

Marco Tulio González Miranda

**LAS CATEGORIAS DE ALIENACION Y TOTALIDAD EN
LOS ESCRITOS PREFENOMENOLOGICOS DE HEGEL**

Asesor: Dr. Leonel Padilla Menéndez



Universidad de San Carlos de Guatemala
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Guatemala, 1997

PROPIEDAD DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA
Biblioteca Central

34)

Este estudio fué presentado por
el autor como trabajo de tesis,
requisito previo a su graduación
de Licenciado en Filosofía.

Guatemala, octubre de 1997

INDICE

	<u>Pag.</u>
REFACIO	1
INTRODUCCION	3
CAPITULO I: BREVE <i>EXCURSUS</i> SOBRE EL CONCEPTO DE ALIENACION	6
CAPITULO II: TOTALIDAD Y DESALIENACION	11
CAPITULO III: EL CONCEPTO DE POSITIVIDAD. (TEOLOGIA DE LA ALIENACION)	17
A El concepto de positividad	17
B Orígenes kantianos de este concepto	19
C El espíritu del judaísmo	22
1 Abraham	23
2 El judaísmo	24
D El espíritu del cristianismo	22
1 Jesús	27
2 La ciudad antigua	28
3 El cristianismo	30
E Dialéctica del sectarismo	32
F Observaciones críticas	33
CAPITULO IV: DE LA TRASCENDENCIA A LA INMANENCIA. (TRANSITO DE LA TEOLOGIA A LA FILOSOFIA)	39
A El idealismo	40
1 Descartes	40
2 Berkeley	41
3 Kant	42

4	Fichte	4
5	Schelling	4
B	La concepción hegeliana de la totalidad	5
C	El nuevo concepto de filosofía	5
CAPITULO V: LA TOTALIDAD SOCIAL O ETICIDAD		6
A	La oposición	6
1	El estado y la moral	6
2	La ley y el amor. El pleroma	6
3	Primera refutación del formalismo ético	6
B	La reconciliación	6
1	Errores de la ilustración	6
2	Nueva refutación del formalismo ético	7
a.	Fundamentos de la refutación	7
b.	Argumentos formales	7
c.	Argumentos políticos	7
C	La eticidad	8
CAPITULO VI: EL SISTEMA DE LA ETICIDAD		8
A	Introducción	8
B	Primera parte: la particularidad	8
1	La particularidad positiva	8
a.	La intuición subsumida bajo el concepto	8
b.	El concepto subsumido bajo la intuición	8
2	La particularidad negativa	9
C	Segunda parte: la eticidad	9
1	Concepto de eticidad	9
2	Las formas de la eticidad (totalidad en reposo o Estado)	10
a.	La eticidad absoluta	10
b.	La eticidad relativa	10
c.	La confianza	10
3	Los estamentos (realidad de la eticidad)	10

a.	Estamento absoluto	102
b.	Estamento de la rectitud u honestidad	103
c.	Estamento de la eticidad bruta	104
4	Gobierno, o Estado en movimiento	104
a.	Gobierno absoluto	105
b.	Gobierno universal	107
5	Sistemas del movimiento en la totalidad	108
a.	Sistema de la necesidad	108
b.	Sistema de la justicia	111
c.	Sistema de la formación cívica	112
d.	El gobierno libre	112
D	Observaciones críticas	113

CAPITULO VII: OBJETIVACION Y ALIENACION 118

A	Conciencia teórica	119
1	Sensación / intuición	120
2	Imaginación empírica	122
3	Memoria	122
4	Lenguaje y entendimiento	123
B	Conciencia práctica	126
1	La lucha por el reconocimiento	127
2	Conciencia de un pueblo	129

**CAPITULO VIII: ALIENACION Y TOTALIDAD
EN LA SEGUNDA FILOSOFIA DEL ESPIRITU 135**

A	Concepto de Espíritu	136
1	Inteligencia	136
a.	Intuición	136
b.	Imaginación	136
c.	Recuerdo	137
d.	Lenguaje	137
e.	Ser-para-si	138
f.	Inteligencia	139

2	Voluntad	14
B	Espíritu real	14
1	Contrato	15
2	Crimen y castigo	15
3	El imperio de la ley	15
4	El matrimonio	15
5	La ley del Estado	15
C	Constitución	15
1	El saber general	15
2	Estamentos y talantes inferiores	16
a.	Estamento labrador	16
b.	Estamento de los oficios y el derecho (burguesía) ..	16
c.	Estamento comercial	16
3	Estamento de la generalidad	16
a.	Estamento público	16
b.	El hombre de negocios	16
c.	Estamento militar	16
d.	Gobierno	16
4	Arte, religión y ciencia	16
a.	Arte	16
b.	Religión	16
c.	Filosofía	16
	CONCLUSION	17
	ADVERTENCIA. NOTAS	17
	BIBLIOGRAFIA	18

*«...sus tinajas, sus comales, sus platos, sus ollas,
sus piedras de moler, todos se levantaron y les gol_pearon las caras...»*

Popol Vuh: Primera parte, 3

Mephistopheles:

*«...Am Ende hängen wir doch ab
von Kreaturen, die wir machten...»*

Goethe: Faust: Zweiter Teil, Zweiter Akt, 3

*«... Conocerás...los hombres, víctimas de males que
se imponen ellos mismos.. Ellos... que no son capa-
ces de captar ni por la vista ni por el oído los
bienes sin embargo tan próximos...»*

Pitágoras: Versos áureos

PREFACIO

El maestro Stefan Zweig -cuya ironía es tan fina que a veces pasa desapercibida-, solía decir que los libros, para ser aceptables, deberían comenzar a escribirse cuando se acaban de terminar. De muy otra opinión era en cambio don Alfonso Reyes, quien temiendo como a la muerte el riesgo de esterilidad, aconsejaba publicarlos en cuanto están escritos, pues de lo contrario se nos va la vida en corregirlos. Por mi parte creo haber encontrado un término medio entre estos dos extremos: me apresuro a publicarlo apenas lo he concluído, pero dejo abiertas sus páginas a toda clase de críticas, a fin de poder introducirle agregados o enmiendas de conformidad con la reacción que su examen provoque en las pocas personas que tengan la paciencia de leerlo.

La redacción de este trabajo fue relativamente breve, pero su preparación (es decir la acumulación de materiales para escribirlo) llevó muchos años. Ello se debió en primer término a la dificultad de hallar en el país las adecuadas fuentes de información. (Los libros juveniles de Hegel, por ejemplo, no aparecían en aquel entonces por ningún lado, y cuando al fin eran localizados, me llegaban siempre espaciados y con gran retraso temporal). Si a esto se suma la gran dificultad de algunos textos y las condiciones tan desfavorables en que tuve que leerlos, se explicarán mejor las causas de mi retardo.

La realización final de este trabajo, de todos modos, no hubiera sido posible sin la cooperación desinteresada de muchas personas (amigos, libreros y bibliotecarios), que no sólo me alentaron a proseguir la tarea, sino que ayudaron a suprimir los obstáculos que la estorbaban. Estas personas, a las cuales quiero manifestar aquí mi más sincero y profundo agradecimiento, son las que se mencionan a continuación:

1/ Los esposos Gobbato (don Armando y doña Laura) inestimables amigos italianos que tuvieron la fineza de traerme de París y Roma las versiones francesas de los textos hegelianos de juventud.

2/ Los libreros Marcus Whizzel (Arnel Books) y Rolando Arriola (librería Zig-Zag), que afrontaron como un reto a vencer la tarea de encontrarme algunos libros inhallables sobre temas contemporáneos.

3/ La Alianza Francesa de Guatemala, que me conectó con algunas

casas distribuidoras del extranjero y me facilitó muchos volúmenes de su magnífica biblioteca.

4/ La biblioteca «César Brañas» de la Universidad de San Carlos que, a más de poner a mi disposición su impresionante caudal bibliográfico me distinguió con la más fina y amable atención.

5/ El Lic. Sergio Martínez Peralta -gran artista nacional y entrañable amigo de siempre-, quien a más de facilitarme una computadora, me permitió pasar un mes en su tranquila residencia de Seattle, para que pudiera concluir en paz los capítulos que me faltaban.

6/ El Instituto de Relaciones Internacionales y de Investigación para la Paz (IRIPAZ), que me dió toda clase de facilidades para trabajar en el centro donde se halla situado.

7/ El Doctor Leonel Padilla, quien, con amistosa generosidad ejemplar desprendimiento, estimuló siempre mi trabajo, aceptó ser el revisor oficial del mismo, y me facilitó su computadora y los servicios de dos eficientes secretarías, para concluir de dactilografiar el manuscrito y ponerlo en condiciones de ser impreso. [Las secretarías en mención fueron la señorita Ofelia Par y la señora Lilia de Noriega, a quienes agradezco su paciencia y su buena voluntad].

8/ Finalmente debo agradecer el sacrificio de mi pequeña familia (mi esposa y mis dos hijas), que han tenido que soportar tantos olvidos y desatenciones, para permitir que yo pudiera concluir este trabajo.

En honor a la verdad debo decir que había ya perdido la esperanza de terminarlo, y que si finalmente lo hice, fue porque las personas que menciono me ayudaron a superar la impaciencia y el derrotismo. ¡Bendito sea Dios que a pesar de la competencia, el egoísmo y la alienación -que marcan hasta en tuétano nuestra conflictiva sociedad actual-, todavía quedan algunos buenos amigos en quienes uno puede confiar enteramente para superar las limitaciones de su pobreza y pequeñez personal!

INTRODUCCION

La influencia de Hegel en la formación del pensamiento contemporáneo se halla fuera de toda duda. El marxismo, el existencialismo, el historicismo, las filosofías de la vida, la nueva teología, etc., etc., encuentran en él su punto de arranque y hasta los principios fundamentales en los que se apoyan.

Estudiar a Hegel, penetrar en su obra y tratar de comprender todos los elementos de su filosofía, constituye entonces un imperativo categórico del que no puede sustraerse ningún estudioso de esta disciplina.

Desafortunadamente para todos, la comprensión directa de los textos del gran filósofo es casi un reto para el lector.

El lenguaje de Hegel -de estirpe heraclítea-, es casi incomprendible; su increíble densidad, su pasmosa precisión y hasta sus extravagancias lingüísticas, hacen que el lector, descorazonado por un primer intento de penetración en la mole ciclópea de su obra, abandone la lectura al cabo de pocas páginas y prefiera leer a sus intérpretes.

No hay sin embargo ninguna interpretación de este filósofo que no se resquebraje a dudas y discusiones y ello por dos motivos.

En primer término porque, como se sabe, la obra de Hegel no ha sido editada en su totalidad, ni presentada en ediciones críticas definitivas. Lo que se diga de él, en consecuencia, pecará siempre de incompleto e hipotético. Y en segundo lugar, porque todos los críticos, viciados por prejuicios de escuela, destacan de esa obra sólo aquellos elementos que les pueden servir para llevar agua a su molino. Dilthey, por ejemplo rastreó en ella sólo los elementos panteístas e historicistas; Lukàcs, sólo los elementos económico-sociales, Wahl los elementos religiosos, D' Hondt los elementos masónicos, etc., etc.

Urgiría entonces, en cuanto sus *Gesammelte Schriften* merecieran realmente ese título y recogieran hasta el último de los papeles de su luminoso archivo, construir como diría Ortega «un Hegel desde adentro», un Hegel absoluto a la luz del cual pudieran explicarse como «momentos del desarrollo de su conocimiento» todos los ensayos que trataron de explicarlo.

Ese Hegel, innecesario es decirlo, es por ahora una utopía, pero

garantiza al menos que, durante muchos años más, la boga del inmenso filósofo diste mucho de extinguirse.

Por lo que a mí toca, que me muevo en plano mucho más modesto que el de sus ilustres intérpretes, me conformaré con hacerles accesibles al lector guatemalteco algunos aspectos de su filosofía.

He elegido para ello, como se verá en seguida, dos categorías filosóficas -la alienación y la totalidad-, que se prestan mucho para efectuar un primer acercamiento a la comprensión de su obra.

He limitado además este estudio a las obras del período fenomenológico, porque tengo la íntima convicción de que, aunque el crecimiento de una filosofía no es continuo y lineal como el de un ser humano, su estudio resulta más accesible a cualquiera que se le aproxime cuando se sigue con atención su génesis y su desarrollo.

Las ideas de alienación y totalidad, por otro lado, son ideas extremadamente fecundas y pueden servir para explicar muchos aspectos de la realidad de nuestro tiempo.

Fenómenos sociales, políticos y económicos; fenómenos ideológicos y psicológicos; fenómenos antropológicos y metafísicos de todo tipo analizados a la luz de estas ideas, cobran de pronto inusitada transparencia y pueden suscitar discusiones y aclaraciones que a su vez podrían contribuir un poco al desarrollo de nuestro país, en el que la filosofía está llamada a poner orden y a producir un estallido de luz en medio de la obscuridad. *

La idea de alienación la formuló Hegel por primera vez. Apareció inicialmente en su período de Berna con el nombre de *positividad*; luego, e

* En el curso de mi exposición intento demostrar que las categorías de alienación y totalidad, movidas y relacionadas por el motor de la dialéctica, constituyen el germen primigenio de donde brota el sistema hegeliano maduro. Esta afirmación, a pesar de todo, no debe ser tomada como tesis en sentido estricto (aunque por otra parte sea verdad), sino sólo como un recurso metodológico empleado para organizar la infinita diversidad de elementos que constituye la filosofía hegeliana. En realidad -y yo soy el primero en lamentarlo-, no es posible por ahora (al menos para nosotros) decir algo verdaderamente nuevo sobre Hegel: lo impiden, en efecto, las limitaciones insuperables de nuestros medios heurísticos, y la cantidad verdaderamente abrumadora de trabajos publicados en el extranjero que agotan por completo cuanto se pueda decir acerca del inmenso pensador alemán. Si hay algo propio en este trabajo (y eso, con ser tan poco, basta para compensarme), es entonces el hecho de haberme ocupado de los *Jugendschriften* del filósofo, tema que hasta hoy no había sido objeto de ninguna monografía en nuestro país.

Frankfurt, se perfeccionó notablemente al adoptar el filósofo las nociones de *ídea y totalidad*; finalmente, en Jena, alcanzó su culminación con la idea de *objetivación*.

La idea de totalidad, que Hegel nos presenta como una inmersión del todo en la inmanencia, constituye por su parte una sugestiva solución del filósofo al eterno problema de la libertad.

Los diversos contenidos de este estudio culminan, como se sabe, en *Fenomenología del espíritu*. Ocioso es decir sin embargo (puesto que ya el mismo título de mi trabajo porta un límite) que el estudio de la *Fenomenología* quedará aún pendiente y será objeto de una monografía posterior.

Para finalizar, sólo quisiera decir tres cosas: primera, que éste es un ensayo predominantemente hermenéutico y que por lo tanto debiera leerse confrontando cada texto con mi ensayo de interpretación.

Segunda, que la marcha a medias entre la exposición y el comentario, la didáctica y la crítica, es totalmente intencional, pues vivimos en un país donde primero hay que enseñar para poder aspirar a obtener del lector alguna participación.

Y tercera, que aunque este trabajo es todavía deficiente, por las emendas dificultades que hay en nuestro país para procurarse las fuentes de información, ha sido efectuado con toda seriedad y quiere ser verdaderamente útil.

La mejor crítica que podría hacerse de él, sería apoyarse en él mismo para hacer otro mejor.

En fin de cuentas, como Hegel decía, nada escapa al poder de la negación, y la mejor manera de cancelar mi esfuerzo consistiría en hacer otra cosa que lo absorba y supere.

CAPITULO I

BREVE EXCURSUS SOBRE EL CONCEPTO DE ALIENACION

1 La palabra alienación deriva del vocablo latino *alienus*, que significa ajeno. De ahí que alienación sea sinónimo de enajenación.

Alienus -que también quiere decir extraño, extranjero y hostil-, se origina a su vez de *alius*, que significa *otro*.

Este origen etimológico explica los tan variados como caprichosos sentidos que se le atribuyen al término.

Alienar, entre los antiguos romanos, significa comprar o vender, es decir hacer que lo que es de uno se vuelva de otro.

Alienado se le llamó siempre al loco, es decir al que, para escapar quizá a una realidad psíquica que lo martiriza y que ya no puede soportar, asume un ser que no le pertenece y se cree otro. También alude a la escisión de la personalidad que se da por ejemplo en el esquizofrénico y que hace que éste se oiga o se vea a sí mismo como si fuera otro.

En la filosofía política de Rousseau, alienarse significa renunciar a la voluntad personal y entregarla en manos de los otros, que para el caso son la voluntad general.

Dá pues la impresión de que los vocablos alienar o alterar constituyen una vasta metáfora socializada (o como dicen los expertos: una catacresis) que tiende a subsumir bajo un mismo concepto entidades heterogéneas; fenómeno que, trasladado al campo del análisis filosófico, nos plantea el problema de si la metáfora es una falsa analogía que recubre realidades distintas, o bien un método de conocimiento que descubre lo idéntico bajo una falsa diversidad. Pero no es nuestro propósito discutir por ahora este problema, de modo que, para no desbarrar, volvemos adonde íbamos.

2 Por lo que toca a la filosofía y a la teología, la huella de aquel origen no es menos evidente. Según los teólogos, en efecto, Dios -que era lo único que había antes de que todo existiera-, se alienó a sí mismo para crear el mundo, y Adán, que en principio se identificaba con él, fue segregado del Paraíso por la Caída y el pecado, otro acto de alienación⁽¹⁾.

En un sentido análogo -según la atinada observación de Erich

om- lo que hoy llamamos alienación se denominaba idolatría en tiempo los profetas. Idólatra, en efecto, es aquel que, tras objetivar su esencia en ídolo, se olvida luego de que lo hizo con sus propias manos y se inclina te él como ante algo superior y extraño⁽²⁾.

Este mismo proceso -o sea esta revelación de la interioridad mediante objeto exterior que la duplica-, se cumple también en los dominios de la filosofía.

Fichte, por ejemplo, concibe al mundo como una mera proyección exterior del Yo⁽³⁾.

Hegel, por su parte, describe a la alienación como un proceso. En este proceso, el Sujeto, que originariamente era uno, «se hace otro dentro de sí⁽⁴⁾ y mira luego su propio ser como algo opuesto y extraño. En el curso de la alienación (o más bien de la cadena de alienaciones que constituye su desarrollo), el Espíritu va conociendo todos los aspectos posibles de sí mismo, y al finalizar su proceso de autognosis retorna a la unidad, logra la identificación absoluta de sujeto y objeto y cancela la alienación⁽⁵⁾.

Los discípulos de Hegel, especialmente Feuerbach y Marx, le dan a la concepción hegeliana un sesgo nuevo y más práctico, pero en el fondo siguen astruyendo variaciones sobre la noción básica de alteridad.

Feuerbach, por ejemplo, negó la existencia de Dios, afirmando que lo que el hombre llama así no es más que la proyección al infinito de todas las cualidades de la especie humana. Dios es el hombre, pero se mira a sí mismo como si fuese *otro*⁽⁶⁾.

Finalmente Marx, que fue quien vió con más claridad el fenómeno de alienación destacó en él dos aspectos: el histórico y el antropológico.

Históricamente la alienación es ese mecanismo mediante el cual el obrero, trabajando para otro y no para sí mismo, crea capital y luego ese capital, convertido en poder del empresario, se vuelve en contra del mismo obrero y lo aniquila.

Este aspecto, sin embargo, le parecía transitorio y confiaba en eliminarlo mediante la revolución. Pero en el orden antropológico (que muchos marxistas suelen negar), hay aspectos de la alienación que son superables (por ejemplo la subordinación del hombre a la necesidad material y la exigencia de trabajar), que podrían aparecer bajo otro aspecto en una organización social distinta y con otro modo de producción.

Marx fué el primero en caracterizar a la sociedad burguesa como aquel segmento de la historia en que todos los elementos de la vida giran e torno a los valores económicos. Opinaba que eso se debía a que en est sociedad -cosa que no sucedió en igual medida con las sociedades de pasado-, los valores de uso fueron reemplazados por los valores de cambio se instauró la dictadura silenciosa de ese fenómeno tan peculiar de l sociedad capitalista que Marx denominó fetichismo de la mercancía⁽⁷⁾.

Este fenómeno fué analizado con gran brillantez y originalidad por e filósofo húngaro Georg Lukàcs, quién lo convirtió en la base de su origina teoría de la cosificación o reificación (*Verdinglichung*).

La *Verdinglichung*, según Lukàcs, es la característica esencial de capitalismo y la forma peculiar que asume en este sistema el fenómeno de l alienación. En esencia -y contra lo que podría pensarse-, no consiste en trata a todos los seres (incluso humanos) como cosas físicas, sino en reducirlos ciertas condiciones de homogeneidad, abstracción y generalidad que los hac similares a cosas⁽⁸⁾. La ambición de lucro, por ejemplo, obliga a buscar «cálculo, la eficiencia y el control»⁽⁹⁾, y para ello hay que «desarticular l unidad orgánica del producto»⁽¹⁰⁾, reduciéndolo a unas serie de fases cada ve más pequeñas, abstractas y despersonalizadas, donde el obrero, en tanto qu persona total, desaparece convertido en una mera función del proceso d producción. Este mismo proceso -que ya de por sí origina extrañamiento pues la abstracción separa al pensamiento de la realidad-, hace que lo hombres ya no se relacionen entre sí como totalidades, sino como sere unidimensionales donde cada uno ve al otro como un medio y toma de él sól lo que conviene a su interés.

Heidegger, por su parte, ha definido a la alienación como un existenciarío del ser-ahí que consiste en que éste, «por pereza, po comodidad o por presión» de los otros *Dasein* ⁽¹¹⁾, renuncia a sus propias y auténticas posibilidades de ser y asume un modo de ser que los otros l imponen.

Ese orden impuesto por los demás [que es posiblemente lo qu convierte a los individuos en especie y hace posible la persistencia de s humanidad] es lo que se conoce con el nombre de *das Man*. [*Das Man* es e *se*, el uno anónimo: un extraño vocablo que obedece al hecho de que e individuo, en vez de tomarse el trabajo de construir su propio ser, adopta e

e los otros: piensa como *se* piensa, obra como *se* obra, etc.]]⁽¹²⁾.

No son éstas las únicas concepciones filosóficas posibles de la alienación. Son sin embargo las más destacadas, y en ellas, como en todas las demás, puede verse por qué ha sido siempre difícil dar un concepto unívoco de alienación. La razón de ello, pienso yo, es que la alienación no es un fenómeno simple sino un proceso.

La alienación comienza por ser escisión (separación de un ser consigo mismo). Luego se convierte en objetivación (expresión exterior de su esencia interna). Más tarde llega a ser extrañamiento (no reconocerse a sí mismo en la expresión). Finalmente se convierte en oposición, es decir en lo que propiamente se llama alienación. Herbert Rosinski la define elegante y sencillamente como un «antagonismo entre el hombre y sus obras»⁽¹³⁾.

[Lo que se llama cosificación, según yo lo entiendo, es una forma del extrañamiento resultado del proceso de homogeneización y abstracción introducido por el valor de cambio. En este proceso lo abstracto se separa de lo concreto, y hace que ese último no se reconozca ya en aquél].

Los estados subjetivos de soledad, apatridad, extrañeza, impotencia, sumisión, pasividad, etc., que tan bien han descrito los psiquiatras y los poetas, no son más que la repercusión de aquella situación objetiva de la sociedad en el seno de la conciencia individual. Es la alienación subjetiva que se opone a la objetiva.

La concepciones de Feuerbach y Marx derivan de Hegel, pero el Hegel que ellos conocieron fue el Hegel de las grandes obras (la *Fenomenología* por ejemplo). Es sorprendente sin embargo que el Hegel que ellos conocieron (pues los escritos de juventud del filósofo fueron publicados hasta 1908 por Hermann Nohl) se les había adelantado en muchos puntos sin que ellos lo supieran. [Sólo Lukàcs no puede alegar ignorancia al respecto, pues escribió sobre el joven Hegel un hercúleo tratado que tiene ya el prestigio y la autoridad de un clásico].

¿Qué concepción tenía el joven Hegel del fenómeno de la alienación? Trataremos de aclararlo.

Para Hegel lo primario en la alienación es la escisión, la separación. Lo que era uno se escinde y se vuelve otro. Lo que era unidad se convierte en dualidad. Lo que era interioridad se convierte en exterioridad. El ser se

corta en dos partes y luego una se vuelve contra la otra. Su misión, e consecuencia, según él la concibe (al principio confusamente pero cada ve con más claridad), consiste en querer suprimir la exterioridad o alteridad.

La exterioridad se le aparece primero bajo vestiduras teológicas: e el Dios objetivo de los judíos, que mantiene con el hombre relaciones de Am a esclavo; son también las religiones autoritarias, que someten al individuo la obediencia mediante una serie de dogmas, preceptos y ceremonias que n son más que relaciones cosificadas. Exterior es también la cosa en sí, qu convierte al conocimiento en un mero reflejo de la materia y lo priva d autonomía y espontaneidad. Exterior es el poder político (en particular e poder feudal) con el que el individuo no se identifica y frente al cual se sient dominado e impotente. Exterior es la comunidad que no se identifica con e individuo. Exterior es el conocimiento abstracto que se ha separado de l intuición hasta el punto de serle extraño y lejano. Exteriores son todos lo productos de la cultura (a los que Hegel les llama la Obra), que son como u ser muerto que se nutre de la creatividad de los vivos. Y todas esa exterioridades son formas de alienación, porque condicionan causalmente a hombre, porque le imponen un ser que no es el propio y lo obligan a vivir bajo poderes superiores y oprimentes. [La alienación del obrero y los peligros de maquinismo, fueron también percibidos por él bajo la optica de l exterioridad]⁽¹⁴⁾.

Más si la alienación se manifiesta como escisión y la escisión es l contraposición del sujeto y el objeto, la tarea de Hegel -o más bien de l filosofía-, ha de ser la de recuperar la unidad, y esa recuperación de la unidad donde lo dividido se reintegra y lo opuesto se reconcilia, es lo que llam Hegel totalidad.

La alienación, como escisión desaparece en la totalidad.

CAPITULO II

TOTALIDAD Y DESALIENACION

Si la alienación es escisión, oposición, atomización, etc., la desalienación tiene que ser lo contrario: retorno al origen, reunificación, *totalidad*. Ahora bien: ¿qué quiere decir totalidad? ¿Entendemos todos lo mismo cuando empleamos este concepto? Es difícil decirlo.

En principio parece como si no hubiera desacuerdo sobre la significación de esta palabra. «Totalidad -se dice-, es el todo, y puesto que el todo es sólo uno, no cabe equivocarse al respecto». La verdad, sin embargo, es que la palabra *todo* es un término muy vago. Tan vago, que su significación resulta diferente para cada tiempo, para cada pueblo y hasta para cada individuo. ¿Tenía Colón, por ejemplo la misma idea de totalidad que nosotros?

Los constructores de la Torre de Babel [con su ingenuo afán de conquistar la gloria «llegando al cielo»] ¿tenían del universo la misma concepción que los astrónomos contemporáneos y sus potentes telescopios?

Cuando Anaxágoras asegura que todas las cosas están en cada cosa⁽¹⁵⁾ piensa lo mismo que Nicolás de Cusa, con su famosa afirmación del *omnia inique, in omnibus partibus relucet totum?*⁽¹⁶⁾

Es difícil decirlo. Tómese en cuenta, además, que la noción de totalidad se aplica a cualquier cosa. Pascal, por ejemplo, se la aplica a Dios. Dios es el único que «que está en todos lados y todo entero en cada lugar»⁽¹⁷⁾. Marx decía que la tarea de la revolución era recuperar la totalidad del hombre perdida por causa de la división del trabajo⁽¹⁸⁾. Dussel le reprocha al europeo que se crea el hombre total, pues apenas es uno de los tantos modos de encarnar la humanidad⁽¹⁹⁾. Sartre decía que el espíritu burgués es analítico, mientras que el revolucionario es totalitario⁽²⁰⁾. Tanta diversidad de aplicaciones exige un mínimo de identidad en la semántica. ¿Qué significa entonces la palabra *totalidad*? ¿No sería mejor comenzar por aclarar los diversos sentidos de ese concepto?

Creo que sí, y para no demorar más la explicación correspondiente, entro en materia.

2 La primera discusión sería de este tema tan complejo (o al menos la primera de que yo tengo noticia), es la que aparece referida en el *Teeteto* de Platón: ¿propósito de si el conocimiento científico es una opinión verdadera seguida de una razón o explicación⁽²¹⁾. No voy a resumir esa discusión pues ello excedería los límites y la intención del presente capítulo. Sólo me voy a referir a la distinción entre el todo y las partes que aparece en el fondo de la disputa, y cuya aparición es más bien secundaria y ocasional.

Pregunta Sócrates: ¿qué es una sílaba? ¿Es una suma de dos letras es una entidad diferente y nueva que sólo surge cuando éstas se unen y desaparece cuando se separan?

La posición socrática [que ciertamente viene condicionada por la teoría que combate] es sumamente estrecha. Si una cosa tiene partes -dice-, el todo debe ser igual a la suma de sus partes. Un ejército, por ejemplo, es exactamente igual a la suma de sus soldados. Un terreno es igual a la suma de sus varas cuadradas. Un número seis, aunque varíe el orden de sus factores (3×2 , $3 + 3$, $2 + 2 + 2$, $4 + 1 + 1$, etc.), será siempre igual a la suma de sus unidades. Teeteto le objeta que eso no siempre es cierto, que en ocasiones el todo puede ser distinto de la suma; que la misma sílaba es algo distinto aunque nazca de la unión de dos letras. Pero Sócrates no le hace concesiones: ¿qué queda de la sílaba si se le quitan sus letras? ¿Qué queda de esa «realidad agregada» cuando las letras desaparecen? -Nada. Por lo tanto, en todo aquello que tiene partes, el todo es igual a la suma.

Hoy pensamos sin embargo que Teeteto tenía razón. Hay infinitos casos en que el todo no es igual a la suma de sus partes.

En un rompecabezas, por ejemplo, la figura que resulta cuando se ha colocado adecuadamente las piezas, es totalmente independiente de cada una de ellas. Cada parte, además, tiene un lugar insustituible, y no puede intercambiarse con las otras como sucedía con las unidades del número 6. (Sea que, lejos de ser el todo un mero resultado mecánico de la unión de las partes, es más bien algo que les precede y sin lo cual no es posible que se integren.

Lo dicho vale también para entes tan distintos como un hombre y una melodía. Si se amontonan al azar los órganos del hombre no se integra el organismo. Si se les cambia lugar a las notas de una tonada se le destruye por completo⁽²²⁾.

Se dirá supongo que ésta es una discusión bizantina, que es un asatiempo de ociosos, o, a lo más, una logomaquia de entreno como las que solía practicar Sócrates para ejercitar su sabiduría. Pero no es así. En nuestro propio tiempo -aunque a propósito de otra cosa- ha vuelto a ocupar la atención de un pensador tan serio y penetrante como Martín Heidegger.

¿Qué es un instituto? -se pregunta el filósofo. ¿Será una simple suma de sus alumnos, sus profesores, sus edificios o sus muebles? ¿O será más bien algo que les precede y hace posible que se conjunten? ¿Qué es un cuadro de Van Gogh? ¿Será tan sólo, un pedazo de lienzo con unas cuantas manchas de pintura encima, o habrá algo que reúne y dá sentido a sus elementos?

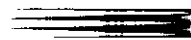
La opinión de Heidegger -opinión que nosotros compartimos pues nos parece correcta-, es que esa totalidad que precede a los detalles ónticos y los ordena y estructura, es nada menos que el Ser, y que la relación entre el todo y las partes -que con tanto empeño hemos tratado de mostrar-, no es otra cosa más que la relación entre el Ser y los entes. El ser no es nada sin los entes, es verdad. Pero tampoco los entes son nada sin el Ser. En igual forma, el Impericabezas no era nada sin sus piezas, pero las piezas, sin una figura previa que les diera un orden y un sentido, no se podría armar; ni siquiera podría existir⁽²³⁾.

Por las razones anteriores -razones que quizá son muy antiguas pero que hallan tan vigentes como en su época-, declara Aristóteles en la *Metafísica* que el todo no es igual a la totalidad⁽²⁴⁾.

Un todo, en efecto, es una simple suma de partes, un ensamblaje de piezas «donde se puede modificar la disposición sin modificar el conjunto»⁽²⁵⁾. Una totalidad, en cambio, es «un todo completo en sus partes perfecto en su orden»⁽²⁶⁾, donde cada cosa ocupa su lugar de conformidad con una especie de plan. Este plan (o causa formal o final) precede así a las artes y les confiere su organización y su sentido.

La misma razón -pero aplicada esta vez a la vida práctica- se repite en la *Política* cuando habla de la naturaleza social del hombre.

El todo precede a las partes. El Estado, por lo tanto, es anterior y superior al individuo, «pues destruído el todo ya no hay partes». Una mano separada del cuerpo ya no es una mano. Se le sigue llamando así «por una manera impropia de hablar», pero en realidad ya no puede llamarse mano, pues ha dejado de cumplir su función. Igual pasa con el individuo: separado



de la sociedad -que es como un organismo que le confiere su vida y su sentido-, no puede ya existir, a menos que sea una bestia o un dios⁽²⁷⁾.

3 La concepción de la realidad como una totalidad orgánica donde ha armonía de todo y partes, estuvo muy en boga en los siglos XVIII y XIX. Herder, por ejemplo, influenciado por Spinoza, declaraba que todos los seres particulares no eran más que «fuerzas expresivas de la única energía divina que obra orgánicamente al servicio de una potencia más elevada y de una unidad más completa»⁽²⁸⁾. Goethe concebía el universo como un organismo y hasta llegó a formular aquella famosa «ley de complicación gradual de la naturaleza», según la cual tanto las plantas como los animales son meras variaciones de una planta o animal prototípicos que se hallaron inicialmente en el inicio de la evolución⁽²⁹⁾. Rousseau aplicó a la política la idea de totalidad, afirmando que el individuo no tiene significado por sí mismo sino sólo en referencia al todo⁽³⁰⁾.

La idea de totalidad, en fin se asoció a la idea de Vida, porque la vida siendo una, se manifiesta totalmente en cada viviente, y porque cada viviente por referencia a ella, es también un todo dentro del todo⁽³¹⁾.

4 Por lo que toca a Hegel -quien definía a la filosofía como el grado máximo de conciencia que el Espíritu puede alcanzar de su tiempo-, cabe decir que no fue insensible a todas estas influencias, y que más bien las condensó en grado supremo y les dió su expresión más completa.

Para el Hegel maduro (dueño ya de su propia filosofía) la realidad es una totalidad orgánica y en devenir, una organización viva donde el todo se refleja en cada parte y cada parte en el todo. En esta totalidad -o como él dijo alguna vez: en este «círculo de círculos»-, todas las partes tienen entre sí relaciones recíprocas, y el conocimiento de cada una es tanto más concreto cuantas más relaciones se le descubren en referencia al todo⁽³²⁾.

Esa totalidad, sin embargo, no se revela desde un principio. El Espíritu se escinde primero, se aliena luego en figuras sucesivas, y sólo se libera de su alienación cuando al final, después de una cadena de contradicciones dialécticas, descubre que el Ser secretado por él hacia fuera no es más que el reflejo exterior de su propia interioridad⁽³³⁾.

La noción de totalidad es una de las más ricas y complejas de la historia cultural de occidente. Su presencia se hace sentir desde las primeras sociedades humanas hasta las últimas, desde la mística y la magia hasta la ciencia y la filosofía, desde la política y la ética hasta el arte y la ecología.

Está presente ya en la cosmogonía órfica, y también en Platón, en cuyo *Timeo* se describe al universo como si fuese un animal⁽³⁴⁾. Es discernible igualmente en las doctrinas que conciben al universo como un macrocosmos y al hombre como un microcosmos, es decir, como una reducción diminuta de aquél⁽³⁵⁾. En nuestra época, se ha hecho visible en la psicología y en la biología, particularmente en la disputa entre Gestalt y asociacionismo y entre holismo y atomismo.

Heidegger invoca la idea de totalidad para recuperar la unidad de la ciencia. Busca ese suelo común desde el que cada ciencia podría determinar sus finalidades y sus límites, y lo encuentra en una nueva idea del Ser. Esta idea del ser, según Goldmann, no es otra que la idea hegeliana de la totalidad⁽³⁶⁾.

En el plano social hay quienes consideran a la sociedad como una mera agregación de individuos aislados. Tanto, que nociones como las de estado, sociedad, etc., les parecen abstracciones inútiles. Otros, en cambio, ensayan que la sociedad es más que la suma de sus individuos, pues no incluye sólo a estos últimos, sino también la multiplicidad infinita de sus relaciones.

De estas dos posturas sociológicas brotan dos posiciones políticas: una es individualista y pretende reivindicar la originalidad y la libertad del individuo; otra es socialista (y a veces totalitaria) y pone más énfasis en el valor de la comunidad⁽³⁷⁾.

El Dr. Barry Commoner, eminente biólogo norteamericano, lamenta, en el plano de la ética científica, que se haya perdido contacto con la totalidad. «El ingeniero que fabrica un reactor -dice por ejemplo-, se ocupa de los medios de expulsar la energía, pero se inquieta muy poco por los efectos de su invención sobre el ambiente». En su opinión, el científico debería poseer más formación filosófica y comprender las relaciones que existen al ser viviente y su medio⁽³⁸⁾.

No podemos agotar en este capítulo todos los aspectos que se refieren

a esta categoría, pero creemos que con lo dicho basta para que el lector forme una idea de su alcance y de su importancia.

En las páginas que siguen analizaremos sucesivamente los conceptos de alienación y totalidad, pero no en general, sino sólo tal como aparecen en las obras juveniles del gran pensador alemán Jorge Guillermo Federic Hegel. Este esfuerzo, creo yo, ayudará a los lectores a comprender esa magna idea de totalidad que aparece en las obras de su madurez.

CAPITULO III

EL CONCEPTO DE POSITIVIDAD

(TEOLOGIA DE LA ALIENACION)

Los primeros escritos importantes de Hegel -escritos que permanecieron inéditos hasta 1907 y que Hermann Nohl llamó *teológicos*-, fueron concebidos ciertamente como teología, pero bajo el influjo evidente de la Revolución francesa y de la Ilustración.

