sí mismo el ser sensible, el cual es *contradictorio*, esto es, es un compuesto de ser y no-ser. Esto, para Hegel, es sumamente importante, pues es lo que permite explicar el proceso dialéctico como un surgimiento de nuevos objetos contenidos cada uno de ellos en la etapa anterior, pero, cuya contradicción la *niega* a la vez que hace surgir el nuevo objeto. Esto constituye un punto polémico de la dialéctica de Hegel. *Hegel no quiere tomar nada de la experiencia*. El automovimiento del concepto, significa que el concepto se mueve a sí mismo, que el mismo produce sus propias determinaciones (los nuevos objetos). Oigamos al mismo Hegel referirse a ese aspecto: “Pues bien, ordinariamente parece, por el contrario, como si la experiencia de la no-verdad de nuestro primer concepto se hiciese en *otro* objeto con el que nos encontramos de *un modo contingente y puramente externo* de tal manera que, en general, se de en nosotros la aprehensión pura de lo que es en sí y para sí”(17). Hemos subrayado “*contingente y puramente externo*”, ya que ambos conceptos son esenciales para comprender el pensamiento de Hegel. Hegel trata de eliminar la contingencia mediante la contradicción *inmanente* al objeto, la cual *produce* un nuevo objeto. No es, pues, un objeto dado, sino producto necesario de la contradicción. El empirismo se limita a reconocer hechos dados, a establecer entre ellos nexos externos.

El concepto *externo* está vinculado a “producto necesario”. Al ser un producto necesario el objeto no puede ser externo ha brotado de un proceso que lo contenía y “debe ser aprehendido necesariamente como la nada de aquello cuyo resultado es, resultado que contendrá así lo que el saber anterior encierra de verdadero”(18).

Lo verdadero que se produce ya estaba contenido en el objeto anterior y sólo constituye el desarrollo de su contradicción. La etapa anterior negada contenía algo verdadero y por eso su negación no constituye una total y liquidadora negación. El objeto nuevo y el saber de él contienen lo verdadero del objeto anterior. Ya hemos dado ejemplo de ello recurriendo a la certeza sensible cuyo desarrollo va desde lo singular a lo universal. A todo lo largo de la *Fenomenología* ocurre el mismo proceso: “... 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 a 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 como ocurre ello...”(19).

Cada *objeto* que aprehende la conciencia a lo largo del desarrollo de la *Fenomenología* es un objeto surgido de la necesidad. Y esa relación de la conciencia con el objeto estatuye una nueva figura de la conciencia (*Gestalt*). El proceso de este surgimiento por la contradicción y la necesidad inherente a él es lo *dialéctico*. Es por eso que Hegel llama a la *Fenomenología* “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Pues ésta está inmersa en un proceso en el que el objeto con el que se relaciona sufre cambios, se transforma sin que ella sepa cómo. ¿Cuál es la naturaleza de ese objeto cambiante? Hegel nos lo dice en la *Ciencia de la lógica*: “La conciencia, es el espíritu como saber concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual sólo se funda en la naturaleza de las *esencias puras* que constituyen el contenido de la lógica”(20). En otros términos, el contenido de la lógica es el objeto de la conciencia. Su movimiento progresivo, regido por la necesidad, es el que hace que la conciencia cambie, para adecuarse al nuevo objeto. Y este movimiento progresivo “representa al mismo tiempo el desa-

Para leer y entender a Hegel

rollo inmanente del concepto, es el método absoluto del conocimiento, y, al mismo tiempo, el alma inmanente del contenido mismo”(21).

Destaquemos, pongamos de relieve, el concepto de *inmanencia*. Pues, significa, nada menos, que el concepto tiene su fuerza motriz en él mismo, que no es movido por nada, que no depende de nada, ni está condicionado por nada. *Necesidad e inmanencia* son dos conceptos fundamentales para entender la filosofía de Hegel. Hay intérpretes de Hegel que no pueden entender que el pensamiento se mueve a sí mismo y por sí mismo. Por ejemplo, el Profesor León Goldstein no puede concebir que el pensamiento se mueve a sí mismo. Sería como si una masa de pan creciera sin que ninguna fuerza, ningún calor, actuaran sobre ella(22). No concibe que el concepto se mueva por sí mismo, sin que nada le afecte de afuera, y sin tomar nada de afuera. Y asimismo, el profesor Daniel Brauer mantiene una opinión parecida a la de León J. Goldstein. Al respecto escribe: “La crítica de Trendelenburg (a Hegel) tiene un aspecto justificado, aunque se basa en una comprensión errónea del sentido de la lógica hegeliana como una metafísica a priori. En efecto, categorías tales como “devenir” y “cambio”, no pueden tener su origen en el pensamiento puro sino que surgen en la relación del concepto con la experiencia; y esto se ve más claramente aún si tomamos categorías más compleja de la lógica hegeliana como: “fuerza”, “mecanismo”, “quimismo”, “vida”. Difícilmente podrían ser deducidas estas categorías a partir de la mera razón sin suponer la experiencia”(23).

Si se entiende por metafísica *a priori* la derivación de las determinaciones *objetivas* (constitutivas de la realidad) desde el pensamiento suscribiríamos la interpretación de Trendelenburg. Lo que hemos venido desarrollando es, justamente, la tesis de que el concepto deriva de sí mismo *toda* determinación. Es a esto, a lo que llama Hegel ciencia: “*la derivación de su contenido total a partir del simple concepto (de lo contrario, una ciencia no merece, por lo menos, el nombre de una ciencia filosófica)*”(24).

La lógica subjetiva es el punto final de la lógica objetiva (ser y esencia). Es la lógica del concepto, “esto es, de la esencia que ha superado su relación con un ser o de su apariencia (Schein), y que en sus determinaciones ya no es externo, sino que es lo *subjetivo*,

libre e independiente, que se determina en sí mismo (Sich in sich bestimmende Subjektive) o más bien que es el sujeto mismo”(25). Ser libre e independiente, determinarse a sí mismo, es ser lo incondicionado. *Suponer la experiencia*, admitir que el concepto toma su contenido de la experiencia es negar la autodeterminación del pensamiento, es condicionarlo a un ser externo y por consiguiente, quitarle su libertad e independencia. Es por eso que no podemos compartir la tesis común de León Goldstein y de Daniel Brauer.

La razón reemplaza a la naturaleza. La razón contiene dentro de sí misma la pauta para distinguir lo verdadero de lo que no lo es. Ella contiene el *concepto* de lo que es verdadero y con él mide lo existente para establecer si se adecúa o no a dicho concepto. Y asimismo con lo bueno o lo justo. La razón es norma de lo verdadero y de lo falso. El criterio de lo verdadero y de lo bueno no es simplemente la *universalidad* basada en la mayoría, sino el concepto. Lo verdadero, lo bueno, se deriva de la sola razón, del ajuste progresivo entre lo que la razón deriva de sí misma o *pone (setzt)* y su oposición a lo que la misma razón contiene dentro de sí misma. Es por eso que hay en Hegel una filosofía de la historia. Esto es, una realización progresiva, que transcurre en el tiempo, de lo verdadero. Lo *real*, esto es, lo existente en el mundo sensible, se adecúa progresivamente a lo ideal. Hay oposición entre ambos mientras lo real no se haya adecuado totalmente a lo ideal, al concepto.

Esto permite que la realización de lo verdadero se libere de la arbitrariedad y la subjetividad, e incluso de la subjetividad de la mayoría, si acaso hubiese acuerdo entre la mayoría de las conciencias. La *necesidad* del proceso evita que la mayoría pueda establecer arbitrariamente algo como bueno o verdadero.

Según Leo Strauss, la modernidad nacida con Rousseau coloca en la voluntad general, en la mayoría la bondad o la justicia de una ley: “Es la simple generalidad de una voluntad la que garantiza su bondad, ... sin que sea necesario recurrir ... a tomar en consideración lo que es la naturaleza del hombre, lo que requiere su perfección natural “(26).

No es este el caso de Hegel quien coloca, como ya vimos, a lo verdadero o a lo bueno, no en la voluntad general, sino a su

Para leer y entender a Hegel

adecuación al concepto. Respecto a la tesis de Rousseau Hegel se pronuncia claramente. Según Hegel, la voluntad universal de Rousseau no es más que “lo colectivo que surge de esta voluntad individual como consciente”, y por eso “la unión de los individuos viene a ser un contrato el cual de ese modo tiene como base su arbitrio, su opinión y su consentimiento discrecional y expreso” (27). Lo que llama Hegel voluntad universal es lo racional en sí y para sí.

Es preciso asentar aquí una diferencia profunda entre la concepción de la historia propia de Hegel y la de Kant. Y ello porque Leo Strauss afirma que “la moral Kantiana constituye el fundamento mismo de la filosofía práctica del idealismo alemán” (28). Es cierto que el concepto de libertad propio de la moral Kantiana (autonomía) es fundamental para Hegel. Pero Kant no deriva de esa libertad todas las determinaciones, tiene que tomar siempre del mundo externo las determinaciones. Para poder derivar el contenido de la forma Kant habría tenido que admitir la necesidad de la contradicción, esto es, que no-A forma parte de A, que la unidad (A) contiene dentro de sí la escisión o, lo que es lo mismo, que lo indiferenciado (A) contiene la diferencia (No-A), la cual, por tanto, es una diferencia que no es una diferencia. No sólo aplica Hegel esta concepción de la no-identidad de la identidad a la *Fenomenología del espíritu*, y a la *Filosofía del derecho*. Está presente en su concepción de la historia: “La historia de esa profundización dentro de sí mismo del espíritu del mundo o, lo que es lo mismo, ese libre perfeccionamiento, en el cual la idea despierta desde sí misma sus momentos (ihre Momente...aus sich entlaesst) y sólo con sus momentos -como totalidad y justamente así los contiene en la unidad ideal del concepto como aquello en que subsiste la racionalidad real, la historia de esta configuración verdadera de la vida ética es asunto de la historia universal” (29). Hegel tuvo que agregarle a la libertad Kantiana la posibilidad de autodeterminarse, de darse su propio contenido. En Kant, la libertad es no-contradictoria, es unidad que no lleva dentro de sí la diferencia, y por eso tiene que tomarla del mundo externo. Esto implica no-autonomía, dependencia, del mundo externo. Kant ha concebido el concepto de libertad pero no ha sido capaz de realizarlo. Hegel tenía que superar ese dualismo Kantiano. Para que la libertad fuera verdaderamente

tal, esto es, libertad absoluta, incondicionada tenía que hacer que la substancia fuera absolutamente autónoma y para ello no podía tomar sus determinaciones más que de sí misma.

Esto implica una concepción totalmente nueva de la substancia. Ella no estará regida por la identidad sino por la capacidad de contener esta identidad la no-identidad dentro de sí misma. Pero esta no-identidad (o diferencia de lo indiferenciado) se manifiesta en la historia, la cual es la manifestación en el tiempo de las diferencias de la substancia. La filosofía, o mejor, la ontología se convierte en una filosofía de la historia, pues las determinaciones del ente surgen en la historia y ésta es la determinación en el tiempo de las determinaciones de la substancia. La esencia de la substancia es la fuerza, su capacidad de producir desde sí misma la diversidad. La diversidad surge como resultado de la contradicción inmanente a la substancia. Esta contradicción es la fuerza o el motor de la substancia. La ontología de Hegel es, pues, totalmente diferente de la ontología clásica.

No se trata de encontrar determinaciones en una substancia (*hypokeimenon*) que subyace, sino de una substancia que se exterioriza, que pone determinaciones que la prefiguran y que se manifiestan por la contradicción, por la fuerza de la negación. La substancia se convierte así en sujeto, en actividad, pero asimismo, en libertad. Y como ella es subjetividad que se autodetermina, nosotros en cuanto cognoscentes, a medida que vamos conociendo a la substancia y sus determinaciones nos iremos conociendo a nosotros mismos, iremos tomando conciencia de que somos un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo.

Gracias a esta concepción de la substancia y de su dinamismo, Hegel no cae en el historicismo, esto es, en una doctrina que considera verdadero lo que ayer era falso y falso lo que ayer era verdadero. Pues todas las manifestaciones de la substancia son verdaderas. Cada una de ellas expone parcialmente a la totalidad. Su negación o superación no es su aniquilación, sino su integración a una totalidad que no sería posible sin cada una de sus partes.

La historia no es sólo surgimiento de determinaciones de la libertad como exteriorización de la substancia, sino integración de ellas, formación de totalidades cada vez más desarrolladas de la libertad. Cada determinación, en el momento de su surgimiento,

Para leer y entender a Hegel

constituye el mundo el cual contiene, dentro de sí, nuevas determinaciones de la libertad que se opondrán a las existentes, no para aniquilarlas, sino para completarlas en su unilateralidad y parcialidad.

El progreso no es destrucción o negación absoluta de lo existente, sino acumulación de lo existente anteriormente con lo actualmente vigente.

Nos parece, pues, que la tesis de Leo Strauss sobre el historicismo del idealismo alemán, originado por Rousseau, no es cierta. El historicismo alemán rechazó a la naturaleza como pauta para encontrar lo verdadero, lo justo y lo bueno. Rechazó también a un Dios trascendente a la razón y en su lugar colocó a la razón inmanente a la historia. ¿Es posible volver a la naturaleza o a un Dios trascendente, fuera del tiempo histórico, para encontrar en ellos lo verdadero, lo justo y lo bueno? En otros términos ¿Debe la razón ceder su sitio, logrado a fuerza de críticas irrefutables, a los antiguos ídolos desplazados?.

NOTAS

1. *Ciencia de la lógica* I., p. 51.
2. *Tratado sobre la inmortalidad de la razón*, pág. 168. Monte Avila 1972.
3. *La función de las ideologías*, pág. 31, Cuadernos Taurus 1966.
4. *Traité du desespoir.*, pág. 73. Gallimard 1949.
5. *Ibid.*, pág. 74.
6. *Ibid.*, pág. 75.
7. Citado en *Philosophie politique*, págs. 70-71.
8. Citado en *Philosophie politique*. pág. 72.
9. Citado en *Philosophie politique*, pág. 72.
10. *El conflicto de las facultades*, pág. 34. Traducción francesa, 1955. Librería Filosófica J. Vrin.
11. *Fenomenología del espíritu*, pág. 57. F.C.E.
12. *Ibid.*, p. 57.
13. *Ibid.*, p. 57.
14. *Ibid.*, p. 57.
15. *Ibid.*, p. 58.
16. *Ibid.*, p. 59.
17. *Ibid.*, p. 59.
18. *Ibid.*, p. 59.
19. *Ibid.*, p. 59.
20. *Ciencia de la Lógica* Tomo I., pág. 39.
21. *Ibid.*, p. 39.
22. Fuerza y mundo invertido en retrospectión dialéctica. Artículo publicado en *international Studies in philosophy*'' Volume :20 # 3, 1988.
23. Ser, Nada, Devenir Una interpretación del comienzo de la Ciencia de la Lógica de Hegel. Revista latinoamericana de Filosofía. Volumen XII, Nº 3 (Noviembre 1986).
24. *Filosofía del Derecho*, parágrafo 279. Observación.
25. *Ciencia de la lógica*, Tomo I. p.84. Traducción de R. Mondolfo.
26. Citado por Ferry. *Philosophie politique*.
27. *Filosofía del Derecho*, pág. 258
28. *Philosophie politique*. Luc Ferry, pág. 72
29. *Fil. del Derecho*, parágrafo 273.

Glosario de Términos Hegelianos

ABSTRAER: Según su etimología ese término significa traer afuera, separar, esto es, de un conjunto de aspectos o características tomar sólo uno o algunos, prescindiendo de los otros. La abstracción puede realizarse sobre un contexto dado, tomando sólo una parte o un aspecto de él. Según Hegel, cuando procedemos así hacemos uso del entendimiento (**der Verstand**) que **aisla y separa**.

Procediendo así, el entendimiento convierte a lo separado y aislado como “independiente y autosuficiente”. En este caso, **el pensamiento se conduce como entendimiento siguiendo el principio de identidad de simple relación consigo** (*Pequeña lógica*, parágrafo 80). Es un momento esencial o fundamental de la ciencia, **un momento esencial de la educación** (Ob.cit.). Hegel procede a reconstruir la totalidad de lo real yendo de lo abstracto (abstraído) a lo concreto, entendiendo a éste como la totalidad de las determinaciones. Por tanto, tiene que ir de lo aislado y separado a la unidad con aquello de que se separó y aisló. No se queda en la abstracción. Ese ir de un término a otro, con el que está enlazado necesariamente, constituye lo dialéctico.

Marx utilizó ese procedimiento de Hegel. En el prólogo a la primera edición de *El Capital* escribe: **En el análisis de las formas económicas de nada sirven el microscopio ni los reactivos químicos. El único medio de que disponemos, en este terreno, es la capacidad de abstracción** . (P. XIII, F.C.E.). En esa obra Marx empieza su análisis de la totalidad social burguesa por la mercancía, su **célula**, y luego, irá añadiendo otros componentes de la totalidad (duración de la jornada de trabajo, salario, composición orgánica del capital, etc.). Va, pues, de lo abstracto a lo concreto. Y así mismo procede Hegel en la *Filosofía del derecho*. Empieza por el derecho abstracto (propiedad privada y contrato), le añade luego la subjetividad del propietario, que había sido abstraída, con su intención y su libertad y luego, la familia, la cual se encuentra dentro de la sociedad civil (el mercado, los individuos como productores y propietarios) y luego añade al análisis los diferentes poderes.

AUTOCONCIENCIA: (Selbstbewusstsein). La autoconciencia es la etapa última de la evolución o proceso de desarrollo de la conciencia. Ella adviene cuando ya no hay oposición entre la conciencia y el objeto porque éste se ha convertido en un ser **puesto** o engendrado por la actividad de la conciencia. Ahora, la conciencia **sabe** el objeto como su producto, como la exteriorización de sí misma. Es un objeto, pero no es un objeto sensible y sabiéndolo la conciencia sabe, no a un objeto extraño o dado o encontrado, que el objeto es ella misma. El saber del objeto es, por tanto, la conciencia que de sí mismo tiene el objeto. Es a esto a lo que Hegel llama autoconciencia. Como vemos, no sólo saber de sí, conciencia de sí mismo, sino conciencia de **lo otro**. (del objeto) como sí mismo.

CONCEPTO: Das Begriff. Nos parece que la mejor traducción para ese término, tan fundamental en la filosofía

hegeliana, es la de **concepto**. Incluso por su etimología. *Greifen*, en efecto, significa agarrar, captar. *Capere*, y sus derivados, *captum*, *capi*, significa lo mismo. En modo alguno puede ser traducido por **noción**. Por ejemplo, así se traduce en “*Razón y Evolución*”, y en la traducción de la **lógica**, de la *Enciclopedia* hecha por Ediciones Orbis. Afortunadamente, en las traducciones de R. Mondolfo y W. Roces, se mantuvo **Concepto**. En la tercer parte de la **Ciencia de la lógica**, Hegel expone lo que él entiende por concepto. Allí procede como en la *Fenomenología del espíritu* y en la filosofía del derecho. Para explicar la génesis del concepto tenemos que pasar por el ser. (los sentidos), luego por la **esencia** (una mezcla de determinaciones de los sentidos y del pensamiento) hasta llegar al concepto (el pensamiento liberado de la sensibilidad y que ha logrado sintetizar las oposiciones). Es la razón, esto es, la realización de todas las determinaciones del pensamiento, convertidas en mundo existente. El concepto se convierte así en Idea: Unidad entre las determinaciones subjetivas y objetivas. El concepto es activo. El mismo se impulsa a sí mismo por la negatividad contenida en él. Hegel mismo lo dice: **Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo es lo negativo que contiene este, es el verdadero elemento dialéctico** (*Ciencia de la lógica*, I, pág. 73). Es esta negatividad la fuerza que hace que el concepto se exteriorice y ponga sus determinaciones en el espacio y el tiempo. Quiere decir esto que el concepto no es impulsado por ninguna fuerza extraña, por ninguna causa externa. El movimiento empieza en él mismo y por eso él es causa de sí mismo (**causa sui**). Hegel trata por ese recurso de librar el concepto del **determinismo**. En efecto, el determinismo consiste en que un elemento o fuerza extraños penetra al pensamiento y le **impone** una manera de actuar y una finalidad. Así, nos dice que **el determinismo ha opuesto, con razón, a la certeza de aquella abstracta autodeterminación el contenido, el**

cual, como algo encontrado, no está contenido en aquella certeza y por eso le viene del exterior, aunque este exterior sea la tendencia, la representación, en general del modo que sea, en general es conciencia llenada de modo que el contenido no es la propia actividad autodeterminante como tal . (*Filosofía del derecho*, parágrafo 15, Observación). Esa actividad autodeterminante es lo que posibilita que la filosofía de Hegel sea idealismo absoluto, esto es, incondicionado, no limitado por nada, sino autolimitado. El concepto lleva dentro de sí dos momentos: el de la universalidad y el de la singularidad. Ese último constituye su contenido. El es, por tanto, forma universal que engendra su contenido. No toma el contenido de afuera como ocurre en Kant, que añade a la forma universal lo dado por la intuición. El concepto, por tanto, es el creador del mundo, al cual deriva de sí mismo, y “en esta creación suya se contempla a sí mismo” (*Ciencia de la lógica*, pág. 283). Es por eso que Feuerbach dice que. El concepto concreto es Dios transformado en concepto . (*Filosofía del futuro*, Tesis 29).

CONCIENCIA: (*Rewusstsein*). La conciencia es, para Hegel, la primera etapa del conocimiento y de su metafísica. Ella es oposición, esto es, separación entre el sujeto y el objeto. Pero la evolución progresiva del sujeto, la exteriorización de sus determinaciones, va convirtiendo al objeto en un objeto creado o puesto por la conciencia. Es así como desaparece la oposición (por la cual empieza la *Fenomenología*). El pensamiento, al exteriorizarse, convierte en objeto a sus determinaciones, y así se produce la “liberación con respecto a la oposición de la conciencia”. Es la etapa a la que Hegel llama la ciencia pura, la cual contiene el pensamiento en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí en cuanto ésta es también el pensamiento puro . (*Ciencia de la lógica*, tomo I, Introducción, pág. 65).