La idea que predomina en ellos es la idea de *positividad*. Esta idea -que según Lukàcs equivale a lo que hoy llamamos *alienación* -, va a ser después una pieza cardinal de su sistema, pues no sólo lo ayudará a comprender la estructura histórica de su época y el sentido mismo de la historia, sino lo proveerá de un primer ejemplo de cómo el espíritu vivo se va convirtiendo en objetividad muerta a medida que el hombre se desarrolla y acaba por oponerse éste mismo como si fuera un ente extraño y hostil.

Hay además en ellos gérmenes muy fecundos de lo que luego serán la antropología de Feuerbach, la crítica de Nietzsche al cristianismo, la teoría marxista de la cosificación, las filosofías de la vida y el existencialismo.

Con el objeto de hacer visibles y muy claras estas conexiones, estudiaremos la positividad o alienación dividiendo este capítulo en tres partes:

1a. inserción del concepto de positividad en las tendencias filosóficas de la época; 2a. conexión inmediata de la concepción hegeliana con la concepción kantiana del mismo fenómeno; 3a. exposición de la positividad misma en los escritos hegelianos de juventud .

1. El concepto de *positividad*.

El término *positivo* deriva del derecho canónico. *Positivo*, por oposición a *atural*, es el derecho práctico que varía según las circunstancias de tiempo y de lugar.

La filosofía iluminista aplicó también las categorías de natural y positivo al tema de la religión.

Religión natural es la que, por estar fundada en la razón, expresa la esencia misma del hombre, se halla por encima de las variaciones históricas y entra

dentro de los planes del orden universal. Religión positiva, por el contrario es la que varía según las razas, los países y las épocas.

La religión positiva contiene reglas y preceptos que se imponen a los fieles desde el exterior (por ejemplo la circuncisión hebraica o el bautismo cristiano). La religión natural, en cambio, pretende escapar a esas exterioridades.⁽³⁹⁾

Juan Jacobo Rousseau (en la *Confesión de un vicario saboyano*) . oponiéndose a la religión dogmática la religión de la razón y la pureza de conciencia.⁽⁴⁰⁾

Lessing (en *Nathan el sabio*) piensa igualmente que la iglesia a que se pertenece es indiferente y que cualquier hombre que sea sincero y practique la virtud es miembro, aunque no lo sepa, de la misma religión.⁽⁴¹⁾

El cristianismo, por algún tiempo, fue considerado como el modelo de religión natural. Luego, a causa de los cambios que fue sufriendo y que a los ilustrados les parecieron signos de corrupción, se rechazaron los libros sagrados y se apeló otra vez a la *luz natural*.

Windelband creía que la religión racional, al igual que otras formas de espíritu, se había construido según el modelo de la ciencia natural de la época (es decir, buscándole a los hechos leyes eternas, conceptos que escapen a tiempo y el lugar)⁽⁴²⁾. Es evidente sin embargo que la apelación a lo *natural* tuvo también en ese tiempo motivos políticos. Por naturaleza todos somos iguales. Así que, apelar a la naturaleza, equivalía a reclamar el derecho a la igualdad.

Rechazar las diferencias de la religión positiva era, por lo tanto, como rechazar los privilegios acordados a una clase social por el sistema político vigente. Recuérdese además que si se atacaba a la iglesia (que en este caso era la católica), era porque sobre ella se apoyaba el derecho divino de los reyes y en general el sistema feudal.

Por lo que toca a Hegel, quien evidentemente se inscribe en esta tradición ilustrada, religión positiva es una religión impuesta, una religión no natural sino mas bien antinatural o sobrenatural, que afirma cosas que sobrepasan el entendimiento, que impone acciones y sentimientos que contradicen a la naturaleza, y que al haberse extendido hasta transformarse en un Estado, se torna dogmática e intolerante, convirtiéndose en una auténtica opresión.⁽⁴³⁾

Objetivamente considerada, la religión positiva es algo que el hombre mismo ha creado pero que ahora se vuelve contra él y lo oprime.

Subjetivamente, es la sensación de frustración e impotencia que el hombre

ente frente a una opresión que no puede rechazar, y que le parece tanto más pugnante e irracional, cuanto que es fruto de su propia actividad.

Rohrmoser sostiene que la religión de Hegel se opone por igual al cristianismo de su época y a la filosofía de las luces; sostiene igualmente que lo que el filósofo se propuso fue crear una teología de la libertad: o, para ser más exactos, una nueva religión racional que superara la antítesis entre el sentimiento privado y su manifestación pública.⁽⁴⁴⁾

Todo eso es verdad, pero sólo adquiere pleno sentido cuando se expone en su totalidad la teología hegeliana de aquella época.

Orígenes kantianos de este concepto

Hemos visto ya que, antes de Hegel, otros escritores habían tratado el tema de la oposición entre los dos modelos de religión. Se podría agregar incluso que un judío, Salomón Semler, trató específicamente de ese punto al distinguir entre religión privada (moral) y religión pública (estatutaria).⁽⁴⁵⁾

La fuente más inmediata de Hegel no fue sin embargo ninguno de los anteriores, sino, como puede comprobarse mediante un cotejo metódico, el libro de Kant sobre *La religión en los límites de la mera razón*.⁽⁴⁶⁾

¿Cómo trata Kant en este libro los temas de que ya hemos hablado?

Kant recoge sin duda la tradición ilustrada (también conocida por Hegel), pero le da un sesgo muy personal concordante con sus propias opiniones filosóficas.

En opinión de Kant, el fin de la religión es la perfección moral del hombre. El religioso es “tener la intención de cumplir los deberes humanos como si eran mandatos divinos” (86).

Hay que distinguir sin embargo dos tipos de religión: la natural y la estatutaria.

Religión natural es la religión de la razón. Esta religión se apoya en la libertad y es válida para todos los hombres y para todos los tiempos. Características suyas son la pureza de conciencia, el espontáneo deseo de hacer bien, la rectitud de las intenciones y, sobre todas las cosas, el respeto puro y desinteresado al deber. Esta religión equivale a lo que llama Kant *verdad* y se apoya en la autonomía legisladora de la voluntad humana.

Religión estatutaria, en cambio, es una religión exterior, una religión de

culto, de ceremonias, de servicio: una religión en la cual el creyente, a cambio de ciertos ritos que observa, cree tener aspiración (o incluso derecho) a la recompensa o la absolución.

La religión estatutaria (también llamada eclesial o revelada) no está fundada en la libertad. Es una religión autoritaria, una religión que no ha sido libremente aceptada sino impuesta desde la niñez y reforzada con creencia en relatos históricos, milagros y misterios. En ella no se cree por amor al deber sino por temor o por interés.

Religioso estatutario es aquel que cree que "con sólo mover los labios" (168) conseguirá todo lo que quiere, aunque en la práctica no haga realmente nada por el bien de su prójimo. Es también el que, echando mano de la magia y el fetichismo (173, 174), pretende inclinar al poder invisible a satisfacer sus deseos, o el que mediante actitudes serviles (ofrendas, penitencias, sacrificios) pretende ganarse la voluntad de un ser despótico (165, 166).

A Dios sin embargo -dice Kant- no le importa cuánto sepa un hombre de Su Palabra, ni cuánto se someta al ascetismo, la penitencia o la peregrinación. Tampoco le importa cuánto gasta en erigirle templos o en adornárselos. Todo eso es inútil si no observa una buena conducta o si no tiene limpio el corazón (166)

Los ataques de Kant a esta religión (que repetirá luego Hegel en sus famosos escritos) abundan a lo largo de su libro. Sin embargo, contra lo que pudiera pensarse, no van dirigidos contra una creencia determinada (aunque a veces así se sienta) sino contra toda religión que suprima o restrinja la libertad humana.

La religión natural es la religión de la moralidad o de la autonomía. En ella el individuo es responsable de sus propios actos y carga con el peso de su propia elección; la religión estatutaria, por el contrario, es la religión de la legalidad o de la heteronomía, y se caracteriza por someter al creyente a la autoridad de un objeto infinito.

La religión natural es autosuficiente, vale por sí misma y seguiría valiendo aunque Dios no existiera. La religión estatutaria, en cambio, desaparecería del mundo "si no estuviera conservada en libros" (152) o si no fuese impuesta a los hombres a través de las costumbres y la educación.

El modelo clásico de religión estatutaria es el legalismo judío. El modelo de religión natural es el cristianismo. No es cierto sin embargo que

ristianismo sea propiamente la religión natural. Es tan sólo lo que más se le parece, y se le acepta provisionalmente mientras se alcanza la religión de la razón, que es la verdadera religión.

En opinión de Kant, Cristo quiso introducir la moralidad dentro del legalismo judío, pero fracasó (217). Además, a pesar de toda su grandeza, fue no sólo una figura contingente e histórica, resultando absurdo querer convertirlo en Dios. Piensa, pues, como dos siglos más tarde lo hará Hegel, que Cristo no fue más que un pretexto individual y contingente para transmitir un mensaje universal que podría subsistir por sí mismo.

La religión estatutaria concibe la vida humana como un combate entre los principios del bien y del mal. Ha introducido además el principio de la maldad natural del hombre. Kant acepta también este último, pero sólo con reservas, pues si el hombre fuese malo por naturaleza sería imposible la moralidad y además carecería de sentido el hecho de que algunos hombres desearan naturalmente ser buenos.

El hombre por sí, aunque sea propenso al mal, no es en realidad corrupto. Lo que lo corrompe es el trato con los demás hombres y especialmente con los que se hallan bajo el imperio del principio del mal.

El hombre bueno, el hombre de buena voluntad, se reconoce fundamentalmente en el hecho de que quiere ser cada vez más bueno, más perfecto.

La perfección, sin embargo, es imposible de alcanzar: lo impiden la brevedad de nuestra vida y la infinitud de la tarea. Kant piensa entonces que Dios de veras existe y es como lo imaginamos, sentirá misericordia por el hombre bueno y lo ayudará a conseguir por Su Gracia lo que aquel no puede alcanzar con sus propias fuerzas.

La necesidad de un tiempo infinito para llegar a la santidad llevó a Kant postular la existencia de Dios y la necesidad de la vida eterna. En efecto: si el alma es inmortal y si Dios existe, podrá proseguir sin tregua su esfuerzo hacia la perfección y conseguirá quizás un día la unión de la virtud con la felicidad, que sería la prueba más contundente de la justicia divina.⁽⁴⁷⁾

Hay por último un punto que merece ser destacado.

Mientras el hombre vive, necesita protegerse del principio del mal. Es más: todos los que sienten en su corazón el impulso hacia el bien deben hacer visible su interioridad, comunicarse y unirse: deben, en otras palabras,

formar un estado ético, una comunidad de voluntades buenas convergiendo hacia el Supremo Bien. Esta comunidad moral, que se hallará regida por un Soberano que es el Legislador Supremo (y cuya necesidad sintió Hegel a lo largo de toda su vida), es lo que llama Kant *la iglesia invisible* y en ocasiones *Reino de Dios* (95, 100, 101).

No deja de ser revelador que cuando Hegel en Tubinga o en Berna se comunicaba con Hoelderlin o Schelling por medio de claves y signos secretos, usaba como divisa o santo y seña la expresión *Reino de Dios*. Tampoco lo es que en una de sus cartas, donde critica a los teólogos de Tubinga por la forma astuta y oportunista en que para proteger sus intereses fingieron haberse plegado a la religión de la moral, invoque como contraparte *la iglesia invisible* y diga que a toda esa hipocresía le habrá de oponer en sus escritos "la razón y la libertad".⁽⁴⁸⁾

C El espíritu del judaísmo

Examinemos ahora con algún detenimiento el contenido de los escritos teológicos de Hegel.

Hegel comienza por constatar el hecho de que en nuestra sociedad el hombre está dividido, partido y fuera de sí. Su existencia profana y su existencia religiosa parecen ser dos cosas distintas. Durante la semana puede ser un comerciante que roba a sus clientes y el domingo un devoto religioso que ora y da limosnas. La religión no penetra todos sus actos, y además, a diferencia de la ciudad antigua, hay un divorcio radical entre la religión individual y la religión de la sociedad, es decir, entre su piedad interior y su conducta objetiva.⁽⁴⁹⁾

Dios no está pues dentro de él, sino afuera, en el cielo, como algo ajeno y extraño. ¿Cómo ha llegado el hombre a este estado de alienación? ¿Qué cambios históricos y sociales han propiciado este divorcio entre el hombre y la sociedad, entre el Estado y el individuo, o entre su conciencia y sus actos exteriores?

Para explicar ese fenómeno (su origen, el proceso que condujo hasta él), estudia Hegel los antecedentes del mismo (paganismo, judaísmo, cristianismo).⁽⁵⁰⁾ El paganismo, siguiendo a su época, se identifica con el estado ético de los antiguos; el judaísmo y el cristianismo, siguiendo a Kant

se identifican respectivamente con la legalidad y la moralidad.

Del paganismo, por razones didácticas, hablaremos en seguida, cuando lo confrontemos con el cristianismo. Así que, siguiendo el orden lógico de los argumentos restantes, será necesario comenzar por el judaísmo.

Abraham

Hegel considera a Abraham como “el verdadero tronco de los judíos”, como el diseñador del destino de este pueblo (228, 234).

Su rasgo más característico es que no podía amar: no amó los lugares donde residió, no trabajó la tierra “para no tener que amarla”, no amó a los dioses de las otras culturas ni a las personas con las que tuvo que tratar. Amar a alguien que no fuera su Dios le habría parecido traicionar a Este último. La amistad, la convivencia y el amor le fueron extraños.

La tierra, para él, era como “una planicie sin límites” (224, 288) donde no existían más que él y el Dios que adoraba (287, 289).

[Hegel (que en este punto da a sus palabras un aire más bien retórico), parece empeñado en destacar que el enfrentamiento de Dios y Abraham es la primera oposición entre Dios y el hombre, lo infinito y lo finito, el sujeto y el objeto. Destruir esa oposición será en fin de cuentas el sentido final de todo el sistema. Pero volvamos adonde íbamos].

Su único amor era su hijo Isaac, y sin embargo estuvo dispuesto a sacrificarlo.

Su alma, su ideal, su unidad, los proyectó en Dios: en un Objeto Infinito que mandaba sobre todas las cosas y frente al cual no tenían las criaturas más que la homogeneidad del aplanamiento.

“El mando que no pudo ejercer sobre el mundo -dice Hegel-, lo proyectó ese ideal, y por eso se le sometió con gusto, ya que además recibía su favor” (289).

Hegel sugiere que ese Dios terrible, ese Dios absorbente que le imponía patriarcal la más pesada autoridad y le exigía la más reverente sumisión, *era la realidad él mismo*, “la imagen de su ser en el espejo” (226). Y lo confirma otro lado cuando agrega esta frase reveladora: “mentalmente era un tirano, su ideal de tiranía era Dios” (229). [Conclusión que, como es fácil echar de ver, no está lejos de la que alcanzará en la cúspide de su sistema, cuando el

Espíritu Absoluto, después de recorrer el calvario fenomenológico, descubri que el Objeto total que se le enfrenta ahí fuera no es mas que el dobl extrañado de sí mismo].

2 El judaísmo

Esta subordinación del hombre al Objeto Infinito (Objeto que sin embarg no es mas que la objetivación de su propia esencia, como habrá de “descubrirlo Feuerbach más tarde), va a convertirse en el rasgo principal del pueblo judío. Va a ser también, según Hegel, la raíz y el eje de su miseria, pues nada l desagrada tánto al filósofo como el hecho de que un hombre se conduz servilmente frente a una autoridad tiránica y omnipotente.

Todos los ataques, todas las interpretaciones que hará del carácter de est pueblo, e incluso las eventuales comparaciones que se le vendrán a la cabez cuando lo contraste con el pueblo griego, serán fruto de un pensamient republicano -quizá incluso jacobino-. que condena toda opresión en nombr de la libertad y la racionalidad.

Examinemos sin embargo con algún detalle los rasgos que le atribuye e pueblo judío, pues, como luego veremos, constituyen en conjunto un verdadera fenomenografía de la alienación, y acaso también una crític disfrazada de la religiosidad de su época. He aquí su inventario:

El pueblo judío, como Abraham, su fundador, vive para un Dios único qu lo domina, lo mira y lo controla todo. Todo lo que existe le pertenece a es Dios y frente a Él su propio ser no es nada (232).

Ese pueblo es el único que tiene un Dios y que por lo mismo se cree s favorito (289).

La condición de favorito de Dios lo torna despectivo y arrogante, y e consecuencia se gana el odio de los otros pueblos (290, 428, 429).

La relación que hay entre Dios y su pueblo es la misma que existe entre e Amo y el Esclavo. Es también una relación entre autoritarismo y servilismc. El servilismo, en particular, alcanza en él límites insospechados.

No hace él sus propias leyes; es Dios mismo quien se las impone. La mism existencia de Dios no le es impuesta como un hecho sino como un mandamient (295).

No posee propiedades; todo pertenece a Dios. El hombre no es dueño n

quiera de su propio cuerpo: por eso debe cuidarlo y mantenerlo limpio “así como el criado limpia su librea” (293).

No posee opinión propia. Lo más que puede hacer es repetir lo que dicen las Escrituras, sin derecho a discutir o a cambiar nada en ellas.

No tiene el sentido de la amistad, de la belleza, de lo eterno, de la razón o de la libertad (296).

Hacer amistad con otros pueblos habría debilitado su coherencia interna destruido su Estado. Para sentir su propia unidad necesitaba sentirse puesto a los otros pueblos, odiar al género humano. De ahí que, según Hegel, su genio y su destino no fuesen otra cosa que el odio (294, 300).

Cuando Moisés lo sacó de Egipto tuvo que obligarlo a ser libre (es el único pueblo que se vio forzado a la libertad). Sale vencedor sin haber luchado. Lo único propio que hizo durante su liberación fue robarse unas vasijas que le habían prestado (231).

Si Dios no lo posee totalmente es porque al hacerlo lo aniquilaría y ya no habría quién le sirviera. Lo único que le queda entonces como propio es “una vida vegetal”... el derecho a comer, beber y copular (292, 293 n).

Renuncia al placer, la razón y la libertad a cambio de una vaga promesa en la inmortalidad de su conciencia personal (296).

Se explica entonces que sólo fuera libre y feliz cuando servía dioses ajenos practicaba la idolatría. En caso contrario lo dominaba la tristeza, su Estado crecía una orden monacal.

Vivía orgulloso de leyes que él no se había dado, pero no las cumplía (74). Pensaba que al cumplir las obligaciones externas (p.e. diezmos, sacrificios), estaba libre de toda obligación interior, moral (98, 99). En realidad sus leyes eran “fórmulas muertas” (428) que se obedecían maquinalmente por coerción, lejos de querer cumplirlas vivía inventando subterfugios para evadirlas.

“Sin libertad, propiedad ni derecho”, es un pueblo donde todos sus miembros son iguales en insignificancia, iguales en dependencia, iguales en no ser nada (233).

“Los pueblos modernos -continúa Hegel- representan todas las formas de la humanidad... Al pueblo judío le tocó representar la más despreciable” (172).

Una imagen muy hermosa que pretende representar la relación de Dios con el pueblo como la que habría entre un águila y sus pichones que desean alzar

el vuelo, despierta en Hegel los más sarcásticos comentarios: esa águila comenta Hegel-, está engañada, pues en vez de pichones "calienta piedras" (298).

Algunas mentes avanzadas, asqueadas de este régimen de legalidad y opresión, donde la libertad y la espontaneidad no existían, trataron de fugarse a otros pueblos o de "buscar consuelo en las ideas" (301). Eso hizo necesaria la aparición de algo distinto que las alentara y vivificara y condujo directamente al cristianismo.

D El espíritu del cristianismo

En dos pasajes muy célebres, que comentaremos brevemente, explica Hegel el mecanismo del cambio histórico. El primero de ellos -aclarado y condensado por nosotros-, dice más o menos lo que sigue:

Cuando la constitución y las leyes no coinciden ya con el espíritu de la época, surge "la aspiración hacia algo diferente". "Lo diferente lo entiende cada quien a su manera" y esto engendra diversos modos de ser o de pensar que luchan entre sí por el predominio y que, cuando ya no pueden subsistir el uno al lado del otro,"producen finalmente una explosión", dando origen a un nuevo vínculo entre los hombres.

La idea que se impone crea una cierta unidad social. Pero esa unidad no es nunca total. Cuanto más elementos queden fuera de ella, tantas más probabilidades hay de que se opere un nuevo cambio. O sea que, como germen de su negación, quedará siempre dentro del nuevo espíritu algún elemento heterogéneo que habrá de suprimirlo (267).

El segundo pasaje complementa esta teoría.

"Las grandes revoluciones -dice- van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y especialmente difícil de observar para los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de este revolución dentro del mundo espiritual hace que los hombres se asombren luego ante el resultado" (149).

En la época en que nació Jesús, por ejemplo, había entre los judíos un clima de desasosiego y fermentación. Muchas personas, descontentas con el estado espiritual del país, formaron sectas que intentaron a su manera afrontar

resolver la crisis (fariseos, saduceos, esenios). Se esperaba incluso que naciera una gran personalidad capaz de renovar el espíritu de la nación y obtener su independencia.

El advenimiento del cristianismo, sin embargo, no fue un cambio brusco, no el resultado de un largo proceso de incubación que nadie advertía y que solo finalmente al traste con el mundo antiguo.

Este cambio creó una nueva unificación que llevaba a su vez en su interior un elemento heterogéneo. Y este elemento, como Hegel lo hará ver, será el agente oculto de su destrucción.

Lo dicho se aclara meridianamente estudiando la figura de Jesús.

Jesús

La misión que según Hegel se propuso Cristo durante su breve existencia temporal e histórica, fue la de convertir la legalidad judía en moralidad. Su propósito no era sin embargo suprimir la ley, sino aportarle la interioridad que faltaba para que se cumpliera plenamente (*pleroma*) (310).

Lo que Cristo deseaba, en otras palabras, era que el judío no fuera un executor mecánico de mandamientos impuestos por un dictador divino, sino un hombre moral que sintiera nacer espontáneamente de su corazón la inclinación a cumplir el deber con gozo y con amor (309).

Todas sus prédicas (y en particular el *Sermón de la montaña*, que Hegel comenta por extenso), iban encaminadas a destruir los mandamientos objetivos y la tendencia judía al servilismo frente a la tiranía de un señor (75, 76).

Con frecuencia, dentro de este plan de reforma, se opuso abiertamente a las leyes y costumbres más respetadas. Así, por ejemplo, no santificó el sábado; y frente a los judíos, que exigían la limpieza de las manos, exigió como más importante la limpieza del corazón (306).

La relación entre Dios y los hombres, que para los judíos era de señor a súbdito, fue transformada por Él en una relación de padre a hijo (344).

La religión judía, que era religión de un Dios exclusivo para un pueblo escogido, se convirtió en religión para todos los hombres (429).

Al egoísmo y legalismo de su raza y de su pueblo le opuso con energía belleza y la libertad (367).

Personalmente era un ser perfecto y honestísimo, cuya virtud absoluta intachable hacía resaltar más aún la corrupción de los que lo rodeaban.

No se mezcló al mundo, como quizás hubiera querido hacerlo, porque sentía que todas las relaciones humanas estaban contaminadas. Aceptar una sola de esas relaciones habría equivalido a aceptar los usos y obligaciones legales de su pueblo y a quedar preso en la red de su destino. Renunció por eso a ser padre, ciudadano, esposo (367 n).

Los judíos no creían en él, porque no miraban su divinidad. Para ellos no era Jesús mas que un hereje o un farsante que se hacía pasar por Hijo de Dios y no era mas que el hijo de un carpintero. De ahí que, para hacerse respetar y para conseguir la aceptación de un pueblo acostumbrado a recibir órdenes haya tenido que ejecutar milagros y prodigios y convertirse en una nueva autoridad (353, 354).

Esto último fue sin embargo lo que destruyó su propia obra, pues al transformarse en el Señor, el Maestro, en alguien inimitable frente al cual sólo quedaban la sumisión y el respeto, destruyó la libertad y la interioridad de sus seguidores, e instauró una nueva positividad en lugar de la que pretendía combatir.

No fue un liberador de la exterioridad sino un esclavizador de la interioridad. Su obra, en vez de consumar la liberación, sólo vino a completar la esclavitud (308).

Jesús -concluye Hegel-, odió a su pueblo y a su época y fue a su vez odiado por ellos (367). Intentó cambiar el mundo, pero no pudo, y eso lo llevó a poner su reino fuera de la realidad, en el cielo. Quiso darle a cada judío un alma libre y bella, pero sólo pudo proporcionarle una pobre existencia individual, tan opuesta a la vida libre y plena del ciudadano griego (369). Quiso, en una palabra, cambiar el destino de su raza, pero fracasó en el intento y murió finalmente en la cruz después de haber fundado una secta más (268).

2 La ciudad antigua

No es posible comprender la significación del cristianismo, tal como Hegel lo entiende, sin hacer antes alusión a la idea que él tiene del mundo

antiguo, y que está muy vinculada a la utopía de un retorno a ese mundo apropiada por la Revolución Francesa. Comenzaremos entonces por aclarar la idea y retornaremos luego al tema que nos ocupa.

El hombre antiguo -dice el filósofo- era un hombre libre y fuerte. Las leyes se lo gobernaban en lo privado y en lo público se las había dado él a sí mismo. No obedecía normas morales ajenas ni las enseñaba. Elegía libremente sus feos, sus causas y sus guerras. Su valor supremo era la patria. Delante de ésta desaparecía su individualidad. Jamás temió a la muerte porque la patria le sobreviviría (150, 151).

En el orden religioso practicaba un culto vinculado al Estado. Sus dioses presidían todo: los actos de su vida diaria, las guerras, el culto, el arte, la naturaleza, las pasiones, los dones del espíritu y el azar.

Los cristianos, al criticar a este hombre, dirán que era un ser inferior, un ser que creía en fábulas incoherentes y cuya religión no perdonaba los pecados. Le ofrecía apoyo ni consuelo (149). Pero no es verdad. El hombre antiguo es el que se puede considerar sin disputa como el prototipo del ciudadano- era un ser viril y enérgico, cargado de vitalidad, que llevaba en su cuerpo dividido el alma de la ciudad y que asociaba a la misma su libertad y su destino.

Esta imagen del mundo antiguo, quizá un tanto idealizada y utópica, era la misma que tenían los revolucionarios franceses de aquel entonces y funcionaba como meta o modelo al cual deseaban retornar.

Al llegar a este punto, Hegel se pregunta: si esta religión pagana era tan plena, si colmaba tan plenamente los deseos del hombre ¿por qué desapareció? ¿Cómo pudo el cristianismo sustituirla?

El hombre antiguo no era inferior al cristiano. Al contrario: "en todo lo que es noble, bello o libre sigue siendo nuestro modelo" (150). ¿Cómo fue posible entonces que pudiera sustituirlo otro tipo de ser al que Hegel, anticipándose a Nietzsche, considera como corrupto, decadente e inferior?

La razón de ello es que el pueblo perdió la libertad. Guerras afortunadas y la llegada violenta de un pequeño grupo de aristócratas al poder, hicieron que el ciudadano común ya no se reconociera en el Estado (152).

El crecimiento mismo del Estado, por obra del imperio, hizo que la relación interpersonal directa fuera sustituida por una relación mediada y que el ciudadano vivo fuera reemplazado por el individuo jurídico abstracto del

derecho romano. El hombre de la época, al ser cortado de su comunidad, sintió por primera vez solo e inseguro. El Estado mismo -por no representar ya a la totalidad ni tener interés en revivirla- se preocupó solamente e adelante de garantizar la propiedad y la seguridad (y, como dice Hegel, nada separa tanto como la propiedad). Cada quien cuidó tan sólo de sí mismo, y el individualismo y la privatización fueron en aumento (152).

El individuo -repito-, se sintió por vez primera inseguro, y como ya no tenía una patria por la cual luchar y en la cual sobrevivir, comenzó a temerle a la muerte y a darle oídos a las nuevas ideas que le ofrecían una vida eterna.

Su propia realidad, por otra parte, le parecía ahora tan repugnante miserable, que buscó el modo de fugarse de ella, y aceptó la hipótesis consoladora de un cielo en el que puso todo cuanto había en él de absoluto eterno. Conjuntamente con esto, se volvió a desarrollar la idea del Dios objetivo y la doctrina de la corrupción humana, que tan bien se adaptaba a desprecio que sentía por sí mismo (157).

Con estos elementos y aquellas circunstancias, estaba ya dado el fundamento que iba a servir de base para instaurar la doctrina cristiana.

3 El cristianismo

Retornemos ahora al punto donde habíamos dejado la exposición anterior.

Cristo intentó reemplazar la legalidad judía por la moralidad, pero fracasó. La comunidad cristiana no tardó en seguir el mismo camino.

Al principio, todavía unidos por el vivo recuerdo del Maestro, los cristianos se reunían para comer, orar, participar en juegos y alegrías (365).

Como tenían intereses e ideas comunes, compartían sus goces y su propiedad.

Compartían el amor, es verdad, pero no entre sí, sino a su Dios. Amarse más entre sí que a Dios mismo habría sido traicionarlo (372).

Lo que mantenía su unidad era más que todo la oposición del mundo. Esta unidad necesitaba sin embargo una manifestación exterior, una representación objetiva en la cual todos se reconocieran, un símbolo que les permitiera identificarse y garantizar su confianza recíproca. Y esa imagen se dio: fue Jesús (374).

Si Jesús sólo hubiera muerto -dice Hegel- acaso se habría salvado el amor

pro como resucitó y se convirtió en una nueva potencia divina. La pequeña comunidad de los cristianos "fue atrapada por el destino" y volvió a la antigua situación de dependencia frente a un Amo. La divinización de Jesús, la inversión de su ser contingente en un Dios objetivo (cosa que a Hegel le parece monstruosa), hizo que el amor vivo fuera sustituido por el fetichismo que lo que iba a ser libertad se convirtiera en una nueva alienación (376, 17).

Hegel no cita hechos nombres ni fechas en esta historia de la iglesia. Su relato, además, fue rehecho muchas veces y cada vez en forma distinta. Creo no embargo que, a pesar de ello, pueden señalarse algunos ejemplos que muestran en forma muy clara el paso de los cristianos a la alienación.

Con ocasión de decir lo que según él pasa cuando una secta crece, menciona los siguientes:

La unión que antes tenían frente a la opresión y el desprecio se destruye.

Se restringe a los amigos la compasión y el beneficio.

La comunidad de bienes (que favorecía al pobre y desfavorecía al rico) desaparece, y en cuanto toca a la igualdad (que sólo admitía jerarquías y la fuerza de la fé), se remitió al cielo.

La Última Cena, una despedida de amigos, un acto espontáneo de amor y no de dolorido sentimiento, un acto en el que compartiendo el pan y el vino sintieron todos los comensales que un mismo espíritu habitaba sus diferentes cuerpos, pasó a convertirse en una ceremonia ritual e incluso obligatoria (91, 1).

El proselitismo degeneró en fanatismo.

El individuo sometió su opinión a la voluntad general de la comunidad, renunciando a pensar por sí mismo (100).

Se le impusieron ceremonias que violaban su libertad de elección, por ejemplo el bautismo o la confirmación (104, 105).

Se utilizó la escuela como medio para hacer que los niños siguieran la opinión de los padres, así como éstos seguían la de la iglesia (105).

Lo que era en un principio vida, sentimiento y autenticidad, fue remplazado por distinciones, precisiones y símbolos.

Importante es el pasaje donde Hegel, clamando contra la inautenticidad, protesta por el hecho de que la iglesia manipule los sentimientos hasta el punto de decir cuáles han de ser, cómo se han de manifestar y cuánto han de

durar (por ej. en el duelo) (130).

Por lo que toca a lo que él llama “fantasías religiosas”, lamenta que los alemanes hayan tenido que renunciar a sus tradiciones del Walhalla, adoptando un modo de ser que no les pertenece. Es penoso, afirma, que en Alemania se recuerde a David o a Salomón y se olviden los héroes nacionales, o lo que es todavía peor, que se adopte la fantasía “de un pueblo cuyo clima, cuya legislación, cultura e intereses nos son ajenos, cuya historia no tiene conexión alguna con la nuestra”. “¿Será Judea acaso la patria de los teutones?” (146).

El resultado, en una palabra, fue que se cayó una vez más en la tiranía y la exterioridad y la alienación de que se quería salir. Y ello trajo como consecuencia la reacción de las sectas.

E Dialéctica del sectarismo

Toda iglesia que crece hasta tomar el tamaño del Estado se hace dominante y toda iglesia dominante se torna intolerante (109). Es inevitable que se vuelva así, porque necesita defender su dominación y rechazar a los que intentan suprimirla. Es cuestión de supervivencia. Es razón de Estado. Y es razón de Estado, como es natural, engendra injusticias y violencia. Las cruzadas, la Inquisición, la conquista de América, etc. son algunos de los hechos violentos que la religión positiva ha concebido y que la han convertido en motivo de ignominia.

Frente a esa opresión, frente a esos abusos cometidos en nombre de Dios alza su voz el sectario inconforme.

Todo sectario es en principio un hombre que siente la corrupción de su iglesia y que aspira a depurarla y a devolverle la autenticidad y el espíritu. Tal sucedió, anoto yo, cuando Lutero -que es el sectario al que Hegel parece aludir-, se rebela contra el catolicismo y clava sus famosas 95 tesis en la puerta de la iglesia del castillo de Wittenberg].

El sectario, sin embargo, tiene un destino inevitable, un ciclo autodestructivo que aniquila sus propias intenciones (como sucede también, por otro lado, con las revoluciones políticas). En efecto: apenas sus partidarios crecen y su iglesia se extiende hasta alcanzar la extensión de un Estado, se produce un cambio cualitativo que no es posible evitar. Para comenzar, es necesario organizarse, someter la opinión de cada uno de los miembros a la voluntad

eneral. unificar criterios con respecto a la interpretación de los libros sagrados (interpretación que se hace comúnmente sin contar con los fieles e imponiéndoles luego un canon), establecer diezmos, obligaciones, etc., todo lo cual, sin que nadie pueda evitarlo, hace que la secta caiga en la positividad y repita una vez más los mismos vicios que deseaba evitar (133).

De ahí nace una peculiar cadena dialéctica en la que cada nuevo reformador intenta liquidar al que le precede y es implacablemente liquidado a su vez. El cristianismo, por ejemplo, quiso corregir los vicios del judaísmo, el luteranismo los del catolicismo, etc.

También podríamos decir esto mismo de otro modo: todo el que quiere ser libre, se rebela contra la autoridad y crea una nueva secta, la cual a su vez, al expandirse, crea un nuevo legalismo, el cual a su vez, al tornarse opresor, crea una nueva rebelión, etc.

De ahí que para concluir su ensayo, diga Hegel estas palabras definitivas sobre los límites naturales del cristianismo: “Ese es su destino: que Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y acción mundana, no puedan nunca (en el tiempo) confundirse en uno” (383).

Encontrar una manera de fundirlos, y de darle con ello un contenido, un sentido y una misión a la propia época, parece haber sido el fin de la filosofía hegeliana. Un fin que, como es dable suponer, convierte a Hegel, sin que él lo sospeche, en un sectario más.

Observaciones críticas

Los escritos juveniles de Hegel no se ocupan sólo de religión. Muy por el contrario, abarcan una inmensa gama de temas que van desde la religión hasta las matemáticas, o desde la política y el derecho hasta el juego de naipes. Es evidente sin embargo que los temas religiosos ocupan el mayor espacio y que en ellos los otros carecerían de fundamentación.

Estos escritos son importantes, además, por un doble motivo: de un lado, porque como dice Hyppolite, constituyen un notable esfuerzo para elevarse a ideas generales partiendo de datos empíricos; y de otro, porque en ellos expone Hegel con notable claridad una serie de problemas y preocupaciones que en su madurez tratará más bien de ocultar.⁽⁵²⁾

El problema básico, como es obvio, es el de la positividad de la religión.

La positividad -o sea la alienación- le parece la gran enfermedad de su siglo. Hegel la combate con rudeza -y por momentos también con injusticia siguiendo en principio los dictados de la Ilustración. Ese ataque es tan violento, que hasta se ha podido decir que sus escritos no debieran llamarse *teológicos*, como los denominó Hermann Nohl, sino *anti-teológicos*.

Lukàcs mismo, en su ya clásico comentario, dice que Hegel era "un teólogo ateo" y que la presentación de Hegel como teólogo es una leyenda reaccionaria".⁽⁵³⁾

Yo creo sin embargo que ambas opiniones son falsas.

Hegel combate ciertamente la teología (una modalidad de la teología que ya para entonces era anticuada) pero no combate a Dios.

Y es que Hegel, aunque parezca extraño, creía en Dios. Lo único es que su Dios, a diferencia de lo que pasa con la teología ortodoxa, no es un Dios objetivo y personal (lo que explica sus ataques al Objeto Infinito de los judíos o a la deificación fetichista de Cristo), sino un Dios íntimo y a la vez público que corresponde a lo que entonces en los círculos filosóficos y literarios se entendía como *Vida*. Un Dios que, como ésta última, existe por sí solo fuera de nosotros y sin embargo se refleja totalmente en el interior de cada viviente.

Lo que Hegel rechazaba es esa religión positiva, contraria a la razón, que se manifiesta como una objetividad muerta, llena de preceptos y ceremonias y que se impone a la conciencia individual en forma de autoridad inapelable.

Lo que buscaba, por el contrario, era una religión viva, espontánea y auténtica. Una religión que fuera como la síntesis de la interioridad del fiel y el alma de su comunidad.

Buscaba además una religión nacional y plenaria.

Nacional, porque deseaba que los símbolos de su fantasía fueran propios y no copiados de otro pueblo o de otra época. Y plenaria, porque debería satisfacer totalmente los anhelos del hombre tanto en el aspecto físico como en el espiritual, no empobreciéndolo con doctrinas como la de que el hombre es corrupto por naturaleza, ni forzándolo a reprimir sus inclinaciones bajo la tiranía de un deber.

La religión de Hegel, en otras palabras, aspiraba a ser una síntesis entre la religión privada de los cristianos y la gran religión pública de los paganos.

Esta concepción de la religión supone, como es de imaginar, un ámbito social e histórico sin el cual no podría darse; un ámbito de libertad política

cosadía ideológica y de espíritu revolucionario. Y ese ámbito existía: era la Revolución Francesa.

Los revolucionarios franceses vivieron durante un tiempo en un clima de entusiasmo y unanimidad que los hacía sentirse como en la polis griega. De ahí que, casi como una moda de la época, se predicaba de continuo el retorno a la ciudad antigua.

Hegel participó de ese entusiasmo. Llegó incluso a sembrar un árbol de la verdad. Y es que, como lo cuenta en su *Filosofía de la historia*, la Revolución Francesa fue para él un acontecimiento religioso: significaba nada menos que el advenimiento del Reino de Dios.⁽⁵⁴⁾

Los acontecimientos posteriores se encargaron de desmentir esa creencia, pero el impacto que sufrió por su causa fue tan grande, que jamás perdió la esperanza de poder constituir algún día un estado ético que pudiera rangonarse con ella en alguna forma. La comunidad cristiana, el *Volksgeist*, el estado prusiano y hasta el Tercer Reich, fueron algunas de las entidades que, por obra suya, ya por obra de sus seguidores, intentaron llevar a la realidad posteriormente esta idea capital.

En opinión de Lukàcs, Hegel quiso buscarle una solución religiosa a la alienación de su época porque en ese entonces Alemania padecía un gran atraso político. Así, por ejemplo, estaba internamente dividida, vivía todavía el feudalismo (cuando ya Inglaterra y Francia habían hecho sus revoluciones) y era víctima del atraso económico y la burocracia.

Lukàcs, objetivamente, tiene razón. Es posible sin embargo que Hegel, objetivamente, creyera que ésa -y no la revolución- fuese la solución adecuada. El fracaso de la Revolución, por otra parte, pareció darle la razón a Hegel.

Se ha comentado también -y vale la pena hacerlo- que la postura de Hegel sobre ciertos aspectos de la religión tiene a veces raíces luteranas.

La afirmación, a primera vista, no parece sorprendente. Hegel se graduó como teólogo en un *Stift* luterano de Tubinga; era inevitable entonces que recibiera la influencia de esa religión. No hay que olvidar por otra parte que el protestantismo fue, a lo menos en sus inicios, una postura audaz y muy valiente, destinada a oponerse a la positividad papal en nombre de la libertad de conciencia. La misma Revolución Francesa pudo haber sufrido su influencia, pues, para poner un ejemplo, la doctrina de la libre interpretación de la Biblia

implica una rebelión contra toda autoridad y un reconocimiento implícito a la igualdad de los hombres. No tendría entonces nada de raro que su condena a la positividad fuese un acto de rebelión del luteranismo contra el catolicismo.⁶²

Pero aunque eso fuera así, creo que la intención de Hegel era otra.

Hegel, al suponer el fracaso de la religión de la interioridad, constató en realidad el fracaso de la religión cristiana frente al mundo burgués. Pienso por eso que su intención (aunque no lo haya dicho jamás expresamente) era fundar una nueva religión destinada a sustituir al cristianismo: una religión científica que realizara el ideal ilustrado de religión natural; una religión que surgiera de la síntesis entre paganismo y cristianismo pero que tuviera un carácter marcadamente alemán. Un lazo espiritual, en suma, que unificara a Alemania bajo el gobierno invisible de una religión nacional.

3.6.2 Lo que acabamos de anotar pretende situar en su justo lugar las aportaciones de Hegel a la religión. Pero estos escritos son algo más que religión.

El conflicto entre cristianismo y judaísmo, por ejemplo, es algo más que un conflicto entre fe viva e iglesia objetiva, o entre libertad y positividad. Hegel condena a los judíos (cuyo retrato tiene más el aire de una caricatura literaria que el de una descripción científica y veraz), con razones tomadas del liberalismo burgués, tales como la libertad de conciencia y el derecho a la propiedad. Sus judíos, pues, son más bien en realidad una imagen inventada del Estado feudal, y lo que en realidad se plantea al criticarlos es el contraste entre la autoridad y la libertad o entre el Estado y el individuo. El conflicto fenomenal que ya se daba en su siglo y que alcanzó su óptima gravedad en el nuestro.

Otros elementos filosóficos -bajo la forma de proposiciones empíricas que no han encontrado aún el camino de la formulación abstracta-, pululan además por todas partes.

Hay por ejemplo una teoría tácita del hombre como totalidad. Hegel, en efecto, concibe al hombre originario como un ser completo que va sufriendo amputaciones y desgarramientos en el curso de su desarrollo y que debe retornar a su totalidad cuando ese desarrollo concluya. El primer desgarramiento (por obra del Diluvio) es una separación brutal de la naturaleza, en la cual se hallaba diluido o incrustado. El segundo es el extrañamiento de su propi-

píritu, que se convierte en un Objeto Infinito y opresor.

Hay también allí una teoría implícita de lo heroico en la historia. Abraham, por ejemplo, parece crear con su conducta el destino de una raza o un pueblo. Y lo mismo sucederá después con otros personajes tales como Cristo, Lutero o Napoleón. La teoría de Hegel no es sin embargo como las de Carlyle o Emerson. En éstas los héroes crean la historia. En Hegel, en cambio, como más tarde se aclarará, las grandes individualidades encarnan en un ser que articula la realidad del Espíritu y su misión es sólo revelarla. Dios mismo se encarnó en un hombre (Cristo), pero sólo para que los hombres supieran cómo vivir.

La idea de Encarnación, tal como Hegel la comprende, debe haber influido en el moderno existencialismo: lo universal se hace visible por lo particular, la esencia sólo se revela por la existencia. Heidegger mismo, cuya deuda con Hegel es impagable, declara que el Ser es nada sin el ente, así como el ente es nada sin el Ser.

Pasajes hay también que no atraen nunca la atención de sus comentaristas que sin embargo merecen una mención especial.

Su descripción de cómo las sectas se vuelven positivas, o la no menos interesante de cómo se alteró el espíritu del hombre antiguo al crecer la extensión del Imperio Romano, son ya magníficos ejemplos de la que más tarde va a revelar la ley dialéctica de la transformación de la cantidad en cualidad.

La explicación de cómo cada secta se convierte en su contraria porque lleva en sí misma el germen de su destrucción, es ya, por su disposición estructural, un ejemplo formidable de negación de la negación.

Pero donde el joven Hegel se agiganta y roza lo genial, es en esos pasajes donde describe fenómenos que sólo más tarde serán recogidos por el existencialismo y el marxismo y recibirán respectivamente los nombres de *autenticidad* y *cosificación*.

El afán de volver a la autenticidad fue una de las características más destacadas del protestantismo original. Lutero, en efecto, pensaba que la Iglesia se había alejado ya demasiado del cristianismo primitivo y que necesitaba retornar a él para recuperar toda su pureza. Volver a él, sin embargo, era rechazar todo lo que había de agregado y de postizo en el desarrollo posterior y eso obligaba a hacer una revisión de todo lo aceptado.

Pues bien: esta lección del luteranismo parece haber tenido gran influjo sobre Hegel. Tomemos como ejemplo el famoso pasaje donde habla de la Santa Cena. Hegel se pregunta: ¿cómo fue posible que una sencilla reunión de amigos, una despedida llena de dolor y de ternura, se convirtiera en un ceremonia mecánica, en una especie de representación teatral que se repit todos los días y encima por obligación? Todavía más: ¿cómo fue posible llegar a creer que esa ceremonia ya estaba *prevista* y que por lo tanto los comensales no hicieron otra cosa más que poner en escena un libreto montado desde la eternidad?

No se trata aquí de censurar ni de condenar a nadie. Se trata simplemente de mostrar un hecho que requiere explicación: ¿cómo fue posible que un acción viva y espontánea se convirtiera en mandato, y que luego, por obra de hábito se volviera rutina, se estilizará, se cosificara y perdiera su motivación interior para degenerar en pura ceremonia o aparato exterior?

Tómese en cuenta además que si insistimos sobre este punto es porque estamos mostrando algo que parece ser una constante de la actividad humana: la cosificación de todo lo vivo, su *momificación* -como prefiere decir Gurwitsch según refiere Joseph Gabel.⁽⁵⁶⁾ Todo tiende a esclerosarse: la creación viva se convierte en regla académica, la fe se convierte en iglesia, el amor se convierte en matrimonio, la revolución degenera en burocracia, la misma filosofía busca fosilizarse en las áridas fórmulas matemáticas... Por todas partes, lo que ha sido vida y movimiento, creatividad y entusiasmo, se convierte en muerte y rigidez, mecánica y tradición. La sangre que corría por las venas se coagula en la frialdad de los cadáveres, las flores frescas de la víspera se convierten en esas pobres flores machucadas que llenan el salón después de la fiesta según la melancólica expresión de un gran poeta...

Hegel, sin embargo, no llegó a advertir que él mismo, en el curso de su vida, sufrió la misma transformación que suscrita sus protestas, pues el joven existencialista de los escritos juveniles (que hubiera despertado la admiración de Kierkegaard en lugar de suscitar su anatema), fue también deviniendo fósil a medida que disecaba sus vivencias hasta convertirlas en leyes y estructuras.

El gran tránsito que hay desde la *Fenomenología* (o más bien desde los escritos teológicos juveniles) hasta la gran *Lógica* de Berlín, es el mismo que hay desde la vida hasta la muerte, o, para ser más exactos, desde la fluidez de la vida hasta la fórmula cristalizada de la cosificación.

CAPITULO IV
DE LA TRASCENDENCIA A LA INMANENCIA.
(TRANSITO DE LA TEOLOGIA A LA FILOSOFIA)

odas las grandes filosofías, en mayor o en menor medida, buscan explicar totalidad de lo existente. Es obvio sin embargo que, aunque cada filósofo nota lo que en su tiempo parecía el todo, es también víctima del desarrollo histórico, y es reemplazado por otros filósofos cuya visión de la totalidad parece ser más completa.

Pasando por alto las doctrinas hindúes -que reducen el todo a una sustancia material y única-, es fácil encontrar la confirmación de lo dicho anteriormente en tan sólo mencionar algunos casos ejemplares del pensamiento occidental.

Tales de Mileto, por ejemplo, hizo una filosofía de la totalidad al suponer que todas las cosas brotan de una sustancia única y autogeneradora.

Anaxágoras de Clazómenes ahondó este concepto y lo completó con la importantísima afirmación de que todo está en cada cosa y cada cosa en el todo.

Formulaciones parecidas se encuentran también en Jenófanes y Parménides, quienes sostienen que todo es uno y quienes, aparte de insistir sobre la unidad del pensamiento y el ser, demostraron la homogeneidad unitaria de este mundo.

Durante la Edad Media, Nicolás de Cusa, un probable antecedente del panteísmo hegeliano, reiteró la antigua noción del *omnia ubique*, y ya en la Edad Moderna, cada uno a su modo, hicieron lo propio Leibniz y Spinoza: Leibniz, convirtiendo a la mónada en un reflejo del universo, y Spinoza diciendo que todo es Dios y definiendo a Dios como “el infinito de atributos finitos”, que es la más monstruosa idea de la totalidad de que yo tenga noticia.

Es evidente sin embargo que las filosofías de la totalidad conciben el todo de diferente manera, y que si se quiere hallar el verdadero sentido de cada una debe comenzarse por penetrar en las intenciones de quien la creó.

Por lo que toca a Hegel, según creo, su intención era suprimir la alienación. Ahora bien: como la alienación se manifestaba esencialmente como una cadencia de la exterioridad (el Dios Objetivo de los judíos, la cosa en sí, el

deber ser. la comunidad desgajada del individuo, etc.). su fin inconsciente más inmediato consistía en suprimir la exterioridad. Este era también, si embargo el fin que perseguía el idealismo y es evidente que cuando Hegel lo captó y asimiló, lo llevó también a sus últimas consecuencias.

Si se quiere comprender entonces cómo surge el concepto nuevo de totalidad (la absorción del Todo en la inmanencia del Espíritu), cómo es que este concepto transforma al joven Hegel de teólogo en filósofo y cómo gracias a ello se conquista un nuevo concepto de la realidad y la libertad, es necesario seguir un largo camino y para ello dividiremos el presente capítulo en tres partes:

En la primera estudiaremos brevemente la génesis del idealismo; en la segunda expondremos el concepto de totalidad tal como fue concebido en los períodos de Berna y Frankfurt, y en la última veremos cómo aplicó Hegel inicialmente ese concepto al estudio de las diferentes áreas de la realidad.

A El idealismo

El idealismo, según Heimsoeth, tiene orígenes religiosos. San Gregorio de Nisa, por ejemplo cree que el mundo tiene consistencia espiritual, que los cuerpos no son más que “complejos de cualidades inmateriales”. De no ser así, resultaría inexplicable cómo pudo Dios, que es espíritu puro, haber creado la materia, que es algo tan diferente de Él mismo.⁽⁵⁷⁾

El nominalismo, por su parte, enseñó a distinguir rigurosamente entre cosa exterior y fenómeno de conciencia; y fue precisamente uno de sus seguidores Nicolás de Autrecourt, quien, llevando el asunto al extremo, llegó a plantearse seriamente la cuestión de si existe realmente, por sí mismo, un mundo exterior a nuestra representación.⁽⁵⁸⁾

La raíz religiosa de esta doctrina (y también sus problemas y sus prejuicios persistirán, como luego veremos, hasta los últimos idealistas, pero el primer en que dicha problemática se presenta -a pesar de no ser idealista, sino por el contrario realista y racionalista- es Descartes.

1 Descartes

Fue un problema implícito en la filosofía cartesiana el que le dio origen a

ensamiento moderno. Se trata del problema de la certidumbre.

Yo -dice Descartes- no puedo estar seguro de lo que me muestran los sentidos porque con frecuencia me engañan. Tampoco puedo estar seguro de lo que afirma el entendimiento, porque nada garantiza su certeza. Pudiera suceder incluso que un demonio maligno me hiciera ver todo lo que veo y que sin embargo nada de eso existiera.

Pero aunque dude de todo, no puedo dudar de que dudo; y como dudar es pensar, no puedo dudar de que pienso.

El acto de pensar, por otra parte, no se podría efectuar si yo no existiera. Es donde deduzco que si pienso, existo.

El problema no es sin embargo, contra lo que se imagina Descartes, que yo exista o no. El problema es *qué soy*.

Descartes responde que soy una cosa pensante -conclusión que, como se ha señalado ya muchas veces, es demasiado apresurada.

Una cosa, una substancia, designa algo permanente, algo idéntico a sí mismo. Pero eso es más de lo que podía afirmar en ese momento, pues en el acto de hacer la afirmación sólo le constaba que pensaba, no que fuera una cosa.⁽⁵⁹⁾

La existencia del pensar, cada vez que pienso, parece ser entonces lo único idéntico; pero aún eso es todavía muy poco, pues no pasa de ser una certeza subjetiva. El problema es ahora probar con la misma evidencia la existencia de un yo substancial y de una realidad exterior. ¿Cómo probar que existen las cosas, las conciencias, la naturaleza, o, lo que es todavía más importante, Dios?⁽⁶⁰⁾

Descartes no resolvió este problema. A lo más que llegó, como dice muy bien Joaquín Xirau, es a la conclusión de que las cosas son lo que sabemos de ellas, o bien, que lo único que sé de las cosas es que son contenidos de mi conciencia. Lo que, visto desde otro ángulo, equivale a preparar indirectamente el advenimiento de la doctrina idealista.⁽⁶¹⁾

Nótese por otra parte que si no llegó al idealismo, fue porque fundar la realidad en la sola revelación del pensamiento equivalía a hacer depender del hombre la realidad de Dios.

Berkeley

Obispo George Berkeley -a quien se suele considerar como el verdadero

fundador del idealismo-, comprendió muy bien las consecuencias que traer para la religión admitir la existencia de un mundo exterior.⁽⁶¹⁾

En efecto: admitir a la naturaleza entre Dios y el hombre, o sea, admitir entre ambos a un tercer existente que lo abarca todo, que carece de conciencia, que es ciega, que se rige por leyes autónomas y eternas y que absorbe en el fondo a los otros dos, equivalía a defender el ateísmo y el materialismo. En consecuencia, guiado por su fe religiosa e inspirado por Descartes y por algunos escolásticos, como él mismo lo confiesa, emprende, sin dudarle un instante, una feroz lucha contra el mundo exterior.

Sus razonamientos son de sobra conocidos por todos los filósofos:

una cosa, vista exteriormente, parece una suma de cualidades (forma, peso, sabor, color, etc.), pero como de cada cualidad tengo una sensación, e realidad es una suma de sensaciones. Sin sensaciones no hay cosa.

¿Donde están sin embargo las sensaciones ? Están en mí, en mi espíritu. De donde se deduce que si el espíritu no existiera no existiría nada y el ser, e consecuencia, es ser percibido. *Essere est percipi*.

El mundo exterior, a pesar de todo, existe. Y si yo desaparezco, sigue existiendo. ¿Cómo es posible que exista, si ya no lo pienso? -Existe, responde Berkeley, porque lo piensa Dios.

Cada conciencia, en el mundo de Berkeley, está aislada, y el hecho de que a pesar de ello todos pensemos las mismas cosas, es un fruto de la acción divina. Con lo cual, sin darse cuenta, reemplaza por Dios al mundo exterior y convierte a su idealismo en un materialismo invertido.

Fichte dice por eso, con su peculiar terminología kantiana, que Berkeley no es idealista sino dogmático, pues sigue aceptando sin crítica que nuestras representaciones sean producto de un objeto exterior (llámese éste Dios, fuerza, espíritu o lo que sea).⁽⁶³⁾

3 Kant

La filosofía kantiana, por su parte, tampoco resuelve el gran problema planteado por Descartes sobre la naturaleza y la esencia del objeto exterior. Muy por el contrario, al hacer que el conocimiento quede reducido al mundo de la experiencia finita y al negar a la razón toda capacidad para trascender ese mundo, va a empujar a la filosofía -siempre ávida de conocer los últimos

fundamentos-: a seguir como único camino posible la vía del idealismo absoluto. Lo dicho quedará más claro si examinamos con relativo detenimiento el acto mismo de conocer. Veamos.⁶⁴

Hay una cosa en sí o nómeno cuya naturaleza no se precisa. Podría ser materia, espíritu o cualquier otra cosa. Esta cosa (supuestamente exterior a la conciencia) hace el papel de objeto incondicionado y, a través de la sensibilidad, produce las sensaciones.

Las sensaciones, a su vez, son posibles gracias al espacio y al tiempo (formas puras *a priori* de la sensibilidad), que en una primera instancia ordenan la extensión y el devenir.

La sensación proporciona la materia del conocimiento, pero sólo el entendimiento le confiere una forma y un significado. Esta materia, por lo demás, va siendo moldeada por el espíritu del sujeto a medida que asciende por la escala de las facultades.

Para comenzar, la imaginación trascendental, por medio de los esquemas, unifica parcialmente la diversidad de las sensaciones, dándole a las categorías que son vacías y eternas- una aplicación temporal y concreta.

La imaginación (facultad suprema, pues sirve de intermediaria entre las otras tres facultades), tiene sin embargo dos momentos, pues mientras en un primer instante unifica la diversidad apprehendida, en el instante siguiente la divide, convirtiendo el dato sensible en una imagen.

El entendimiento, a su vez, vierte el contenido de la intuición en el molde de las categorías y hace que, lo que hasta ese momento era una imagen, quede clasificada, determinado y precisado y se convierta en un concepto.

Todos los conceptos, todos los objetos de la percepción, son finalmente unificados en la apercepción trascendental, que es la facultad que coordina y tiene la multiplicidad fenoménica, y hace que el yo se convierta en un sujeto que unifica la diversidad fenomenal en un mundo.

El yo trascendental, en todo caso, no es una cosa, sino tan sólo el sujeto que acompaña a cada representación.

El objeto incondicionado (el objeto supuestamente exterior) sigue siendo sin embargo un enigma, una incógnita (una X, como dice Kant). Porque como puede verse en el proceso referido hasta aquí, el sujeto cognoscente sigue siendo totalmente encapsulado dentro de su subjetividad y no puede trascender sus propios límites. Con mordaz precisión, no exenta de ironía, dirá por eso Hegel

que el resultado de todo este proceso es "una objetividad subjetiva".⁽⁶⁵⁾

La facultad que sigue a las anteriores, o sea la razón, intenta ir más allá de ellas gracias a las ideas, pero su intento según Kant carece de base científica: pues no parte de ningún objeto real o reflejo de algo concreto, sino de conceptos formales del entendimiento que han sido cosificados por subrepción para que lo parezcan.

Los grandes temas de la metafísica (Dios, el mundo, el alma, la inmortalidad del alma, etc.) caen así dentro del abismo de la ficción y son como un dinero sin respaldo que la ciencia de la experiencia (la ciencia materialista-mecanicista de la *Aufklärung*) rechaza como fraude.

No era esa sin embargo la intención de Kant. Kant, como persona, era un hombre profundamente moral y religioso, que deseaba de verdad no rechazar la metafísica sino ponerla a tono con el desarrollo científico y técnico de su época. De ahí que, al revés de lo que piensan sus detractores (que ven en él a un materialista vergonzante, un hombre de dos mundos que quiere quedar bien con Dios y con el diablo), no haya ninguna inconsecuencia en sus obras posteriores sino más bien un retorno a su intención originaria.

La Crítica de la razón práctica intenta volver a encontrar el absoluto e la voluntad del hombre (único punto donde se juntan el sujeto y la cosa en sí) pero vuelve a malograr su intento al enfrentar al hombre nómeno y al hombre fenómeno mediante un choque entre el deber ser y el ser, la razón y la inclinación.

Es finalmente en la *Crítica del juicio*, al examinar la naturaleza del juicio teleológico, cuando intenta tender un puente válido entre la razón pura y la razón práctica, concibiendo la posibilidad de que el mundo sea una totalidad orgánica gobernada por un Dios, en cuyo entendimiento intuitivo se juntan el mecanismo y el finalismo y de cuya gracia le venga al hombre la posibilidad de trascender su limitación.

Kant, dice Chevalier, no logró nunca "restituir la unidad de la razón en su doble uso específico y práctico".⁽⁶⁶⁾ Intentó repetidas veces hacer tal cosa pero se lo impedía su propia actitud, que limitó la ciencia al dominio de la experiencia y la experiencia a la identidad de intuición y representación.

El sistema de Kant, según lo condensa Dilthey, "destaca la capacidad sintética del espíritu humano para reunir en una unidad sistemática la diversidad de lo dado".⁽⁶⁷⁾ Esta unidad, por otra parte se realiza en el interior

el hombre y es absolutamente independiente de los objetos externos. Bastará entonces simplemente con suprimir la cosa en sí -cuya dudosa existencia revoca aún la dualidad entre sujeto y objeto o espíritu y mundo-, para que se consiga absorber dentro del espíritu humano todo cuanto existe y se dé el paso definitivo hacia el idealismo.

El paso en cuestión lo dará Johann Gottlieb Fichte, y aunque no es más que el principio de un proceso cuyo remate será Hegel, se ganará el elogio de éste último, por haber sido "el primero en deducir con necesidad todas las determinaciones a partir de un principio único".⁽⁶⁸⁾

Examinemos brevemente entonces algunos detalles de esta fundamental transición, porque ello permitirá comprender con claridad meridiana la primera filosofía hegeliana de la totalidad.

Fichte

En opinión de Fichte, la misión de la filosofía es darle un fundamento a la experiencia. Filosofar es contemplar la experiencia desde afuera, situarse frente a ella como espectador. El saber filosófico, en consecuencia, no brota de la experiencia ni necesita pruebas empíricas, puesto que el fundamento no puede ser jamás lo mismo que lo fundado.⁽⁶⁹⁾ (38)

Con respecto a cuál puede ser el fundamento de la experiencia, afirma taxativamente que sólo caben dos posiciones: el dogmatismo (que hoy amaríamos mejor materialismo) y el idealismo.

El dogmatismo ve en el conocimiento un resultado de la acción causal de la cosa en sí; el idealismo, en cambio, considera imposible la existencia de dicha cosa, porque ello equivaldría a afirmar que un objeto seguiría existiendo aunque se le quitaran todas las determinaciones.

Fichte afirma que cada quien elige una de estas dos posiciones según sea el interés o la pasión que lo mueve: si ama las cosas, la servidumbre, la voluptuosidad o la vanidad, prefiere el dogmatismo; si ama en cambio la libertad, la sujeción voluntaria al deber o el rechazo de la materialidad, prefiere el idealismo. "Qué clase de filosofía se tenga depende entonces de qué clase de hombre se es" (47).

Él, por su parte, prefiere el idealismo. El idealismo le parece más verdadero, porque no cree que la materia sea capaz de engendrar al espíritu

ni por transición gradual ni por causalidad mecánica. La materia es inercia muerte -dice-; jamás podría engendrar algo tan distinto como la vida o la libertad (42).

Tomada tal decisión, procede entonces a formular el principio que le sirve de punto de partida y que no es otro que el principio del Yo.

El Yo de Fichte es el *yo pienso* de Descartes. Tiene, por lo tanto, la misma certidumbre absoluta que se le atribuye a éste. La cuestión está sin embargo en saber si se puede establecer con igual certidumbre la existencia de las cosas, los otros sujetos o Dios.

Fichte afirma que sí, pues como sólo el Yo existe y éste porta consigo la totalidad, es posible deducir de él cualquier cosa con la misma certidumbre con que deduzco mi propia existencia.

El Yo de Fichte no es fácil de definir. Para comenzar, no es una cosa, ni es nada estable; su ser es la acción, la actividad. Conoce las cosas directamente (es decir sin la mediación del fenómeno), porque las crea en el momento de concebirlas (56). Se parece, pues, para usar una imagen muy plástica de Enrico de Negri, a la palabra del novelista, que va fabricando la realidad medida que la relata.

Este Yo admite dos formas, y ninguna de ellas es el yo individual.

La primera es la intuición intelectual, que le sirve de soporte a la filosofía y que es la forma pura del Yo; la segunda es el yo natural (empírico), cuya meta es la idea y que no llega jamás a plena realización a pesar de portar consigo todos los contenidos de que el hombre es capaz (168).

La ilusión de que el Yo es una cosa o un ser, proviene de que el Yo, al desarrollarse, va engendrando contenidos que se acumulan. El Ser, sin embargo, no precede al Yo sino le sigue, es un resultado de su quehacer.

Mas si el Yo de Fichte es algo totalmente espontáneo y creador (algo que no es substancia, que “no tiene la muerta estabilidad de la materia” (96), que engloba la totalidad y es vida y movimiento), no puede ser entonces otra cosa que la famosa intuición intelectual, facultad suprema que Kant le negaba al hombre y que los antiguos le concedían sólo a Dios.

¡O sea que, para suprimir el problema de la cosa en sí, Fichte ha tenido que reemplazar a Dios por el hombre, y hacer incluso que Dios mismo, al igual que los otros entes, sea creación suya!

La doctrina de Fichte provocó un escándalo en su época. Para comenzar

lo como consecuencia que Goethe lo riñera y que se le haya privado de su tetro bajo la acusación de ateísmo.

Fichte se apresuró entonces a aclarar sus conceptos. Su Yo absoluto no era el Hombre: su Yo absoluto es Dios. (Para ser más exactos, el Dios de Spinoza, al que se le ha incorporado el devenir). Luego, a medida que el tiempo pasó, expresó esa misma idea en términos más precisos: "El individuo no es nada -dijo-, y fuera de Dios y el saber absoluto, no existe nada verdaderamente y en sí, como cosas, cuerpos e incluso almas".⁽⁷⁰⁾

No entraremos a analizar otros aspectos de la filosofía de Fichte. Lo dicho basta para nuestro propósito. Es menester sin embargo aludir, aunque sea brevemente, a la repercusión que tuvo este modo de pensar en la juventud de época..

Para los jóvenes teólogos de Tubinga (Hegel, Hoelderlin, Schelling), las daces proposiciones de Fichte (especialmente las que negaban la cosa en sí), tuvieron el mismo impacto que una revolución.

La cosa en sí, en efecto, era la forma universal de la exterioridad, y admitir exterioridad era lo mismo que admitir la alienación. Si se admitía semejante cosa, se admitía la tiranía de un Dios personal y trascendente con todo el sistema de costumbres e instituciones que se apoya en Él. Suprimiéndola en cambio, como lo hacía el panteísmo de Fichte, se ponía en el hombre el control absoluto del mundo y se acababa de una vez por todas con la dictadura lesiástica y el poder feudal que le estaba asociado.

Todas las filosofías -aún aquellas que sobrenadan en el vértigo de las más altas especulaciones-, responden a intereses reales (de los cuales, dicho sea de paso, no son a veces conscientes los filósofos) y constituyen con frecuencia una mera trasposición mitológica de estos últimos. Pues bien: la filosofía de Fichte no es una excepción.

En el tiempo de Fichte, la ciencia y la técnica burguesas parecían haber hallado la clave para descifrar y modificar el mundo. La burguesía misma, como clase política, había logrado suprimir al feudalismo, sistema que sin embargo fue considerado durante largo tiempo como el estado natural del hombre.

Hacía falta entonces que alguien, captando en forma abstracta el espíritu de la época, hiciera su síntesis y lo convirtiera en una filosofía.

Kant inició el proceso. Fichte lo completó. Fichte convirtió en mitología

lo que en Francia había sido ya revolución.

5 Schelling

Fichte, según Abbagnano, introdujo en el yo la noción de infinito.⁽⁷¹⁾ Con el puso fin al finitismo de la filosofía kantiana y abrió el camino para advenimiento del romanticismo. Schelling, Schopenhauer y otros, siguiendo esa misma ruta y profundizando en algunos aspectos de la filosofía crítica que hacían posible la especulación metafísica, se lanzaron con audacia a formulación de sus sistemas.

Nos importa aquí sobre todo el sistema de Schelling, pues como de todo es sabido, influyó temporalmente en el primer Hegel y compartió con algunos principios.

La filosofía de Schelling sufrió en principio las influencias de Fichte y Spinoza. Muy pronto notó sin embargo que ambas le ofrecían panoramas limitados. Fichte, en efecto, sólo había recogido el infinito subjetivo, Spinoza, por su parte, no logró trascender el infinito objetivo.⁽⁷²⁾

Para superar las limitaciones de ambos sistemas, introdujo Schelling el principio del yo absoluto, es decir, el principio de una identidad o indiferencia absoluta que, en cuanto tal, es anterior a la separación del sujeto y el objeto.

La apelación al principio del yo hizo que todo el mundo considerara a Schelling como un discípulo de Fichte. Fichte mismo, en diversos pasajes de sus libros, recomendaba a quien deseara entender su sistema que leyera las obras de Schelling.

El yo de Schelling, sin embargo, es muy distinto del yo de Fichte.

El yo de Schelling no es el espíritu subjetivo sino la naturaleza.

Eso no quiere decir, en todo caso, que Schelling sea materialista. Su *naturaleza* no es un objeto exterior muerto que sirva de condición para que se produzca un conocimiento sensible; su naturaleza es más bien una *inteligencia inconsciente* que va creando todas las formas del ser a medida que se desarrolla. Es un Yo sin yos, un sujeto-objeto-objetivo, una voluntad creadora que se impele a sí misma gracias a los conflictos o polaridades que rebullen en su interior; un ser vivo que evoluciona por grados y que va ascendiendo desde las formas ciegas y primitivas de la inconsciencia hasta las formas supremas de la vida espiritual. Lo que se acostumbra a llamar

naturaleza (lo real) y el llamado espíritu (lo ideal), son tan sólo grados sucesivos del proceso de su desarrollo.

El hombre, y con él la conciencia, es apenas uno de sus últimos productos. Como explica, por otra parte, que cuando el hombre aparece, siente a la naturaleza como algo extraño y que le ha precedido.

La *naturaleza* de Schelling es también un organismo. "un todo dotado de vida", (73) un ente sujeto por completo al devenir. En ese todo no hay nada muerto; lo que parece estático es tan sólo algo que cambia a velocidad infinitamente pequeña.

Por ser conciencia (aunque inicialmente inconsciente), crea seres dotados de finalidad y porta consigo el mecanismo y la teleología; y por ser vida, se manifiesta como una unidad total que se pulveriza en una multiplicidad finita de seres vivos.

El órgano para conocer ese Yo absoluto o naturaleza es la intuición intelectual. Dicha intuición, o *intellectus archetypus*, corresponde solamente a Dios. Y en efecto, como luego se verá, ese Yo inconsciente al principio que se va elevando de lo objetivo a lo subjetivo y que finalmente toma conciencia de sí dentro del espíritu humano, es precisamente la divinidad, con lo cual el sistema de Schelling se convierte en panteísmo.

El filósofo, por su parte, puede tener también intuición intelectual, pero no porque sea un Dios ni mucho menos, sino porque como la naturaleza repite cada instante la creación y su yo es semejante a la imaginación productiva de la naturaleza, puede observar en sí mismo el proceso creador de esta forma, y evocar lo que éramos antes de que se efectuara la separación.

Por otra parte, quien mejor alcanza el absoluto, pues no sólo puede repetir el proceso creador sino también vivirlo interiormente, es el artista. Sólo en el arte, en efecto, se da el milagro de sacar algo de la nada por el sólo poder creador del espíritu, y el de unificar al mismo tiempo la inconsciencia y la conciencia, la necesidad y la libertad.

Lo dicho anteriormente basta para comprender cuál era la atmósfera intelectual que rodeaba a Hegel a fines del siglo XVIII. Es hora ya, por consiguiente, de ver como todas estas teorías influyen y repercuten en su obra de la totalidad.

B La concepción hegeliana de la totalidad.

1 La idea de totalidad (y con ella la filosofía entera de Hegel, pues él mismo ha dicho que "lo verdadero es el todo"), surge de una intuición religiosa, como es dable verificarlo leyendo sin prejuicios los *Escritos de juventud*.

Hegel buscaba una relación entre Dios y el hombre que no fuera de carácter autoritario: una relación en la cual el Ser Infinito no aplastara con sus mandatos a la criatura finita; en que lo universal no suprimiera a lo singular. Una relación, en suma, como la que hay entre el padre y el hijo, no entre el amo y el esclavo. Su crítica del legalismo judío y su defensa del cristianismo considerado transitoriamente como religión de la razón, se basa en esta problemática.

Nótese sin embargo que la relación entre el hombre y Dios, por obra de una larga tradición metafísica, incluye todas las oposiciones conocidas, es decir, a saber: la oposición entre el sujeto y el objeto, lo universal y lo singular, lo infinito y lo finito, el todo y la parte, la autoridad y la libertad, la realidad y el concepto, lo ideal y lo real, lo humano y lo divino, etc.

Para resolver ese conflicto (es decir, para anular la positividad alienación que nace de esa relación), necesita encontrar una idea, un término medio (*Vermittlung*) que acerque a Dios al hombre, que suprima las contradicciones y garantice la libertad. Esa idea, como luego veremos, es inicialmente la idea de *Vida* (a la cual pueden asociarse también las ideas de totalidad, Ser, amor, Jesús, etc.).

La idea de Vida no es original de Hegel. Es una idea que estaba muy extendida en su época y que había sido divulgada en Europa por pensadores de la talla de Herder, Goethe y Schelling. Hegel, sin embargo, le dio un alcance nuevo y la convirtió en el origen de su propia filosofía.

Debe aclararse también que esta idea, al revés de lo que piensan por ejemplo algunos críticos marxistas, no es una mera especulación vacía, sino un principio de carácter práctico.

Suprimir de la religión el elemento autoritario equivale a suprimir la dictadura del Dios personal u Objeto Infinito, la dictadura de las religiones positivas (como el legalismo judío, la iglesia católica e incluso el dogmatismo protestante, que instaló tal tiranía en el interior del individuo), y con ello toda

as instituciones que dependen de las mismas, tales como la monarquía y el feudalismo. Se trata, pues, de una revolución más profunda de lo que parece primera vista, ya que en vez de limitarse a provocar una superficial revuelta olímpica - que en fin de cuentas se extinguiría muy pronto después de un momento de sangriento entusiasmo-, pretende atacar los principios mismos del pensamiento, que es donde se originan los cambios exteriores y permanentes.

También es lícito encontrar, como último fondo de ese ataque, el culto protestante por la libertad de conciencia que introdujo Lutero en el siglo XVI que Hegel llamaba "la bella subjetividad".

La idea de Vida parecía resolver sin violencia todos estos conflictos; mas para convertirla en un principio genuinamente filosófico era necesario apremiar la cosa en sí, reducir todo lo dado a un principio espiritual único, y reemplazar la filosofía crítica (que todavía contenía un elemento dogmático) por el idealismo absoluto. Todos estos elementos los encontró Hegel sobre todo en Fichte y Schelling, pero también, como es dable suponer, en los filósofos románticos de la vida, todos los cuales tienen como elemento común la referencia a Spinoza y el panteísmo.

La idea de Vida aparece expuesta en muchos pasajes de las obras juveniles de Hegel, pero donde alcanza su exposición más orgánica y completa es en *El espíritu del cristianismo y su destino*, en el célebre *Fragmento de sistema* en las notas de los cursos de Jena (1802-1803).

En *El espíritu del cristianismo*, su obra juvenil más completa, aparece esta idea asociada a una preocupación teológica fundamental: aportar la prueba de la divinidad de Cristo.

Los judíos negaban la divinidad de Cristo. No podían soportar que un hombre como ellos -un simple hijo de carpintero- dijera que era Hijo de Dios se atribuyera por lo tanto la misma naturaleza que la divinidad.⁽⁷⁴⁾ Lo que pasaba sin embargo, según la sarcástica explicación de Hegel, es que el espíritu judío no es apto para comprender la divinidad, que "sólo lo divino comprende a lo divino", y que esperar que Dios se aloje en la conciencia de un judío es como "querer meter un león en una cáscara de nuez".⁽⁷⁵⁾

Lo que impedía a los judíos comprender la naturaleza divina de Jesús era su pobre comprensión de Dios y de su relación con el género humano.

En la concepción hebraica. Dios es el Señor, el Soberano, el Dominado. Los judíos, al describirlo, lo pintan como un poderoso espíritu sin rostro como una persona exterior al mundo que hace sentir sobre éste todo el peso de su autoridad. Dios es el concepto que se opone a la realidad, el deber ser que tiraniza al ser, el infinito que oprime a lo finito, lo divino que anula a lo humano.

Para suprimir esa exterioridad, esa opresión, ese *extrinsecismo* teológico que nos domina y aliena, introduce Hegel el concepto de Vida.

“Sólo la Vida se opone a la dominación” -dice.⁽⁷⁶⁾

Hegel no define lo que es la Vida, pero sin forzar mucho la imaginación halla uno por detrás de sus concepciones el influjo de su amigo Schelling quien por aquel entonces ya sostenía “que la naturaleza es un todo viviente que cualquier cosa está provista de vida”.⁽⁷⁷⁾

La Vida, por lo tanto, es una sola, pero se manifiesta en una multiplicidad infinita de vivientes. Cada viviente, por su parte, es también una totalidad que conserva en sí mismo la naturaleza y la esencia del todo.⁽⁷⁸⁾

Los místicos de todas las épocas -por ejemplo, en Alemania, el Meister Eckhardt-, también sostuvieron concepciones similares, y se imaginaron por ejemplo que el individuo es como una chispa que porta en sí mismo la esencia del fuego, o una gota de agua salada que encierra en su pequeñez la inmensidad del mar.