CONTRADICCIÓN (Widerspruch). Hegel convirtió a la contradicción en la fuente de todo movimiento y cambio. Respecto a ello escribe: **Frente a la contradicción, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; pues sólo al contener una contradicción dentro de sí (in sich) una cosa se mueve, tiene impulso y actividad** (*Ciencia de la lógica*, II. p. 72). Un ejemplo muy claro lo encontramos en el estoicismo. Según Hegel, esa filosofía ha llegado a la libertad de la autoconciencia. Esa libertad se encuentra en el pensamiento **puro**, pero el estoicismo no fue capaz de hacer que el pensamiento se mantuviera puro. Para ello habría tenido que lograr que el pensamiento se diera a sí mismo un contenido que se derivara del propio pensamiento. En cambio, tomó un contenido extraño, un contenido **dado**. De allí su contradicción. Declara la libertad del pensamiento. Pero anula esa libertad al vincular al pensamiento a un contenido extraño. Es allí donde se encuentra la contradicción de estoicismo, y no, como cree Kaufmann, entre el escepticismo y el estoicismo. (*Hegel*, pág. 226). La misma contradicción se encuentra en el idealismo kantiano. Según Hegel, ese idealismo se define como la certeza de ser **toda** realidad. Pero, al mismo tiempo **no** es toda realidad, pues la conciencia está referida a la sensación o al **impulso ajeno**, lo cual hace que ella no sea toda realidad. Hay, pues, que superar esa limitación. Para ello, habría que derivar el contenido de la propia autoconciencia. La **diferencia**, (o el contenido) tendría que comenzar en el yo **puro**. Ese yo puro tendría que **concebir** el contenido, esto es, producirlo o engendrarlo desde el yo mismo. Hegel pretende hacerlo, y para ello, convierte el pensamiento **puro** en un pensamiento que contiene a **lo otro** a la determinación. El pensamiento es **igualdad** consigo mismo, pero, al mismo tiempo es **desigualdad**. Hegel habla

Para leer y entender a Hegel

a este respecto de que el pensamiento **se niega** a sí mismo. Deja de ser pensamiento **puro** para extraer de sí lo particular. Es a ésto a lo que él llama dialéctica: el engendramiento de la realidad, gracias a la negación. Puede verse así la nula comprensión que tiene Kaufmann de la filosofía dialéctica cuando afirma que **“la dialéctica no existe”**. (Ob. cit. p. 234), lo cual es consecuencia de no haber entendido el sentido de la contradicción.

DEMOSTRACIÓN: (der Beweis). La demostración, para Hegel, está íntimamente vinculada a la necesidad e inmanencia del proceso. El proceso consiste en derivar del concepto sus determinaciones. Por tanto, el resultado producido es un resultado **necesario** del despliegue de las determinaciones del concepto. La *Fenomenología del espíritu* es la exposición del desarrollo de las esencialidades de la lógica, y hace esa exposición regida por la necesidad que vincula una determinación a otra. Por tanto, la *Fenomenología* es la demostración o la prueba de lo lógico: **En ese sentido la lógica presupone la ciencia del espíritu fenomenológico, ciencia que contiene y demuestra la necesidad y, en consecuencia la prueba de la verdad propia del punto de vista del saber puro** (*Ciencia de la lógica I*, pág. 89). En la *Pequeña lógica* leemos que **“demostrar quiere decir mostrar cómo un objeto se hace por medio de él mismo y a partir de él mismo lo que él es”** (Parágrafo 83, adición). La demostración en matemáticas es diferente. Según Hegel, **“el movimiento de la demostración matemática no forma parte de lo que es el objeto, sino que es una operación exterior a la cosa”** (*Fenomenología*, pág. 29).

DETERMINACIÓN: Es la traducción que hemos utilizado para die *Bestimmung*. El verbo que le corresponde es *bestimmen*, determinar. Tanto W. Roces (*Fenomenología del espíritu*) como Augusta y Rodolfo Mondolfo (*Ciencia de*

la lógica) traducen **bestimmen** por determinar, aunque los Mondolfo proponen también para **die Bestimmung** la destinación. De modo general, podemos afirmar que la determinación se refiere a lo que la cosa o el algo es, lo que hace que se comporte como se comporta y no de otra manera. Se refiere, pues, a lo que la diferencia de otros seres. Hegel dice “**la determinación (die Bestimmung) del hombre consiste en la razón que piensa**” (*Ciencia de la lógica*, I. Pág. 159). Advertamos que Mondolfo traduce “**la destinación del hombre**”. No es errado, pues, si como Hegel dice más abajo, que “**la determinación es una constitución**” puede afirmarse que la manera como estamos constituidos traza nuestro destino.

Si somos constituidos por el pensamiento nuestro destino es pensar. Lo que es el individuo por su determinación constituya lo mantiene en igualdad consigo mismo y se hace valer en la relación con lo otro. “... **se mantiene en su igualdad consigo mismo y la hace valer en su ser para otro**” (*Ob. cit.* I. p. 158).

DEVENIR: (Werden). El devenir, en la filosofía de Hegel, se refiere al devenir del concepto, a su automovimiento impulsado por la negatividad. La contradicción inmanente al concepto y la necesidad que vincula a lo puesto con su oposición, constituye el devenir y la racionalidad. No es un devenir arbitrario y caprichoso. Si el concepto hegeliano se refiere a la *lógica subjetiva*, no podemos establecer semejanza alguna con la filosofía de Heráclito, en la cual no hay *lógica subjetiva*, automovimiento del concepto, etc. Nos parece aceptable traducir el verbo *werden* por devenir, aunque preferimos **llegar a ser o convertirse**. Últimamente se ha puesto de moda conjugar a devenir. Por ejemplo, “**devino un sabio**”, “**devino rico**”. Creemos que es una mala traducción del francés. *Il est devenu riche*, se traduce mejor por:

Se enriqueció o se hizo rico. Es mejor traducir: “el concepto se convierte en idea”, que “el concepto devino idea”.

DIALÉCTICA: (Das Dialektische). Lo dialéctico envuelve toda la filosofía de Hegel. No es una parte de su filosofía si no toda ella. Es allí donde se encuentra su concepción del espíritu, su refutación del materialismo. En efecto lo dialéctico es el automovimiento del pensamiento, sin ser impulsado por ninguna fuerza externa. No es un arte sino el desenvolvimiento del pensamiento (o el concepto), de acuerdo con su fuerza inmanente, la cual produce diferencias conectadas necesariamente. Necesidad e inmanencia son dos conceptos esenciales de la dialéctica. El primero se refiere a la necesidad del nexo entre las determinaciones que va poniendo el concepto. El segundo se refiere a que el proceso que produce esas determinaciones no está determinado por nada externo y extraño al concepto. Toda la *Ciencia de la lógica* es la exposición de la dialéctica. También Hegel resumió a la dialéctica en la lógica que aparece en la *Enciclopedia*, llamada por eso *Pequeña lógica*. El resumen se inicia en el párrafo 79 y termina en el 83. La traducción española publicada por Orbis en 1984, habla de la “idea lógica” como traducción para *das logische*. Sabiendo lo que es la *Idea* en Hegel, no es una traducción feliz. Ni tampoco lo es traducir a *das Begriff*, el concepto, por la noción.

Hegel definió claramente lo que él entiende por dialéctica. En el párrafo 31 de la *Filosofía del derecho*: “Llamo dialéctica al principio motor del concepto, en cuanto particularización de lo universal, no sólo disolvente sino también productor. Esta dialéctica no es, pues el hacer externo de un pensar subjetivo, sino el alma propia del contenido que hace brotar orgánicamente sus ramas y frutos”. Hegel llamó a su lógica filosofía especulativa (*Fenomenología*, pág. 26). Para entender las obras de Hegel esto es, la *Fenomenología del espíritu*, la filosofía del

derecho, la filosofía de la religión, la del arte, la de la historia, hay que tener presente que la estructura de esas obras está regida por lo dialéctico. Así en la *Filosofía del derecho*, párrafo 31, nos advierte que el método que rige la obra “está presupuesto igualmente desde la lógica” y ese método no es otra cosa que el “concepto que desarrolla desde sí mismo y sólo es una progresión inmanente y una producción de sus determinaciones”. Así mismo, en la *Fenomenología* el objeto al cual está referido la conciencia, el cual se mueve progresivamente “sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias, que constituyen el contenido de la lógica” (*Ciencia de la Lógica*, Tomo I, pág. 39). Dijimos que un excelente y claro resumen de lo dialéctico se encuentra en la *Pequeña lógica*. También encontramos una condensación de lo dialéctico en la *Gran Lógica* “El entendimiento determina y mantiene firme las determinaciones. La razón es negativa y dialéctica porque disuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es positiva, porque crea lo universal y en él comprende lo particular” (*Ciencia de la lógica*, Tomo I, pág. 38).

DIFERENCIAR (*Unterscheiden*). Diferenciar y sus derivados (diferencia, indiferencia) nos parece la traducción más apropiada para *unterscheiden*. Es conveniente traducirlo adecuadamente, pues una traducción incorrecta dificulta la comprensión de la dialéctica de Hegel. Por ejemplo, cuando se arriba a la infinitud en la *Fenomenología* (pág. 100), el cual es el concepto absoluto (pág. 101), y al que define Hegel como “Unidad de todas las diferencias (*alle Unterschiede ist*) así como su ser superado (*ihr Aufgehoben sein*)” (pág. 101). El concepto absoluto (la infinitud) exterioriza sus diferencias (o determinaciones) y se pone en ellas. Pero esas diferencias vuelven a él (o son superadas), son negadas y conservadas (no eliminadas o aniquiladas). Hegel, como ya sabemos, atribuye ese movimiento a la contradicción. “Hay

que pensar el cambio puro o la oposición, dentro de sí mismo, la contradicción” (p. 100). Es la contradicción la que produce el movimiento, la que hace que lo igual a sí mismo (la unidad en la que no hay diferencias) sea desigual (esto es, A contiene o NO-A). La unidad (o la igualdad consigo misma, expresada en la identidad abstracta) coloca fuera de ella la desigualdad. Pero Hegel hace, mediante la contradicción, que la diferencia (o desigualdad) surja de la unidad.