No tiene entonces nada de extraño que los ejemplos aducidos por Hegel sean sorprendentemente similares a aquéllos.

“En la expresión: *un hijo de la tribu Koresh*, por ejemplo, se halla implícito que los árabes no designan con ella a un simple miembro de la misma, a un individuo... Al contrario: ese hombre particular no es meramente una parte de la totalidad, la totalidad no es algo fuera de él, sino que él mismo es precisamente aquella totalidad, que es también la tribu...”⁽⁷⁹⁾

“Un árbol que tiene tres ramas es, junto con éstas, un árbol; pero cada hijo del árbol, cada rama (también sus otros retoños, hojas y flores), es a su vez un árbol; las fibras que transmiten a las ramas los jugos del árbol son de la misma naturaleza que las raíces. Si se coloca un árbol en la tierra con las raíces hacia arriba brotarán hojas de sus raíces y las ramas se enraizarán en la tierra es igualmente verdad decir que se trata de un árbol como decir que se trata de tres...”⁽⁸⁰⁾

Hegel deduce de estos ejemplos que lo que sucede con Cristo es igual que lo que sucede con el árabe o con el árbol, pues a pesar de ser sólo un individuo surge en sí mismo la divinidad; pero Heimsoeth observa que si eso fuera realmente así, todo lo que existe sería divino y podría representar igualmente el papel de Mediador.⁽⁸¹⁾

Lo que Heimsoeth no advierte es que si Hegel no saca esta conclusión, es porque cree que la naturaleza es inconciente y que su afirmación vale sólo para el hombre, donde la naturaleza adquiere conciencia de sí misma.

Todo aquel que sea capaz de reconocer en sí mismo la vida infinita (y no sólo a un Amo que lo gobierna) es también Hijo de Dios y puede formar parte de su reino. La divinidad, por lo tanto, deja así de ser el privilegio de un Mediador y se convierte en una posibilidad abierta para todos los hombres.

Esta democratización de la divinidad, esta subsunción del individuo en la substancia divina (que otrora fue tan sólo privilegio de los místicos) producirá sin embargo, como ya dije antes, consecuencias inesperadas.

Para comenzar, suprime la creencia en el Dios personal. Y luego, como proletario, conduce inevitablemente a la supresión de todas las instituciones y fuerzas sociales que se apoyan en Él, es decir, las religiones autoritarias y los poderes civiles que administran sus dominios. Es, pues, en otros términos, una doctrina subversiva, un jacobinismo teológico que guillotina las dictaduras con el nombre de un nuevo concepto de totalidad, y que resulta tanto más peligroso, cuanto que ataca los principios y no sólo sus ostensibles resultados materiales (Bastilla, poder económico, puestos públicos, etc.).

La segunda exposición importante de esta idea la encontramos en el *Fragmento de sistema*.⁽⁸²⁾

El *Fragmento de sistema* está ligado todavía a preocupaciones teológicas, pero comienza a inclinarse decisivamente del lado de la filosofía.

Como no se conserva el principio de ese texto, es difícil saber cuál era la idea que le servía de orientación. Yo pienso sin embargo que su contenido podría resumirse brevemente así:

Primero compara Hegel dos ideas de totalidad que se originan respectivamente en el entendimiento y la razón.

Luego, como el texto está ligado todavía a preocupaciones de orden teológico, expresa lo que a su juicio es la totalidad verdadera, y deduce de ahí

la naturaleza de Dios, la esencia de la religión y el sentido del culto.

La parte final (que lamentablemente también está incompleta, pues le faltó un fragmento casi al centro de los dos pliegos de que consta el texto) parece confrontar la idea de totalidad con las diversas religiones históricas, finalmente utiliza esa misma idea para establecer en éstas el grado de positividad o libertad.

Un análisis más detallado del esquema anterior podría quizá confirmar la validez de nuestra hipótesis. Veamos.

El entendimiento observa la totalidad desde distintos puntos de vista. Si toma como base el enfrentamiento entre el hombre y el mundo (o entre un ente cualquiera y el ser) parece haber una oposición.

El mundo (la totalidad) aparece como vida y esta vida, a su vez, se halla constituida por una multiplicidad de vivientes.

Cada viviente, dentro de esa totalidad, es también una multiplicidad infinita, y se diferencia de los otros vivientes, porque en su interior sus elementos están organizados, o bien reducidos a la unidad gracias al principio de la relación.

Hay, pues, dos multiplicidades infinitas (la del individuo y la de la Vida o totalidad) que se diferencian entre sí oponiéndose.

Esta oposición es sin embargo artificial, pues si invertimos el punto de vista anterior, el mundo puede aparecer como algo unificado (seres vivientes coordinados por una organización universal) y el individuo puede romperse y ser pensado como un fragmento de la vida universal que no podría existir sin ésta.

Visto desde *un* ser viviente, el mundo aparece como un más allá, como vida infinita, como infinita relación o como infinita oposición.

Vistos en cambio “desde la vida indivisa”, los vivientes aparecen como exteriorizaciones de esa vida, como puntos estables y aparentemente fijos que la reflexión congela dentro del devenir universal.

La reflexión, al analizar la totalidad (al pulverizarla introduciendo en ella conceptos tales como oposición, relación, separación, unión, particular universal, limitado, ilimitado, etc.), presenta frente al sujeto un ente exterior total que, organizado y unificado, recibe el nombre de *naturaleza*. Este ente está constituido por la infinitud de los seres vivos y parece “infinitamente finito” o “ilimitadamente limitado”.

La razón, en cambio, se eleva por encima de esa multiplicidad exterior donde reinan "lo mortal, lo pasajero y lo antagónico", capta la unidad viva de vida infinita -que no es una unidad lógica y abstracta sino concreta y llena de contenido- y alcanza la plena y verdadera totalidad. Esa totalidad se llama Dios.

La vida infinita, la vida real, considerada como la verdadera unidad de donde brota la multiplicidad, es definida por Hegel como Espíritu, y en ella donde el entendimiento sólo miraba antes dispersos o bien unificados (normalmente por la abstracción) los vivientes se transforman en órganos, lo que se convierte al todo en un organismo y a Dios en un Sujeto. Este sujeto, como luego se verá, es decisivo para la formación posterior del sistema.

El Espíritu establece una nueva relación entre lo finito y lo infinito. La vida es aquí una sola y el viviente aislado porta en sí mismo su totalidad. Mas por lo mismo que el todo es inmanente a cada parte, el papel de la religión cambiará por completo. No será ya, como se creía, elevación de lo finito a lo infinito (o del hombre a un Dios que se hace patente como un ser extraño), sino elevación de la vida finita a la vida infinita". El hombre tendría la misma naturaleza que Dios (sólo que muy aminorada) y escaparía por esa vía a la dictadura del Dios personal y de las instituciones que lo respaldan.

El culto, por su parte, intentaría representar esa nueva y rica relación; y en cuanto toca a las diversas religiones, serían tanto más felices cuanto la identificación entre lo finito y lo infinito fuese más próxima. La religión que llega, por ejemplo, sería perfecta. Las religiones hebrea y cristiana -que tienen al hombre, poniendo en un cielo lejano lo que hay de absoluto en él- serían la imagen misma de la infelicidad.

No analizaré en detalle el resto del fragmento, pues ello excedería en mucho los límites del presente estudio. A cambio de ello haré ver cómo el concepto de Vida (o sea de totalidad) alcanza todavía perfiles más acusados en el sistema de Jena.

Según Hyppolite, hay una perfecta continuidad entre los escritos de juventud que ya hemos estudiado y las lecciones de clase que dio Hegel en Jena entre 1802 y 1803. Es distinto el lenguaje (hasta el punto de que su primer comentarista, Ehrenberg, se asombraba del cambio y lo consideraba como un

misterio). pero es uno y el mismo el contenido.

Las lecciones de Jena, que constituyen el primer sistema hegeliano, sigue siendo una meditación de la vida. Lo único es que en ellas el concepto de vida inicialmente influido por el de Schelling y los románticos alemanes, comienza ya a observar fundamentales variaciones.

Schelling, por ejemplo, le daba más importancia a la naturaleza; Hegel e cambio le dará más importancia al espíritu. (La naturaleza, en ese período, parece tan sólo un grado inferior de la idea).

Schelling -en su afán de hallar un punto de partida absoluto, un punto de indiferencia anterior a la separación entre sujeto y objeto- hará también afirmaciones que no siempre convencerán a Hegel, por ejemplo: que entre los mundos orgánico e inorgánico hay una continuidad perfecta, que el todo es un organismo viviente, que el “alma de este mundo” es el éter y que las determinaciones sensibles no son más que “oscilaciones en torno a la identidad”.⁽⁸³⁾

Hegel no está de acuerdo con eso. Para Hegel, aceptar la identidad equivaldría a diluir dentro de un medio homogéneo y vacío la multiplicidad de las determinaciones. Sería aceptar -como lo dirá más tarde en la *Fenomenología* - esa “noche oscura en que todos los gatos son pardos”⁽⁸⁴⁾

El impulso, la determinación y la contradicción son para él la vida misma del espíritu. Por eso no acepta que Schelling parta de un sujeto indiferente anterior a sus predicados. Los predicados son el contenido del sujeto; un sujeto sin predicados sería como un concepto sin intuición: estaría vacío.⁽⁸⁵⁾

Por lo que toca al concepto de Vida, se repite en muchos puntos. La Vida sigue siendo la totalidad, el Ser. El todo es inmanente a cada parte, y hay, como dirá más tarde en la gran *Lógica*, “omnipresencia de lo simple en la multiplicidad exterior”.⁽⁸⁶⁾

Lo nuevo en este período no es entonces el concepto de vida, sino como dice Hyppolite, el afán de “pensar la vida”, de explicar sus contradicciones de salvar su diversidad, su devenir y su contenido, con un método que revienta las rígidas estructuras con las que el entendimiento la tenía encorsetada. Lo nuevo, en otros términos, será la creación de la dialéctica.

La relación entre la vida y los vivientes, o entre el Ser y el ente, lo uno y lo múltiple, la forma y el contenido, preocupó siempre a los grandes filósofos. Descartes, por ejemplo, creyó resolverla mediante su famoso *cogito*, que e

nidad de ser y de pensar: Kant, por su parte, creyó resolver esa oposición mediante el concepto de ley, que es una síntesis de la multiplicidad dentro de la unidad. Sus soluciones, sin embargo, son solamente formales y no logran trascender los límites del entendimiento. Sólo Hegel -según dice Hyppolite- logró salvar a la vez la forma y el contenido, pues en su noción de Espíritu (que para él es la misma cosa que el todo) y de dialéctica (que es su ley permanente), quedan absorbidas por fin en una sola entidad el devenir y la ley, el en sí y el para sí, el contenido y la forma, la unidad y la multiplicidad.⁽⁸⁷⁾

Hay finalmente en esta época de Jena un elemento que no debe descuidarse que será decisivo para el sistema futuro: es - insiste Hyppolite- el tema de la toma de conciencia.

La vida, según dijimos arriba, es la unidad de las infinitas diferencias; es la simplicidad del todo desarrollándose en sucesivas autonegaciones. Lo único es que esa unidad es en sí pero no para sí, se presenta como algo dado, pero no es autoconciente. Le faltan, pues, como dice Marcuse, unidad y identidad.

Hay sin embargo un punto en que se revela la verdad de la vida y ese punto es la conciencia humana. La conciencia que el hombre toma de la vida es la conciencia que la vida toma de sí misma.

Tomar conciencia de la vida, reflejar en el Espíritu los diversos momentos del devenir, retener por retroacción los instantes negativos que se han convertido en ser, es sin embargo hacer historia.

Quizá lo más importante de esta época, lo que pone a Hegel por fin tras la pista de su propio sistema, son esas afirmaciones tan importantes de que la vida es Espíritu, que el Espíritu es sujeto y que el sujeto, al tomar conciencia del devenir de la vida y retrocaptarlo en sí mismo, se convierte en historia.⁽⁸⁸⁾

La categoría de totalidad, convertida en una de las adquisiciones definitivas del sistema, será aplicada ahora por el joven Hegel a todas las ramas del quehacer humano. La filosofía, la religión, la ciencia, el derecho, la estructura social, la ética, la cultura, etc., sufrirán el impacto de esta categoría y no podrán ser interpretados sino por ella. Veamos sin embargo con algún detalle cómo se aplica esta nueva concepción a los distintos órdenes de la realidad.

C El nuevo concepto de filosofía

Hegel distingue con claridad dos modelos básicos de reflexión filosófica: el modelo del entendimiento y el modelo de la razón.

Hegel no describe en forma sistemática los rasgos básicos del entendimiento pero si quisiéramos aislarlos del entorno polémico en que los presenta y organizarlos provisionalmente para darle a esta exposición un aire más didáctico, quedarían enunciados más o menos así.

1o. El entendimiento es incapaz de comprender la totalidad, o por mejor decir, la unidad de sujeto y objeto. Para las filosofías del entendimiento (la de Reinhold, por ejemplo), la unidad de sujeto y objeto es tan sólo una unidad subjetiva, una unidad interior y formal. Fuera del espíritu del hombre seguir existiendo la multiplicidad objetiva como algo ajeno y opuesto. Reinhold, en otros términos, no logra superar la dualidad.⁽⁸⁹⁾

2o. El entendimiento tiende a pulverizar por el análisis las totalidades originarias. Al estudiar al hombre, por ejemplo, deja de considerarlo como una unidad viva y lo convierte en un mero compuesto o suma de facultades (sensibilidad, entendimiento, razón). Olvida pues que, como dice excelentemente Mery hablando del cuerpo, “a la totalidad exterior yuxtapuesta de los elementos anatómicos sólo la vida confiere la totalidad interior y organizada”.⁽⁹⁰⁾

La realidad cósmica misma, que originariamente es un todo orgánico, es dividida por el entendimiento en sujeto y objeto, y aún dentro del sujeto es reducida a doce funciones categoriales (o incluso a nueve, pues la modalidad no cuenta para Hegel), dejando afuera un mundo ilimitado de sensibilidad y percepción.⁽⁹¹⁾

3o. El entendimiento tiende a desarticular la realidad, a desmembrar su unidad, convirtiendo por abstracción las determinaciones en entidades universales rígidas y eternas o en opuestos autónomos y ficticios.

El infinito, el ser, la eternidad, etc. son convertidos así en determinaciones parciales que se contraponen respectivamente a lo finito, los entes o el tiempo.

Es evidente sin embargo que tales oposiciones son absurdas, y que cuando se examinan a la luz de la totalidad carecen de sentido.

El infinito, por ejemplo, lo abarca todo. Lo finito, en consecuencia, no puede ser su opuesto, puesto que es apenas una parte de él.⁽⁹²⁾ Además, si pudiera oponérsele, le pondría un límite al infinito y desaparecerían conjuntamente la infinitud y hasta la misma oposición.

Esto vale también para el *infinito malo*, pues por inacabable que éste sea, siempre es finito y está comprendido dentro de aquel.⁽⁹³⁾

Por razones semejantes, los entes no son algo opuesto al ser sino sólo partes suyas y el tiempo no es más que una parte de la eternidad. Fijarlos entonces como si fueran opuestos irreconciliables o determinaciones autónomas que subsisten una al lado de la otra es absurdo y contradictorio. Igual pasa cuando se habla de una totalidad subjetiva frente a otra objetiva. La primera, según se dice, sería el reino de la libertad, y la otra el de la necesidad. Pero la verdad es que no puede haber dos totalidades; si así fuera, una limitaría a la otra y ninguna de las dos merecería ese nombre, pues no abarcarían al todo.⁽⁹⁴⁾

La limitación anterior es visible también cuando el entendimiento, queriendo "imitar a la razón" y superar su estrechez, intenta dar de la totalidad una impresión de conjunto. El entendimiento entonces (debido a ese mismo defecto que tiene por la abstracción y que lo inclina a convertirlo todo en universal y eterno), resulta aplicándole al todo lo que es apenas una de sus determinaciones.

Los materialistas, por ejemplo, concluyen que todo es materia, pero como para contradecirlos está allí el espíritu, tienen que afirmar que éste es tan sólo un resultado de la evolución de la materia, con lo cual suprimen de hecho la realidad de lo espiritual.

Los idealistas, por su parte, afirman que todo es espíritu, pero al hacer tal cosa se ven obligados a negar algo tan evidente como lo es la realidad material.

Cada uno de estos sistemas quiere privilegiar una determinación y hacer de la otra se le subordine. Pero justamente por eso se equivocan ambos, pues lo que hay de bueno en ellos (la intención de abarcar la totalidad), se pierde por completo a causa de lo que tienen de erróneo (la absurda idea de querer meter el todo en una sola de sus partes).

La verdad sin embargo no reside en el materialismo ni en el idealismo, sino en una filosofía de la totalidad que los incluye y supera a ambos.⁽⁹⁵⁾

Igual situación se produce en el nivel del sentido común.

El sentido común (que cuando no es consciente de su relación con absoluto le parece a Hegel sólido y seguro), es incapaz de comprender el punto de vista de la especulación.

En el plano de la fé, por ejemplo, admite que ésta ha sido siempre una relación entre lo limitado y lo absoluto (es decir entre el hombre y Dios). Pero cuando en nombre de la totalidad se le demuestra que no hay nada fuera de todo y que la trascendencia divina es un mito, se indigna contra quien lo dice y declara que hablar de la inmanencia de lo divino en la criatura es una espantosa blasfemia. Prefiere entonces convertir a Dios en un ser personal, sea en un objeto, y no se dá cuenta de que al hacer eso le está quitando precisamente su divinidad.⁽⁹⁶⁾

4o. El lenguaje del entendimiento es incapaz de expresar lo absoluto, o por mejor decir, “la unidad y totalidad del ser subyacente a toda la relatividad del ente”.⁽⁹⁷⁾

Pensar el absoluto como un *algo*, sería para él tanto como negarlo, pues convertiría su absolutidad en una determinación. Sería exactamente como hablar del Ser por oposición a los seres: al hacerlo así, la idea de ser parece ser exterior a los entes, pierde su condición de totalidad y se convierte en otra determinación.⁽⁹⁸⁾

Por las razones anteriores, y por otras de las que hablaremos luego, es necesaria la filosofía.

La filosofía, forma suprema de la razón, se hace necesaria cuando aparece la escisión, cuando la vida ha perdido su “potencia de unificación”, cuando los opuestos dentro de ella han perdido su “relación viva” y su “acción recíproca”.

No se opone sin embargo, como podría pensarse, a la limitación y a la oposición. Al contrario, estos desdoblamientos y escisiones en el seno del Absoluto constituyen la vida de este último. A lo que se opone es a fijar las escisiones, a esclerosar la determinación, y con tanta mayor razón, cuanto que ellas han brotado de la unidad primigenia de esta última.

El filósofo, en otras palabras, retorna a la unidad, suprime la falsa oposición entre subjetividad y objetividad, y vuelve a mostrar lo devenido (que parece fijo) como un devenir y lo producido como producción.⁽⁹⁹⁾

Restablece, pues, la vida en el seno de la reflexión que todo lo detiene.

Queda por examinar ahora el papel de la razón.

La reflexión racional (modelo de reflexión cuyos antecedentes pueden usarse en Kant o en Fichte, pero cuya realización sólo se cumple a través de Schelling y Hegel), puede ser también caracterizada por algunos rasgos fundamentales. Los principales son los siguientes:

1o. En la razón la totalidad precede a las partes. No puede haber entonces conocimientos aislados. En cada parte se reconoce el todo.

Cada parte es ciertamente limitada, pero no es una entidad abstracta e independiente, sino algo que toma su sentido a partir de la totalidad.

Para decirlo con una comparación que se le atribuye a Hegel, pero que en realidad viene de Aristóteles, cada parte es como un miembro del organismo como una mano, por ejemplo-, que sería nada si se separara de él.

Ello no significa, sin embargo, que el entendimiento abstracto carezca de utilidad. Los conocimientos empíricos, en efecto, pueden ser útiles por estar fundados en la experiencia, es decir en la identidad de concepto y ser, pero en tanto estén aislados, en tanto no sean “partes de un todo organizado por la conciencia”, no son científicos.⁽¹⁰⁰⁾

2o. Si lo anterior es cierto, la filosofía, en tanto que saber total, es un todo orgánico de conceptos. Su ley no es el entendimiento sino la razón. El entendimiento se limita a proponerle opuestos que la razón suprime.

La filosofía, en consecuencia, tiene que ser sistema. De no ser así, los conocimientos carecerían de una organización con unidad interna, serían objetos dispersos, parecerían un mero amontonamiento de contingencias.⁽¹⁰¹⁾

El sistema es entonces una exigencia imprescindible de la razón. Mediante él, “la multiplicidad de las relaciones se libra de la contingencia, obtiene su lugar dentro de la conexión de la totalidad objetiva del saber y se produce su integralidad objetiva”.⁽¹⁰²⁾

El todo es un organismo, y la filosofía es ese mismo todo, sólo que consciente de sí mismo.

Con una fórmula espléndida -aunque perteneciente a otro escrito de la misma época- dice Hegel lo siguiente:

“... el contenido de la filosofía no es otro que el que se produce en el

dominio del espíritu vivo para formar el mundo, el mundo exterior y el mundo interior de la conciencia: en otros términos, el contenido de la filosofía es la realidad misma...⁷⁰⁰³⁰

Lo que Hegel define con esas palabras es la intuición intelectual, el *intellectus archetypus*, la identidad absoluta de la reflexión y la intuición, lo objetivo y lo subjetivo, el concepto y el ser. Lo que no dice (pero se adivina) es que la filosofía, así concebida, es ese punto donde el hombre, recreando al mundo, se transforma en el espejo de Dios.

CAPITULO V LA TOTALIDAD SOCIAL O ETICIDAD

asta este momento nos hemos movido únicamente dentro del ámbito de los problemas teológicos y metafísicos. Hora es ya de ver cómo la filosofía de la totalidad se aplica también a las diferentes esferas de la vida práctica.

La filosofía práctica de Hegel alcanza su culminación en el concepto de eticidad. Este concepto, como luego veremos, no es más que la interpretación de la sociedad desde el punto de vista de la totalidad orgánica.

Mediante la eticidad -noción que, como se sabe, fue introducida por Hegel para oponerla a la moralidad-, intenta el filósofo superar la positividad de su época y adaptar a la era moderna su concepción personal de la ciudad antigua. La positividad (categoría hegeliana que Lukàcs identifica con la alienación) es el gran problema de su tiempo; y el retorno a la ciudad antigua (o más bien a la antigua comunidad), era lo que Hegel consideraba como su verdadera solución. O sea que lo que en realidad le preocupa al filósofo durante ese período es el problema de la libertad.

No puede entenderse sin embargo cómo intenta llegar Hegel a la libertad por medio de la eticidad, si no se exponen antes, aunque sea en forma breve, las etapas del camino que tuvo que recorrer para llegar a ésta última.

Las etapas -simplificando un poco su contenido- son esencialmente tres; si, imitando un tanto al filósofo quisiéramos imponerles una estructura dialéctica, podríamos agruparlas en los siguientes momentos:

1o. Momento de rechazo a la sociedad existente y a sus instituciones en nombre de un concepto revolucionario de la libertad (tesis).

2o. Momento de la reconciliación (antítesis)

3o. Momento de la síntesis en que, pretendiendo juntar la libertad y la necesidad (o sea la razón y la institución), se pretende instaurar una sociedad nueva (eticidad).

Intentemos recorrer ese camino y veamos luego si es válida o no su conclusión.

A La oposición

Durante los períodos de Berna y Frankfurt sostiene Hegel una ruda batalla contra la positividad. Positividad le llama por aquel entonces a la imposición de un poder externo sobre el individuo, a la negación de su libertad por obra de un control exterior cualquiera.

Formas de este control extremo son el poder feudal y la religión, pero principalmente la religión.

Las religiones estatutarias (por ejemplo el judaísmo y el catolicismo), parecen positivas y hasta inmorales, pues en vez de permitirle al sujeto obrar en forma natural, espontánea y autónoma, lo manipulan desde fuera por medio de un poder extraño e insuperable, que lo mismo puede ser la voluntad de un Dios que la autoridad de un libro o la disciplina de una iglesia.

Nada ilustra mejor esta concepción hegeliana de la alienación que la descripción del individuo alienado: el individuo que cree en ellas -piensa Hegel-, carece totalmente de independencia, no tiene personalidad, es un autómatas; su cuerpo viene movido por una voluntad ajena (la voluntad de Dios); sus actos no le pertenecen, es por lo tanto moralmente irresponsable; sus actos son los de un poseído que habla con la voz de otro; renuncia a pensar por sí mismo y repite un discurso "que habría sido pertinente en Siria hace dos mil años".⁽¹⁰⁴⁾ En pocas palabras, ha asumido como propio un ser ajeno; se ha negado a sí mismo, está alienado.

1 El Estado y la moral

Lo mismo piensa, por otra parte, de la imposición del Estado. Un Estado despótico, le escribe a Schelling, crea miedo y el miedo engendra hipocresía "nada hay más lamentable que el hecho de que el Estado quiera penetrar en las santas profundidades de la moral y juzgarlas".⁽¹⁰⁵⁾

Para subrayar aún más la contradicción entre la moral y el Estado, indica "la justicia es virtud...pero no cuando la exige el Estado sino cuando convertimos en máxima de nuestra acción moral ..."⁽¹⁰⁶⁾

Finalmente, por si el rechazo no estuviese claro, agrega: "Si el Estado emitiera leyes morales serían contradictorias y risibles".⁽¹⁰⁷⁾

¡Qué lejos se hallaba por entonces de considerar al Estado como la realidad!

isma de la idea moral!

Hay algunos indicios sin embargo de que ese rechazo es sólo ocasional, pues ya por ese tiempo sentía también la necesidad de una moral social y no sólo la personal. Así por ejemplo, en un pasaje donde discute las relaciones entre el Estado y la religión, afirma que el Estado debe “evitar todas aquellas disposiciones que vulneren la moral o la debiliten secretamente... *exigir la moral en forma inmediata y directa*, y usar para ello *no sólo la Constitución que, por su influencia visible forma el espíritu virtuoso de un pueblo*- sino también toda clase de recursos...” (s.m.)⁽¹⁰⁸⁾

La posición de Hegel en esta época era entonces clara y radical: se trataba de salvar la libertad humana, de conquistar un orden social nuevo, de “acabar con el despotismo y la superstición” -como decían abstractamente los ilustrados para señalar la lucha de la burguesía contra el feudalismo y la religión. Se trataba, en suma, de crear una sociedad diferente donde el sujeto pudiera desarrollarse a plenitud, donde su espontaneidad natural no fuese racionalmente reprimida por los abusos del control social, y donde pudiera operar en forma creadora y espontánea sin la carga de una dirección opresora. Se explica entonces su notable interés por la Revolución Francesa y, de manera más poderosa, por la doctrina kantiana de la autonomía moral del hombre; doctrina que, por ser el reflejo abstracto de aquella revolución, le proporcionaba una solución adecuada a sus problemas teológicos y morales, le exaltaba la imaginación con la afirmación grandiosa de la dignidad y el valor del género humano.⁽¹⁰⁹⁾

La ley y el amor. El pleroma

En Kant, más que en ninguna otra personalidad histórica (pues la figura misma de Cristo es interpretada por él a través de este filósofo), funda Hegel su proyecto de reconciliar la autoridad con la libertad, el ser con el deber, la naturaleza con la razón, el individuo con la comunidad.

Desafortunadamente, su comprensión de las limitaciones del kantismo lo iba alejando cada vez más de aquel maestro, y el problema de la reconciliación entre los opuestos se le va transformando poco a poco en una fundamental e insuperable aporía. No era fácil, en efecto, conseguir semejante empeño en una sociedad como la suya, pulverizada por el egoísmo y desgarrada por los

conflictos económicos y sociales.

Durante un tiempo, estudiando la figura de Jesús, creyó que la reconciliación con el mundo se podía lograr por el amor. El amor, en efecto, es ese *pleroma* que Jesús buscaba con tanto empeño, esa plenitud de la ley que según Él del anhelo del cristiano y que cubre el vacío que hay entre el ser y el deber ser. La ley debe ser amada. El rígido mandato exterior debe ser aceptado por el fiel no como un mandato, no como una imposición, sino como el motivo libre espontáneo de la propia conducta. Nadie siente que la ley sea una coacción si él mismo la invoca y desea. No tiene sentido, por ejemplo, ordenarle a un enamorado que le sea fiel a la mujer que ama. Si realmente la ama, el precepto es superfluo; si no la ama, el precepto es inútil.⁽¹¹⁰⁾

Esta posición, sin embargo, no se mantiene por mucho tiempo, y menos cuando descubre que en una sociedad de propietarios (como lo es o tiene a serlo la sociedad burguesa), la propiedad separa a los individuos y la ley no es más que la guardiana de la propiedad. Así que cuando Kant, sosteniendo algo parecido, afirma que cumplir la ley con agrado es la forma suprema del amor, Hegel, un tanto zumbonamente, le contesta: “No hay deber que se cumpla con agrado: si se le siente como *deber* es porque presenta cierta oposición; y en cuanto toca al amor, jamás puede ser objeto de deber”.⁽¹¹¹⁾

La ética kantiana -y la presentación que le dieron a esa ética algunos discípulos posteriores, por ejemplo Fichte, influyeron notablemente en el joven Hegel, pero el contacto con la realidad, el cambio en la situación histórica y los estudios de economía y derecho que Hegel realizó en Frankfurt, lo llevaron a distanciarse de aquellos maestros y a oponerles una convicción personal más sólida y más práctica.

En Frankfurt, como dice Rosenkranz, intenta ya Hegel, en una forma más seria y sistemática, “reconciliar el legalismo del derecho positivo con la moral de la intimidad”.⁽¹¹²⁾ Al mismo tiempo somete la moral kantiana a un primer examen crítico implacable, cuyas conclusiones no variarán apenas durante el resto de su vida. Vale la pena recordarlas.

3 Primera refutación del formalismo ético.

El formalismo de esta ética le parece vacío. No hay manera de ligar en ella la unidad de la razón con la multiplicidad de los impulsos.

El contraste entre el ser (dominado por la sensibilidad) y el deber ser (gobernado por la razón) le sugiere sarcásticos comentarios.

El deber ser -observa- es un ideal inalcanzable: todo aquel que lo persigue se siente frustrado por no poder realizarlo. El mismo Kant, admitiendo esa objeción, invoca por ello como una verdadera exigencia de la razón práctica la necesidad de que Dios exista y de que el alma sea inmortal, pues siendo verdad estas dos realidades podría el sujeto perseguir sus ideales por toda la eternidad. Pero aunque el ideal se realizara, aunque el ser llegara a coincidir con el deber ser, el problema seguiría sin solución, pues entonces se acabaría la moral, que descansa precisamente en su antagonismo.⁽¹¹³⁾

El deber ser, por otra parte, pone al deber en contradicción con la inclinación, lo que es tanto como decir que pone al cuerpo en contra del espíritu. Es una exigencia irreal que no puede cumplirse y que contradice a la naturaleza. Es una represión inútil que vá contra los impulsos vitales del sujeto e instaura en su interior un desgarramiento. Además, para colmo de males, *refuerza la positividad*, que era precisamente lo que se quería combatir.

La represión, en efecto, no es, como pensaba Kant, un acto de libertad. El hombre que sujeta sus impulsos, sus inclinaciones, su amor pasional o su sensualidad a la regla universal del deber, es tan esclavo de un poder extraño como el que se sujeta a una fé estatutaria. Lo único es que, mientras éste tiene un Amo fuera de sí mismo, aquel lo ha interiorizado y lo ha convertido en el espíritu y el juez de su propia conciencia. Lo que Kant ha hecho entonces no es reprimir la alienación, sino extender su dominio hasta el interior del sujeto.⁽¹¹⁴⁾

Es difícil saber qué es lo que el joven Hegel quiere instaurar en lugar de lo que combate. Lo único que está claro -y se confirmará después- es que el problema de la positividad (o sea de la alienación), no se vá a resolver con una política utópica que pretenda mejorar a toda la sociedad mediante el perfeccionamiento interior de cada uno de sus individuos, ni mucho menos con una actitud revolucionaria de rechazo al orden existente. Se logrará, sin duda, si se logran reconciliar los intereses del individuo con los de la sociedad; como dice Lukàcs, si se comprende que el individuo no es un ser abstracto aislado, sino un ente cuya totalidad y vitalidad humanas no pueden expresarse mas que dentro de una sociedad concreta.⁽¹¹⁵⁾

Esto llevará a Hegel a reconciliarse de alguna manera con la sociedad de su tiempo, y a formular luego, como corolario, el concepto de eticidad. Mas

para que este último concepto quede claro, hay que estudiar antes el momento de la reconciliación, que es lo que haremos en el párrafo que sigue.

B La reconciliación

A fines del año 1800, tras la conocida y muy negativa experiencia del Terro, ha decaído en Europa el fervor por la Revolución Francesa y comienzan surgir en algunos filósofos los primeros intentos de conciliación con el nuevo orden social.

Europa se ha convencido -dice Sabine- que no hay nada tan dañino como las abstracciones que pretenden corregir la realidad.⁽¹¹⁶⁾

Hegel -quien, como ha sido demostrado por muchos críticos, seguía pasando por las vicisitudes de ese gran evento histórico-, modifica también sus ideas extremistas y trata de ponerlas a tono con la nueva situación.

Sus concepciones sobre la positividad -que antes eran tan rudas y tan intransigentes-, son ahora menos violentas, e incluso, en ciertos momentos parecen ser francamente conservadoras.

Lo que ahora atrae su atención, en efecto, no es ya tanto rechazar o corregir los males de este mundo, cuanto justificar su existencia o explicar su necesidad.

Lo dicho se nota clarísimamente en un texto suyo del año 1800 que, en la colección de escritos juveniles que aquí analizamos, se titula *Nueva introducción a la positividad del cristianismo*.

El fragmento en referencia tiene un marcado aire polémico, pero *no contra las religiones positivas* (como sucedía en sus ensayos anteriores), *sin justamente en su favor*, lo que no deja de provocar cierta sorpresa.

En apariencia se propone -aunque no lo dice expresamente-, refutar ciertos prejuicios de la Ilustración (especialmente su concepción de la naturaleza humana), y proponer una nueva idea del hombre y de su relación con la divinidad.

Examinémosle con más detalle y tratemos de rastrear el influjo que tuvo en sus concepciones posteriores.

La Ilustración encuentra en la pluralidad de las religiones positivas y en la diversidad de las costumbres y conceptos éticos una prueba contundente de su falsedad. Una religión verdadera -afirma-, tendría que estar de acuerdo con la naturaleza humana, y como la naturaleza humana es sólo una, no debería haber más que una religión. La experiencia nos muestra sin embargo que la religión única no existe y que la posibilidad de instaurar una religión universal es poco menos que imposible.

Fundada en eso declara entonces que todas las religiones conocidas son falsas y que lo único que merece el nombre de religión verdadera es la ley natural.⁽¹¹⁷⁾

Por *ley natural* entiende ese orden pensado por Dios con el que Él creó y gobierna al mundo y que tiene carácter universal y eterno. Ese orden puede servir a los hombres "de regla igual y común" y se propone "guiarlos, sin distinción de secta ni país, hacia la perfección y la felicidad".⁽¹¹⁸⁾

La Ilustración, en otras palabras, trata de establecer, fundada en la razón, una religión universal, y rechaza en consecuencia, como auténticas aberraciones, las religiones positivas, en las que sólo mira corrupción y falsedad.

Frente a tal concepción -que en otro tiempo fue también la suya, pero que ahora le repele y lo irrita-, opone Hegel una opción conservadora.

Si las religiones positivas fueran realmente falsas, o si no hubiera en ellas algo que respondiera a las necesidades más profundas del ser humano -dice-, ya habrían desaparecido. No es posible aceptar que aquello por lo cual millones de hombres vivieron y murieron durante siglos estimándolo como un deber y verdad sagrada, sea tan sólo disparate o inmoralidad".⁽¹¹⁹⁾ Alguna razón muy sólida, no accesible a los ilustrados, debe haber para explicar su incomprensible persistencia.

Combatir las religiones positivas y querer reemplazarlas por una religión racional, tiene que venir entonces de una insuficiente comprensión de la naturaleza humana o de un error de juicio.

Hegel acumula luego muchos argumentos apoloéticos, todos los cuales -unque en su escrito aparecen dispersos y a veces imprecisos-, podrían sistematizarse provisionalmente de la manera que sigue:

1o. No ha habido nunca, ni seguramente habrá jamás, un concepto puro de naturaleza humana. La naturaleza humana viva existe en modalidades infinitas y jamás coincidió con ninguno de sus conceptos.

La Ilustración creyó haber hallado un concepto único de esa naturaleza (condenando desdeñosamente como mero residuo lo que no se le ajustaba) pero se equivocó. La verdad es que lo más vivo, lo más bello, lo más natural fue siempre eso que los limitados conceptos científicos de la época menospreciaban como residuo, contingencia o superfluidad.⁽¹²⁰⁾

2o. Tampoco puede haber un concepto eterno de naturaleza humana. La naturaleza humana no es una entidad rígida y constante, sino una estructura flexible y sujeta continuamente a modificación.⁽¹²¹⁾ Por creer que la naturaleza humana es eterna (y por lo tanto idéntica a través de los tiempos) se trató a los antiguos como si fueran modernos, y se les condenó por errores que serían imperdonables en el siglo de Hegel, pero que hubieran sido perfectamente explicables si se consideran las variaciones de esa naturaleza según los pueblos y las épocas.⁽¹²²⁾

3o. La naturaleza humana no puede ser reducida a una sola determinación. Hacerlo así sería reducir las posibilidades del hombre, instaurar una dictadura y fomentar el fanatismo y la intolerancia.

Decir por ejemplo que la esencia del hombre es sólo la razón y que por tanto el valor de cualquier otra realidad depende del grado de racionalidad que ostente, es totalmente injusto. La razón, en efecto, es idónea para juzgar cosas racionales, pero cuando se trata de hacer lo mismo con las que no lo son (por ejemplo la imaginación, el sentimiento o la fé), su incompetencia es evidente.

El hombre no es sólo razón; por lo cual, pedirle a la razón que emita juicios en materia de fé es como pedirle pan y recibir piedras.⁽¹²³⁾

Todos estos argumentos son claramente una apología de las instituciones una defensa apasionada de su necesidad histórica y hasta una excusa de su aparente fragilidad. Pero como las religiones son entidades históricas y los hechos en que se fundan son también pasajeros, hace Hegel un esfuerzo más de abstracción y trata de encontrarles un fundamento que las apoye y explique. Esto lo conduce a una cuarta razón que podría sintetizarse más o menos así:

La razón comete un error cuando cree que lo divino, por su misma naturaleza, sólo puede manifestarse con la figura de lo eterno. La verdad es e muchas veces (como sucede en la Encarnación), lo eterno se manifiesta de manera concreta mediante lo pasajero y circunstancial.

Lo eterno (y aquí hace su aparición una de las ideas que será después pieza fundamental de su filosofía), *se revela por lo contingente*; o, como dirá más tarde con el lenguaje desollado de la lógica, lo universal se hace real por lo particular.

La noción misma de eternidad, para cobrar existencia, necesita *pensarse*, decir, hacerse visible mediante un acto transitorio y contingente de pensar.⁽¹²⁴⁾

El verdadero error no está entonces en hallar lo eterno en lo contingente, sino en confundir la contingencia con la eternidad. En confundir por ejemplo Dios (que es la totalidad viviente) con un Mediador (que es sólo su aparición accidental); en no advertir que la misión del Mediador no es suplantar a Dios mucho menos, sino señalarle al hombre el camino de lo divino, accesible y común a todos los hombres.

De concederse más importancia al Mediador que a Dios, el accidente se referiría a la esencia, Dios mismo se tornaría lejano y extraño, y el hombre religioso, sometido a una autoridad próxima y despótica, recaería en la idolatría.⁽¹²⁵⁾

Por lo que toca a la nueva concepción del hombre y a su relación con la divinidad, es poco ya lo que podemos agregar.

Hegel, fiel a su programa juvenil, sigue sosteniendo el ideal de la libertad combatiendo la positividad que se le opone. Positivo le sigue llamando a lo que se impone por autoridad. También le llama así a lo contingente que se hace eterno por eterno. Pero a pesar de ello admite matices nuevos que no aparecían en sus primeros escritos y que usan ahora el lenguaje de la reconciliación. Así por ejemplo, ese autómatas religioso, ese sujeto que obedece como máquina que el filósofo detestaba con tanta sinceridad, le parece ahora un hombre libre, si su obediencia es voluntaria o si no tiene otro medio para satisfacer sus aspiraciones hacia lo alto mas que "de esta manera miserable".⁽¹²⁶⁾

La religión, por su parte, *puede ser impuesta* si no tiene otro remedio para salvar ciertos sentimientos naturales "en esta época en que ya nada es

natural". y con tanta mayor razón, cuanto que si no se impusiera ya r
existiría.⁽¹²⁷⁾

Admite, en fin, que las religiones positivas son alienantes, pero conce
asimismo que ello es relativo, porque sólo lo siente y lo advierte el que viv
en libertad.

Todas estas ideas -que en apariencia son tesis separadas y que no guarda
ninguna conexión entre sí-, están unidas por un vínculo interior del que quie
el mismo Hegel no era ya consciente y que son en realidad expresiones
distintas de una misma actitud.

El vínculo interior es la reconciliación con la realidad, la aceptación de lo
hechos y las instituciones como algo necesario y justificable. Pero es
justificación de lo real -que en apariencia nada tiene que ver con la filosofí
, lo lleva a buscar fundamentos que, al ser encontrados, originan tes
filosóficas novedosas y originales.

Cuando insinúa por ejemplo que el devenir histórico es una sucesión de
etapas distintas, y que cada una es necesaria y justificable, pues sin ella la
otras carecerían de sentido, está ya trazando un esbozo de filosofía de
historia..

Cuando afirma que Dios sólo se hace visible por el Mediador o que lo
eterno sólo se hace real por lo transitorio, está ya en realidad -como lo advier
el mismo Lukàcs- haciendo un primer esbozo de lo que luego será la doctrina
del universal concreto, es decir, del concepto que trasciende la mera vaci
de la forma y se convierte en una síntesis de la esencia y del ser.⁽¹²⁸⁾

Pues bien: esta última doctrina, tan fecunda en la lógica y tan necesaria a
la dialéctica (donde hace posible la unidad de los opuestos), jugará ahora un
papel insustituible en la ética, pues frente al formalismo hueco del deber, qu
jamás pasa a la acción práctica, planteará la necesidad de una ética de lo
contenidos, y frente a la dualidad de sujeto y objeto que el idealismo anterior
no pudo superar, buscará un pensamiento nuevo que sea la síntesis de la teor
y la práctica, el contenido y la forma, el individuo y la comunidad.

Empero para llegar a ese concepto -que no es otro que el concepto mism
de eticidad-, hace falta todavía liquidar los últimos restos del individualism
utópico y formal de Kant y los no menos afiebrados de su discípulo Ficht
Esa es la hazaña que, sin más trámite, pasamos a referir en el parágrafo qu

gue.

Nueva refutación del formalismo ético

o primero que llama la atención cuando se estudia el pensamiento hegeliano de este período es que, a pesar de ser un período de reconciliación, se dan en los ataques más violentos que puedan imaginarse contra las doctrinas morales de Kant y Fichte. ¿Es esto una contradicción o simplemente una paradoja?

En realidad no es ninguna de las dos cosas. La dureza de este ataque es tan sólo la confirmación absoluta de que Hegel se ha reconciliado con la sociedad de su tiempo y ha abandonado sus antiguas convicciones revolucionarias.

Pero no nos anticipemos a mostrar conclusiones que se harán claramente visibles al finalizar el párrafo y entremos ya en materia.

Fundamentos de la refutación.

La doctrina kantiana de la moral, al igual que la de su sucesor J.G. Fichte, perseguía un fin grandioso: "hacer que la esencia del derecho y el deber y la esencia del querer y el pensar fuesen una y la misma cosa",⁽¹²⁹⁾ juntar en la unidad de la conciencia humana la teoría y la práctica, el ser y el deber ser. Ambos deseaban, en otras palabras, una voluntad individual gobernada por el deber, y una voluntad social donde se identificaran la política y la ética).

Este fin grandioso -que pretendía poner en las manos del hombre la conducción de su destino histórico-, fue sin embargo abandonado por ambos filósofos, pues al construir la imponente mole de sus doctrinas, comenzaron a producir a la base de los mismos una escisión de la conciencia.

En efecto, tanto Kant como Fichte -quienes pese a sus diferencias de concepción rematan siempre en una cosmovisión dual del universo-, ponen de un lado la naturaleza y del otro la razón, de un lado la multiplicidad y del otro la unidad, de un lado el ser y del otro el deber ser.

La unidad de la razón (a la que Hegel le llama también unidad negativa o ideal), absorbe y suprime en apariencia (en el acto de conocimiento) a la multiplicidad real y, convertida en una pura abstracción mental de la totalidad, pretende ser el Absoluto.

Es evidente sin embargo (o así lo piensa Hegel al menos), que ese universo abstracto no es el absoluto verdadero, puesto que en él la pretendida unidad de los opuestos (sujeto y objeto) sólo se da en el pensamiento.

El absoluto verdadero, según Hegel, tendría que ser la unidad absoluta de lo uno y lo múltiple, de la realidad intuitiva y del reflejo mental que la duplica.

Podría parecer, según esto, que Hegel es materialista. Es más: hasta se ha hablado de un materialismo hegeliano. Pero no es así. *Todo este drama de la escisión acontece dentro de la conciencia*, es totalmente immanente al espíritu humano. Lo que pasa es que para él, como para Schelling, las filosofías de la reflexión se olvidan de la intuición (grado inferior de la conciencia donde se da la multiplicidad de los contenidos) y la reemplazan por la abstracción (que son los grados cada vez más generales y vacíos en que se van jerarquizando las diversas estructuras del pensamiento hasta alcanzar la unidad pura). En el curso de este proceso la unidad llega a ser tan lejana, tan extraña y tan opuesta a la multiplicidad, que se produce la escisión. (Es quizá también, según pienso yo, el verdadero origen de la alienación -ese doble de Espíritu que sin embargo es él mismo).

La escisión, por otra parte, no se da sólo en la razón pura. Se da también en la razón práctica.

La razón práctica es presentada con frecuencia como la perfecta unidad de sujeto y el objeto, el pensar y el ser, el fenómeno y el nómeneo. Pero para Hegel esta supuesta unidad es sólo un *ens rationis*, una unidad formal. Más allá de ella -según repite incansablemente-, se halla la realidad intuitiva, la "multiplicidad irracional" que constituye la naturaleza y que en el curso de proceso de abstracción viene a ocupar el polo opuesto al pensamiento.

Las razones anteriores (que por lo demás son las mismas que expone Hegel en su ensayo sobre el derecho natural), constituyen la base de la cual parte el filósofo para someter a la más corrosiva crítica las concepciones morales y políticas de Kant y Fichte y para justificar la necesidad de una ética nueva.

Se hace necesario entonces tenerlas en cuenta antes de seguir adelante pues -como lo ha dicho Lukàcs con lúcido acierto-, si las morales de Kant y Fichte le parecían falsas, es porque también le parecían falsas y unilaterales sus respectivas concepciones del mundo.⁽¹³⁰⁾

Los argumentos hegelianos, siguiendo casi el mismo orden en que él lo expone, pueden ser reunidos en dos grupos: unos -los más famosos- atacan e

formalismo kantiano: otros -no tan famosos pero quizá más importantes-,
denuncian ambas doctrinas como sistemas de alienación.

Argumentos formales

Comencemos por exponer primero los razonamientos que atacan el formalismo.

A/ La ética de Kant -dice Hegel- es totalmente inútil y superflua. Esto se debe a que, por su misma naturaleza, carece de contenido. Lo que le interesa esa ética no son los deberes concretos ni las leyes positivas, sino los conceptos abstractos de deber y de ley. Siendo esto así, no puede construir un sistema moral ni una multiplicidad de leyes. ¿Para qué sirve entonces?

O digámoslo de otra manera. Las leyes como tales tienen un contenido, la determinación; la voluntad pura, en cambio, carece de determinaciones. ¿Cómo puede entonces tener un contenido lo que por esencia carece de él?

En otro punto de su exposición, cita Hegel una idea de Kant que, según dice, podría volverse contra aquel filósofo. La idea es sobre el criterio de verdad.

Kant, en efecto, censurando dicho criterio, decía que es absurdo que el formalismo se formule en abstracto sin distinción de contenidos u objetos, pues, como es fácil echar de ver, el contenido es precisamente la verdad del objeto. Hegel, por su parte, devolviéndole la piedra, indica entonces que es igual de absurdo que la razón práctica haga abstracción de los contenidos, pues, como también cae de su peso, es justamente en ellos donde reside la realidad de la moral.⁽¹³²⁾

B/ Ante la imposibilidad de señalar contenidos concretos, da Kant entonces una regla que podría servir de test para determinar si un contenido moral o no, y esa regla, como se sabe, dice así: "haz que una máxima de tu querer pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal".

Esta regla, sin embargo, tampoco resuelve el problema.

En efecto: convertir en universal una máxima del querer individual es llevarla a unidad pura, darle la forma de una proposición; pero que la proposición tenga apariencia de universalidad *no quita que siga siendo singular*. La expresión universal no hace más que repetir el contenido

singular, es una tautología. Y la ética kantiana no hace más que fabricar tautologías.

Además, si esto es así, cualquier determinación se podría elevar a la forma del concepto y transformarse en deber. "No hay nada que no pueda de esa manera ser convertida en ley moral".⁽¹³³⁾

C/ Una tercera objeción se refiere a la duplicidad de las proposiciones

Cada determinación es singular; por lo tanto, frente a ella, se alza otra con signo opuesto. ¿Cuál de las dos debe preferirse y cuál desecharse?

Si por ejemplo alguien dice que hay que respetar la propiedad, mientras otro afirma que la propiedad es un robo y que hay que suprimirla ¿a quién se le dará la razón? ¿No sería necesario también saber con certeza por qué detener el robo o no respetar la propiedad? ¿En qué nos fundaremos para efectuar la elección? ¿Puede la norma tener un fundamento absoluto e irrefutable?

El famoso ejemplo de Kant también podría citarse en este punto: ¿Podría ser máxima para todos la de que debo aumentar mis recursos por todos los medios seguros (por ejemplo robándome un depósito que nadie sabe que me fue confiado?).

Kant dice que no, puesto que si eso se generalizara nadie haría depósito. Pero responde Hegel: ¿y qué tiene que no los haga? Igual podría afirmarse la máxima contraria: "no se debe hacer depósitos" y ¿cuál sería la contradicción?

Kant dice que esto no es problema, que hasta el entendimiento más ordinario sabe cuál máxima puede elevarse a ley general y cuál no. Pero Hegel no le hace concesiones: si lo sabe, quiere decir que se decidió por algo ya presupuesto, por algo que todo el mundo acepta como bueno. Pero entonces ¿para qué sirve la moral? Bastaría con hacer lo que todos hacen y el problema estaría resuelto.⁽¹³⁴⁾

D/ Una cuarta objeción se refiere al casuismo.

Darle a una determinación la forma de la unidad, le cambia de naturaleza. Un contenido condicionado, por ejemplo, puede cobrar, gracias a ella, la apariencia de un deber absoluto. (Lo absoluto de la forma se le pasa al contenido).

Esto es sin embargo la fórmula de la inmoralidad, pues cualquier malintencionado, usando este recurso, puede hallar siempre algún principio para justificar cualquier acción.

Lo que Kant ha hecho -señala Hegel-, es entonces caer en el casuismo: y, al vez sin darse cuenta de ello, ha emparejado su moral con la inmoralidad de los jesuitas.

Por otro lado, es imposible en esta ética distinguir lo necesario de lo contingente y lo posible de lo real.⁽¹³⁵⁾

E/ Otra objeción importantísima se refiere a la contradicción que se da en Kant entre la forma infinita y la materia determinada, o para decirlo más imprecisamente, entre la forma y el contenido. Esta contradicción, en efecto, hace imposible toda legislación práctica, pues cuando las máximas particulares se elevan a universales, se destruyen a sí mismas.

Un ejemplo de esta contradicción se da en la norma de que hay que ayudar a los pobres. Si esa norma se cumpliera, desaparecería la pobreza; pero si la pobreza desapareciera, se acabaría también la norma, pues ya no tendría razón de ser.

Por otro lado, si se mantiene la pobreza sólo para cumplir con la norma, el resultado es igual, pues o se acaban los pobres o no habrá ya más que pobres. Pero si los pobres se acaban, no habrá ya quien necesite ayuda; y si por el contrario sólo pobres hay, nadie podrá ayudar.

Finalmente, si se mantiene la pobreza para cumplir con la norma, se estaría contradiciendo el deber de ayudar a los pobres.

O sea que, de acuerdo al criterio moral adoptado por Kant, la norma sería falsa, pues no habría soportado la prueba de la universalidad.

Argumentos políticos

Los anteriores son los argumentos contra el formalismo, pero hay otros más importantes que no suelen figurar en las historias de la filosofía y que sirven para denunciar las doctrinas de Kant y Fichte como "sistemas de la exterioridad y la coacción", es decir, como sistemas de la alienación.⁽¹³⁷⁾ Veamos en que consisten.

A/ El deber ser, según vimos, es exterior al ser; de modo que, para que el primero pueda obrar sobre el segundo, tiene que echar mano de la causalidad. Pero si la acción moral es causada desde afuera, ya no es espontánea, es obligada, y eso destruye el principio mismo de la moralidad, que es la libertad de elegir.

El problema, como se lo representa "la expresión empírica y popular" se plantea así: de un lado se presenta lo real "bajo los nombres de sensibilidad, inclinaciones, deseos bajos", etc (momento de la multiplicidad); del otro se presenta la unidad de la razón (momento de la unidad).

La razón y la sensibilidad no se ponen de acuerdo (momento de la oposición entre lo uno y lo múltiple).

Finalmente la razón, usando de su autonomía, "limita y domina" a la sensibilidad (momento de la imposición de la necesidad y de la negación de lo múltiple).

Este momento -que para Kant era el momento del triunfo de la libertad sobre la ceguera de la naturaleza-, es sin embargo para Hegel el triunfo de la inmoralidad, pues si la obediencia al deber es obligada y no espontánea carece de valor moral. Sería como imponer una dictadura del deber. Es imposible sin embargo que haya moral si no hay libertad.⁽¹³⁸⁾

B/ La misma estructura, sólo que traspuesta al plano de la política, le aplicó Hegel a Fichte, al examinar (en su famoso opúsculo sobre el derecho natural las concepciones políticas de éste.

Fichte intentó "reunir en una sola unidad el concepto y el sujeto de la moralidad".⁽¹³⁹⁾ Ahora bien: como en su sistema el deber ser es exterior al ser no le queda más recurso que obtener tal unidad mediante la coacción.

La coacción, por ser uno de esos sistemas que Hegel llama "atadamente" "sistemas de la exterioridad", acaba definitivamente con la unión espontánea de la voluntad y el deber y da al traste con la genuina moralidad interior.

Aplicada a la política, esta oposición entre coacción e interioridad se convierte en oposición entre la voluntad individual y la voluntad general. La voluntad general, en efecto, no es inmanente al sistema, es algo que se le impone desde afuera mediante un inevitable poder supremo.⁽¹⁴⁰⁾

Esto acarrea sin embargo innumerables problemas.

Para evitar la dictadura, por ejemplo, Fichte reparte el poder entre los dos extremos: el gobierno coacciona a los gobernados y los gobernados coaccionan al gobierno. Pero el procedimiento es malo. Para conseguir el equilibrio sería necesario que ambos extremos tuvieran el mismo grado de fuerza y eso nunca sucede. En la práctica -como se puede comprobar sin dificultad- manda el más fuerte y el más fuerte es el gobierno. (Además, si su poder fuera igual, sería imposible gobernar: habría dos gobiernos que se anularían recíprocamente).

Para equilibrar el poder sería necesario que a la escala ascendente de las jerarquías se le opusiera una escala ascendente de "resistencias" o contrapesos. Pero este control recíproco, llevado a sus extremos, produciría:

a- una división artificial de la masa de la población (2 clases)

b- estaticidad (*perpetuum quietum* nacido del control recíproco)

c- imposibilidad del pueblo para ejercer el control directo del poder, ya que empre obraría por delegación y nunca desde afuera como el gobierno.

Ante la imposibilidad de ejercer el poder real, se le asigna al pueblo la opción de asumir la autoridad posible. Así por ejemplo, si mira que la voluntad general se ha convertido en voluntad particular (tiranía), se le conoce el derecho de deponerla. Hegel cree sin embargo que tal derecho no es más que pura formalidad. Cita incluso un caso en que el poder ejecutivo resolvió al legislativo que quería oponérsele.

Los éforos o autoridades intermedias que Fichte colocaba entre los extremos y estaban encargados de restablecer el equilibrio, también serían oprimidos por el poder central si se opusieran a él.

Finalmente, Hegel condena a la multitud que, por ser maleducada y torpe, no sabría discernir lo que conviene al "querer colectivo" y al "espíritu del mundo".

La conclusión de Hegel es que el gobierno debe representar el punto de vista de la totalidad, pues si sólo representa a una fracción de la misma, deberá portar continuamente la presión de las fracciones que quedaron fuera y no podrá un gobierno libre.⁽¹⁴¹⁾

Lo que Hegel ha descrito hasta aquí -y que a causa de su minuciosidad a menudo casi pasa desapercibido-, es a mi juicio lo siguiente: primero se da la escisión. Luego, una parte de la conciencia se vuelve contra la otra y la destruye. La parte que domina (y que no es otra cosa que el deber) es la esencia verdadera del hombre. O sea que, a causa de la escisión, la esencia exteriorizada por el hombre se vuelve contra él mismo y lo esclaviza. Este proceso -llamado alienación- lo sufre el individuo, pero también la sociedad.

Hegel dice esto de manera abstracta, pero lo hace pensando en realidades muy concretas. En realidad tiene a la vista el fracaso de la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa había mostrado con claridad los riesgos que se

corren cuando se quiere sujetar el ser al deber ser. Los contemporáneos del filósofo conocían por ejemplo las acciones de los jacobinos, quienes, como se sabe, quisieron realizar por medio de la coacción y la violencia la subordinación de la realidad a sus ideales políticos. Este empeño quijotesco había producido nada menos que el Terror.

No tiene entonces nada de raro que los burgueses alemanes -temiendo quizá el retorno de una catástrofe semejante- mirasen con desconfianza las doctrinas de Kant y Fichte, a quienes por otra parte se les consideró siempre como reflejos abstractos de la gran revolución. Heine mismo -que había sido discípulo personal de Hegel y que acaso compartía sus temores-, le llamó Kant en cierta oportunidad : “el Robespierre alemán”.⁽¹⁴²⁾

Tampoco es raro que Hegel -que, cuando era joven, publicaba proclamas incendiarias y sembraba árboles de la libertad- resulte más tarde hablador de la astucia de la razón, pues de conformidad con lo que llevamos escrito le resultaba más cómodo adecuarse a la realidad que oponerse a ella. En la astucia de Hegel, no de aquella dama honorable.

Comoquiera que sea, hay todavía en el filósofo muchos elementos de sus primeras épocas (por ejemplo el ideal de la ciudad antigua), que, unidos a las experiencias que le proporciona la nueva coyuntura histórica, le habrán de servir, mediante un esfuerzo dialéctico de síntesis, para formular el proyecto de una nueva estructura social.

Esta nueva ética que, como luego veremos, pretende sobrepasar por su totalidad los inconvenientes de la alienación, recibe el nombre de *eticidad* y, valiéndose del Estado, pretenderá realizar objetivamente la libertad por medio de la ley.

Los pormenores de la misma se estudiarán con todo detalle en los parágrafos que siguen.

C La eticidad

La palabra *eticidad* fue inventada por Benedetto Croce para traducir al italiano la voz alemana *Sittlichkeit*.⁽¹⁴³⁾

La *eticidad*, en el lenguaje de Hegel, no es lo mismo que la *moralidad*. Moralidad le llama él a la ética individual y subjetiva, a esa ética de la cual es modelo insuperable el formalismo kantiano. Eticidad, en cambio, “es

la realización del bien en realidades históricas o institucionales como lo son la familia, la sociedad civil y el Estado".⁽¹⁴⁴⁾ Es también la conversión de la libertad en una realidad autoconciente y material.

La eticidad, según Hegel, es "la ética absoluta", "la ética de todos", "la ética del pueblo". Es la ética en que el todo viene antes que las partes y lo universal priva sobre lo singular. Es por lo mismo la plenitud de la vida ética. La ética formal, por el contrario, es apenas "una pulsación" de todo el sistema por lo tanto está contenida en él.⁽¹⁴⁵⁾

El individuo, considerado aisladamente, no puede tener idea de la eticidad. El individuo sólo puede comprender este concepto y vivir según él, cuando se ha convertido en pueblo individualizado, cuando ha interiorizado en sí mismo el espíritu de un pueblo, o cuando en vez de su propia alma ha puesto lo universal.

Las virtudes del individuo son por eso virtudes en potencia, "aptitudes o posibilidades" sin desarrollar. Para que esas virtudes se transformen en actos debe entrar en contacto con los demás.⁽¹⁴⁶⁾

El individuo aislado intuye la comunidad, pero la siente como algo extraño y ajeno. Este sentimiento, sin embargo, es una pura ficción. La conciencia total -pese a las ilusiones que tal individuo se hace-, es lo único que existe; y desde ese punto de vista -dice Hegel en un pasaje realmente asombroso-, da igual por ejemplo que una obra de arte sea creada por un individuo o solamente contemplada por él. La verdad, en última instancia, es que no es el individuo el que obra sino el Espíritu Universal que está en él.⁽¹⁴⁷⁾

Las razones anteriores hacen fácil comprender por qué motivo identifica Hegel a la comunidad ética con el Estado y al Estado con Dios.

Su comunidad ética es en realidad una organización teocrática donde la moral ha sido reemplazada por el derecho y donde hay un Estado fuerte como garantía de que la ley se cumplirá. Por eso dirá más tarde que el Estado es la realidad de la idea moral.

En un plano distinto (el que corresponde a la vida diaria), la ética absoluta está constituida por costumbres. Vivir éticamente -repite Hegel con insistencia- es "vivir conforme a las costumbres de su país". El filósofo no aclara de dónde salen esas costumbres ni cuáles son ni cómo se justifican, pero, citando a Diógenes Laercio a propósito de la educación, indica que "lo verdadero a respecto es la respuesta que le dio un pitagórico a alguien que le

preguntaba cuál sería la mejor educación para su hijo: "hazlo ciudadano de un pueblo que tenga buenas instituciones"...⁽¹⁴⁸⁾

"De ese modo, concluye el filósofo, la realidad ética absoluta encuentra en los individuos lo que es propiamente su cuerpo orgánico, y, en la vida y la acción común de todos, realiza la identidad de lo universal y lo particular".⁽¹⁴⁹⁾

Examinemos ahora la primera descripción detallada de ese "todo orgánico" o "reino de la libertad realizada" que es según Hegel la comunidad ética

Dicha descripción se encuentra en una obra escrita por el filósofo entre los años 1801 y 1802 y se titula *Sistema de la eticidad*.

CAPITULO VI EL SISTEMA DE LA ETICIDAD

Introducción.

La doctrina hegeliana del espíritu en sus tres conocidas formas de espíritu subjetivo, espíritu objetivo y espíritu absoluto no brotó completa (como la inerva mitológica) del cerebro de su autor. En realidad fue el resultado de sus ensayos anteriores: el *Sistema de la eticidad*, la *Primera filosofía del espíritu* y la *Segunda filosofía del espíritu* ⁽¹⁵⁰⁾.

El Sistema de la eticidad fue escrito entre 1801 y 1802. Marcuse, que estudió detenidamente, declara, no sin un leve desconsuelo, que es «uno de los esbozos más difíciles de la filosofía en lengua alemana»⁽¹⁵¹⁾. Su dificultad, que ciertamente es extrema, aunque sólo al principio, obedece a distintas causas. En primer lugar, a que presupone, como un *tour de force*, la captación del principio schellingiano de la identidad de sujeto y objeto. En segundo lugar, a que, siguiendo el método de este mismo filósofo, explica la formación del todo social mediante una continua yuxtaposición de particularidades, lo que, aparte de ser sumamente artificioso, vuelve al texto sumamente pesado. Y en tercer lugar, porque en vez de ir precedido de una clara introducción sobre su contenido y los fines que persigue, sólo aclara los puntos hasta cuando el texto se halla ya sumamente avanzado.

Expuestas estas dificultades, creo yo que su contenido puede resumirse como sigue.

La primera parte se ocupa de lo particular y la segunda de lo universal.

El estudio de lo particular se halla dividido en dos segmentos: la particularidad positiva y la particularidad negativa.

La particularidad positiva es estudiada primero como intuición y luego como concepto (o, para decirlo de otra manera, primero como naturaleza y luego como pensamiento). Debe tenerse cuidado sin embargo al estudiar esta parte de la obra, pues la intuición es también universal (está subsumida en el concepto) y el concepto es también singular (está subsumido en la intuición).

Hegel se propone entonces (para decirlo con más sencillez mostrarle al lector una misma realidad bajo dos perspectivas distintas como dice él: mostrar sus dos caras «separadas en el ser igual») y median este artificio darle al lector una idea de la eticidad. (Por idea entiende él unidad de concepto e intuición).

La particularidad negativa es la libertad, es decir, el intento de escapar por la vía individual al imperio de la eticidad.

La eticidad, en cambio, será el triunfo de lo universal sobre lo singular y constituirá la parte final (pero no concluída) de la obra.

Hecho este breve esquema, pasaremos ahora a desarrollarlo con todo detalle.

B Primera parte: la particularidad

1 La particularidad positiva.

a. La intuición subsumida bajo el concepto

La primera potencia descrita por Hegel es la eticidad natural (o en tanto que intuición). Se trata de la «la auténtica naturaleza» donde hay total ausencia de diferencias».

Hegel le llama a esta estructura «potencia práctica» y en el comienzo una primera diferenciación entre lo subjetivo y lo objetivo, debido a que entre el sujeto y el objeto aparece la realidad del *sentimiento*.

El sentimiento es totalmente inconsciente. Está disuelto en la identidad, pero comienza a desprenderse de ella por ser único y particular.

La separación se hace visible en el fenómeno del deseo o de la necesidad. El sujeto (todavía sin autoconciencia, sin razón), siente deseos y necesidades (por ej. comer y beber). Esto establece automáticamente una diferencia entre él y lo que quiere, la subjetividad y la objetividad, el yo que desea y el objeto deseado.

Tratará entonces de obtener lo que necesita y para ello tendrá que «aniquilar la separación». Esta aniquilación se logra mediante el esfuerzo del *trabajo*.

El trabajo somete al objeto y lo convierte en objeto de goce. Hay que indicar sin embargo que el goce, en un principio, es tan solo una pura actitud animal, una mera satisfacción sensual del apetito. El sujeto consume

objeto y al poco rato se renueva su necesidad de consumir. También conviene señalar que esta necesidad objetiva crea también otra subjetiva. Esto es, una reacción psicológica y que es de esta manera como comienza a formarse y acumularse su subjetividad.

En el curso del trabajo se establece una distinción entre deseo y placer. El primero exige satisfacción inmediata; el segundo puede primarse, aplazarse, dejarse para después. Esto hace que el trabajo, a pesar de la utilidad inmediata, cobre existencia ideal, pueda ser concebido como algo existente por sí mismo y que por lo tanto se convierta en «una relación constitutiva».

Considerado ya como una relación constitutiva (tipos permanentes de trabajo, por ejemplo) le fija Hegel al trabajo tres momentos: la toma de posesión (determinación de su campo), la actividad de trabajar y la posesión del producto. (Dice «posesión», pues es un producto que se puede «conservar y economizar»)

De la unidad de la naturaleza y el trabajo brota *la inteligencia* (o como se dice más adelante: «*el concepto*»). En el momento en que ésta aparece nace el hombre como hombre, se desprende del ser idéntico en que estaba crustado, cobra autoconciencia, es un yo frente a otros yoes.

Cada hombre es ahora un objeto para los demás hombres, y del mismo modo que antes se acercó a los otros objetos para transformarlos o poseerlos, ahora se acerca a sus congéneres con un fin similar. El hombre es ahora su propio objeto de trabajo o de deseo, su propio objeto de transformación, y lo que haga sobre los otros o sobre sí mismo, se convertirá en «su realidad, en su ser como especie».

Por de pronto comparte sus experiencias, hace que lo que en él es particular se universalice y ese esfuerzo para ser absorbido por los otros es *la comunicación*.

En la misma forma puede acercarse al objeto humano como objeto de deseo y eso produce la unión de los sexos.

La relación de hombre y mujer es «la mayor unidad que puede producir la naturaleza». Cada sexo se contempla en el otro como si fuese un extraño y eso es *el amor*».

Hegel presenta este enfrentamiento del sujeto con el objeto como un enfrentamiento de algo subjetivo con algo objetivo (el otro es sólo un objeto

para el sujeto), pero señala asimismo que en el amor hay también ya un principio de intersubjetividad o retorno a la identidad originaria, pues el que ama siente el asombro, la perplejidad de «ser uno mismo en un extraño».

Esta unión impulsada por la práctica, llevará la unidad hasta el punto de convertirla en «intuición de uno mismo en un extraño» y eso dará origen al *hijo*.

El hijo presenta la relación entre los padres, pero es a la vez algo separado y autónomo. Los padres mismos cuidan esa autonomía preparándolo para la independencia y la «negatividad» (separación).

La naturaleza y el trabajo son identidades relativas. A través de ellos sin embargo, se transparenta la identidad absoluta -el ser uno original-, e igual, por ser espíritu, alcanza su expresión máxima en la razón.

Manifestaciones de esa razón oculta pero presente en todas las potencias (o relaciones entre sujeto y objeto) son los términos medios, que justamente por ser racionales, «poseen la naturaleza de lo subjetivo y lo objetivo sirviendo de mediador entre ambos». El término medio para cada una de las potencias anteriores son los siguientes: *niño, herramienta, discurso*. [Nótese que el sentimiento no es término medio verdadero, pues para serlo le faltan la permanencia y la objetividad].

El niño, a diferencia del sentimiento (que no llega a ser término medio), no es solo identidad formal. Es algo absolutamente real e individual «la totalidad de las estirpes vivientes está contenida en él». En él «contemplan los padres su unidad como realidad». La oposición entre sujeto y objeto queda allí reemplazada por una unidad exterior y visible que suprime la diferencia entre los sexos; conserva su unidad, su vida. [Es en verdad -pienso yo- una verdadera alienación de los padres, que contemplan su propio ser en un duplicado exterior].

La herramienta es materia muerta arrancada a la naturaleza en la cual domina la forma, el concepto (esto es la función, el fin).

Por un lado es algo subjetivo (algo que fue pensado y fabricado por un sujeto), pero por el otro es también «algo objetivo, algo dirigido contra e

objeto de trabajo».

La herramienta aniquila al objeto, pero también al sujeto, pues la habilidad de éste parece ahora torpeza frente a la efectividad de aquella.

Lo curioso del instrumento es que, aunque es mediador entre el sujeto y el objeto, es una relación independiente, completamente separada de lo objetivo y lo subjetivo. La utilidad del instrumento, en efecto existe en éste por sí sola, independientemente de que los sujetos la utilicen o del objeto al cual se aplica.

También es importante subrayar que, gracias al instrumento, «el trabajo del sujeto deja de ser algo individual; la subjetividad del trabajo *se eleva en el utensilio a una generalidad*; cada uno puede imitarlo y trabajar del mismo modo; en ese sentido, se trata de la regla constante de trabajo».

[Nótese también aquí que la herramienta, al igual que otros objetos de cultura va formando ya un mundo aparte, un mundo que, a pesar de haber sido creado por el hombre, se torna completamente independiente de él y con frecuencia opuesto a él. Es ya el mundo de la alienación].

El instrumento, en conclusión es superior al trabajo, al objetoaborado y al goce o finalidad, y por eso ha sido honrado y admirado por todos los pueblos.

[Nuevamente es para notar que el progreso del hombre sólo es posible gracias a que puede objetivar su interioridad y volverla universal, esto es, sumible y continuable por la actividad de otros hombres].

El discurso aparece analizado dos veces: la primera en general y la segunda en relación con las potencias.

En general se caracteriza por su sencillez, por ser absolutamente real, por ser inteligente pero no individual ni subjetivo, por ser el instrumento de la razón, porque sucumbe al manifestarse, porque está objetivamente en sus cuerpos; porque es puro, negativo, exento de ser, capaz de admitir todas las formas.

Parece objetivo, pero «su objetividad es sólo una abstracción, pues la realidad del objeto es subjetiva». [Es lo que sucede cuando leemos un texto: parece una hoja llena de letras, pero esa apariencia corporal se esfuma cuando entendemos].

En relación con las potencias el discurso adquiere además otros matices. Así por ejemplo, bajo el predominio del concepto, sucumbe en cuanto existe, se objetiva pero se diluye, es gesto, expresión facial, mirada («es un juego dentro de otro que es el sujeto»). Tampoco es un puro objeto puesto que posee idealidad; es «sensación articulada y variable», existe completo en cada momento.

Considerado bajo el predominio de la intuición, tiene un cuerpo propio: el signo. El signo, como mero signo, es materia externa, sin interioridad ni significado, pero al ser interpretado la materia «desaparece» el significado la reemplaza. El signo se convierte entonces en *medio* de comunicación». El signo expresa el concepto que está unido a lo formal, lo general. Por eso, en otro lugar, le llama al concepto «portador fijo de lenguaje».

El signo es «un lenguaje objetivo». Verlo es como ver el objeto que está adherido a él, aunque en forma indeterminada. De ahí que crear un signo sea poseer un objeto. [O, como se ha dicho muchísimo, que nombrar es poseer].

Considerado finalmente como síntesis de los anteriores se convierte en *discurso sonoro*. Aquí se unifica la subjetividad del gesto con la objetividad del signo corporal. «Es el medio de las inteligencias ...» [hoy diríamos: de la intersubjetividad], en él «sale a relucir lo interior», la individualidad halla un cuerpo para objetivarse y hacerse reconocer de todos

«El sonido del metal, el murmullo del agua, el susurro del viento», no saben de ninguna interioridad, son ruidos que produce el movimiento. El grito del animal tampoco viene del alma, es tan sólo una salida de la subjetividad» (que nace por ejemplo de una sensación de miedo ante un peligro mortal). El animal no conoce «esa soledad absoluta en la cual la naturaleza está dentro de la inteligencia». Su voz es sólo algo «formal, vacío sin totalidad».

El discurso, en cambio, representa «la totalidad resumida en la individualidad», la interioridad compartida, el reconocimiento a la comunicación. «Lo negativo de esta potencia es necesidad, es la muerte natural, la violencia y devastación de la naturaleza...» [pasaje un tanto obscuro].

Al llegar a este punto hace Hegel una aclaración fundamental. Todo lo que se ha estudiado hasta aquí, se refiere a la individualidad y la naturaleza. «El amor, el niño, la instrucción, el instrumento, el discurso, son subjetiva y universalmente relaciones naturales no sometidas a lo universal. Lo universal está en ellas pero oculto y aún no visible.

A partir de este punto, sin embargo, la relación se va a invertir y ya no contará en cuenta a lo individual sino sólo a lo universal. Lo individual pasará ahora a ocultarse, pero siempre estará en el fondo, acechando.

1. El concepto subsumido bajo la intuición:

La primera potencia estudiada por Hegel en esta segunda sección es *el trabajo*.

El trabajo «tiende hacia el objeto como un todo», pero para realizar se todo se convierte en una gran cantidad de trabajos individuales (división del trabajo).

El trabajo es más mecánico, pues se le quita la multiplicidad (es trabajo especializado, el sujeto hace una sola cosa). Es más general, más ajeno a la totalidad (alienación).

El trabajo y las necesidades están ahora separados. El trabajo del sujeto no tiene por fin crear valores de uso para satisfacer las necesidades personales. Lo que requiere cada hombre para cubrir esas necesidades lo producen otros hombres.

Siendo el trabajo cada vez más mecánico, cuantitativo y ajeno a la totalidad, puede ser reemplazado por algo exterior; por ej: una herramienta que haga lo mismo y que se mueva sola. Para ello basta con sustituir el principio humano del movimiento (o sea el obrero) por una fuerza natural (agua, viento, vapor). La herramienta se convierte así en *máquina* y lo subjetivo (es decir el movimiento generado en el obrero) queda fuera del sujeto. [Este paso es importantísimo, porque ese extrañamiento de la subjetividad es otro principio de la alienación].