Al final de su especulación sobre lo infinito, Hegel se refiere al **concepto puro** (la infinitud) como autoconciencia. La **diferencia**, la cual era para ella un objeto externo a ella, o dado, se convierte en un objeto **puesto por ella**. La diferencia es inmediatamente superada, retorna a la conciencia, aunque se mantiene estable. De esa situación dice Hegel, **“la conciencia es para sí misma, es la diferenciación de lo indiferenciado, autoconciencia”** (p. 103). Advertimos que la traducción del F.C.E. vierte **indistinto (indiferenciado, según nosotros)**. Y también: **“Yo me distingo de mí mismo y en ello es inmediatamente para mí el que esto distinto no es distinto”** (p. 183) como el traductor del F.C.E. utiliza también **diferencia**, la interpretación se hace difícil (¿o imposible?). Preferimos traducir, **“Yo me diferencio de mí mismo, y en ello es para mí inmediatamente que esa diferencia no es una diferencia”**. La traducción del F.C.E. utiliza más frecuentemente el término **diferencia** (**“son diferencias que no lo son”**. Pág. 101), asimismo en las páginas 84, en la 145; **“la diferencia es por tanto... pero como una diferencia que no lo es”**; en la página 159, se refiere a cómo está constituida la autoconciencia: **“se distingue (diríamos: se diferencia) de sí de tal modo que, al mismo tiempo no resulta de ello diferencia alguna”**. Esta expresión hegeliana es la clave de su sistema, la expresión de la **necesidad y la inmanencia** de la contradicción. La unidad

(el yo, el concepto puro, la infinitud, lo suprasensible) o igualdad consigo mismo se autodiferencia, no por una fuerza externa, sino por contener dentro de ella su negación o contradicción. Surge de ella así la diferencia, pero como ésta es ella misma, de su misma materia, entonces la diferencia es una diferencia que no es tal. Parece ser una diferencia diferente a ella. En esa etapa es **conciencia** (esta es oposición). No sabe que la diferencia surge de ella. Pero cuando ella llega a la autoconciencia es por **saber** que el objeto es puesto por ella y por eso es una diferencia que no lo es.

DISOLUCIÓN (Auflösung). Disolución es la traducción propuesta por el F.C.E. para **Auflösung**. En cambio, R. Mondolfo propone resolución (*Ciencia de la lógica I*, p. 65-71). Se refiere ese término a la oposición entre dos momentos, la cual queda disuelta (o resuelta). Hegel relaciona esa disolución con la negación de un contenido determinado el cual **“no se disuelve en un cero, en una nada abstracta”** (*Ob. cit.* pág. 71). Según Hegel, ésta es la única manera de **lograr el progreso científico**, pues lo negado se integrará con su negación y serán un resultado que los contiene ambos. Como se ve, ese término está relacionado con la **superación**. Si el contenido determinado se convirtiera en cero, en una nada abstracta, surgiría el escepticismo.

EN SÍ o PARA NOSOTROS (an sich oder für uns). Hemos traducido **an** por **en**. En la traducción de la *Fenomenología* se confunde **in** con **an**. Y son profundamente diferentes. Para **in sich** preferimos **dentro de sí**. Por ejemplo, la expresión: **el espíritu ha reflexionado dentro de sí**, significa que el espíritu ha torcido su dirección hacia lo otro y ha hecho una flexión o **una reflexión**. Significa pues, ir a la interioridad. La traducción del F.C.E. vierte de diversas maneras a **in sich**. En la página 136 traduce **“un retorno de la conciencia a sí misma (in sich selbst)”**; en la página 290 traduce **“asume**

dentro de sí, en la página 31, traduce a *in sich* por sobre sí y en la misma página traduce a *in sich* por en sí mismo (“es la reflexión del mundo real en por en sí mismo”); en la página 384 traduce an *in sich* por en sí (“se refleja también simplemente en sí): en la página 385 encontramos vertido a *in sich* por dentro de sí; y en la página 386 encontramos la traducción de *in sich* (“y se refleja en sí misma”). Dentro de sí, a sí, en sí, son traducciones para *in sich*. Nos parece más conveniente dentro de sí, porque expresa mejor lo que significa *in sich*: separarse, aislarse, romper la relación y la dependencia. En cambio *an sich oder für uns*, no se refiere a esa reflexión, a esa ida dentro de sí; se refiere a lo que se ha realizado como verdadero. Nosotros (y ese nosotros incluye a Hegel) que estamos siguiendo las experiencias de la conciencia, tenemos conciencia (o sabemos) que un nuevo objeto se ha realizado, pero la conciencia lo sabrá después de nosotros. Su saber siempre viene a la zaga de lo que se realiza a su espalda. Es el retraso del saber respecto de la realidad. Desde las primeras páginas de la *Fenomenología* aparece esa escisión entre saber y lo que se realiza. Al final de la sección sobre la conciencia, cuando la conciencia se transforma en autoconciencia, es decir, cuando ha desaparecido la oposición entre la conciencia y el objeto, ya que el objeto es puesto o producido por la conciencia y por eso él es una diferencia que no es tal, Hegel escribe: “Pero esta verdad sólo se da para nosotros, aún no para la conciencia” (pág. 103). Lo mismo ocurre al final de la sección dedicada a la conciencia desventurada. En la tercera actitud (que corresponde según nosotros a la religión protestante) la conciencia ha dejado de ser una conciencia infeliz. Ya no es una conciencia que se niega a sí misma, que renuncia a su propia decisión que renuncia a la propiedad y al goce, esto es, como lo resume Hegel “se había enajenado de su yo y había convertido su autoconciencia inmediata en una cosa” (pág. 137). Ya se ha transformado en razón. Su acción ya no es mísera, sino

acción de un singular que realiza lo universal que es inmanente a ella. Pero para ella su ser y su acción en sí (es decir, ya realiza lo universal que es inmanente a ella. Pero para ella **“su ser y su acción son ser y acción en sí (es decir, ya realiza lo universal pero no lo sabe aún; lo universal no ha cobrado su saber de sí (o para sí) en la conciencia singular”**).

Nos parece que allí se encuentra el retraso del saber respecto de la acción y del resultado de esta. Corresponde a la tesis hegeliana del saber como coronamiento de la acción. En el búho de Minerva que levanta su vuelo cuando la realidad ha terminado su proceso de formación.

En la *Fenomenología* encontramos constantemente la expresión **en sí o para nosotros** para sí es primeramente para nosotros o en sí (*an sich*) es la sustancia espiritual. Y tiene que ser ésto también para sí mismo. En la página 71, leemos: **“Para nosotros o en sí, lo universal, como principio es la esencia de la percepción”**. Lo verdadero, en el proceso, surge como resultado primero para nosotros, y luego cobra su saber de sí, su para sí, en la conciencia inmersa en el proceso.

ENTENDIMIENTO: (Verstand). Ese término está estrechamente relacionado con la abstracción. En efecto, el entendimiento es el que efectúa la operación de abstraer. Es por eso que Hegel lo llama el entendimiento abstracto. El principio por el que se rige, es el de identidad o de no-contradicción. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel lo caracteriza del modo siguiente: **“La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento, de la más grande y maravillosa de las potencias, o mejor dicho de la potencia absoluta”** (pág. 23). Este valor que Hegel le da al entendimiento es fundamental en su filosofía y lo distingue el Schelling. Según la interpretación del Feuerbach, Schelling

concebía a ese mundo del entendimiento como algo propio del sujeto, lo cargaba en la cuenta del entendimiento humano **subjetivo**, y por consiguiente, es algo indefinido, inconcebible, tomado arbitrariamente. Los ataques de Hegel contra Schelling en el Prólogo de la *Fenomenología* son respecto a la manera de concebir la actividad de separar, de mantener fijo lo separado. Hegel no lo concibe como propio de un entendimiento subjetivo y arbitrario, sino como **“un principio objetivo, una determinación de lo absoluto mismo”** (Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna, Lección XIX, Traducción de E. Vásquez). Según Hegel, Schelling ve a las cosas sensibles, finitas, separadas unas de otras, como una ilusión propia de nuestra subjetividad, pero en lo absoluto, no se dan tales separaciones. **“Considerar una existencia determinada (Dásein) como ella es en lo absoluto, equivale a decir que se habla de ella como de un algo, pero en lo absoluto donde $A = A$, no se dan ciertamente tales cosas”** (*Fenomenología*, pág. 15). Schelling hace desaparecer las diferencias en el mundo temporal y reduce a todas las diferencias a una unidad. El absoluto del Schelling, dice Hegel sarcásticamente, es **“la noche en que todos los gatos son pardos”**. Las diferencias son sólo apariencia, no verdad. Lo verdadero es una sola realidad, una A que es idéntica a sí misma. Pero Hegel sostiene que lo verdadero se encuentra en las diferencias, en la determinación. A ese absoluto de Schelling, Hegel opone **“el conocimiento diferenciado y pleno o que busca o exige plenitud”** (*Ob. cit.* p. 15). Hegel convierte al entendimiento (o a la reflexión) **“en un momento de lo absoluto, en un ingrediente esencial e importante de lo absoluto”** (L. Feuerbach, *Ob. cit.*). La vía para ascender a lo absoluto es el conocimiento de cada diferencia, de cada determinación suya: **“Es desconocer la razón, dice Hegel, si la reflexión es excluida de lo verdadero y no es concebida como momento positivo de lo absoluto”** (*Fenomenología*, pág.

17). La experiencia que hace la conciencia es la aprehensión sucesiva de cada momento de desarrollo de lo absoluto. Es un camino progresivo en el que lo absoluto se encuentra en cada una de sus determinaciones. Sólo podemos llegar a él por ese camino, y no colocándonos en él repentinamente. El camino que propone Hegel (el que recorre la conciencia natural y acientífica de la *Fenomenología*, para convertirse en autoconciencia) nada tiene que ver **“con el entusiasmo que arranca inmediatamente del saber absoluto como un pistoletazo”** (*Fenomenología*, pág. 21).

ESPECULATIVO: (*spekulative*). Hegel mismo llamó a su filosofía especulativa. Ese término designa el esfuerzo por llevar a los opuestos a la unidad, es decir, a la identidad de la no-identidad: **“Lo especulativo está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción que de él resulta, de los contrarios en su unidad o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre”** (*Ciencia de la lógica* I, pág. 74), en la *Fenomenología*, no se define de otro modo lo especulativo, en esa obra Hegel lo relaciona con el concepto que se mueve a sí mismo, que saca de sí mismo sus diferencias, y ello, por la necesidad lógica, esto es, que una vez **puesto** un contenido él mismo, necesariamente engendra su contradicción. El contenido surge del concepto mismo, y por eso es también la esencia: **“... pero el que la determinidad tenga en sí misma su ser otro y sea automovimiento es lo que va precisamente implícito en aquella simplicidad del pensamiento, pues ésta es el pensamiento que se mueve y se diferencia a sí mismo, la propia interioridad, el concepto puro. Así, pues, la inteligibilidad es un devenir y es en cuanto este devenir, la racionalidad”** (Pág. 38). A continuación, Hegel se refiere al automovimiento del concepto como impulsado por la negatividad, y como **concepto y esencia**, y todo ello

constituye lo especulativo.