Por lo que toca al producto del trabajo, hay que aclarar que, visto desde el sujeto productor, tal trabajo es pura cantidad. Lo que se produce es más de lo que se necesita. Se produce en abstracto, y no para la necesidad de un sujeto determinado. Se piensa en la posibilidad general de uso. «El uso

está, pues, separado del sujeto».

[Hegel ve muy bien ahora cómo por obra del nuevo sistema de producción universal se separa de lo particular y cobra vida propia. Nota también cómo lo subjetivo se separa del sujeto. Esta doble escisión es precisamente la que origina la alienación, pues el objeto producido por el sujeto se convierte para él en algo extraño, en algo que se le opone. La desalienación -como es lógico suponer-, consistirá entonces en volver a unir los opuestos

Por otra parte, si se produce para todo el mundo, ello quiere decir que todo el mundo tiene la posibilidad formal de adquirir el producto, o sea que implícitamente, se reconoce el derecho general a la propiedad.

Tener derecho a la propiedad no significa sin embargo que el derecho convierta automáticamente al individuo en propietario. Una cosa es el derecho formal a la propiedad y otra la propiedad real. La propiedad real aclara Hegel-, es derecho, pero en el derecho, no en la realidad». Pensar que pudiera ser esto último le parece ridículo.

Tampoco significa que la propiedad se quede en posibilidad. La propiedad no es nada si se queda en mera posibilidad. Es necesario entonces volverla real, ponerla al servicio de la necesidad, el uso o el goce; convertirla en algo «aniquilable». Y eso se consigue por medio del *intercambio*.

El intercambio se origina del exceso de producción. Cuando el trabajo produce más de lo necesario para el consumo o para la satisfacción de las necesidades, se cambia el excedente. Cada quien busca en el excedente de otras personas lo que necesita para satisfacer sus propias carencias.

El fundamento para el cambio es el valor; la medida empírica es el precio. El fundamento del valor es el derecho.

En el proceso del intercambio las personas se reconocen mutuamente como propietarias. El valor aparece en la realidad de las cosas. El derecho se pone en movimiento. Cada quien, al intercambiar, «se aniquila en su contrario» (lo que era mío ahora es de quien me lo compró, p.e.).

El mismo objeto presenta entonces simultáneamente los aspectos de la sobreabundancia o la necesidad según la perspectiva por la que se mira pero su esencia ahora, en todo caso, «es la transformación misma».

El intercambio puede ser una sola operación o bien una cadena de operaciones. Si se trata de un cambio simple e inmediato no hay problema; pero si se trata de un cambio aplazado surge la incertidumbre, la duda de que

lo otro, por ser libre, pueda cambiar de opinión, negarse a pagar, desdecirse. Además se debe garantizar la identidad del objeto a través de los cambios. Es necesario entonces apoyarse en un punto sólido para garantizarse y ese punto es el *contrato*.

El contrato es ese «término medio, necesario y fijo» mediante el cual la transmisión queda sustraída a las incidentalidades de la libertad y hace que ésta se convierta en obligación, se torne necesaria».

El contrato «da seguridad». Aunque su estructura es ideal, la satisfacción se presenta en él «como si ya hubiese acaecido». Lo asombroso del contrato [y la prueba de que la vida ideal se ha independizado de la realidad] es que el contrato es realidad incluso antes de que la transmisión se haya efectuado en la realidad empírica. Es también una prueba de la sorprendente realidad de lo ideal, pues en él un universal (el derecho) somete y subsume a los contratantes. [Se podría decir que este universal es la alienación de la voluntad de los contratantes, que la realidad de estos es su respaldo (así como el oro es el verdadero respaldo del papel moneda) pero aquí asistimos una vez más a un fenómeno de alienación en que los sujetos están subordinados a su propia realidad objetivada].

Hegel sostiene por ello que la realidad del contrato no es algo interno, como la fidelidad o el creer, sino algo objetivo «donde quedan excluidas la arbitrariedad y la singularidad del individuo». [Olvida, sin embargo que la fuerza del contrato no existiría si no existiera la voluntad general que lo sostiene y que permite castigar su incumplimiento].

De la identificación de las potencias anteriores -trabajo, propiedad, intercambio-, surge ahora una realidad nueva: el *dinero*.

El dinero, como el trabajo, tiende a sobreabundar; posibilita el intercambio general; es mediador en todo y expresa y soluciona todas las necesidades; es básico para el intercambio; pero la actividad mediante la cual se efectúa el intercambio mismo, es otra actividad paralela: el *comercio*.

De la unión de todas las potencias anteriores surge ahora un nuevo concepto de la propiedad, un concepto total (unidad de lo real y lo ideal). Y la realidad intuitiva mediante la cual se manifiesta este concepto es el *individuo*.

Anteriormente se presentaba al individuo como un mero «poseedor de cosas individuales». Ahora en cambio «es uno con la vida», «un ente para

sí en el todo». [*Es el hombre que ha dejado de ser solitario para convertirse en universal. Por eso cree Hegel que la moralidad debe ser sustituida por la ética para estar a tono con la nueva realidad social*].

No es que el individuo posea ahora la vida como posee otras cosas, es más bien que, como «sistema absolutamente pleno», su particularidad y su vida forman una sola cosa. [*El Sujeto total transforma ahora al Objeto total en su propia vida*].

Las cosas andan dispersas por el mundo, separadas unas de otras. Pero la realidad humana, en tanto que realidad de la persona, subjetividad absoluta o concepto absoluto, es la unidad de la vida, la diferencia donde se disuelven todas las determinaciones.

Lo anterior no quiere decir sin embargo que todos los hombres sean iguales. Lo son, sin duda, considerados sólo formalmente, pero considerados en la realidad se diferencian uno de otro por la desigualdad de su poder vital.

En la realidad uno es fuerte y otro débil, uno es causa y otro efecto, uno es libre y otro es esclavo, uno manda y otro obedece. Hay pues, como consecuencia, *relación de dominio y servidumbre*.

Esta relación constitutiva, esta desigualdad fundada en la diversidad de la potencia o el poder, pertenece a la naturaleza y es por allí por donde se configura lo ético a través «de la suprema individualidad del genio o del talento».

El señor representa «la indiferencia de las determinaciones», el siervo «sujeto y causa». Además posee sobreabundancia de recursos físicos. El siervo, en cambio, «está menesteroso de lo mismo» y eso hace que se requieran y complementen. [Lo curioso de este pasaje -y que muestra por cierto el origen clasista de su doctrina-, es que Hegel convierte al patrono en amo y al trabajador en siervo. En efecto, todas las relaciones, incluso las ontológicas (como el deseo), están aquí referidas a la economía. El sentido del texto hace suponer incluso que la relación de dominio y servidumbre es un resultado de la libre competencia].

La relación de dominio y servidumbre (al menos en este escrito) halla su expresión más perfecta en la familia. La familia es identidad de tres cosas: necesidades externas, relaciones sexuales y relaciones de padres a hijos. Hegel explica estas tres cosas así:

A/ «La sobreabundancia o riqueza, el trabajo, la propiedad, son algo absolutamente comunitario». Si alguien muere, sus bienes no pasan a un extraño, sino sólo se redistribuyen dentro de la comunidad.

B/ A la unidad natural dicha aporta la relación sexual algo particular, puede volverse matrimonio. Eso significa que dicha relación se limita en forma recíproca a dos individuos.

Esta relación está determinada por la naturaleza, «no por la arbitrariedad de una abstracción», por lo tanto parece constituir un contrato, pero no lo es.

En el contrato resalta la personalidad o el ser sujeto. En el matrimonio, en cambio, «al entregarse la persona entera como un todo», la individualidad queda aniquilada.

Tampoco puede ser considerado «como un contrato de servicios personales». En éste, en efecto, se traspasa el servicio, pero no la persona. Un siervo puede ser propiedad, pero la servidumbre no es matrimonio).

Por medio de un contrato positivo cada quien llegaría a convertirse en una cosa u objeto o algo poseído. Así lo creía Kant, quien convertía a cadaónyuge en poseedor del órgano sexual del otro. Pero eso sería tanto como subordinar el todo de la persona a una sola de sus determinaciones, lo que constituiría una infamia.

Quien se casa, en efecto, es un todo y subordinarlo así sería subordinar este todo a la parte, violar su libertad.

C/ Por lo que toca a la relación de padres a hijos dice Hegel cosas más bien banales pero revestidas de obscuridad. El niño es «la totalidad que se vuelve a producir como tal», «su forma es una con su esencia», su ser no puede permanecer sino transmitiéndolo a otro; de ese modo no son lo mismo la existencia y su persistencia. «El poder y el entendimiento de los padres están en relación inversa con la juventud y la fuerza del niño...», etc.

2 La particularidad negativa.

Hasta aquí ha estudiado Hegel la individualidad o la particularidad poniendo primero énfasis en lo singular y luego en lo universal. Cada una de estas dos caras de la misma realidad ha sido puesta de relieve por turno contra el fondo común de la indiferencia. En ambos casos, sin embargo, la realidad estudiada era positiva.

Es necesario ahora, para completar esta visión, *estudiar esta misma particularidad pero a la luz de lo negativo*; y con tanta mayor razón cuanto que lo negativo tiende a suprimir la eticidad y debe ser superado por ella.

Para cumplir con ese propósito, comienza Hegel por mostrarnos cómo se realiza el mecanismo lógico de la negación.

Es lo mismo -explica- que cuando la sensibilidad se convierte en pensamiento.

Cuando un rojo percibido (el rojo determinado de la sensación) se convierte en rojo pensado, el rojo percibido ha sido aniquilado, es decir negado. No quiere esto dar a entender que el rojo percibido haya dejado de existir, sino quiere decir solamente que ha sido reemplazado y que en cierto sentido «se ha hecho un falso intento de sustraerlo de la oposición a otra determinaciones».

El rojo percibido (la sensación) ha sido elevado entonces a universalidad, a infinito. «Se ha transformado la idealidad objetiva de tiempo y el espacio en idealidad subjetiva».

Un poco más adelante explica con más detalle la fórmula anterior.

Idealidad objetiva quiere decir que hay otros rojos contra él, una infinidad empírica, una diversidad.

Idealidad subjetiva, en cambio, significa que esta diversidad ha sido depurada y reducida a la unidad; que la multitud de seres diferentes ha sido traducida a la identidad formal y que en consecuencia la determinación originaria se ha transformado en «determinación absoluta de lo subjetivo o ideal», es decir, en «oposición a lo real».

¿Cómo se cumple este mecanismo en un acto práctico de negación? Hegel lo describe minuciosamente.

En el caso de un asesinato, por ej., el asesino suprime lo vivo en tanto que individualidad. «Pero la eticidad también hace lo mismo» -dice. Sólo

ue mientras la eticidad suprime «su subjetividad o determineidad ideal», el asesino suprime su objetividad real, «la pone como algo negativo bajo la influencia de lo subjetivo».

La eticidad -continúa- suprime la subjetividad, pero deja existir absolutamente su esencia, la hace real. «La inteligencia permanece como tal en la eticidad».

Lo negativo, en cambio, tiende a la supresión de lo objetivo y se firma como un acto de pura libertad. [Nótese cuán peligrosa es la libertad del individuo en el reino homogéneo de la eticidad].

La manera de restablecer el equilibrio y convertir lo negativo en positivo, según Hegel, es aplicarle a la negación el mismo proceso de la negación.

El muerto no puede ser resucitado, pero su presencia sigue allí, y se debe aplicar al asesino el mismo proceso negador con el que él aniquiló a su víctima. Esta negación -exigida por la razón para restablecer el equilibrio restaurar en la vida la parte que le fue lesionada-, puede seguir dos vías: una objetiva (la justicia que se venga) y otra subjetiva (la conciencia moral, que castiga al sujeto bajo la figura del remordimiento).

La segunda exige a la primera, pues no encuentra reposo hasta que se aplica el castigo compensador.

Queda así descrita la esencia de la negación, y lo que procede en seguida es describir la triplicidad de esa potencia para conocer sus diversas formas.

1/ La primera forma en que se presenta la negación es la potencia moral. Esta potencia se manifiesta como aniquilación, destrucción, violación. Es un devastar fanático que va dirigido, no contra algo determinado, sino contra cualquier cosa, en forma general e indeterminada.

Hegel la define como una rebeldía de la naturaleza contra la cultura, se da cuando el exceso de cultivo le ha causado demasiado daño a todo lo natural. [Es -podría pensarse- lo que, siguiendo a Hegel, vendrá como acción contra la actual catástrofe ecológica]. «La indetermineidad primida» se rebela entonces «contra todo lo organizado e individualizado» «libera, nivela e iguala todo». «En Occidente... un Gengis Khan o un

Tamerlán barren por completo, como si fueran las escobas de Dios continentes enteros...». «El fanatismo del devastar... adopta la forma de naturaleza y se convierte en ira». Y la ira a su vez se exalta al máximo hasta convertirse en su opuesto y aniquilarse a sí misma. Es como la burbuja que se expande hasta estallar y se convierte luego en una multitud de gotitas.

La ira «no es más que el ser real de la subjetividad absoluta».

2/ La segunda forma es también devastación, pero no general como la anterior, sino particularizada, dirigida «contra la diferencia», es decir contra la propiedad privada. Se manifiesta como expolio o como robo. Es un crimen contra lo universal, es decir, contra el derecho, pues en el plano del ético «el aniquilamiento de una particularidad es al mismo tiempo un aniquilamiento de la indiferencia». El objeto (robado) sigue siendo el mismo, pero cambia la relación entre el sujeto y él, pues el nuevo poseedor ha negado el reconocimiento a esa posesión individual.

En el fenómeno del robo, la persona ha sido lesionada, aunque no en sí misma, sino en su relación con el objeto. El objeto (o posesión) ha sido subsumido en el deseo de otro; y si por añadidura fue robo con violencia, el asunto se complica más, pues hay también el hecho de que el más fuerte ha sido subsumido al más débil.

La justicia exige entonces que esta relación se invierta y que el más fuerte sea tratado como más débil a su vez, a efecto de restablecer la nivelación.

Pero aquí justamente se vé el condicionamiento clasista de la doctrina hegeliana, pues como Hegel supone que esta nivelación de la justicia perjudicaría a la propiedad burguesa (que ha sido adquirida en su mayoría por la violencia), se apresura a aclarar que esta «exigencia de la razón» tiene ciertos límites, pues no rige donde se dá la relación de dominio y servidumbre.

En el caso que se dé esta relación, el más fuerte se enfrenta en el plano personal al más débil y el que sojuzga al otro lo convierte en su siervo. Pero eso, según Hegel no es robo violento(!).

El robo violento no afecta la totalidad de la personalidad, sólo lesiona parte de ella. La víctima debe entonces invertir la situación, ponerse a sí misma como totalidad y tratar al otro como particularidad.

Esta operación se llama subyugación y el devenir de la misma es el sometimiento.

Frente al asesinato se impone la pena de muerte; frente al robo, la recuperación de lo perdido más el sometimiento del criminal; sometimiento parcial, pues el agresor no puso en ello toda su personalidad.

Sólo en caso de guerra «que, si bien la hacen los hombres pertenece también a la naturaleza», solamente en este caso se dá la servidumbre.

El ladrón no sirve para siervo, porque no despierta confianza.

3/ La última potencia de la negación es la «indiferencia o totalidad» de las otras dos. Se trata esta vez del *honor*. (El honor tiende a restablecer la igualdad, a veces de manera dudosa. En ocasiones produce la pérdida de la personalidad por la servidumbre o por la muerte.)

La defensa del honor se produce cuando la persona, que es un todo, es lesionada en una de sus determinaciones. Como la determinación no puede ser separada del todo de la persona, ésta tiene que responder como totalidad.

En el enfrentamiento con el agresor pueden darse varias condiciones y posibilidades. Así p.e. el motivo no importa, puede ser cualquier cosa.

Si los adversarios son iguales, hay verdadero combate, puesto que es igual en ambos la igualdad ante el peligro. En este caso no puede decirse de qué lado está la justicia. «Tan pronto como acaece la lucha, la justicia está de ambos lados» y sólo «la fuerza decide la subsunción».

Pero si el enfrentamiento es desigual por el predominio excesivo de uno de los extremos, se comete opresión y si este extremo aniquila al otro se recurre en homicidio o asesinato. [Éste, y no el anterior sería el caso de la conquista de América, donde de un lado estaban las flechas y del otro las escopetas]

Hegel distingue en esta potencia tres modos esenciales : el asesinato, la venganza y el duelo.

El asesinato es la pura negación. En él no se da lugar a que predomine la igualdad ante el peligro.

La venganza, en cambio, es la «inversión de la subsunción», la exigencia racional según la cual debe ser «subsumido lo subsumiente».

El muerto ya no puede resucitar, pero su espíritu (bajo la figura del

remordimiento) acosa al asesino hasta que «él mismo le procure un cuerpo a su víctima y, como destino, obtenga su venganza. Este «cuerpo» puede ser también la familia, entidad de la que el muerto no era más que un miembro o un órgano.

La totalidad de los dos modos anteriores es la justicia.

La justicia no puede permitir que el agresor tenga la razón. Tampoco puede permitir que la lucha contra éste se dé en condiciones de igualdad. El poder vengador debe ser superior al de la violencia, y en el peor de los casos debe echar mano de la astucia.

Pero si la familia asume el papel vengador (y siempre que haya habido ofensa) es distinta la situación. En este caso «el espíritu sólo ha perdido un miembro del cuerpo», no hay negación absoluta. Así que la ofensa del asesino es sólo una lesión al cuerpo de la familia, que, por su parte resuelve este caso como una cuestión de honor. La igualdad entre los adversarios es entonces un hecho y se resuelve con la guerra. [Es de notar aquí que para Hegel el individuo puede ser lo mismo una persona que una familia o un pueblo].

Lo que predomina en la guerra es el derecho del más fuerte. En ella -dice Hegel- «decide lo superior, no la insignificancia del primer ultraje».. «Se impone «la mayor o menor fuerza de la totalidad».

«El furor vuelve a ser sentimiento de la igualdad, en tanto que la realidad del combate contradice esta arrogancia». Y cuando se hace la paz puede suceder una de dos cosas: que ambos queden iguales o que uno someta al otro, «con la cual se extingue todo interés al extinguirse la relación». «La racionalidad de esta totalidad -concluye el filósofo-, es, dentro de los opuestos, la igualdad de la indiferencia y su término medio «el ser-uno», e. «ser confundido».

(*Concluye en este punto el estudio de «la totalidad de la particularidad».* Particularidad = familia + «universalidad concreta como unidad abstracta». Lo que sigue en adelante es el estudio de la eticidad, o sea lo contrario de lo anterior).

SEGUNDA PARTE: LA ETICIDAD

Concepto de eticidad.

El momento de la eticidad resulta de una cierta inversión dialéctica (aunque hasta el momento Hegel no ha empleado aún su famoso método). De ese modo, lo que en la «potencia práctica» comenzó por ser «aniquilación del objeto», se convierte ahora en aniquilación de lo subjetivo; y la identidad absoluta (que antes era interna y sólo de la naturaleza) ha pasado a la conciencia.

Los caracteres generales de la eticidad son relativamente pocos y fáciles de enumerar: identidad de naturaleza y concepto absoluto, abolición de la subjetividad, supresión de las diferencias, intuición intelectual.

[Lo que no está claro, sin embargo, es a qué sujeto o substancia corresponden todos estos atributos. ¿Habla del Estado de su época? ¿Habla de otro Estado posible pero aún inexistente? ¿Expone una utopía o una nomenclología? Veamos].

Las referencias al individuo -que son las que más polémica y reacciones adversas han causado-, son precisas y numerosas: el individuo, en realidad, no es nada: «es el espíritu general y absoluto el que actúa a través de lo individual»; las diferencias no existen; el reino de la ética es el reino del total ser igual. «El ser y el hacer empíricos de cada sujeto son absolutamente generales», de ahí que el individuo sea «eterno».

«El individuo se contempla en cada uno como sí mismo, llegando a la más alta objetividad del sujeto». Aquí no hay «identidad abstracta» sino «igualdad absoluta». El sujeto se pone como objeto y el objeto es «vitalidad absoluta y absoluta identidad de lo uno y lo múltiple» (lleva la infinitud dentro de sí, lo universal está dentro de cada uno, etc.).

La forma particular en que la eticidad se manifiesta es el pueblo. Pueblo, sin embargo, no quiere decir multitud ni predominio de una mayoría. La «multitud» no es más que un concepto abstracto exterior a los individuos, una masa pulverizada donde todos los sujetos andan dispersos y sueltos. Una multitud así no tendría lo que caracteriza a lo ético y que es la subsunción de todos en algo general que tuviese realidad para la conciencia de todos, que formase una unidad con ellos y que tuviera poder y fuerza sobre

ellos cuando estos quisieran ser individuos aislados».

Tampoco es pueblo la pluralidad, porque ésta no agota la totalidad de las diferencias. La eticidad, en consecuencia, es la totalidad perfecta, identidad absoluta de sujeto y objeto [a esta totalidad se orientaba el desarrollo cada vez mayor del individuo hacia la universalidad], inmanencia de lo infinito en lo singular y, en definitiva, Dios. Esta totalidad se manifiesta de dos maneras: como totalidad en reposo (Estado), o como totalidad en movimiento (Gobierno). La división que, laboriosamente analizada, llenará las últimas dos secciones de la obra.

2 Las formas de la eticidad (totalidad en reposo o Estado)

La eticidad, según ya vimos, es la supresión de la subjetividad, la aniquilación de lo subjetivo en lo objetivo, la integración absoluta de lo particular en lo universal. La ley, dentro de ella no es un universal abstracto que flote por encima de los sujetos y los esclavice, sino un universal que se hace realidad por la acción individual y es por lo tanto lo mismo que ella.

El pueblo, por su parte, considerado como totalidad orgánica es como un Briareo donde cada miembro es un individuo absoluto [o para expresarlo al estilo de Hegel, -quien en otra parte dice algo similar-, como un ser vivo en cuyo pulso se oye el latido de la vida total, mtgm 159].

Para quien no participa de ella, la eticidad es un ideal, pero para quien ha dejado que ella se introduzca en su conciencia [¿quién? ¿la Revolución Francesa?], «ésta aparece en él como su propia individualidad» (160).

Que el individuo asuma la eticidad no significa sin embargo que el sujeto se someta a su capricho, que la manipule arbitrariamente. Tiene que subsumirse en su existencia particular, porque si no, no cobraría vida, pero al efectuarse la subsunción respeta totalmente su esencia y la convierte simplemente en «la forma externa de la subjetividad».

La eticidad del individuo singular son las virtudes. Lo único es que aquí, según la concepción hegeliana, las virtudes no son cualidades individuales sino «posibilidades de lo universal». Esto explica también por qué Hegel ha suplantado la moral por el derecho.

Si lo singular y lo universal no fueran lo mismo, la moral y el derecho serían dos cosas distintas, pero habiendo identidad absoluta entre l

particular y lo universal o sea entre el individuo y la sociedad. la separación carece de sentido. Toda acción individual es acción social y, por ese motivo, «el contenido de la moral se encuentra por completo en el derecho natural».

Hegel distingue tres formas de la eticidad: *eticidad absoluta*, *eticidad relativa* y *eticidad de la confianza*.

a/ La eticidad absoluta no es un «modelo», es la virtud misma. No es «amor a la patria, al pueblo y a las leyes», es «la vida absoluta en la patria y para el pueblo». Hegel la describe como la más auténtica, la más libre y más bella de todas. En ella el desinterés y el altruísmo son absolutos, «pues en lo eterno no hay nada que sea propio». El dolor y las diferencias no existen y es lo mismo que la divinidad. Continuamente tiende a suprimir lo individual que se le opone. Absorbe literalmente al individuo; no como sucede en la educación, que sólo roza exteriormente su subjetividad. Una eticidad así sólo puede afirmarse así misma frente a quién quiere negarla y lo único que puede negarla es otro pueblo. La guerra en la cual el individuo se juega la vida por su pueblo- es por tanto su apoyo principal.

Su virtud principal es la valentía, pero en torno a ella y por causa de la misma guerra se engendran todas las virtudes y todos los vicios (sobriedad o codicia, economía o generosidad). En ella no caben el disimulo ni la hipocresía pues lo interior está exteriorizado. «El trabajo carece de finalidad, de necesidad... y tampoco guarda relación con la posesión y la adquisición». La guerra no es de familia contra familia sino de pueblo contra pueblo. Es una guerra exenta de cólera y su objeto es el honor nacional.

b/ La eticidad relativa conserva la determineidad, crea el derecho y se caracteriza por su rectitud. Se preocupa por la familia y «se irrita por las malas acciones». Lo universal sólo le afecta en el pensamiento. Sacrifica parte de sus ganancias para fines universales (impuestos) y ayuda a los pobres y enfermos, pero «no puede entregar toda posesión ni la vida, pues está fijada en la singularidad». No conoce la valentía. Su «altruísmo y desprendimiento están controlados por el entendimiento».

c/ La confianza junta la identidad de la primera potencia y la

diferencia de la segunda. Es una «institución encubierta», naturaleza sin entendimiento. Teme que éste lo engañe y solo se pone en movimiento través de la confianza y la necesidad. Su impulso lo mueve hacia el todo. En su trabajo no aniquila al objeto sino que éste (la naturaleza) obra solo. En caso de ignorar el derecho puede conservar su propiedad gracias a un emotivo verbo acalorado. Es capaz de valentía.

3 Los estamentos (realidad de la eticidad)

Las tres formas de la eticidad necesitan ahora hacerse reales, y para ello deben individualizarse. La razón de esto es que la vida no es posible sin singularización. Los «individuos» en los cuales se personifican las potencias son los estados o estamentos. Cada uno de estos estados es una totalidad y hasta pretende ser la totalidad absoluta. Pero no es así. Lo único «verdadero o auténtico», es el sistema de la eticidad. La eticidad se distribuye entre todas las potencias. Es el fondo común de ella así como el éter es el fondo común de la materia física.

Por la misma razón no puede ser el individuo la totalidad absoluta. «El individuo singular es demasiado pobre para llegar a comprender su naturaleza en toda su realidad».

Con excepción de la esclavitud, que no constituye estamento, los otros tres corresponden exactamente a las potencias ya descritas y son los siguientes:

a) Estamento absoluto.

Este estamento representa «la eticidad absoluta»; «su ser real y su ser ideal son simplemente uno». Su trabajo es general (hacer la guerra o educar para hacerla, gobernar, garantizar la seguridad y la propiedad de los otros estamentos). No ejecuta entonces trabajos particulares para satisfacer sus necesidades. Los otros estamentos le proporcionan lo que es necesario. En cambio de que él represente para ellos la voluntad general, «superando por lo tanto sus diferencias y determinaciones». [Se siente rara la descripción]

pero es exacta. En realidad es eso lo que hace el Gobierno: trabajo general. Los otros lo sostienen; representa lo universal frente al interés particular; defiende la soberanía; prepara y sostiene un ejército; ciuda la seguridad y la propiedad; y a cambio de todo eso las otras clases no gobernantes la sostienen con sus impuestos/mtgm].

Cobra por jugarse la vida y asumir las peores responsabilidades, las más generales.

b/ Estamento de la rectitud u honestidad.

«Se dá en el trabajo de la necesidad, en la posesión, en la actividad adquisitiva y en la propiedad» (168). Por dominar en él la propiedad (diferencia), su unidad es puramente ideal. (Lo universal existe, en efecto, y ejerce toda su realidad, pero sólo en un plano abstracto. Ej: cuando se exige el cumplimiento de un contrato. Puede llegar incluso a la violencia física).

En lo demás es sólo «indiferencia formal», ciudadano. (Si el primer estamento representaba el dominio de lo universal, éste toma el dominio de lo particular).

El trabajo (por las nuevas condiciones de la estructura social) está al servicio de la necesidad, pero como en este sistema el trabajo se ha hecho universal, la división del trabajo crea un sistema de dependencia recíproca.

«El valor y el precio del trabajo y del producto se determinan según el sistema general de todas las necesidades». Su valor es arbitrario (depende de la demanda). Hay además incertidumbre por la superproducción de mercancías» (no se sabe si ese exceso es realmente necesario para otros).

Todas las cosas son medidas en dinero, y de ese modo el dinero se convierte en término medio. Mediante el dinero se comparan las cosas entre sí y hasta podría transformarse en él cada singular.

El intercambio general, «el hacer que mediatiza la necesidad y el exceso particulares» convierte a este estamento en «el estado comerciante». Hegel lo define como «el supremo punto de universalidad concreta en el intercambio de la ganancia» o como «lo que recoge la sobreabundancia existente en lo particular y lo convierte en un universal».



El intercambio cobra existencia ideal en dos casos: por reconocimiento universal que se le brinda a la propiedad y que le dá certeza al propietario y porque a veces no es directo sino «disociado de simultaneidad» (por ejemplo en una entrega aplazada). Pero toda idealidad «queda establecida de modo real, por el hecho de que todo el poder del Estado depende de ella» (es el poder de lo universal). «Gracias al derecho, lo sólo pactado acontece como si hubiese sucedido lo que debía suceder». Este reconocimiento general a la propiedad hace que ya los intercambios empíricos sean indiferentes y que lo que se llama «propiedad» sea sólo «una mayor aproximación del sujeto a la cosa».

La lesión a la persona, que en este Estado es lesión del individuo, tan insignificante, que se remedia con un castigo. No con una venganza, pues ésta es indeterminada y pertenece al honor y la totalidad. (Allá era el pueblo el lesionado, aquí es el individuo. Allá la universalidad real, aquí universalidad abstracta).

Para este estado de la rectitud «la totalidad viviente es la familia, la totalidad natural, así como una situación de propiedad y de subsistencia (Educación de los niños).

No es capaz de virtud ni de valentía. Su servicio social máximo «pagar impuestos (pagar las necesidades del 1er. estado) y ofrecer ayuda menesterosa». En ambos casos contradice sus principios.

el Estamento de la eticidad bruta.

Es el estado de los campesinos. En él se unen «la necesidad física» «la dependencia universal» (las dos potencias anteriores). Es más patriarcal que los otros y posee un trabajo «menos inteligente» y hasta indirecto, pues debe contar con la relativa independencia del objeto natural al cual se aplica (la tierra y el animal). Confía en el Gobierno, y sólo puede abrirse a la singularización por la confianza o por la fuerza. Es capaz de valentía.

4. Gobierno o Estado en movimiento.

La potencia anterior mostraba al Estado en su quietud; examinaremos ahora lo que Hegel llama Gobierno, o Estado en movimiento.

El Gobierno es lo universal, pero «la realidad de lo universal consiste en que exista como una multitud de individuos». Estos individuos, sin embargo, no actúan dispersos sino forman una unidad. Son -interpretado yo-, como miembros diversos que obran bajo una misma voluntad (en este caso la voluntad del Estado). Hegel, en su extraño pero preciso lenguaje, afirma que «están indiferenciados» dentro de la universalidad. Eso no significa que no puedan ser reemplazados. Su existencia es formal, no absoluta. (Se trata de puestos», indiferentes al sujeto que los ocupe).

El Gobierno, por otra parte, es «lo universal positivo absoluto» y debe ser una verdadera potencia frente a lo singular».

La realidad de lo universal se expresa formalmente en la Constitución. Siendo así, el Gobierno no puede ser más que «la sabiduría de la Constitución».

El Gobierno no debe ser sólo forma, debe ser totalidad, y para ser totalidad debe ser «unidad de esencia y forma», de Constitución y ejecución. La Constitución le pone un límite justo a la determinación. «La parte individual -según ella-, constituye un sistema subordinado de todo el organismo». Carecer de Constitución, según eso, sería tanto como caer en barbarie y la falta de libertad. (Recordemos aquí que la tiranía se produce cuando el todo cae bajo el peso de una determinación).

Hegel, siguiendo una vez más el patrón de la triplicidad, distingue 3 instancias o modos de gobierno: *gobierno absoluto*, *gobierno universal* y *gobierno libre*.

/ Gobierno absoluto

«Sustancia quieta del movimiento universal» (179). Corresponde al primer estamento. Es «la realidad de la idea absoluta». Constituye «un estado frente a otro Estado». Los otros gobiernos lo ven como «espíritu al».

Es también «naturaleza ética orgánica», y movida por «un espíritu superior» tiende a aniquilar la naturaleza inorgánica (Estado relativo), que tiene el fin de satisfacerle sus necesidades. Siente el orgullo de su individualidad.

Limita y aniquila a la naturaleza inorgánica por medio de otro

término medio: la ley. El gobierno superior no puede corresponder a ningún estado, ya que representa «la indiferencia de todos ellos». De ahí que sólo deba estar administrado por los ancianos y los sacerdotes, en los cuales ha desaparecido el sentimiento de la individualidad. Dios y la naturaleza son indiferencias. Todo lo demás está en la diferencia.

En la naturaleza el alma se forma su cuerpo y ninguno de los dos se comprende sin el otro. «Se trata de una unidad originariamente inconsciente». Pero en lo ético cuerpo y alma están separados y su unidad es reconstruída, hay que buscarle cuerpo a lo ideal y en ello consiste la esencia de la construcción del Gobierno». El Gobierno es sólo un instrumento, una realidad subjetiva que lo encarna.

Que no se dé oposición de gobernado frente a gobernante o de lo particular frente a lo universal es lo que mueve a Hegel a escoger el instrumento del espíritu universal entre los viejos. Los viejos, los verdaderos viejos, son los únicos que, por carecer de individualidad, pueden representar «la indiferencia absoluta frente a todos los estados».

La idea de un gobierno supremo no afecta a las determinaciones, pues éstas, en el todo, aparecen sólo «como sistemas subordinados». Pero en tanto que Gobierno se opone a lo particular.

El Gobierno no es un mero vigilante, es legislador y ordenado. «tiene que decidir en todos aquellos casos en que entran en conflicto distintos derechos de sistemas», es «un poder central... orgánico... que conserva la Constitución».

«...Debe ser exigente y todopoderoso al actuar, y, no obstante, ha de ser nada, al mismo tiempo, como poder...» (!).

El conflicto que se le presenta a Hegel es que si el Gobierno no tuviera diferencias sería una masa informe; y si hay un estado absoluto que se distingue de los otros, se corre el riesgo de caer en la dictadura de una determinación. De ahí que, según él, el Gobierno debe «cernirse sobre las diferencias como una nada», «no pertenecer a ningún estado» (aunque sea el origen del primero), ser la imagen de la identidad pura, su aspecto infinito (los otros estados son aspectos finitos).

«Se encuentra por encima de los otros estados pero no es nada externo o exterior»... no tiene «un ejército o cualquier otra cosa para hacer cumplir sus órdenes». Es, simplemente, «universalidad frente a particularidad»... s

oder «es la manifestación de Dios»... «el sacerdocio inmediato del Altísimo». [¡Es pues así un Gobierno simbólico, nada más!].

Su poder no le viene de una declaración ni de una elección, «más bien sucede que un tal sancionar quita al poder dicho carácter».

«La elección y declaración pueden ser derrocadas otra vez». son algo empírico y accidental. El gobierno, en cambio, es una estructura sólida y eterna que se confunde con lo universal.

/ Gobierno universal

El Gobierno universal es el que produce el movimiento adentro del todo. Este movimiento es «una constante separación de lo universal y lo particular y una subsunción de lo último en lo primero». Lo particular sólo puede ser asimilado dentro de lo universal bajo la forma del aniquilamiento.

Gobernar es «subsumir lo particular en lo general». Esta subsunción se efectúa a través de los poderes del Estado, que son «momentos de la universalidad concreta opuesta a lo particular».

«Cada movimiento real o vivo es una identidad de estos tres momentos, y en cada acto de gobierno están los tres unidos».

Legislar, juzgar y ejecutar (poderes legislativo, judicial y ejecutivo) serían sin embargo entidades vacías si, a causa de la unidad de forma y contenido, lo universal no se identificara con lo particular.

La verdadera realidad de estas abstracciones se encuentra en el poder ejecutivo. Que los otros poderes no sean meras abstracciones y actividades vacías depende de ese poder. Por eso el ejecutivo es el verdadero gobierno.

Hay que distinguir sin embargo entre el movimiento interior del gobierno y el movimiento exterior. Porque si bien un gobierno es un pueblo (el), otros gobiernos son otros tantos particulares que deben ser subsumidos en lo universal. [O sea que ya aquí, por el sólo movimiento de la subsunción, debería Hegel haber superado la noción de espíritu del pueblo y haberse llevado a la de espíritu del mundo, pero curiosamente no lo hace. Se limita a pensar el reconocimiento de un pueblo (reconocimiento es su admisión en lo universal) «mediante la guerra o el establecimiento de colonias»].

«El movimiento del pueblo es, pues, gobierno... «En el movimiento de los pueblos se encuentran unidos sin más lo universal y lo particular». «El

movimiento orgánico» es algo por sí mismo. Las oposiciones que se descubren en él sólo se dan en la reflexión sobre ese movimiento. «Como individuo, como un ser individual se impone frente a otros individuos de diferentes pueblos...».

«Lo orgánico es lo universal en sí... el pueblo es la totalidad que se dirige contra su propio particular interno...». «La diferencia contempla la individual de un modo ideal... como algo propio suyo fuera de lo orgánico establecido...»

«Pueblos extraños... individuos enfrentados entre sí... pero el proceso orgánico constituye inmediatamente un suprimir ideal de esta diferencia...»

«Por tanto, ninguna razón absoluta de distribución (*Einteilungsgrund*) puede producir el gobierno interior y el dirigido hacia afuera; ninguno es un sistema concebido en lo universal, subordinado, pero al mismo tiempo un sistema orgánico existente para sí; por el contrario, para ser conocidos como orgánicos, los momentos de la intuición absoluta han de ser por sí mismos sistemas, en los que queden subordinadas aquellas formas de afuera y de adentro. Esos momentos, para que sean sistemas, han de tener en la reflexión la diferencia totalmente exterior, pero, en sí han de tener la identidad absoluta en sí misma, de manera que esa identidad se cierna únicamente como forma sobre los momentos, no como identidad en cuanto tal identidad»(?).

5 Sistemas del movimiento en la totalidad.

a/ El primer sistema de gobierno es el sistema de la necesidad.

Lo característico de este sistema es que, dentro de él, nadie es capaz de satisfacer por sí solo todas sus necesidades. Cada uno necesita del trabajo de todos y todos necesitan el trabajo de cada uno, razón por la cual se cae en el sistema de la dependencia recíproca.

Luego, a causa del sistema de producción -que por su misma naturaleza tiende al exceso-, se plantea el problema de la relación entre el exceso y la necesidad .

Hegel observa, por ejemplo, cuán poco preparado está el individuo para saber qué es lo que necesita y cuál es la medida de su exceso. En el curso

El movimiento entre el todo y el individuo, por ejemplo, se da, debido a ello, fenómeno de que «la individualidad amontona su masa y se convierte en un exceso dentro del todo».

Hegel piensa sin embargo que este «sistema ciego e inconsciente de sus necesidades y el modo de satisfacerlas» puede ser controlado por la razón convertirse en un verdadero gobierno. O, como diríamos ahora, puede ser unificado.

En su opinión, la totalidad del exceso debiera ser «contabilizada de modo atomístico» y distribuída dentro de la necesidad.

Para ello, el gobierno debería establecer el mínimo vital correspondiente a cada sujeto y vigilar luego que «este valor, para el caso de toda determinación, no resulte desproporcionado con respecto al todo». Socialismo? ¿Distribución equitativa de la propiedad?...

La naturaleza -continúa-, mantiene por sí sola cierto grado de equilibrio que a veces se rompe por «oscilaciones insignificantes». Pero si se era el caso que las oscilaciones crecieran y se produjeran desigualdades significativas entre los individuos, el Estado tendría que intervenir para establecer el equilibrio, pues su misión, como árbitro imparcial, es hacer que todo exceso que no guarde la justa proporción con la totalidad de las necesidades, vuelva a conseguir esa adecuación» (184-185).

Las razones que el filósofo da a lo largo de su escrito para mantener el equilibrio son múltiples y sorprendentemente actuales. «Con la acumulación de la riqueza en un lugar -dice por ejemplo-, disminuye esa misma posesión en otro lugar». De ahí que, según agrega después, «la gran riqueza se encuentre unida a las más profundas pobreza». La riqueza, por otra parte, crea un problema muy grave para la seguridad del Estado, «pues el individuo inmensamente rico se convierte en un poder». [La pregunta debiera ser ahora: ¿cómo conciliar este poder con la impotencia del Estado? Pero Hegel se hace aquí de la vista gorda].

Este abuso de la industria, que originariamente era respetuosa de lo divino que hay en el hombre, se convierte en falta de sabiduría, en bestialidad propia que desprecia todo lo elevado” y finalmente en disolución y destrucción del pueblo y su realidad ética... (186).

«El gobierno ha de trabajar al máximo en contra de esta desigualdad estructural y de la destrucción universal... de un modo externo [¿pero no que

eso era alienación?], inmediato, dificultando la obtención de las grandes ganancias...», destinando una parte del presupuesto «al trabajo mecánico fabril» y, sobre todo, apegándose a la Constitución (187).

La Constitución establece «un nexo interno activo» entre los ciudadanos «que no es el nexo de la dependencia física». Y aunque «el estamento no puede encontrarse en la unidad absoluta», el Estado «hace a los individuos parcialmente dependientes, pero de un modo ético, dentro de confianza, el respeto, etc.» Tanto que, aunque el estamento carezca de verdadera unidad, tampoco es una mera masa o cantidad y el rico mismo se ve entonces forzado a «moderar la relación de dominio», controlar «el afán de infinita riqueza» y permitir «un dejar participar más universal».

En otro orden de la práctica, el gobierno universal «tiene él mismas necesidades universales»: mantener al primer estado, pagarle a sus funcionarios, satisfacer las demandas del pueblo: viviendas, templos, calles... Para ello debe recoger el fruto maduro de las otras clases o trabajar él mismo y adquirir.

No puede trabajar él mismo, porque «estar en lo particular va contra la naturaleza de lo universal». De ahí que lo único que le queda es cobrar impuestos.

Los impuestos deben ser justos. «Cada individuo debe contribuir en función de la amplitud de su posesión».

La determinación del fundamento para establecer los impuestos origina ciertos problemas. Gravar las rentas no es objetivo: nunca se conoce con exactitud. Gravar los bienes inmuebles o gravar la producción, tampoco da resultado. Lo que el gobierno les impone a los productores y rentistas se lo recargan estos al pueblo, ya sea en los precios, en la disminución de la producción (acaparamiento, elevación del costo de la vida), o en la supresión de trabajos, y en todo caso ingresa menos dinero a las arcas fiscales.

Lo más recomendable, según Hegel, es gravar la habilidad «pero no según lo que con ella se gane sino lo que ella gaste».

Los impuestos, en todo caso sirven eficientemente para regular la apropiación individual.

b/ *El segundo sistema de gobierno es el sistema de la justicia.*

La descripción de este sistema no es, por cierto, un modelo de claridad expositiva. Pero como en alguna forma hay que definirlo, arriesgo la siguiente exposición provisional.

El gobierno de la justicia garantiza a todos el derecho a la propiedad. Ese gobierno, por eso mismo, es un término medio entre lo universal (propiedad ideal) y lo individual (propiedad real).

El gobierno representa «la totalidad de todos los derechos». «La justicia sólo toma en consideración lo universal».

El derecho, sin embargo, no ha de ser sólo general, ha de contener también lo singular. De ahí que derecho y moral se identifiquen: «el derecho, en la forma de la conciencia, es la ley».

Frente al derecho a la propiedad (que es lo que dá realidad a cada yo), se alza la negación de la propiedad; negación que puede ser obra de la privación, la violencia y el asesinato.

Tal negación destruye la eticidad y por la misma razón debe ser aniquilada. La aniquilación, en apariencia, se cumple a través del juez. «La regla sería perfecta y el juez se convertiría en un órgano...». Pero esta supuesta identidad entre el hecho finito y la ley infinita no es aún suficiente ni verdadera.

Para ser verdadera debe apoyarse en la Constitución. La Constitución es la verdadera identidad de lo universal y lo singular. «Su principio orgánico es la libertad». La sociedad es libre, porque en ella, «el mismo gobernado es el gobernante».

O sea, entiendo yo, que el sujeto se halla gobernado por leyes que él mismo le dió. Y es que gracias a la Constitución [que identifica y homogeneiza a todos los partidos dentro de la sociedad], el todo es «una unidad viviente».

En la práctica, la justicia ejerce «su mecánica» a través de los tribunales, y se distinguen en ella dos jurisdicciones: civil y penal.

En lo civil «se niega la determinación». En lo penal, por el riesgo que implica, se niega la individualidad. Aquella es una negación ideal, ésta es una negación real.

La razón de esto es que, en el primer caso, al afirmar mi propiedad, afirmo también el derecho de los otros a tenerla. Pero en el segundo, al negar

la propiedad (por la violencia o el robo), niego ese reconocimiento, lo que pone en peligro la seguridad del todo.

Hegel distingue por ello tres grados de la pena: pena civil, pena criminal o penal y guerra. (En la última, una totalidad llamada pueblo (que es unidad de la universalidad concreta y la individualidad), «se convierte en delincuente». La guerra, sin embargo, es más propia del primer estado).

c/ Tercer sistema: sistema de la formación cívica.

La educación ha de ser educación para la totalidad. La totalidad es «lo absolutamente vinculante»... «lo que se mueve en sí dentro del pueblo»... «la verdadera, la absoluta verdad de la ciencia».

«La cultura dentro de la verdad» ha de ser el objeto de la educación. Como complemento de ella se señala la disciplina. Esta tiene dos formas: una disciplina individual: la policía, y una gran disciplina: las costumbres generales, la preparación para la guerra, las pruebas de lealtad en ésta.

Una nota esquemática insinúa también -a propósito de la procreación-, que el espíritu de universalidad del pueblo se ha de transmitir (objetivar) a los hijos para hacer un hombre nuevo, un pueblo distinto, y que además se debe expandir por la colonización.

d/ El gobierno libre.

Puede ser democracia, aristocracia o monarquía. En los tres casos puede perderse la libertad. En ese caso se transformarían respectivamente en oclocracia, oligarquía o despotismo. «Lo externo, lo mecánico, es lo mismo en todos. La relación del gobierno con el gobernado establece la diferencia»(193).

Si la eticidad se manifiesta por medio de un solo individuo, el gobierno es monarquía; si por muchos, es aristocracia. La monarquía se distingue por ser hereditaria y por sus posesiones. Constituye «la peor forma de gobierno».

El monarca representa empíricamente «la identidad del todo» y se apoya en una religión. El poder de ambos crece con la barbarie del pueblo.

Pero cuando lo que impera es el espíritu popular, «tomará ese pueblo

«divino para sí y abandonará una religión que se enfrenta a lo que es divino». Operará también la falta de fantasía que se da en el entendimiento.

La aristocracia tiene poca fantasía y religión.

Al llegar a esta parte -que sintetiza todo lo que Hegel pensaba sobre constitución de la eticidad en un estado concreto-, se interrumpe el esbozo.

Observaciones críticas.

Según una conocida opinión de Hegel, la filosofía no es otra cosa que la conciencia de una época expresada en conceptos. Según otra de Sartre -que en esto es más realista-, es apenas la autoconciencia de la clase dirigente⁽¹⁵²⁾.

Ambas afirmaciones -que por lo demás no son opuestas sino complementarias-, parecen confirmarse en alguna forma cuando se leen obras como el *System der Sittlichkeit* o el ensayo sobre *El derecho natural*.

A primera vista es difícil decir si el *System* es un mero proyecto utópico de Estado o una descripción fenomenológica de la sociedad de su tiempo. Una lectura atenta de sus escasas pero difíciles páginas nos hace suponer que la segunda hipótesis es la más plausible. Hegel en efecto -aunque quizá instintivamente y sin darse cuenta de ello-, busca al escribir las cosas su lugar en la ontología en el fondo de la historia o, lo que es igual, lo eterno en la forma pasajera.

Categorías y estructuras tales como las de deseo, trabajo, herramienta, máquina, contrato, dinero, etc., muestran claramente su origen histórico, pues aluden a realidades económicas que denotan el ascenso de la burguesía industrial al poder.

Lo mismo sucede (aunque no sea usual decirlo) con su novedosa concepción de la eticidad.

La noción de eticidad pone de manifiesto la sorprendente clarividencia del filósofo, quien, gracias al estudio del nuevo modo de producción, descubre que la hora del individuo aislado ha pasado ya, y que lo que su tiempo vive y transmite al nuestro es la posibilidad del hombre social.

Verdad es que esta posibilidad existió ya en la Edad Antigua, y que en el mundo moderno resucitó gracias a la Revolución Francesa; pero mientras en la antigüedad la comunidad se manifestó como una mera agregación humana espontánea e inconciente, sólo en la modernidad -tras absorber el

elemento subjetivo del cristianismo-, se transformó en una organización autoconciente y racional.

La doctrina de la comunidad ética y de una ética comunitaria responde entonces a las exigencias de una época nueva, de una época donde el trabajo individual, destinado a la producción de valores de uso, es reemplazado por el trabajo social, destinado a la producción de valores de cambio.

Como quiera que sea, esta doctrina provocativa y audaz, donde se exige que el trabajo de todos esté al servicio de cada uno, donde la libertad consiste en someterse a la ley, donde el individuo más grande es el que ha absorbido en mayor medida el espíritu del pueblo, y donde el todo precede a las partes, es universalmente considerada como un dominio propio de Hegel.

Mediante ella resolvió el filósofo (o creyó resolver) todas las contradicciones y problemas que lo obsedieron en su juventud. La ética de Hegel, en efecto, es para él una síntesis entre la ciudad antigua y la ciudad moderna; el paganismo y el cristianismo, la comunidad y el individuo, la Vida y los vivos, Dios y sus criaturas, la Iglesia y el Estado.

Mediante ella también, intentó superar la alienación de su época dándole una solución definitiva a los problemas de la moral.

Por todo lo anterior, es obligado entonces hacerse las siguientes preguntas: ¿resolvió realmente Hegel esos problemas? ¿Suprimió con su doctrina las causas de la alienación o sólo vino a crear una alienación más profunda?

Para responder a estas preguntas, retrocedamos brevemente a lo que hemos expuesto con más detalle en el cuerpo del capítulo anterior.

La ética formal, la ética de Kant, pasaba en tiempo de Hegel por ser la solución definitiva a los problemas de la moral. Aún hoy es considerada por algunos como el modelo óptimo de moral desde el punto de vista subjetivo. Esa ética sin embargo, en opinión de Hegel, está llena de graves riesgos tanto en el orden individual como en el orden social.

En efecto: si se pone en las manos del individuo la decisión de cumplir o transgredir el deber, se suscitan inconvenientes infinitos. La inclinación, por ejemplo, choca con el deber; el bien queda reducido (como lo dijo Schiller en un célebre epigrama) a cumplir por la fuerza una norma que nos repugna; el individuo desea una cosa pero se ve constreñido a hacer otra.

demás, para satisfacer su inclinación sin que en apariencia viole el deber. Lebe volverse hipócrita y casuista. Los deberes, por otra parte, son infinitos: más puede cumplirlos todos; se siente culpable siempre; continuamente disculpa su ineficiencia diciendo que su intención era buena; sufre con frecuencia conflictos de deberes, etc.

En el orden político, el afán de subordinar la realidad a un ideal redeterminado se convierte en dictadura. Y es que el jacobinismo político con su dogmatismo intransigente y sus métodos violentos para «depurar» la realidad, no es apenas otra cosa que una mera manifestación pública del rigorismo moral.

Hegel cree por lo tanto que la ética formal es ineficiente e inoperante y que por lo mismo hay que renunciar a ella.

¿Querrá decir entonces que Kant ha sido inútil y que hay que renunciar también al deber?

De ninguna manera. Lo que quiere decir es que hay que hallar un modo de hacer que ese deber se cumpla. Y ese modo -el único, según Hegel- es la eticidad.

Para Hegel todos los problemas que hemos mencionado desaparecen cuando la moral, en vez de estar encapsulada dentro del individuo, se hace pública a través del Estado y se convierte en ley.

Sólo convirtiendo la moral en derecho y estableciendo un Estado fuerte para hacer que la ley se cumpla, se puede garantizar la salud social. Por eso dice Hegel que el Estado (pero entiéndase bien: el Estado, no el gobierno) es la realidad de la idea moral.

De este modo, en vez de juzgar al individuo por sus intenciones, se le juzgará por sus actos. En vez de preguntarle si quiere o no cumplir con su deber, se le obligará a ser responsable. Y como en la responsabilidad reside la verdadera libertad y no en la arbitrariedad y el capricho, se le enseñará a ser libre y a hacer buen uso de su libertad.

Aristóteles -a quien Hegel sigue a veces, pero siempre sin citarlo-, dijo una vez algo similar. «¿Cuál es la función del Estado? -Promover la buena vida entre los ciudadanos. ¿De que manera? -Por la educación, si es posible; por la fuerza, si es necesario»⁽¹⁵³⁾.

Pero volvamos a donde íbamos.

La solución hegeliana evita la anarquía en el orden político, y por si

no fuera suficiente, hace que las supuestas diferencias individuales, que en la práctica no existen y sólo se estorban recíprocamente, confluyan de algún modo en un solo ideal nacional y unan sus fuerzas para conseguir el progreso y la felicidad.

Es pues, dentro de ciertos límites, una doctrina severa pero racional una doctrina que, aplicada en países como el nuestro, donde abundan la corrupción, la vanidad y el egoísmo, parece ser casi la única solución.

Desafortunadamente hay también muchas cosas que la devalúan. Así, por ejemplo, implica desconfianza en el hombre, tiene un fondo pesimista, «le teme a la libertad», como diría Erich Fromm. Da por supuesto (con un prejuicio de carácter teológico), que el hombre es malo por naturaleza y que el único modo de enderezarlo es obligarlo a cumplir con la ley.

Además, como veremos en seguida, implica serias aporías que quizá Hegel, por sus inevitables limitaciones históricas y dogmáticas, no pudo considerar y que lo impulsaban a corregir incesantemente sus opiniones. Por ejemplo: ¿quién determina cuál es el deber universal y necesario y con base en qué? ¿Cómo sabemos que quien nos lo exige no nos está imponiendo un interés de clase o de grupo?

Se quiere un gobierno de leyes, no de hombres; pero este propósito con todo y ser tan convincente ¿no suena más bien a utopía? Las leyes, en efecto, no gobiernan nada. Y ese hombre justo, imparcial, objetivo y de carácter ¿dónde se puede encontrar?

Otra idea muy importante que Hegel repite mucho en esta época, pero que también suscita dudas, es la de que no debe haber otros poderes dentro del poder; que la parte no debe mandar sobre el todo; que ninguna determinación puede alzarse sobre la totalidad; que cuando algún individuo grupo o clase pretende mandar más que los otros, debe ser reducido a equilibrio. Pero decir esto es caer en la utopía o incluso en la hipocresía, pues como él lo sabía muy bien, el que realmente manda es el más fuerte, y si el gobierno no quiere reducir los excesos de poder sin poseer él mismo una fuerza mayor, se expone a ser sometido en vez de someter. Él mismo incurre en contradicción al afirmar que el poder ejecutivo debe someter a los otros dos poderes.

No se ve claro entonces cómo un gobierno de ancianos y sacerdotes

n gobierno que no se apoya en el ejército ni en fuerza bruta alguna, podrá reducir a otros gobiernos paralelos que quizás son más fuertes que él.

El gobierno «universal» (¡que para colmo de males es sostenido por los otros gobiernos!), sería entonces puramente simbólico. El gobierno real sería el gobierno de una clase, y, en este caso, de la clase burguesa.

Finalmente, mientras declare que la relación natural de dominio y servidumbre es una relación natural e insuperable, toda su prédica a favor de la equidad, la justicia y la democracia, es puro palabrerío.

Es posible que Hegel haya construido este sistema para superar la atomización de su país y la falta de unidad e identidad nacionales. Es posible también que su fin fuera evitar esa estéril anarquía de los caprichos singulares, los cuales, al dispersarse en direcciones opuestas, hacen imposible realizar un esfuerzo orgánico dirigido hacia la consecución de un fin común. Es posible todo eso; pero también lo es que por esa vía no logra superar la alienación política ni resolver el problema moral.

En efecto: si la moral (que es interior) se convierte en ley (que es exterior), la autoacción moral se transforma en coacción estatal, y lejos de suprimir la alienación, sólo la amplía desde el individuo hasta la sociedad.

Lo que ha hecho Hegel, en consecuencia, es convertir la moral en otro «sistema de la exterioridad», es decir, de la coacción y la alienación. O bien, si quisiéramos emplear la terminología teológica que él usaba en su juventud, ha hecho que la actitud cristiana -que según él consiste en someterse espontáneamente al imperio de la ley-, sea aplicado a la sociedad con el rigor y el autoritarismo propios de la ley judía.

Ha querido entonces suprimir la positividad, *pero convirtiéndola en su propio sistema*; ha querido escapar de la dictadura, pero cogiéndola él mismo en sus manos.

¡ Un caso más de esos sujetos que, a fuerza de odiar a su enemigo, acaban convirtiéndose en él!

CAPITULO VII OBJETIVACION Y ALIENACION

1 En la *Fenomenología del espíritu* -primera gran obra de su madurez muestra Hegel cómo la conciencia, que al principio es ingenua y cree en la existencia real de un mundo exterior, va descubriendo progresivamente que ese mundo no existe y que en realidad no es más que el doble de ella mismo proyectado hacia afuera. Consecuente con esta afirmación sostiene entonces que todo el proceso histórico es un continuo extrañamiento, que toda objetivación es alienación y que el desarrollo de la historia ha de concluir con la «supresión» de la exterioridad, que tendrá lugar cuando el Espíritu Absoluto tome conciencia total de sí mismo.

Esta imagen de la alienación, esta descripción del «espíritu fuera de sí» ha llegado a ser clásica y es, como se sabe, uno de los momentos capitales del sistema. Hay en ella sin embargo muchos elementos que parecen inaceptables y que han suscitado críticas adversas de otros pensadores. El efecto: si la base misma del idealismo es la negación de toda exterioridad y si el concepto de Espíritu presupone la absorción del Todo en la inmanencia ¿qué necesidad había de meter ese Todo en una objetividad ilusoria, para luego reabsorberlo y «suprimirlo» en la conciencia que lo originó? ¿Es acaso que el Espíritu no puede conocerse a sí mismo más que por medio de ese espejo de apariencias en el que se duplica inútilmente? ¿O es que Hegel, al pensar así, le ha hecho sin querer una concesión indirecta al materialismo?

Guillermo Dilthey, al criticar este concepto de alteridad o alienación afirma que fue «un recurso conceptual de pura invención», un expediente poco honorable del que se valió Hegel para hacerle frente «a la insalvable tarea de comprender lo real a base tan sólo de su legalidad»⁽¹⁵⁴⁾.

Pero la opinión de Dilthey nos parece excesiva. Hegel no inventó el mundo real sólo para que le sirviera de ilustración al mundo ideal. Si así fuera, sería, en efecto, una duplicación inútil, un retorno modificado de un universo platónico. Pero no es así. El mundo real -el mundo de los seres sensibles, particulares y contingentes-, es en Hegel el correlato dialéctico del mundo ideal, y tanto más importante, cuanto que sin él la esencia sería una abstracción vacía y no advendría jamás a la existencia. La existencia se

comprende por la esencia, pero la esencia no sería nada si no se manifestara por la existencia. La opinión de Dilthey, en otras palabras, ignora la dialéctica, y al proceder así, vuelve una vez más al universo prehegeliano, donde la esencia y la existencia forman dos mundos separados y donde la unidad orgánica del universo se pulveriza en entidades abstractas.

El punto en cuestión es sumamente polémico, pero quizá la mejor manera de situarlo en su justo alcance es el de rastrear las verdaderas intenciones del filósofo en sus obras de juventud, y de manera particular en la *Realphilosophie I*, boceto genial del que se ha dicho y no sin razón, que es el primer borrador de la *Fenomenología del espíritu*.

La *Primera filosofía del espíritu* (o *Realphilosophie I*) fue escrita entre 1803 y 1804. En apariencia es una nueva versión del *Sistema de la eticidad*, pero en realidad es algo distinto, pues a pesar de ocuparse casi de los mismos temas, se inspira en principios diferentes e introduce algunos conceptos nuevos.

Su problema es el de la conciencia. La conciencia es aquí lo mismo que el Ser, y lo que el autor se propone es mostrar su origen y las diferentes etapas de su desarrollo. Esas etapas, por otra parte, no son ya *elementos* que se superponen dentro de una realidad estática (como en el *System*), sino *momentos* o grados de la formación del espíritu, determinaciones de la conciencia que se le van sumando a medida que se va constituyendo y que alcanzan su plenitud en la «conciencia de un pueblo». Hay pues ya en esta obra una negatividad inmanente, una dialéctica que mueve el proceso y una vitalidad en la que desemboca.

La primera parte de la obra describe la formación de la conciencia ideal (tanto en su aspecto teórico como en su aspecto práctico). Y la segunda que por cierto quedó incompleta-, muestra la formación de la conciencia real, que es el espíritu de un pueblo.

Examinemos brevemente estas etapas y veamos cómo en su acumulación sucesiva se va constituyendo progresivamente la objetividad.

CONCIENCIA TEORICA

La conciencia teórica (de la cual, por cierto, no se dice nada en el *System der*

Sittlichkeit) se halla constituida por 3 momentos sucesivos: la sensación, imaginación empírica y el entendimiento.

1 sensación/intuición

Hegel define a la sensación como «una singularidad cuyo ser otro inmediato está al exterior de ella misma».

La conciencia es un ser ideal, pero en tanto que lo es, se desprende inmediatamente de la sensación.

Hegel distingue, aunque no de manera expresa, entre una sensación original, que es inmediata, y una sensación ideal, que «suprime» o reemplaza a la anterior.

La sensación ideal (o más bien refleja), es algo así como la sensación de la sensación, o también, si se quiere, como la copia fiel de la sensación original efectuada inmediatamente por la conciencia. De ahí que la sensación ideal, según lo dice el mismo Hegel, podría ser «otra sensación distinta del sintiente o bien otro acto de sentir la cosa».

En rigor, pienso yo, quizás no haya «primera» sensación. La sensación es tan rápida y su conciencia tan efímera, que todas las sensaciones son sensaciones ideales, sensaciones originales suprimidas o convertidas en conciencia inmediata. Pero volvamos adonde íbamos.

Cuando el acto de sentir (o sea la sensación original) se convierte en *lo sentido* (o sea en sensación ideal), la sensación se convierte en su propio objeto. Es, pues, como si se viera en un espejo. Mas por lo mismo que es así, su propio contenido se le presenta como algo exterior, como algo ajeno que no fuera ella misma.

Es en este punto donde se separan lo intuído y quien lo intuye, el sujeto y el objeto, la conciencia y el ser. Es aquí también donde el ser convertido en el mito de un objeto exterior-, se va extendiendo y dando origen al largo proceso de la alienación.

La sensación original ha tomado el lugar del objeto (el objeto comunal, o cosa en sí, no existe, es impensable), y la sensación ideal domina ahora la conciencia. Pero la sensación ideal es efímera y se renueva constantemente (es sensación de la sensación, sensación de la sensación de la sensación, etc.). O sea que lo que se toma por sensación particular es e

realidad una abstracción de su repetición, un universal.

Hay que decir finalmente que toda sensación ocurre en el espacio y en el tiempo, pero no en el espacio y el tiempo abstractos, vacíos y universales, sino en un espacio y tiempo particularizados, concretos -en un aquí y ahora. En el espacio «intuye su *ser-otro* al exterior de sí»; en el tiempo capta su propio devenir.

En el tiempo «la conciencia es un ser efímero... un ser ideal que ha lejado ya de ser en el mismo momento que es». Y es que la conciencia (que aquí es sinónimo de ser), no es algo que *esté* en el tiempo, sino algo que *es* tiempo.

Esta influencia de la sensación, esta fugacidad continua de la conciencia, es quizá lo que ha llevado a Hegel a establecer una nueva ontología, una nueva interpretación del ser apoyada en la historicidad.

La conciencia y el ser, en efecto, son dos polos de la realidad que, contemplados fenomenológicamente, se presentan como igualmente evanescentes.

La conciencia, por ejemplo, fluye continuamente en el interior del sujeto, fragmentándose en una infinidad de hechos de conciencia que se desvanecen a medida que pasan. Y los hechos de la naturaleza, por su parte, carecerían también de entidad si no fueran a su vez hechos de conciencia.

Para escapar a esta fluidez inagotable, para evitar esta aniquilación continua del ser que, como el hilo de pólvora se vá extinguiendo a medida que se enciende, hace falta un fijador óptico, un medium universal y permanente que convierta lo fugaz en eterno o lo contingente en ser. Y ese término medio que Hegel presupone, pero que aquí no menciona todavía expresamente, es la historicidad.

Cada etapa del desarrollo de la conciencia es un esfuerzo del Espíritu por alcanzar la permanencia y la universalidad. Pero estas dos características, consideradas ontológicamente, son en realidad estructuras de la historicidad. Se dá así entonces la curiosa paradoja de que la naturaleza, por carecer de historia, carece de ser, mientras que la conciencia, por ser constitutivamente histórica, es capaz de persistir y llegar a tenerlo.

Pero no nos anticipemos a sacar conclusiones, y dejemos que Hegel nos refiera la continuación de este complejo proceso.

2 imaginación empírica

La sensación se presenta siempre como singular. Esto significa que su aparición -aunque acontezca dentro del tiempo y el espacio universales-, sólo se localiza dentro de un tiempo y espacio particulares. Esta limitación de su ser produce la necesidad de rebasarla y es entonces cuando, mediante la «supresión» dialéctica (que es a la vez conservación y rebasamiento), se eleva a imaginación empírica.

La imaginación, en oposición a la sensación, es libre. Sus imágenes se han liberado de los objetos, no están sujetas a un aquí y ahora. Pueden evocar por ejemplo situaciones que pasaron en otro tiempo o lugar, o bien articularse en sucesiones y coordinaciones arbitrarias. De ahí que, según Hegel, la imaginación sea activa, no pasiva, formal, no real, subjetiva, no objetiva. Exteriormente carece de existencia, es «un sueño ilusorio desprovisto de verdad que aparece y desaparece, un estado transitorio de la enfermedad», una especie de delirio más cercano de la sensibilidad animal que del concepto.

La estructura ontológica de la imagen es un tanto vaga e imprecisa. En efecto: por ser una especie de duplicado ideal del objeto, se podría decir que es su signo; y por estar flotando entre el sujeto y el objeto, se diría que es un término medio. Pero no es así. La imagen es un signo de la cosa, pero es un signo íntimo, un signo privado, un signo que sólo tiene sentido para el que lo produce; Hegel le llama por eso «conciencia muda». Para ser de verdad signo y término medio tendría que exteriorizarse, cobrar existencia visible y objetiva, ser por lo tanto algo fijo y universal. Esta limitación de la imagen hará que el desarrollo la suprima, y cuando ello suceda se elevará a un nivel superior que es la memoria.

3 memoria

La imagen, como esbozo de signo, era una «designación muda», teórica y arbitraria. Sólo el sujeto sabía lo que era. Debe entonces volverse práctica y reemplazar aquel vacilante embrión de signo por algo más consistente, por algo que exista por sí mismo «frente al significado y al que porta la significación».

Es entonces cuando nace la memoria.

La memoria reemplaza a la intuición sensible, la convierte en «realidad pensada», en «cosa-memoria». Tiempo y espacio van referidos ora a esta cosa-memoria y la acompañan como su sombra.

En la memoria, la conciencia como tal «obtiene por primera vez una realidad». Esto significa que se ha liberado totalmente del mundo exterior que ha cobrado persistencia por primera vez en el interior del sujeto.

El ser concreto (múltiple, vivo, en devenir, etc.) es ahora suprimido, transformado en un ser ideal simple, y esta simplicidad se convierte en *el umbre*.

Nombrar es dominar, poseer. La memoria cobra existencia real por medio del lenguaje.

lenguaje y entendimiento

La imagen suprime al objeto, el nombre suprime a la imagen. (Nombre le da forma a la imagen, como dice Hegel al lenguaje).

El lenguaje es, en un principio, habla, aire, algo que se disuelve al pronunciarlo. Hegel lo describe diciendo que es «algo que cesa de ser en el momento mismo en que es».

Por ser *aire* (el aire es un término medio físico), es exterior al hablante y puede, por lo tanto, ser vehículo de comunicación.

El animal no tiene lenguaje. Lo que tiene es una voz vacía que se puede llenar con cualquier significado. El hombre, en cambio, posee una capacidad de articulación sonora que se convierte en lenguaje. El lenguaje humano, en la terminología de Hegel, es «la voz de la conciencia».

En el lenguaje humano la corriente vocálica es interrumpida por las consonantes. Esto permite que la voz se diversifique, que el lenguaje se diversifique en una inmensa cantidad de vocablos, que cada vocablo reemplace realmente un objeto.

Los nombres, sin embargo, conservan su independencia. En el interior de la conciencia «yacen tranquilamente yuxtapuestos y exteriores los unos a otros». Expresan lo concreto, lo determinado, pero no se disuelven en indiferencia, sino se rechazan entre sí como unidades negativas.

Es menester entonces que superen su aislamiento, que se relacionen unos con otros, que formen unidades superiores, y cuando hacen esto se convierten en entendimiento.

El entendimiento (verdadera realidad del lenguaje), suprime la autonomía de los nombres y funda la unidad de la conciencia. Hegel describe este proceso de manera brillante.

En realidad -dice-, existe una multiplicidad de cosas, de «azules» por ejemplo. Esta multiplicidad -reducida a unidad por medio de un proceso de abstracción-, se convierte en un concepto del entendimiento: el azul. En el mismo proceso se repite con los demás colores. Puede incluso subir un grado más, abstraer lo que tienen de común los distintos colores y elevarse al concepto de color.

Cada nombre, cada «cosa-memoria» se revela entonces como una abreviatura abstracta de la multiplicidad sensible. Es unidad, pero contiene la diversidad; es concepto, pero incluye la intuición. Con esto estamos muy cerca del universal concreto, que es, como se sabe, uno de los conceptos capitales de su sistema.

Lo que se ha referido hasta aquí es el proceso de formación de la conciencia individual. Este proceso se inicia en la sensación y remata en el concepto determinado. El concepto determinado no es sin embargo el término final de ese proceso: falta aún lo que Hegel llama conciencia puntual.

¿Qué significa esto? ¿A qué le llama Hegel «conciencia puntual»?

Recorramos de nuevo las etapas estudiadas y lo entenderemos con más dificultad.

La sensación muestra una «singularidad existente». La imaginación suprime a la sensación y la convierte en un signo (imagen). La memoria suprime a su vez al signo y lo reemplaza por un nombre. Aparece el lenguaje.

El lenguaje, por su parte, se eleva al entendimiento. El entendimiento suprime los nombres (que están todavía ligados a singularidades determinadas) y los reemplaza por universales puros, por «determinaciones indeterminadas» que podrían aplicarse a infinitos objetos de un mismo género y que por tanto podrían ser «infinitamente divisibles» o «infinitas posibilidades de ser».

El entendimiento, en fin, continúa elevándose hacia lo universal, cuando al final del proceso alcanza la unidad abstracta más simple,

onvierte en un punto.

Al llegar a este grado de simplificación absoluta, donde están uprimidas todas las determinaciones, la conciencia se presenta como una nidad vacía, y frente a ella, como opuesto absoluto, aparece «la totalidad del er».

Es evidente que una conciencia así constituída (llena de vacíos) no iene ya nada del mundo exterior. El mundo exterior, con sus contenidos útiples y su diversidad cualitativa, aparece ahora como una unidad ontraria, como una totalidad llena que se opone al vacío de la conciencia untual.

Es evidente también que una conciencia liberada del ser, una onciencia desasida del mundo real, sería libre pero estaría muerta. La ibertad (o como dice Hegel: la negatividad), es, en efecto, idéntica a la muerte.

Esta conciencia debe entonces volver a llenarse de realidad, nfrentarse a las otras conciencias y a los seres singulares de toda clase y «suprimirlos», esto es, absorberlos y superarlos. Tal exigencia de plenitud - ue a la larga dará origen a la conciencia total-, es ahora lo que, como motor ialéctico, lo conduce al siguiente paso, que es lo que el filósofo denomina onciencia práctica.

La conciencia teórica alcanza su culminación en el lenguaje. El enguaje es ahora «término medio invisible», «espíritu oculto», «totalidad deal», «universalidad indiferente». La multiplicidad está aquí disuelta en la unidad, un opuesto está en el interior del otro «como lo particular dentro de o universal en el concepto». Pero esto no basta. Este espíritu universal ndiferente debe ahora probar su infinitud, suprimir la exterioridad de los ndividuos y las cosas naturales, convertirse en término medio visible, onvertirse en conciencia práctica, negarse a sí mismo al hacerse total.

Conviene aclarar sin embargo que tanto la conciencia teórica como la onciencia práctica *son ideales*. Lo único es que mientras la conciencia eórica era tan sólo «la abstracción de la universalidad indiferente simple», la onciencia práctica será «la abstracción de la relación no-indiferente y opuesta». [La primera tiende hacia lo universal, la segunda hacia lo particular, aclara él mismo en la nota 2 de la p. 97. ¡Justamente lo contrario del *System*, pues allí se estudiaba primero lo particular y luego lo universal!].

B CONCIENCIA PRACTICA

La categoría principal, al llegar este momento, es el deseo. El deseo es común al hombre y al animal, pero mientras el hombre puede reprimirlo aplazarlo o posponerlo, el animal no puede evitar su satisfacción inmediata.

El deseo busca su satisfacción. Para ello quiere consumir al objeto anularlo. Sabe además que, al hacer esto, se estará también suprimiendo a sí mismo.

El acto de anular al objeto (o sea el trabajo) tiene una estructura peculiar. De un lado está el sujeto, como elemento activo; del otro está el objeto, como elemento pasivo.

El deseo jamás concluye, ni tampoco el objeto que lo satisface. Así que el acto de la anulación (o sea el trabajo) será siempre permanente; «tal permanente como una cosa».

El trabajo se convierte entonces en la unidad de los opuestos (activo pasivo, sujeto/objeto). Es por lo tanto un término medio en que ambos se suprimen. (El sujeto anula al objeto; el objeto anula al deseo).

El trabajo, por obra del desarrollo, alcanza su perfección en la creación del instrumento.

El instrumento es a la vez activo y pasivo: activo, si se le ve del lado del trabajador; pasivo, si se le ve desde el lado del objeto.

El instrumento no es sólo un útil sino un ser de la más alta categoría ontológica. Su función principal es «perpetuar el ser contingente de trabajo». Gracias al instrumento, «lo que queda del trabajador y lo trabajado» puede volverse permanente, «transmitirse como una tradición».

La permanencia del instrumento permite una vez más escapar a la implacable fugacidad del ser.

La estructura ontológica del instrumento guarda alguna relación con la del deseo sexual. También el sexo puede reprimir el deseo y entonces se convierte en amor, o bien trocarse en algo más duradero y entonces se transforma en matrimonio.

El matrimonio es la existencia de una misma conciencia en dos cuerpos distintos. La conciencia es el término medio en que los cónyuges son uno y sin embargo se separan. Por eso es absurdo y superficial considerarlo como un mero contrato.

La unidad del matrimonio, a pesar de todo, es sólo teórica, ideal. La unidad real y verdadera de los padres sólo se alcanza en el hijo. El hijo es por eso el verdadero término medio, pues no sólo prolonga sus vidas, conservando al mismo tiempo toda la especie, sino prorroga su conciencia, cosa que no puede hacer el animal.

Mediante la educación ponen los padres su propia conciencia en la conciencia del niño. Los padres ven en el hijo su propia conciencia exteriorizada. El niño es un ser, ciertamente, pero no es «otro» ser: el niño es el propio ser de los padres convertido en otro. Este paso tiene por lo tanto la mayor importancia metafísica. El niño -que hasta ahora era un ser exteriorizado dejado de serlo; su conciencia es ahora una prolongación de la conciencia de los padres; la inmanencia se ha ampliado; hay identidad entre sujeto y objeto, interioridad y exterioridad.

Todos los miembros de la familia tienen ahora la misma conciencia. La intersubjetividad ha crecido, se ha desarrollado, y gracias a este desarrollo se ha prolongado la vida y la conciencia de la humanidad.