EXPERIENCIA: (Erfahrung). Hegel llamó a la *Fenomenología del espíritu* “**ciencia de la experiencia de la conciencia**”. En esa misma obra define lo que entiende por experiencia. La conciencia empieza por tener como objeto suyo algo dado, por ejemplo, los objetos sensibles. Estos, por ser tales, son evanescentes, inestables, caducos, en una palabra, **finitos**. Pero en el desaparecer de ellos se mantiene lo universal (el aquí y ahora universales) que no desaparece en el desaparecer de los seres finitos. La conciencia ha hecho la experiencia de ver brotar, dentro de su propia experiencia, el nuevo objeto (lo universal) al cual considera ahora lo verdadero y esencial y en cambio toma como no verdadero e inesencial el objeto de su primera experiencia. Su propio saber ha cambiado. **Mide** lo que hay de verdadero en su saber comparando el nuevo objeto surgido con el anterior. Pero esto lo hace ella misma, dentro de sí misma: “**Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo dentro de sí misma (in sich), tanto en su saber como en su objeto, en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero, es propiamente lo que se llamará experiencia**”; (*Fenomenología del espíritu*, pág. 58). La conciencia va de experiencia en experiencia. Al cambiar el objeto, cambia también el saber. Pero ese cambio del objeto se efectúa por la contradicción **inmanente** a dicho objeto. De allí que el **resultado** de la experiencia sea un resultado necesario, que tiene que ser así. Necesidad e inmanencia son categorías propias del resultado. Con ello Hegel pretende evitar que el objeto nuevo venga de no se sabe donde, esto es, trata de evitar la contingencia, y el tomar de fuera el nuevo objeto. Se trata pues, de encadenar las experiencias de la conciencia como desarrollo necesario e inmanente de la propia experiencia. El movimiento ocurre en ella, es inmanente a ella, aunque como escribe Hegel “**esta necesidad misma o el nacimien-**

to del nuevo objeto que se ofrece a la conciencia ella no sabe como ocurre ello, lo que para nosotros sucede, para así decirlo, a sus espaldas (Ob. cit. pág. 56 - 60).

De allí que Hegel establezca una importante distinción entre **el ser en sí o para nosotros** y el saber que tiene la conciencia, lo que es **para ella**. La conciencia, como el nuevo objeto surge a su espalda, sólo tiene conciencia del nuevo objeto, en cambio, el movimiento, el proceso por el cual ha surgido, la necesidad y la inmanencia, son **para nosotros o en sí (an sich)**. Sin embargo, la conciencia llegará a tener conocimiento de todo ese proceso. El objeto que le surge dejará de ser algo extraño para ella, que se presenta como algo distinto de ella (“**como un otro**”). Al llegar a su existencia verdadera la conciencia “**alcanzará por consiguiente, el punto en que la manifestación se hace igual a la esencia**” (Ob. cit. p. 60). Y ello ocurre porque la manifestación (el fenómeno) es manifestación de lo que es la conciencia misma (su esencia) y al conocer la totalidad de sus manifestaciones la conciencia no hace más que tomar conciencia de lo que ella es. Es el saber absoluto. No hay más que una sola realidad: el espíritu consciente de ser toda realidad.

FENOMENO: (Erscheinung). Hegel le da a ese término la misma significación que tiene en Kant. Distingue entre lo sensible, lo dado inmediatamente a los sentidos, la percepción sensible referida aún a lo sensible aunque ya en ella aparece lo universal (no dado a la sensibilidad) y el **fenómeno**, el cual es resultado de la mediación o superación de lo sensible inmediato. La superación o negación que conserva conduce a que el fenómeno sea la manifestación o el fenómeno de lo interior. Lo que se manifiesta (o se hace fenómeno) es lo suprasensible. Por ejemplo, los aquí y ahora de la certeza sensible no son aún fenómenos. Se convierten en tales cuando son mediados o negados y surgen los aquí y

ahora universales de los cuales son manifestaciones o fenómenos: **“Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno”** (*Fenomenología del espíritu*, pág. 91, F.C.E.). Puede interpretarse lo anterior diciendo que lo sensible sólo se convierte en fenómeno cuando el pensamiento se lo apropia, lo penetra, convirtiéndolo en parte suya, en manifestación suya. La diferencia con Kant, en relación al fenómeno y lo suprasensible (la cosa en sí) es que éste, según Hegel, aparece o se manifiesta **totalmente** en los fenómenos y no queda como un más allá inalcanzable.

Hay que distinguir entre fenómeno o manifestación (**die Erscheinung**) y la apariencia (**Schein**). Hegel mismo estableció la diferencia con precisión: **“Por eso se le da el nombre de manifestación (Erscheinung), ya que llamamos apariencia (Schein al ser que es en él mismo, de modo inmediato, un no ser”** (*Fenomenología del espíritu*, p. 89). Emilio Estiú, en su traducción de *La Filosofía del idealismo alemán*, de Nicolai Hartmann, ya había observado la diferencia entre ambos términos: **“De aquí que Hegel refiera Schein la apariencia, el saber no-verdadero, a lo opinable, ...mientras que el Erscheinung, la manifestación o el fenómeno, no se agota en el sujeto, sino que es la mostración de lo objetivo, en particular de la esencia”** (Tomo II, pág. 114).

FENOMENOLOGÍA: (Phenomenologie).

Fenomenología significa literalmente ciencia de los fenómenos. Hegel tituló *Fenomenología del espíritu* a su obra porque se trataba del hacerse fenómeno del espíritu, de la manifestación en el tiempo del espíritu. El espíritu, para manifestarse, requiere de su actividad, y esa actividad es la dialéctica, esto es, sacar (o exteriorizar) de sí mismo sus determinaciones. Lo hace por la fuerza de la negatividad, por medio de la cual se exterioriza (o se convierte en el otro de

si mismo) convirtiéndose en el otro de sí mismo y luego **supera** ese otro (que no es más que él mismo convertido en objeto. Es también **ponerse** (o negarse), oponerse, y negar su negación. Lo dialéctico es el movimiento mismo del espíritu o, como lo llamó Marx “**la fórmula abstracta del movimiento**”. De ese modo, al exteriorizarse, al objetivar su contenido, el espíritu va desarrollando su propio ser (lo que él es en si) y tomando conciencia de lo que él es. Es por eso que la *Fenomenología* es “**el saber que se manifiesta**” o “**el devenir de la ciencia**”. Pero ese saber (todas las determinaciones de la lógica) se le manifiesta a la **conciencia** la cual comienza por ser conciencia natural, pero al ir tomando conciencia del saber que se manifiesta, va tomando conciencia de sí misma, dejando así de ser conciencia natural para convertirse en espíritu. Así, pues, en la *Fenomenología* hay dos movimientos: el de la manifestación y exposición de las determinaciones del espíritu (la ciencia, lo lógico) y el de la elevación de la conciencia natural a la totalidad del saber. En realidad, ambos movimientos no son más que uno solo; el proceso mediante el cual el espíritu se conoce a sí mismo, o se hace autoconciencia.

FUNDAMENTO (Grunde). La pregunta por el fundamento surge cuando se indaga la existencia de las cosas por su origen, su permanencia, sus cambios, o su causa. Hegel coloca la pregunta por el fundamento en la Sección que corresponde a la esencia, en la *Ciencia de la lógica*. Allí nos dice: “**La cosa surge del fundamento. No es fundada o puesta por él de manera tal que el fundamento permanezca todavía por debajo de ella, sino que el poner es el movimiento de exteriorización (Herausbewegung) del fundamento respecto de sí mismo y su simple desaparición**”(Tomo II, pág. 122). El término alemán que hemos subrayado significa literalmente movimiento hacia afuera. Preferimos traducirlo por exteriorización (y no

extrinsecación, como traduce Mondolfo). Obsérvese que por esa exteriorización el fundamento **pone** (setzt) lo fundado. Al poner, el fundamento se convierte en un **ser puesto** (gesetzt) y desaparece en su autoponerse. Digamos de paso, que toda esa operación se traduce muy bien por el verbo poner y sus derivados lo cual no podría hacer con “**sentar**”, como propone J. M. Ripalda. En Lo fundado el fundamento “**se une consigo mismo**”; él está reflejado en otro, pero ese otro es el mismo fundamento puesto como lo otro de si mismo.

Si llamamos al poner que se verifica por la exteriorización “**reflexión del fundamento**”, y recordamos que en ese poner está presente el fundamento, entonces podemos decir que la reflexión del fundamento en lo otro es, también reflexión del fundamento **dentro de si mismo** (**in sich selbst**). Al entrar el fundamento en su **posición** él **desaparece**. Está en lo fundado. Es por eso que Hegel dice que la cosa (por ese desaparecer en ella del fundamento), es lo **infundado** (**Grundlose**). Aquí juega Hegel con el doble sentido que tiene la expresión **zu Grunde gehen**, **zu Grunde gegangen**, la cual quiere decir **perecer** (Mondolfo traduce el fundamento **se ha destruido**), pero literalmente se traduce por **ir al fundamento** (**zu Grunde gehen**). Al pasar a lo que él funda, el fundamento perece pero su perecimiento no es un aniquilarse, sino un unirse con lo fundado. En muchas ocasiones Hegel juega con esa doble significación de **zu Grunde gehen**. Perecer aquí equivale a desaparecer en lo otro, en el cual es **conservado**. No es, pues, ser reducido a nada. Es un **tránsito o pasar a** (**übergehen**). En la *Fenomenología*, Hegel da un ejemplo muy claro de ese tránsito, en el que lo que transita es negado y conservado en su negación. Se refiere, en *El placer y la necesidad*, al individuo que “**ha rechazado la comunidad con otros**”, y que quiere ser únicamente **para sí** (ha roto la relación con otros y la dependencia). Pero tan pronto como actúa su

acción **niega** su aislamiento e independencia, pues entra en la comunidad con otro que es su **verdad** esto es, su **esencia**, donde tiene realidad plena y acabada. Hegel dice que cuando esto ocurre “**el individuo se ha limitado a perecer (zu Grunde gehen) y la absoluta fragilidad de la singularidad se pulveriza al chocar con la realidad igualmente dura, pero continua**”. (Pág. 216 F.C.E.). Hegel termina el párrafo refiriéndose al “**doble sentido que lleva implícito lo que obra, a saber: el haber tomado su vida; tomaba la vida, pero hacía más bien con ello la muerte**”. No hay que entender aquí la muerte por el desaparecer físico de la individualidad, sino como muerte de la **falsa individualidad**. Pues la verdadera individualidad es la que es mediada, la que es negada y conservada en la comunidad. El individuo aislado es una abstracción. Es en la comunidad, en la universalidad, donde se encuentra la verdadera **esencia**. La acción del individuo **invierte** su posición; quería la separación y su acción lo une a lo que rechazaba. La traducción del F.C.E. de la *Fenomenología* vierte **zu Grunde gehen** por **ir al fondo**, y no advierte del doble sentido en que usa Hegel esa expresión.

En la *Ciencia de la lógica*, (Tomo II, p. 127) Hegel nos dice respecto de esa expresión “**El lenguaje une como ya se notó antes, el significado de este hundirse (untergang), y el del fundamento (grundes)**”. En algunas líneas anteriores, Hegel dice que el hundirse (**zugrundegehen**) de la mediación es al mismo tiempo el **fundamento (der grunde)**, de donde surge lo inmediato. Según la tesis fundamental del idealismo hegeliano, el fundamento es la sustancia unitaria, el sujeto activo que exterioriza sus determinaciones (lo fundado). Es una unidad, igual a sí misma, pero, por contener la negatividad, se escinde, y es así desigualdad. Siempre encontramos esa misma dialéctica. En la *Fenomenología*, en la difícil sección sobre la fuerza y el juego de la fuerza (pág. 83)

Para leer y entender a Hegel

funciona esa dialéctica del fundamento y lo fundado. La fuerza exterioriza sus determinaciones y éstas contienen a la fuerza que ha “**desaparecido**” en ellas. Por su parte, ellas, vuelven a su origen y “**desaparecen**” en la unidad. Lamentablemente, en la traducción del F.C.E., a veces se traduce el verbo **setzen** y sus derivados por **poner** y también por **establecer**. De ese modo, se establece la relación entre la fuerza y sus exteriorizaciones (el fundamento y lo fundado), y se concibe al fundamento como lo **interior** de donde surgen las diferencias. Pero el fundamento (lo interior) que se automueve, no está condicionado, es lo universal incondicionado, lo no objetivo o el interior de las cosas. Al proceder así, la conciencia pasa de la relación entre fundado y fundamento a la esencia. En la *Fenomenología*, la sección **fuerza** corresponde al Fundamento de la ciencia de la lógica.

IDENTIDAD: (Identitaet). Cómo se sabe, Hegel es un crítico de la lógica basada en la identidad. El considera que ese principio es propio del entendimiento que abstrae, separa, aísla y mantiene fijo lo abstraído, es decir, inmóvil, carente de vida. Según Hegel, **ninguna conciencia piensa ni tiene representación, etc., ni siquiera habla según esta ley, y ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella.** (*Enciclopedia* parágrafo 115). La identidad, afirmada como propia del ser finito, hace desaparecer la relación y la dependencia. Es por eso que es propia del entendimiento abstracto (que hace abstracción). No es que Hegel niegue la identidad. Lo que afirma es que la identidad tiene que ser **negada o mediada**) tiene que entrar en relación con lo otro, con lo que ella no es, pero sin lo cual no podría ser. La negación es lo que permite que el ser inmediato se una con lo otro de ella donde alcanza su verdad. Lo vemos claramente cuando se presenta el movimiento de la singularidad a la universalidad, como ocurre en el placer y la necesidad, en la

conciencia desventurada (cuando llega a unirse con lo universal, en la sociedad civil, donde **el individuo, al desarrollarse para sí transita a la universalidad** . (*Filosofía del derecho*, parágrafo 186).

LIBRE ALBEDRIO: (Willkür). También suele traducirse por **libre albedrío**. Hegel se cuida de distinguir entre libre arbitrio y libertad. En la *Propedéutica* establece la diferencia entre ambos conceptos. El libre arbitrio consiste en que la voluntad tiene como contenido a algo **limitado**, o dado, esto es, en el libre arbitrio la voluntad está determinada por algo extraño a ella. Allí puede haber la elección; escoger, por ejemplo, este contenido o aquel, esta tendencia o esta otra. Hegel dice que esa es la concepción que se tiene habitualmente de la libertad. Pero no es la verdadera libertad ya que los contenidos de la voluntad no son producidos por ella, no son **puestos**. La verdadera libertad consiste en que **“la voluntad absoluta tiene como objeto olo a sí misma”**. (*Propedéutica*, Explicaciones a la Introducción, No. 20). En la *Filosofía del derecho*, Hegel repite la misma distinción:

La verdad de la voluntad libre es tenerse a sí misma como contenido y finalidad... El libre arbitrio es, en lugar de ser, la voluntad en su verdad, la voluntad como contradicción . (Parágrafo 15, Observación). Tenerse a sí mismo como contenido y finalidad, quiere decir que los contenidos de la voluntad sean originados por la propia voluntad. Al realizar esos contenidos, la voluntad se tiene a sí misma como finalidad, ella realiza, no algo diferente de ella, sino a ella misma. El determinismo consiste en que el contenido es extraño y ajeno a la voluntad. El estoicismo es un buen ejemplo de la contradicción que yace en el libre albedrío. En efecto, con el estoicismo surge el concepto de la libertad, pero no aun la libertad vida misma. El estoicismo trata de expulsar de su pensamiento todo contenido extraño, trata de que no entre en el pensamiento ningún ser extraño, y piensa que la

Para leer y entender a Hegel

libertad está en el pensamiento. Así pues, el estoicismo ha llegado a la libertad del pensamiento, pero esa libertad está **limitada**, ya que el estoico, por no ser capaz de derivar el contenido a partir del pensamiento, lo toma de afuera. De allí la contradicción: una libertad que es **limitada**. En ese caso, la libertad está limitada por algo finito. La libertad, para ser tal, debe ser la voluntad finita, no obstaculizada por nada extraño, y eso sólo puede ocurrir cuando la voluntad infinita se toma a sí misma como finalidad. Lo infinito quiere realizar lo infinito y eso lo puede hacer la voluntad cuando se autolimita, poniéndose a sí misma, autolimitándose. El movimiento de la voluntad y el contenido dado. La lucha cesa cuando cesa esa contradicción. De allí el error de A. Kojève cuando afirma que el estoicismo se supera porque provoca hastío. No concibe a la contradicción como fuerza motriz del concepto.

OPINIÓN: (die Meinung). La primera parte de la *Fenomenología* empieza con la certeza sensible, a lo que Hegel añade el esto y la opinión. La traducción del F.C.E. vertió a **die Meinung** por la **Suposición**. Nos parece que ese término expresa muy bien lo que ocurre en el desarrollo de la certeza sensible. El punto de partida es la suposición de que lo dado a los sentidos es lo verdadero. El conocimiento se basaría entonces en los seres sensibles, cambiantes, que surgen y desaparecen. Pero la conciencia que comienza haciendo esa **suposición**, por la dialéctica de lo sensible, ve convertirse a lo que suponía lo verdadero, en lo inesencial y no verdadero. Pero la traducción del F.C.E. no mantiene siempre ese término. En efecto, en la página 80, línea 9, traduce a **die Meinung** por la **apreciación**, sin haber ninguna razón para ello.

Nos parece mejor la traducción de **die Meinung** por la **opinión** (la doxa). En efecto, en la filosofía de Platón, ella

corresponde a la representación sensible. Hegel mismo definió a lo que él entendía por opinión. En el *Tratado del derecho natural* cuando analiza el concepto de libertad, expone dos puntos de vista opuesto respecto de ella. Pero, según Hegel: “Ninguno de los dos puntos de vista puede ser descartado... Una está ligada a la otra y cada una puede ser deducida de su contrario. Pero la lógica de la opinión (die Logik des Meinens) opina que al ser puesta una determinación, uno de los términos opuestos, se puede hacer abstracción de la otra determinación opuesta y prescindir de ella” (Tomo I, pág. 516, de la edición de Suhrkamp). Hegel continúa refiriéndose al principio de no-contradicción que rige a la opinión, el cual la lleva a separar a las opuestas y a reclamar para lo abstraído la realidad que le niega a su opuesto, sin percatarse que, para la intuición, cada contrario equivale al otro. En ese sentido, la opinión no sería más que el mismo entendimiento abstracto.

Pero en la certeza sensible la opinión reclama para lo sensible, lo finito, la verdad, ignorando que lo finito no es, que lleva en sí mismo su negación y con ello la negación de la suposición.

OPOSICIÓN: En la traducción al español de la *Fenomenología del espíritu*, ese término es vertido por contraposición. Preferimos oposición, por los juegos o combinaciones que se pueden hacer con él. En efecto, esquemáticamente, la dialéctica de Hegel, puede reducirse a los siguientes pasos: posición, oposición y composición. Esto es, “la razón impersonal ...se pone, se opone y compone. Hablando en griego tenemos la tesis, la antítesis y la síntesis”. (... “Da die unpersönliche Vernunft... sich selbst zu ponieren, zu opponieren $\&$ zu komponieren, um und griegisch zu sprechen, haben wir these, Antithese und Synthese”. (*Miseria de la Filosofía*). La metafísica de la

Para leer y entender a Hegel

economía política. El método). La posición equivale a la tesis, la oposición a la antítesis y la composición a la síntesis, o también como sigue diciendo Marx, ello corresponde a la fórmula sacramental: afirmación, negación y negación de la negación.

Nos parece que el término más propio para traducir el **setzen** alemán es **poner**. De **poner** derivamos **posición, oposición y composición**. En cambio, José María Ripalda escribe lo siguiente: “Como traducción **sentar** indica mejor que **poner** el carácter activo, productivo, en cambio **poner** entra en el campo semántico de lo puesto, positivo, positividad, que constituye el enemigo, heredado en cierto modo de la ilustración al que se opone la dialéctica” (*Filosofía real*, p. 450).

No alcanzamos a ver por qué **sentar** denota actividad y en cambio, **poner** no. Ambos, a veces, pueden ser sinónimos. Ya explicamos que con **poner** se pueden hacer combinaciones que no pueden hacerse con **sentar**. No podemos decir; el concepto **sentó**, y luego, ¿cómo derivamos la oposición a lo que **sentó** el concepto y luego la **síntesis** o ensamblamiento de ambos? Además, Marx mismo dio el equivalente latino (y el griego) a **Setzen**. Respecto a lo que asienta José María Ripalda sobre la relación entre positividad y **poner** y sus derivados, no nos parece muy convincente. Lo que Hegel opone a lo que el concepto **pone** (esto es, a lo que **emana de él** por la fuerza de la negatividad) es lo **dado** (**das Gegebene**), lo que el concepto encuentra como originado de afuera y no desde él mismo. Positivo y positividad pueden ser asimilados a **dado**, pero no a lo **puesto**, por el concepto, el cual, una vez puesto, origina, por la negatividad que yace él, su propia negación. Por todas estas razones, preferimos traducir **Setzen** por **poner**.

PASARA, O TRANSITAR, en alemán *übergehen*. Es un término fundamental de la dialéctica. Es allí donde se encuentra la explicación del movimiento. Un término es aislado, separado, tomado como independiente. Se procede así aplicando la no contradicción. Pero ese término, para existir, (o lo que él designa) necesita del otro, y por eso pasa o transita a él. Esto es propio de todo ser **finito**, limitado y perecedero. En la traducción de los Mondolfo de la *Ciencia de la lógica* es vertido por **traspasar**. Pasar a otro, relacionarse con él, por necesitarlo para existir, no es traspasarlo. En la traducción de la *Fenomenología del espíritu*, hecha por W. Roces y R. Guerra se traduce a ese término por **formarse**. En la página 75, línea 12, de dicha traducción leemos: “**Pero el ser sensible y el suponer se forman ellos mismos en la percepción**”. El movimiento del ser sensible, su parecer y el surgimiento de lo universal en ese perecimiento es el **pasar** de la afirmación de que lo sensible es lo verdadero a la afirmación de que lo **universal es lo verdadero**. Es pues, **pasar a la percepción**. Carece de sentido traducir “se forman en la percepción”. Es patente que **pasar** a está relacionado con devenir. Hegel mismo escribe: “**pasar a es lo mismo que devenir**”, en alemán: *Übergehen ist dasselbe als werden...*” *Wissenschaft der Logik*, Tomo I, pág. 97, SuhrKamp Verlag.

PARA SÍ (Für sich). Para sí nos parece la traducción adecuada para (*Für sich*). Por sí no nos parece muy propio. Para sí es la **reflexión** que hace un ente sobre sí mismo, aislándose y separándose de los otros. **Flexionar sobre sí mismo** expresa muy bien lo que quiere decir para sí. Si la conciencia, flexionándose sobre sí misma y pensándose a sí misma se convierte en objeto de sí misma, entonces ella ha llegado a su ser para sí. La conciencia es libre, pero puede no saberlo, puede no haber pensado en que ella es libertad, y por tanto, no sabe de sí misma como un ser libre. Cuando ella hace

el esfuerzo de pensarse a sí misma, rompiendo su relación con otros seres, y pensándose a sí misma, entonces ella ha llegado a su ser para sí. Respecto de la voluntad, Hegel escribe lo siguiente: **“Así, la voluntad es libre sólo en sí (an sich) o para nosotros, o lo es, en suma, en su concepto. Sólo teniéndose a sí misma como objeto es la voluntad para sí lo que ella es en sí (an sich)”** (*Filosofía del derecho*, parágrafo 10). En la *Fenomenología* ocurre muchas veces.

RAZÓN: (Vernunft). La razón es la etapa final del desarrollo del pensamiento. Este comienza siendo pensamiento de lo inmediato, de las cosas sensibles dadas a los sentidos. Toma a las cosas como extrañas y acabadas y opina que las determinaciones son propias de las cosas. En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel llama a esa etapa la certeza sensible. Corresponde, desde el punto de vista subjetivo, a la opinión (o la suposición, como traduce el F.C.E.). Es la etapa del ser. A esa etapa sucede la del entendimiento, o la percepción. Aquí el pensamiento se dirige a la esencia de las cosas, a la relación entre ellas, a su causa y fundamento. Esa etapa empieza a darse cuenta de que **“la conciencia se pone ese mundo suyo y produce o modifica total o parcialmente las determinaciones ese mundo mediante el comportamiento y actividad”** (*Propedéutica filosófica, Fenomenología del espíritu*, 3. Traducción de E. Vásquez). Esa etapa del pensamiento es una mezcla de determinaciones provenientes de las cosas y de las que provienen del pensamiento. Ello hace que el pensamiento sea condicionado y limitado. Ella corresponde al idealismo de Kant, filosofía, según Hegel, propia del entendimiento abstracto. La última etapa del desarrollo del pensamiento es la de la razón, donde el pensamiento no está limitado ni condicionado por nada externo ni ajeno. Es a esa etapa a la que Hegel llama la razón: **“la razón es la certeza de que sus determinaciones son tanto determinaciones objetivas, determinaciones de la**

esencia de las cosas, como son nuestros propios pensamientos” (*Propedéutica, La razón*). Las determinaciones del objeto son también determinaciones del pensamiento. Así pues, no hay más que una realidad: el pensar determinado. Por tanto, cuando el pensamiento piensa al objeto lo que hace es pensarse a sí mismo, pues él es el objeto. La certeza que tiene de sí mismo el sujeto es también certeza del objeto. Toda duda sobre la verdad y realidad del objeto está excluida. La certeza se igualó con la verdad. Igual definición de la razón aparece en la *Enciclopedia*: **La autoconciencia, la cual es la certeza de que sus determinaciones son tanto objetivas -determinaciones de la esencia de las cosas- como sus propios pensamientos, es la razón, la cual, en tanto esta identidad, no solamente es la substancia absoluta, sino la verdad como saber** . (parágrafo 439).

RACIONAL: (Vernunftig). Ya que la razón consiste en que la realidad esté constituida por las determinaciones del pensamiento, la racionalidad tiene que significar la compenetración progresiva de esas determinaciones en el mundo. Respecto a ello, Hegel escribe: **“La racionalidad consiste en general en la unidad de la universalidad y de la individualidad que se compenetran”** (*Filosofía del derecho*, parágrafo 258, Observación). Esta unidad es lo que constituye el espíritu, pues éste consiste en la unidad entre el singular y lo universal: **“Pero el espíritu no es nada individual, sino unidad de lo individual y de lo universal”** (*Ob . cit.* parágrafo 56, Observación). Así mismo, en la *Fenomenología*, Hegel se refiere al espíritu como la unidad entre distintas autoconciencias: **“Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su oposición, es decir, de distintas autoconciencias, que son para sí, es la unidad de las mismas: el Yo es el nosotros y el nosotros el yo** (pág. 113).

Cada conciencia es **para sí**, es decir, es independiente y libre, pero, a la vez forma una unidad con las otras.

EL SANO ENTENDIMIENTO HUMANO: (*der gesunde Verstand*). En la edición de la *Fenomenología* (F.C.E.) encontramos esa expresión vertida por “**el buen sentido**” (pág. 80, línea 33; pág. 81, línea 35). Nos parece mejor traducir “**el sano entendimiento humano**” (*der gesunde Menschen verstand*).

Esa expresión se refiere al entendimiento humano regido por la no-contradicción. No se trata de “**buen sentido**”, sino que Hegel irónicamente se refiere a los que consideran a la contradicción como propia de un pensamiento insano.

En la *Ciencia de la lógica* (Tomo II, pág. 73), Hegel después de afirmar y demostrar que la contradicción es “**la raíz de todo movimiento y de toda vitalidad**”, se refiere a los que sostienen que “**no hay nada que sea contradictorio**”. En consecuencia, la contradicción, cuando aparece, “**vale como una accidentalidad, y al mismo tiempo como una anomalía y un paroxismo morbosos transitorios**”.

La ternura por las cosas se preocupa solamente de que éstas no se contradigan (*Ob. cit.* pág. 52). Regirse por la no-contradicción es propio del sano entendimiento. Admitir la existencia de la contradicción es propio del pensamiento insano, anormal.

SER DETERMINADO: (*Dásein*). Nos parece que la traducción al español de *Dásein* como ser allí no es muy apropiada. Es la versión que aparece en la traducción de la *Fenomenología* por el F.C.E. Respecto de ese término, Hegel mismo escribe: **No es un puro ser, sino un ser**

determinado: tomado en su sentido etimológico (**Da-seinz** - estar allí) es el estar en un cierto lugar; pero la representación espacial no es aquí pertinente (*Ciencia de la lógica*, Tomo II, pág. 142). En las líneas que continúan, Hegel nos dice que el **Dásein**, o mejor el ser determinado (y no el ser-allí), es “**un ser con un no ser**”, y de allí su devenir puesto que el ser determinado está determinado como constituido por el no-ser, esto es, su negación. El ser le corresponde, pero es puesto para desaparecer. La existencia **determinada** (**Dásein**), es una unidad de ser y no-ser. La traducción de ese término por ser-allí le quita su determinación esencial: el devenir, por la fuerza del no-ser o de la negatividad.

En el comienzo de ese capítulo sobre el ser determinado o la existencia, como traduce R. Mondolfo en la *Ciencia de la lógica* el ser determinado es el ser finito, esto es, **mudable**. Es existencia determinada porque se distingue de otro (su determinación es negación, pero no sólo posee esa determinación, sino que tiene dentro de sí la negación o el no-ser. El cambio del ser determinado, su desaparecer, hará que surja lo infinito (lo carente de oposición) o lo universal. Es la misma dialéctica de la certeza sensible de la *Fenomenología*, dialéctica que podría ser mejor comprendida si se hubiese tomado en cuenta lo que dice Hegel del **Dásein** en la *Ciencia de la lógica*.

SILOGISMO: (**Schluss**). La teoría del silogismo desempeña un papel fundamental en la dialéctica hegeliana. Lo mismo que el concepto no hay que pensarlo como una operación que se realiza en la subjetividad. Es un proceso de la realidad misma, según el cual los extremos (singularidad y universalidad) se concilian. En la *Fenomenología* aparece múltiples veces el silogismo. Y no es extraño, pues, como observó Marx, para Hegel todo era un silogismo. Por ejemplo, en la dialéctica del amo y del esclavo, Hegel compara la lucha que se va a desarrollar entre amo y esclavo con la

dialéctica del juego de la fuerza: **El término medio es la autoconciencia que se descompone a los extremos; y cada extremo es este intercambio de su determinidad y el tránsito absoluto al extremo opuesto** . (*Ob. cit.* pág. 114). En las líneas anteriores, Hegel sostiene que para que la acción del amo sea eficaz no sólo el amo debe actuar sobre el esclavo, sino que éste debe hacer contra sí mismo lo que el amo hace contra él. Y así mismo ocurre con la acción del esclavo, con respecto del amo. Cada uno actúa sobre el otro. Los **extremos** pasan del uno al otro. Pero ambos son extremos cuyo término medio es la autoconciencia. Es ella la que al **escindirse** origina a los extremos. Estos son, pues, parte de la misma unidad, y por eso se unirán en la autoconciencia universal. Cada una es para sí, pero lo es por medio de la acción del otro y es mediante esa acción que logra su para sí y su ser para otro. Los extremos, pues, son **activos**, son la acción humana que eleva la singularidad a la universalidad. La autoconciencia, al escindirse, pone a los opuestos (al amo y al esclavo). Ella es el escenario de la lucha y a la vez la lucha misma, ya que los adversarios son parte de ella, resultados de su escisión. Asimismo, podemos encontrar siempre la figura del silogismo en todas las figuras de la conciencia, por ejemplo en las páginas 134 y 137 de la *Fenomenología* correspondientes a la conciencia desdichada. Es sorprendente que los intérpretes de la *Fenomenología* no hayan reparado en el papel del silogismo en esa obra. Sobre todo, si se recuerda lo que Hegel asienta en la *Ciencia de la lógica* cuando estudia el silogismo:

Por consiguiente, no sólo el silogismo es racional, sino que todo lo racional es un silogismo (Tomo II, pág. 357). El silogismo es el concepto mismo, pero escindido en dos extremos, el de la particularidad y el de la universalidad; estos extremos se ponen como independientes, pero enseguida ambos se comunican, se ponen en relación y se unen.

SIMPLICIDAD: (Einfachheit). Hegel utiliza ese tér-

mino y también simple (**Einfach**) para referirse a aquello que no ha desarrollado sus contradicciones y por eso permanece estable y fijo. Critica a la substancia definida como lo carente de contradicción, lo idéntico o igualdad consigo mismo. Es lo muerto, lo carente de movimiento. ... **el nus, la simplicidad, es la sustancia y su simplicidad o igualdad consigo mismo lo hace aparecer como algo fijo y permanente. Pero esta igualdad consigo mismo es también precisamente por ello, negatividad y de este modo aquel ser determinado (ser-allí, en la traducción del F.C.E.) pasa a su disolución** . (*Fenomenología*, pág. 38). Aquí se ve claramente la inconveniencia de traducir a **Dásein** por **ser-allí**. La traducción correcta, ser determinado ya indica que la determinación es negación, esto es, relación con Otro. El uno no es lo que el otro es. La identidad se mantiene gracias a la determinación. Es un transitar al otro, o pasar a él. De allí el comienzo de la disolución del ser estable y fijo.

SUBSTANCIA. Según una célebre afirmación de Hegel en la *Fenomenología*, la exposición de su sistema permitirá que lo verdadero no sólo se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto (p. 15). Hegel, evidentemente, identifica a sustancia con sujeto. A continuación, caracteriza al sujeto como **pura y simple negatividad** , así como **lo simple que se desdobra** , **duplicación que se opone** , **igualdad que se restaura**'' , todas esas definiciones se refieren al sujeto que es **automovimiento**. El sujeto es activo y su actividad consiste en ponerse y oponerse y conciliar ambas posiciones.

En esa misma sección de la *Fenomenología*, Hegel se refiere a ese sujeto como un **resultado**, el cual es desarrollo de la totalidad de las determinaciones de la sustancia o sujeto. Es por eso que Feuerbach señala a la **reflexión** o la finitud como momento fundamental de lo absoluto. La totalidad de

Para leer y entender a Hegel

las determinaciones de la sustancia es lo verdadero. No nos está dado de una vez. Las vamos conociendo a medida que la sustancia se exterioriza. Pero Hegel también le asigna al sujeto la característica de **“obrar con arreglo a un fin”**, y esa finalidad no puede ser otra que producirse a sí misma. Ella misma es la actividad y la finalidad de la actividad. La finalidad de la sustancia es **inmanente** a ella, no le es impuesta desde afuera. De allí su libertad: ser finalidad de sí misma para sí misma y automoverse en dirección a su finalidad. De ese modo, la sustancia realiza su mandato supremo: conocerse a sí misma. Y ello sólo lo logra al final de su proceso.

Hegel se cuida bien de diferenciar su concepto de sustancia como automovimiento y autoexteriorización, de otra concepción de la sustancia que la coloca como **un punto fijo al que se adhieren como a su base de sustanciación los predicados** .(*Fenomenología*, pág. 18).

Esta concepción de la sustancia hace imposible su movimiento ya que los predicados no surgen de ella; su movimiento, dice Hegel, sólo puede ser un movimiento externo. De allí el empeño de Hegel de introducir en la sustancia la **negatividad** o la contradicción. En **una sustancia concebida según el principio de identidad o de no contradicción no puede haber automovimiento**. Dicho principio es el principio de lo muerto, de lo que carece de movimiento. Sin negatividad o contradicción inmanente no puede haber automovimiento o movimiento **inmanente**.

Esta concepción de la sustancia en Hegel, heredada del dinamismo de la mónada de Leibniz, es el presupuesto que posibilitará la filosofía de la historia. La historia en Hegel, está vinculada con el desarrollo en el tiempo de las determinaciones de la sustancia. Respecto a ello, un filósofo contemporáneo escribe: **Se hace patente por eso, a partir de una**

mutación semejante ocurrida en la noción de sustancia que la filosofía no puede llevar a cabo su empresa ontológica, sino pensando esta identidad en lo diverso que define el fondo de la mónada; dicho de otro modo: reinterpretando la identidad de la sustancia consigo, no ya como subyacencia de un substrato, sino como producción continua de una diversidad enteramente prefigurada en la determinación que define a la mónada, por consiguiente, como historia . (*La era del individuo*, pág. 195, por Alain Renaut, Gallimard 1984). A partir de Leibniz la historicidad, se hizo constitutiva de la sustancialidad. Sólo esto bastaría para distinguir la filosofía antigua de la moderna.

SUPERAR: Es la traducción que nos parece más exacta para *aufheben*. Está relacionado con **transitar o pasar a**, pues un término cuando pasa a otro, por requerirlo para existir, se niega, y a la vez se conserva en él. El término que niega al primero no lo **elimina**, sino que lo **mantiene**. Por esta razón no compartimos la traducción de los Mondolfo, esto es, **eliminar**, aunque a veces traducen a *aufheben* por **superar**. Tampoco nos parece adecuada la versión de **Superar** por **Transsubstanciar** (J.D. García Bacca). Un término no se convierte en otro, no se trata de que la sangre de Cristo se convierta en vino o su carne en hostia. Se trata sólo de que un término sólo puede subsistir en unidad con otro, pero la unidad es unidad de **ambos** términos y no **conversación** de los dos en uno solo. La unidad que forman es unidad de las diferencias. Tampoco nos parece acertado traducir a *aufheben* por **levantar**, como se hace en la edición del F.C.E. de las **Lecciones sobre la historia de la filosofía**, (por ejemplos págs. 67 y 72, Tomo I, ed. de 1955). Por su parte Carla Cordúa propone para *aufheben* los siguientes términos **suspendido (aufgehoben)** y también **sepultado o disuelto**

Para leer y entender a Hegel

(*El mundo ético*, pág. 50). Desde luego, una explicación del término **aufheben** (negar y conservar), pondría en guardia al lector. Pero si se guía por la significación de suspender en español se le dificultará comprender “**que el concepto está suspendido en el mundo ético**”; suspender puede significar **poner fin, dejar fuera, y también colgar**. Pero el **concepto**, en el mundo ético, es el resultado de la **unidad** entre el singular (sujeto moral) y la ley universal. Ambos términos son **negados** en su aislamiento y abstracción pero conservados en la unidad. **Sepultado o disuelto** no parecen muy convenientes. **Sepultar** es hacer desaparecer, colocar en una tumba, recubrir y el concepto que organiza la realidad conciliando las oposiciones ni desaparece ni es recubierto. Ni tampoco es disuelto pues el concepto mantiene su unidad en la conciliación de las oposiciones, las cuales no se disuelven, como tampoco se disuelve el concepto.

Por todo lo anterior, preferimos el término **superar** para la traducción de **aufheben**, manteniendo siempre que implica negar sin destruir, y conservar en la unidad con su opuesto. La afirmación de que en el sistema hegeliano, la razón **aniquila** la determinación finita: (*Filosofía real*, pág. 459. Edición José María Ripalda, F.C.E. 1981), no nos parece pertinente. La razón no **aniquila**, si por tal se entiende de reducir a nada (a-nihil-ar). Si se aniquilara la determinación finita ¿cómo habría conciliación entre una nada, resultado de la aniquilación, y su oposición? ¿Y qué ocurre con el opuesto negado? Si también fuera aniquilado tendríamos una conciliación de dos nada.

Si ya es difícil traducir **aufheben** al español, ¿cómo habría que traducir del francés **sursumer**, para superar, y **sursomption**, para superación? Según Labarriere, quien toma el término de Yvón Gauthier, “**La Aufhebung designa el proceso de la totalización de la parte**”, y no “la

colocación de la parte en o bajo la totalidad” (*Structures et mouvement dialectique dans la Phenomenologie de l'esprit de Hegel*, pág. 309, Aubier, 1985).

La traducción propuesta por Wenceslao Roces (*Sagrada Familia*, 1959), esto es, superación nos parece la más adecuada en español, la que origina menos confusiones y ambigüedades. Recordemos que Marx, cuando analiza la dialéctica y la filosofía hegelianas destaca **el papel peculiar que desempeña la superación en la que se entrelazan la negación y la conservación, la afirmación** (*Ob. cit.*, p. 62). Marx sostiene que es allí en la superación (*Aufhebung*) donde se encuentra **la raíz del falso positivismo de Hegel, o de su criticismo meramente aparente**. (*Ob. cit.* pág. 62). Pues, según Marx (y siguiendo en ello a Feuerbach), la **negación en Hegel**, cumple la función de confirmar y restaurar. La negación es crítica, pero deja de ser tal al confirmar lo criticado. Por ejemplo, el espíritu crea (o pone) la realidad exteriorizándose (o enajenándose). Se convierte en lo otro de sí mismo. Pero esto otro no es diferente de él, pues está hecho de su misma sustancia, aunque está unido a lo sensible, el cual adquiere así verdad y realidad. Después de esta exteriorización (o enajenación) el espíritu retorna a sí mismo y se piensa libre de esa enajenación. Es la **segunda negación** (o negación de la primera negación, la cual tuvo lugar en la exteriorización). La negación de la negación no es la destrucción de lo negado. En efecto, tendremos por una parte, el espíritu que ha retornado dentro de sí mismo (*in sich*) y el mundo constituido por la exteriorización que es **confirmado, dejado en pie, afirmado**. Si este mundo es un mundo resultado de la **enajenación**, entonces Hegel confirma dicha enajenación. Por eso es un criticismo meramente aparente. Una verdadera crítica no deja en pie lo criticado. No dice: mi verdadera realidad está dentro de mí mismo, en mi pensamiento liberado de ese mundo enajenado. Así pues, dejaré a

ese mundo tal cual está y pensaré, si, sólo pensaré que soy libre, pero seguiré viviendo en ese mundo donde no está realizada la verdadera libertad. Según Marx, este principio de la filosofía de Hegel, esto es, negar conservando, es lo que lo hace acomodarse (**Akkomodation**) al Estado, a la religión.

No se trata, pues, de un simple asunto de términos. Esta interpretación de Marx puede poner fin a una discusión sobre si Hegel se acomoda o no a la situación política de su tiempo. En un comentario sobre los pensamientos que Hegel desarrolla en el prólogo a la *Filosofía del Derecho* de 1818, Karl Heinz Ilting sostiene que dicho prólogo es muy revolucionario, crítico, y por lo tanto se aparta y es irreconciliable con el prólogo a dicha obra escrito en 1820, el cual presupone en efecto, una acomodación a la entonces nueva situación política y, especialmente a la censura de tratados científicos implantada nuevamente (*Lecciones sobre Filosofía del Derecho* pág. 14. Editorial Universitaria de Morón, República Argentina, 1983. Traducción de Luisa Herrera de Meyer).

YO, cuando Hegel habla del concepto y procura explicarnos lo que es el concepto nos remite al *yo*. En la *lógica subjetiva*, tercera parte de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel nos dice que cuando llegamos al concepto, después de haber pasado por el ser y la esencia, los cuales son objetos de estudio de la *lógica objetiva* y son momentos de la *exposición genética del concepto*, siendo el concepto el resultado necesario del desarrollo de esos momentos, hemos llegado al concepto. Pero éste es el *yo* mismo. El *yo* y el concepto no son diferentes. Ambos hacen desaparecer dentro de sí toda limitación, todo contenido, por la fuerza de abstracción y vuelven a la unidad consigo mismo. Es el *yo* que es igual al *yo*, la igualdad o la unidad. Pero el *yo* es también singularidad **absoluto ser determinado**. Esas determinaciones del *yo* (qué es el concepto mismo) aparecen en la *lógica subjetiva*,

y también en los párrafos 5 y 6 de la *Filosofía del Derecho*. También aparecen en la *Propedéutica* (No. 13 de las explicaciones a la Introducción). Ni del yo, ni del concepto se entenderá nada, escribe Hegel, si no se concibe el momento de la universalidad (**lo infinito**) y el momento de la particularización (**lo infinito** puesto como finito, la determinación). Hegel retoma aquí a Kant para quien lo que constituye **la esencia del concepto es la unidad del Yo pienso, la unidad originariamente sintética**, de la apercepción, llamada también la autoconciencia. En ese pasaje de *Ciencia de la lógica*, Hegel identifica al concepto con el yo y la autoconciencia (Tomo II, p. 158). Al convertir al concepto en yo (en subjetividad) Hegel ha dado los pasos necesarios para que el yo se apropie de la realidad, pensándola, organizándola, según sus determinaciones y categorías. Así, no hay más que una realidad: la del pensamiento que penetra todo, se lo apropia, y lo hace igual a sí mismo. Es por eso que Hegel afirma que **el concepto se ha abierto al reino de la libertad** (*Ob. cit.* pág. 255).