Pero a pesar de todo se tropieza aún aquí con una grave limitación: hay identidad, pero es sólo interior; hay reconocimiento, pero es sólo privado. Para que la conciencia alcance toda su extensión y llegue al límite de sus posibilidades de desarrollo, el reconocimiento debe hacerse público, convertirse en conciencia universal. Los individuos son infinitos, pero su conciencia debe ser una sola, y para alcanzar ese nivel de plenitud debe librar antes una batalla que Hegel llama «la lucha por el reconocimiento».

La lucha por el reconocimiento.

La unidad de la conciencia de todas las familias (que para Hegel son individuos), se logra por la lucha. Uno se pregunta por qué no se puede lograr por otro medio [la educación, por ejemplo, el lenguaje o la comunicación]. Incluso se pregunta si la simple multiplicación de la especie no sería ya obligadamente una lenta ampliación de la conciencia social. Pero Hegel no lo acepta. El lenguaje, por ejemplo, es útil, pero sólo se mueve en un plano ideal y lo que aquí se busca es la identidad real. Los individuos (familias) deben reconocerse de veras y eso no se consigue más que por la lucha.

Su explicación del por qué de la necesidad del combate es tan oscura

y laboriosa como poco convincente.

Cada conciencia es una totalidad, cada una contiene el ser ideal del mundo. Lo que se persigue ahora es «que la totalidad del singular sea en otro y sea la conciencia del otro». Mas para conseguir ese intercambio de conciencias hay que forzar al otro a manifestarse como totalidad y eso sólo consigue con la lucha. Sólo en la lucha puede constatar «que el exterior es en él mismo».

La necesidad de la lucha para conseguir el intercambio de totalidad puede explicarse también de otra manera. La vida «porta en sí misma todos los aspectos de la totalidad de la singularidad». De ahí que, al forzar al otro a jugarse la vida, se le fuerza también a manifestar su totalidad.

El motivo del conflicto puede ser cualquier cosa. La menor ofensa al herir el amor propio del otro, le duele en toda la extensión de su ser.

Pero aunque el motivo no importe, hay uno en particular que llama atención del filósofo y que, según él, puede mover a la gente a jugarse la vida: la propiedad.

La propiedad -por ejemplo la tierra-, es cosa de todos, pero sólo algunos la poseen. Para que estos muestren que su actitud es razonable, hacen entonces que presionarlos, echarlos de su posesión, y ellos, por su parte, deben impedir que los desalojen. La lucha, por consiguiente, debe ser muerte.

Una nueva contradicción brota sin embargo de este conflicto: es absurdo, en efecto, arriesgarse a perder la vida sólo por conservar una propiedad, porque entonces ¿quién la disfrutaría? Pero no queda otro camino: la propiedad o la muerte.

En el curso de la lucha se verá si el otro era «una conciencia absoluta» o no lo era. Si lo era, se convierte en amo; si no lo era, se convierte en esclavo. La lucha origina así la división en clases.

El proceso de la lucha debe concluir en el reconocimiento recíproco, pero lo paradójico del caso es que jamás alcanza su objetivo. La conciencia, en efecto, jamás consigue hacerse real; en el momento en que se realiza es suprimida: «ser reconocido y ser suprimido son inmediatamente la misma cosa». Justo cuando cree realizar su individualidad, se convierte en universal y queda aniquilada. De ahí que la verdadera realidad de la conciencia individual no tenga sentido más que en la muerte.

Un inventor, que es divulgado y absorbido por el pueblo, pierde ciertamente su individualidad, su unicidad; se diluye como una gota en el mar; pero al mismo tiempo, por curiosa paradoja, sólo al ser suprimido realiza la plenitud de su invención y tiene posibilidades de ser prorrogado y mejorado por la tradición. El ejemplo es mío, no de Hegel, pero puede dar alguna idea de lo que el filósofo quiso decir.

La intersubjetividad se ha ampliado ahora a través de la lucha. Del reducto individual de la familia, en que estaba encapsulada, se ha extendido considerablemente hasta convertirse en la conciencia de un pueblo. Falta solamente que haya lucha con otros pueblos (que para Hegel son otros individuos), para que se convierta en conciencia universal. Hegel no da este último paso en el texto que interpretamos (incluso cree que la conciencia del pueblo es ya la conciencia total), pero lo ha dado ya en su ensayo sobre el derecho natural, obra que, según los críticos, es anterior a ésta.

2 Conciencia de un pueblo.

La conciencia de un pueblo es la conciencia absoluta, «el ser suprimido de las conciencias singulares». El pueblo, a su vez, es «la substancia viva de la ética universal». El ser de lo ético son las costumbres. La conciencia universal habita ahora la conciencia individual, y, en el orden político, la «libertad del capricho» es reemplazada por la libertad del ciudadano.

La conciencia teórica se hizo realidad por el aire (lenguaje); la conciencia práctica, por la tierra (propiedad); la conciencia del pueblo, por el ser (substancia universal). A cada grado del desarrollo de la conciencia correspondió un término medio físico.

Todas las conciencias singulares son ahora una sola conciencia. La conciencia, en consecuencia, se ha convertido en «totalidad universal», «espíritu absoluto», «término medio de las conciencias opuestas», etc.

El espíritu obra ahora a través de las conciencias singulares, pero cada una de éstas no sabe que su acción personal es sólo un caso aislado de la acción general de aquél. Cada uno hace su trabajo, pero el objeto que crea es apenas una parte muy pequeña del Objeto Total creado por todos que Hegel denomina la OBRA.

«Obra» le llama Hegel al «resultado del obrar de todos y cada uno».

En ese inmenso objeto hecho por todos, en ese término medio absoluto donde desembocan los esfuerzos particulares. «se contemplan a sí mismos como pueblo». «*Los hombres lo producen -dice-, pero lo veneran como a un ser extraño*».

El Espíritu vive ahora por sí mismo. Los hombres que lo crean, pasan, pero él sigue viviendo más allá de ellos. Se diría que el espíritu es ahora el sujeto y que todos los entes se le agregan como predicados. En ningún otro sitio mejor que en éste es posible comprender los fenómenos del extrañamiento y la alienación. *El hombre (o sea la humanidad) crea su propio ser, pero luego lo ve como algo extraño y opuesto a él.*

Hegel describe luego, con rasgos muy precisos, la vida del espíritu. «El espíritu -dice-, no existe mas que en tanto deviene otro y que, en el acto de devenir otro, es él mismo».

¿Que significa aquí «devenir otro»? Devenir otro es cambiar y retener, acumular los cambios y avanzar, crear y conservar. El espíritu, como ser vivo, tiene por eso movimiento circular, expiración y aspiración. Hegel lo describe también como unidad de lo activo y lo pasivo. Lo activo es lo creador, lo pasivo es lo conservador. Lo activo y lo pasivo se alternan y se suprimen recíprocamente, y esa continua y sucesiva oposición hace vivir al Espíritu. Por eso -a lo menos en este boceto-, no puede haber un fin de la historia, pues el fin de la historia significaría que la humanidad se ha paralizado, que ha renunciado a la vida y se ha quedado sólo con la muerte, o, en el mejor de los casos que ha renunciado a la creación y se ha quedado sola con sus recuerdos.

Los términos en que Hegel describe al Espíritu son casi hilozoístas. Su Espíritu -ese objeto exterior infinito que se nutre de la vida de todos y es fruto del trabajo universal-, cobra por momentos el aspecto y la dignidad de una figura mitológica.

Es difícil contemplar esta descripción de la praxis colectiva, sin traer a la memoria, por inevitable asociación, teorías tales como la del trabajo vivo y trabajo muerto (Marx), la teoría sartriana de lo práctico-inerte, la doctrina bergsoniana según la cual «la realidad es la movilidad misma», o, más sorprendentemente aún la definición heideggeriana del tiempo, que podría pasar por una definición exactísima del Espíritu de Hegel: «el tiempo es el advenir temporante que va siendo sido».

ro no pasa todo esto de ser una mera asociación, pues es evidente que, aún
n influencia de Hegel, cada uno ha pensado lo propio y ha enriquecido lo
no en forma ejemplar.

En la parte final de su «libro» -libro que como se sabe es más bien un
bozo de algo mayor que quedó inconcluso-, investiga Hegel las
nifestaciones más visibles del trabajo del espíritu, y como ejemplos
radigmáticos de la misma, se refiere al lenguaje, el trabajo y la propiedad.
n nuevamente temas que ya habían sido tratados en el *System*, pero que
sde el punto de vista de la conciencia asume ahora matices insospechados.
amos.

La lengua, el entendimiento, la razón, son potencias puramente
ales.

Se vuelven reales hasta que existen en un pueblo.

La lengua, considerada como obra de un pueblo «es la existencia
al del espíritu».

Es universal, por eso adquiere resonancia en la conciencia de todos.
lada conciencia que habla penetra inmediatamente, por medio del
guaje, en otra conciencia». O sea que, para decirlo en nuestros términos,
el vehículo por excelencia de la intersubjetividad. [No se ve entonces, una
z más, por qué los sujetos, para arribar al reconocimiento, tienen que
currir al combate y a la muerte].

La lengua no produce la realidad sino sólo la expresa. «El mundo
see aptitud para ser dicho». Por eso es tan importante en la educación. El
ño no conoce directamente la realidad. La educación, por medio del
guaje, le ofrece un sustituto ideal de la misma, y él, por su cuenta, tendrá
e verificarla.

Vista desde otro ángulo, la lengua es un sistema de signos. Este
stema debe ser negado continuamente «para convertirse en lengua
gnificante». En cada acto de hablar se niega el resto del sistema.

El signo, por otra parte, no es sólo un significante. Detenerse en el
gno sería ignorar el lenguaje. Para que el signo funcione como lengua, debe
sujeto atravesarlo y captar sólo su significado. O como dice Hegel:
primir su ser exterior y cambiarlo en concepto. [Pasa con el signo lo que
n las letras: no lo advertimos en el momento de leer; sólo vemos lo que
gnifica].

Lo que hace importante esta teoría del lenguaje es la fuerza que por Hegel en subrayar su valor como término medio de la intersubjetividad universalidad y la permanencia. Igualmente impresionante es la fuerza con que destaca la construcción del espíritu como obra del esfuerzo de todos. El lenguaje es algo que se crea entre todos y que todos se esfuerzan en conservar.

Veamos ahora cómo el trabajo y la posesión cambian también de carácter cuando se convierten en las actividades de un pueblo.

El trabajo puede ser singular o universal. Es universal incluso cuando el fin del singular es satisfacer sus necesidades personales.

Como ejemplo de universalidad destaca Hegel Las reglas de trabajo.

Hay una interrelación dialéctica continua entre el individuo y el pueblo, lo singular y lo universal. El individuo, por el desarrollo de su habilidad, crea una regla. Esta regla, en virtud de su utilidad, es reconocida como indispensable y se torna universal. Cualquier sujeto nuevo que ejecute ese trabajo y desee superar sus limitaciones personales y obtener mejores resultados, debe aprender la regla, pues al aprenderla se vuelve más hábil que el que la ignora. Además, si su habilidad es tan grande que puede mejorarla «inventa otro universal» que los demás aprenderán a su vez. Esto origina un movimiento circular muy importante donde se alternan continuamente tradición y la innovación y donde todo tiende inmediatamente a hacerse universal. También subraya con claridad el papel y el destino que juegan los genios y las personalidades diferentes dentro de esta sociedad.

La universalización del trabajo se obtiene también por medio de la máquina.

Trabajar es en cierto sentido «matar al objeto», desgajarlo de su contorno vivo. Inicialmente realizó el individuo esa transformación en forma directa, pero luego, gracias a la invención del instrumento, no lo hizo ya con sus propias manos sino a través de un intermediario, el cual, no obstante serlo, todavía conserva la forma del trabajo humano. [En efecto, ¿qué otra cosa es una pinza que un par de dedos metálicos?]. En la máquina sin embargo suprime incluso esta actividad formal y hace que ella trabaje por él. Esta trampa que el hombre le pone a la naturaleza se vuelve contra él.

Hegel enumera luego (al igual que en el *System*) todos los males que la máquina ha traído al hombre y que por cierto estamos muy lejos de superar aleja al hombre de la naturaleza (hoy diríamos: convierte al hombre e

destructor de la naturaleza). lo torna inútil (por el reemplazo). lo entorpece (por la realización rutinaria de una sola operación), disminuye el valor de su trabajo (al volverlo mas facil), aumenta su jornada, convierte su trabajo concreto en trabajo abstracto, etc., etc.

La conversión del trabajo concreto en trabajo abstracto es lo que más llama su atención. Cada uno trabaja, pero no para crear lo que necesita. Su trabajo es una operación abstracta (un momento de la división del trabajo) destinada a producir un cierto tipo de objeto que satisfará las necesidades de otros y eventualmente de sí mismo, pero que no satisface todas las suyas y requiere los productos hechos por otros.

Cada quien trabaja así para los demás, y los demás a su vez trabajan para cada quien, creando un sistema de dependencia recíproca donde lo más preocupante es la anarquía de la producción.

La producción, en efecto, se independiza de los productores y obra contra sus previsiones. El productor depende del producto. Una operación alejada puede dejar sin trabajo a toda una clase de trabajadores...

La importancia de esta descripción reside en el hecho de que allí, mejor que en parte alguna, ha sido mostrado con absoluta claridad del fenómeno de la alienación contemporánea. *El hombre, en efecto, ha objetivado en la máquina su propia esencia, y luego ésta, independizándose de él, desencadena una serie de efectos que se vuelven contra él mismo.* El trabajo se vuelve ajeno al trabajador; «nadie sabe para quien trabaja»; surge «el hombre unidimensional» que sólo cumple una función y que, al igual que cualquier otra pieza del mecanismo puede ser reemplazada cuando se desgasta; la naturaleza es aniquilada en beneficio del lucro, y, como consecuencia de ello, existe el riesgo de que, en un acto de legítima defensa, se vuelva contra nosotros y nos destruya. Lo que Hegel describe, en otras palabras, son fenómenos que aún vivimos, que estamos muy lejos de resolver y que más bien parecen agravarse cada día que pasa. De ahí que, según sus palabras, el espíritu objetivado en la máquina sea el espíritu del mal, el espíritu que deforma al hombre, destruye la naturaleza y subordina el productor al producto. En ocasiones lo compara también con una bestia furiosa que necesita ser domada.

Hay una diferencia muy importante sin embargo entre la concepción hegeliana y la que está de moda en nuestros días. Hegel, en efecto, era

optimista y poderoso y creía que esa bestia puede ser domada por el látigo de un estado fuerte. mientras que nosotros -tras haber sufrido amargas experiencias históricas con el Estado-, desconfiamos de esa solución y no vemos cómo podríamos reemplazarlo en la conducción de nuestro destino.

Hegel, como todo el idealismo, creía que el mundo es un producto de Espíritu, que el hombre es superior a sus obras, y que por tanto su alienación es transitoria. («Bastará que se le comprenda -parece decir- y con ello quedará anulada; en fin de cuentas -como decía Sócrates- se obra mal por ignorancia»). Pero nosotros no pensamos así. Para nosotros el mal ha crecido tanto, que nos aplasta con su peso y nos pone en el riesgo de hacernos perecer en la impotencia, el conformismo y la resignación.

Justamente ese sentimiento de impotencia que nos lleva a ya no rebelarnos, a aceptar con resignación cualquier cosa que se nos imponga como si fuese un decreto inmutable de la Providencia, es el signo supremo de esclavitud a que nos condena cada vez con más fuerza el fenómeno de la alienación.

CAPITULO VIII
ALIENACION Y TOTALIDAD
EN LA SEGUNDA FILOSOFIA DEL ESPIRITU

De la misma manera que la *Primera filosofía del espíritu* no es una simple reiteración del *Sistema de la eticidad*, tampoco la *Realphilosophie II* es una mera repetición de la *Primera filosofía del espíritu*.

Tiene muchos puntos en común, es cierto, pero están subordinados a intenciones diferentes. La *Primera filosofía del espíritu* giraba en torno al tema de la conciencia. La *Segunda filosofía del espíritu* gira en torno a los conceptos de Espíritu y Estado. También el estilo de las tres obras es generalmente distinto. Las dos primeras eran un tanto abstractas, oscuras e imprecisas. La *Segunda filosofía del espíritu*, en cambio, salvo en las primeras páginas, se esfuerza por ser clara e incluso nítida. Lo que predomina en ella no es el lenguaje ontológico sino el existencial. Con harta frecuencia usa giros casi poéticos y parece ilustrar con ejemplos de la realidad lo que en los ensayos anteriores era una seca exposición abstracta. Há la impresión de que sus vastas generalizaciones han sido sacadas de los ecos de todos los días. Por contraste, también, nos hace pensar que no se trata de meras elucubraciones de gabinete, sino de verdaderos ensayos fenomenológicos que buscan en la intuición de lo inmediato la reducción idéntica. Las transiciones dialécticas de una etapa a otra se tornan nítidas, y para hacer visible la necesidad interna que las impulsa, las expresa por medio de silogismos, que le dan al desarrollo la apariencia de estructuras lógicas permanentes gobernando el caos de los cambios. Por primera vez, también, introduce la noción de Espíritu Absoluto (con su triple gradación de arte, religión y filosofía), lo que convierte a este texto en el más completo de los tres proyectos que precedieron a la construcción de su filosofía del espíritu.

Por lo que toca, finalmente, al doble movimiento de alienación o escisión y totalidad o reunificación, continúa imperturbable.

Examinemos ahora, en forma breve pero completa, las etapas de la alienación del Espíritu y tratemos de situar sus avances y retrocesos.

A CONCEPTO DE ESPIRITU

I INTELIGENCIA

a. intuición

«El yo y la cosa son en el espacio». Pero el espacio es un ser abstracto, algo formalmente general y separado de lo particular. La cosa no *está* en el espacio sino *es* ser ella misma.

La esencia de la intuición es «saber acerca de algo que *es*». Este es un saber inmediato. El Espíritu, en cambio, es movimiento y tiende a alejarse de la inmediatez y a convertirse en algo general. Hegel mostrará ahora cómo se universaliza y encuentra en ello su verdad.

b. imaginación

En la imaginación el Espíritu se separa ya del objeto, es libre con respecto a él (puede pensarlo como quiera sin estar sujeto a las condiciones de espacio y tiempo en que lo percibió). (Cfr. 154 n.). Es como si el Espíritu se apartara de lo inmediato para volver a sí mismo. No es sin embargo que se oponga al objeto, pues el objeto, en fin de cuentas, es el mismo Espíritu (el objeto es el contenido de su percepción, algo que está en él mismo). A quien se oponga al objeto, es a sí mismo.

La intuición es la existencia del objeto. El Espíritu, como conciencia, es la intuición de esa intuición. La verdad es que todo es uno (Espíritu), pero en un caso el espíritu se presenta en sí y luego para-sí. Esto lo consigue mediante la negatividad. En ésta se separa de lo implícito, se recoge en sí y la imagen capturada aparece como «su primer uno mismo», «el ser mío».

En este segundo momento de su desarrollo el espíritu es un depósito de imágenes acumuladas inconscientemente, una simplicidad que lo encierra todo, pero un todo que es a la vez una nada, pues está vacío. Las imágenes están allí, disponibles, pero inconscientes, «no se destacan aún como objeto de la representación». Este oscuro oleaje de las imágenes emerge de la oscuridad y vuelve a hundirse en ella («... aquí surge de repente una cabeza ensangrentada, allí otra figura blanca y se hunde de nuevo...»). Hegel define a este momento como «el interior de la naturaleza».

El yo puede extraer imágenes de esta noche o dejarlas recaer en ella

154 n.5). El yo no es sólo un simple uno mismo sino un poder de referir o relacionar entre sí las imágenes. Cuando deja que las imágenes se junten asivamente está bajo el poder de la asociación de ideas. Esta arbitrariedad e las referencias es «la libertad vacía...»

g. recuerdo

En el recuerdo -dice Hegel- el objeto es ya mío. Ya no capto su ser puro sino algo que «me es ya conocido». No lo capto por tanto a él sino a la imagen de él que hay en mí. En la intuición tenía conciencia de él, en el recuerdo tengo conciencia de mí. Incluso si algo me lo recuerda, lo que pienso es la imagen propia que hay en mí.

Recordar es agregar el ser para-sí al objeto. El ser para-mí es «ese uno mismo en que hundí al objeto», que ahora, al reaparecer, es una síntesis de contenido y yo. «El objeto externo ha sido superado... *se ha convertido* en otro de lo que *es él* ... ya no es algo inmediato, autónomo».

El contenido se presenta como *signo* del objeto, como un todo aparte, con otra esencia. Pero no es así. En el ser para sí (o conciencia) se capta la esencia del objeto y esta esencia supera al objeto, lo contiene y rebasa. Ya no hay objeto externo. El objeto externo se ha convertido en uno mismo. Su contenido y mi ser son la misma cosa. El yo es el interior de la cosa. Pero la cosa y el contenido no se han identificado aún.

h. lenguaje

Hasta este momento el yo ha sido «interioridad inmediata», «pero tiene que acceder también a la existencia, hacerse objeto», tiene que volver externa su interioridad. Eso lo consigue por medio del lenguaje. «La imaginación da una forma vacía, la designa», el lenguaje la convierte en ser. «El lenguaje es el verdadero ser del Espíritu».

El lenguaje -al principio oral- se desvanece, «pero ha sido captado». En principio también se mueve sólo dentro de la significación, pero *le dá un nombre al significado y este nombre se convierte en el ser del objeto*.

El nombre es un sonido de la voz, «un sonido encontrado arbitrariamente» «algo completamente distinto de lo que el objeto es en la

intuición», pero que sin embargo constituye su ser.

¿Qué es esto?, pregunta Hegel. Es un león. Su ser es su nombre.

Podría pensarse, como es natural, que una cosa es el nombre y otra el objeto que designa, pero quizá lo que Hegel ha entrevisto es más hondo de lo que parece. Es admirable en efecto que la imagen reemplace a la cosa y el nombre a la imagen, pues al reemplazar por una abreviatura la infinita pluralidad sensible, es posible el pensamiento que, a su vez hace posibles las cosas. Hegel mismo lo explica con un ejemplo muy gráfico. Si el nombre «león» no existiera, tendría que decir: «un amarillo, con patas, melena, etc». El nombre «león», en cambio, provoca en mi interior la visión de su esencia (es algo muy distinto de decir por ej. «un burro»).

«Por medio del nombre, nace el objeto, como ser, del yo. Esta es la primera fuerza creadora que ejerce el espíritu». El logos es «razón, esencia de la cosa y palabra, cosa y dicho, categoría».

Frente al nombre lo intuído es evanescencia. Gracias al lenguaje, el reino de las imágenes -que era el reino de los sueños- es reemplazado por el reino de los nombres -que es el reino del ser-.

e. ser -para-sí

A partir del momento en que se crea el nombre, el Espíritu encuentra un lugar dónde alojarse. Su reino es el reino de los nombres.

Los nombres son «simples, cerrados, solitarios». Cada uno es la envoltura de una pluralidad, y todos se excluyen entre sí negándose recíprocamente.

El yo les presta un espacio para que coexistan. Su tarea es «conservarlos en su noche obedientes a su servicio» y establecer entre ellos referencias y enlaces. El yo es, pues, la esencia de los nombres. Se necesita sin embargo que también sea su ser. ¿Cómo podrá lograrlo?

Ser le llama Hegel a lo que es permanente, a lo que tiene la firmeza y la persistencia de un objeto. El yo, en cambio, «es la forma de la pura inquietud, movimiento o noche de la separación», algo que está siempre incompleto. Para que el yo pueda convertirse en el soporte de los nombres tiene entonces que consolidarse, superar su inquietud y convertirse en objeto. Sólo así -convirtiéndose en una estructura firme-, puede servirles a los

mbres de asiento y punto de referencia.

El nombre «es un signo consolidado, una referencia permanente y general y los nombres designan objetos». El trabajo del Espíritu, según eso, vá «repetir el objeto», «reiterar lo conocido». «Repetir, en efecto, es sentar igualdad, el ser».

El yo puede lograr la repetición -aún sin tener interés ni gusto en ello- porque «es memoria, entendimiento». «La memoria conserva el nombre en general, el libre enlace arbitrario de la imagen (significado) con el nombre». «Ahí que «ejercitar la memoria es el primer trabajo del Espíritu». «En la memoria el yo ha llegado al ser».

El trabajo de *fijar* es la primera operación del yo y «el comienzo de la libre ascensión del Espíritu». Esto quiere decir que, a partir de esa fijación, el Espíritu podrá ir acumulando su ser y forjando su propia identidad. No hay nada de raro, por consiguiente, que se haya visto en la historicidad el verdadero principio de la ontología hegeliana.

inteligencia

Hay que aclarar sin embargo que el contenido del yo no reside sólo en el nombre. Reside -como lo repite Hegel insistentemente- «en la forma, en el orden que le impone a los nombres». El yo es actividad. El yo fija, abstrae, selecciona, conserva, pone nombres. El yo reflexiona, se produce a sí mismo, niega, se supera. Y aunque el orden que crea sea arbitrario y casual, la actividad que realiza vá forjándole una estructura, creándole un ser. Es, como pongo yo, como un río que crea su cauce. Su ser, en consecuencia, es un resultado de su quehacer, y si por otra parte memorizar es trabajo, *su ser es fruto de su propio trabajo*. Por esa vía -aunque todavía de modo germinal- aproxima ya Hegel a ciertas tesis antropológicas que, apoyadas en largos análisis y pruebas, serán más tarde defendidas por los filósofos existencialistas y marxistas.

Hay también otro punto que merece subrayarse. El yo es inestable y variable, pero «la dirección hacia el nombre» lo obliga a superar esa ineficiencia, lo fija, lo asienta. Gracias al nombre, en efecto, el Espíritu toma camino de la generalidad. El nombre es general, universal. Pero también el Espíritu, a través del lenguaje, encontrará en lo general su asiento y punto

de partida. No parece exagerado decir entonces que el Espíritu sólo existe en el lenguaje, pues como ya hemos visto anteriormente, el lenguaje posee las dos condiciones básicas que hacen posible la existencia: la generalidad y la continuidad.

Hasta aquí nos hemos movido dentro de un espacio todavía limitado por el de la referencia de los nombres. Este plano es el del entendimiento, donde «el ser es la sustancia de la abstracción o el concepto»; es también el nivel del juicio.

Hay que dar ahora un paso adelante y acercarnos al nivel de *la razón* que no se mencionaba en los ensayos anteriores. Con ello nos elevamos al nivel del *silogismo*.

Todo lo que existe -afirma Hegel- es «el uno mismo». En efecto, fuera del uno mismo no se da nada y es esa mismidad la que encierra, unifica y conserva la pluralidad. («El todo es la firme referencia sentada por el yo»)

Las diferencias entre las cosas, sus negaciones recíprocas, se dan entonces diferencias dentro del sí mismo -autonegaciones. Entender es precisamente «una experiencia de la conciencia», porque las diferencias no están en las cosas sino en el entendimiento.

La generalidad lo llena todo. La particularidad, sin embargo, interrumpe su espacio homogéneo y lo llena de diferencias. Se da entonces un juego dialéctico entre lo particular y lo general; juego que, según Hegel, constituye el fundamento de todo.

Lo particular y lo general guardan entre sí relaciones muy complejas. Cada uno es lo contrario del otro y sin embargo los dos son iguales. Los dos son generales y los dos son negativos. Generales, porque contienen cada uno una totalidad; y negativos, porque sus totalidades se excluyen entre sí.

Hegel explica esta relación de manera ingeniosa pero sibilina. Así dice por ejemplo;

Lo general es general «por envolver en su simplicidad la negatividad y ocultarla». Lo singular es negativo, porque se opone a lo no-negativo (o sea lo universal).

Lo singular es «general hacia dentro» y negativo hacia fuera (hacia lo general).

Lo general es negativo hacia dentro y general hacia fuera. [Uno]

regunta: ¿cuál puede ser el *fuera* de lo universal, si lo abarca todo?].

«De este modo cada uno tiene a la vez fuera de él como lo otro aquello que él es *internamente*».

«La generalidad como tal es sólo una; pero ser es la realidad o la subsistencia de muchos. Por consiguiente ambos son generales, pero sólo uno es lo general; ambos son negativos, pero sólo uno es lo negativo». El ser y cada uno, en todo caso, implica la relación; ninguno de los dos puede darse aislado del otro.

Lo que se saca de aquí es que los dos opuestos, tanto cuando son iguales como cuando se oponen, se encuentran en un tercero y este tercero - mas bien término medio- es la identidad de los opuestos. (Hegel describe esta unidad como «lo general moviéndose en sí mismo que se divide en partes»).

En el silogismo aristotélico «una cosa está contenida en la totalidad y otra cosa»; la substancia, por otra parte, garantiza la relación entre las determinaciones». Pero en la lógica hegeliana no se busca sólo la identidad de los términos sino la identidad dentro de la distinción y la distinción dentro de la identidad. Hay por tanto aquí un silogismo metafísico, pues los opuestos alcanzan tanto su identidad como su diferencia mediante una substancia común: el yo.

Este silogismo (la comprensión de la realidad como identidad de los opuestos) es la razón.

La inteligencia se ha liberado del objeto; ella misma es su propio objeto. Hegel piensa sin embargo que esta inteligencia es inactiva (ya no dice «teórica»), que es un movimiento en potencia, pues tiene «posibilidad de realizarse» y que, por ser libre pero vacía, tiene una nueva tarea: llenarse de contenido. La gran novedad de este nuevo texto es que debe llenarse de contenido «pero no por introspección sino por generación», no acumulando recuerdos sino generando hechos, lo que trae a la memoria, por lejana asociación, aquello de que lo importante no es ya interpretar el mundo sino cambiarlo.

Abandonamos entonces el terreno de la inteligencia y pasamos ahora al terreno de la voluntad.

2 VOLUNTAD

La voluntad, según Hegel, es un silogismo donde lo general es el fin, lo particular el yo y el término medio el impulso. Los tres términos de silogismo están encerrados dentro del sujeto.

La voluntad comienza siendo un querer abstracto, un querer libre pero vacío. El sujeto quiere algo pero no sabe qué es. Está «vuelta hacia afuera», pero no hay aún un objeto exterior que oriente la dirección de su impulso. El sentimiento de «carencia» que experimenta «es la intuición de su yo vacío». Su fin inmediato es «poner el ser que falta», darle un contenido a su impulso, suprimir el sentimiento de carencia.

«La satisfacción del impulso es el segundo silogismo». El yo se separa de sí al ser y lo convierte en objeto. [La dificultad extraordinaria que presenta la interpretación de este pasaje, obedece al hecho de que, para Hegel, el yo no «refleja» al objeto sino lo crea. O sea que los objetos que va creando son los pasos que va dando hacia el conocimiento total de sí mismo. Parece un poco absurdo que el sujeto cree lo que desea en vez de desear lo que le falta y que ya está allí frente a él, pero es imposible pensar otra cosa si se sigue la lógica de la inmanencia.

La tendencia del capitalismo a crear necesidades nuevas, que a su vez exigen nuevos satisfactores, podría dar idea de este movimiento. Crear una nueva necesidad, en efecto, es proyectar un nuevo aspecto del yo(*).

El objeto (como fin) se opone ahora al sujeto (es objeto deseado) pero en cuanto éste lo alcanza desaparece la oposición. El yo (que antes estaba vacío) está ahora «lleno» y su impulso es «impulso tranquilizado».

Lo importante -dice Hegel- es que el yo ha creado una diferencia y

(*) Es difícil hallarle una estructura o un orden verdadero a este texto. En primer lugar, porque no es de verdad un texto sino una serie de notas para prepararlo. En segundo lugar, por la obscuridad heraclítica del autor, que ha llegado a volverse proverbial. Y en tercer lugar, por su imprecisión terminológica, que se agrava con la diferencia de términos empleados en las traducciones y que en vano tratan de aclarar los laboriosos glosarios y los cuidadosos comentarios de sus escoliastas. Lo que aquí presento es sólo una interpretación que, aunque fruto de muchas relecturas, se ve a veces desalentada por la dificultad de hallar criterios adecuados para verificar su exactitud. Por «criterio» entiendo aquí, por ejemplo, las alusiones implícitas al mundo histórico y real de donde brotan las palabras y que ya no nos es accesible a los lectores modernos.

de esta diferencia constituye su contenido. [«Diferencia en la cosa es distinción en el sí mismo», había dicho antes. O sea que la cosa es «una diferencia negativa de suyo mismo»(162)].

El sujeto siente impulso a buscar una satisfacción. Hay que aclarar en embargo que el impulso no es lo mismo que el ansia. El ansia es puramente animal y tiene un carácter «evanescente», pues el animal, tras consumir reiteradamente el objeto exterior y saciarse, se esfuma con él. El impulso, en cambio, gracias al trabajo, rescata un elemento de importancia esencial para conservar el ser.

El trabajo del hombre no es sólo actividad destinada a saciar el impulso. Es actividad reflexiva, teleológica, y, por lo tanto, verdadera *producción*. Producir es fabricar contenidos, crear lo que se requiere para superar las exigencias inaplazables del ansia. Lo producido puede por ello ser pasajero, pero puede también, gracias a la razón, ser un objeto que no se esfume, que permanezca, que nos dé la posibilidad de volverlo a emplear cada vez que se necesite. Ello nos conduce a suprimir la forma pura del trabajo y a reemplazarla por un nuevo nivel del desarrollo que es el que corresponde a la *herramienta*.

La herramienta es el orgullo de los pueblos (168,2 bis). Y lo es no sin razón, puesto que constituye «la primera manifestación de su voluntad». Por la herramienta el hombre se diferencia del animal y lo supera. El animal no puede librarse del trabajo: «su ansia se calma, pero recomienza siempre de nuevo», está subordinado al objeto de su deseo. El hombre en cambio, gracias a la herramienta, facilita su trabajo y se independiza del objeto.

La herramienta es «trabajo superado» y constituye un término medio entre el hombre y el mundo. Considerada en sí misma es una cosa muerta, pero considerada en relación a su esencia ontológica es una proyección del hombre, un objeto mediante el cual «el yo se ha convertido en cosa».

La herramienta es pasiva con respecto al que la maneja y activa con respecto al objeto trabajado. No tiene actividad propia «su actividad es la del hombre». Es «un ardid» que facilita el trabajo pero que no elimina la necesidad de trabajar. Usándola -dice Hegel-, «me salen callos, que hacen de mí una cosa». Para liberarse totalmente del trabajo, para hacer que el impulso de la voluntad esté fuera de nosotros y ya no nos gaste, será necesario entonces hacer que la herramienta trabaje por sí sola y eso nos conduce directamente

a la etapa siguiente que es la de la *máquina*.

Lo que hace posible la invención de la máquina es «la separación entre el trabajo y el impulso». El impulso, que antes brotaba de la voluntad del hombre, ahora se pone fuera de éste y lo sustituye en el trabajo. La máquina convierte lo pasivo en activo. Para ello es necesario que la herramienta se organice en estructuras más complejas y que la voluntad humana, que antes la impulsaba, sea reemplazada por una fuerza cualquiera de la naturaleza.

La astucia del ser humano consiste en «coger por un lado» a la ciega fuerza natural y obligarla a servir para fines que no son los suyos; o también si se quiere, en darle a su impulso ciego una finalidad conciente y racional. «No hay que tener contemplaciones con la naturaleza» -dice Hegel- Tenérsela sería caer en un «miserable sentimentalismo». Esta declaración inusitada que hoy nos parece monstruosa, pero que entonces reflejaba el triunfo del espíritu sobre la materia o el del incipiente dominio de la burguesía industrial sobre la naturaleza, se completa con otras dos no menos sorprendentes: «A la naturaleza no le pasa nada»; simplemente los fines de sus fuerzas, que antes eran singulares, ahora se vuelven universales. El hombre, en cambio sale ganando, pues «mientras la naturaleza se gasta», él se limita a «contemplarla y gobernarla sin esfuerzo». [¡Qué lejos estaba el filósofo de sospechar que, con este creciente dominio de la naturaleza, el hombre estaba poniendo en peligro la supervivencia de su propia especie y el aniquilamiento total de su ser!].

De la máquina pasa Hegel a tratar la cuestión de los sexos. Es difícil ver con claridad la transición. El único punto de enlace entre ambos parecer ser dos líneas de la página 170 (10, 11), donde al mentar «el ardid» de la máquina, sufre acaso una vaga asociación de orden bíblico y lo indentifica con lo femenino. Hay también una nota al margen que quizá sea más explícita y que ayuda a poner las cosas en su lugar: el varón -explica-, tiene ansia, impulso. Y la mujer también, pero el impulso de ésta es sólo excitar, despertar el impulso del hombre y proporcionarle satisfacción como objeto (170, n.3). La mujer, según eso, juega aquí un papel similar al que jugaba el mundo frente a la voluntad transformadora del hombre. En realidad es una

ramienta, una tierra para ser sembrada, un objeto para ser laborado. En la nota, sin embargo, parece contradecirse (como también es usual en él), sugiere que acaso esta pasividad es simulada.

Comoquiera que sea, la voluntad, al llegar a este punto, se ha dividido en dos: hombre y mujer. El hombre (definido elípticamente con un lenguaje que oscila entre lo críptico y lo fálico), es «impulso ciego, rectilíneo, que pulsa hacia fuera y es impulsado». La mujer, por su parte, es «el mal» (otra reminiscencia bíblica!), lo telúrico y lo negativo.

El hombre representa lo general, la mujer representa lo singular. Se trata entonces entre ellos la misma dialéctica que describimos en un párrafo anterior al hablar de la identidad de los contrarios. Ambos son opuestos y ambos son iguales, pero como aún no lo saben, tienen que llegar a saberlo y a cobrar conciencia de su identidad.

Cada uno es objeto para el otro, y como ninguno es aún completo, ambos experimentan el sentimiento de una carencia recíproca (171, n.2).

Inicialmente tratan de conocerse. «Se acercan con incertidumbre y timidez, pero también con confianza, pues cada uno se sabe inmediatamente el otro y el movimiento es sólo la inversión por la que cada uno experimenta que el otro se sabe igualmente en él» (172). «Al saberse cada uno en el otro, ha renunciado a sí mismo».

Este intercambio de yo-es, este momento en que cada uno está «lleno en el yo del otro», es lo que Hegel denomina *amor*. Es también (aunque por ahora «sólo como presentimiento») la base de lo que luego será «la ética comunitaria».

El amor -que antes era sólo impulso-, está satisfecho ahora y es «la unidad de los extremos». Pero el amor como tal es también evanescente. Para afirmarse y persistir necesita objetivarse en un término medio que tenga estabilidad y permanencia, y ese término medio, iniciado como trabajo común, termina en la propiedad.

La propiedad (o sea *el patrimonio familiar*) les asegura a los cónyuges la posibilidad de su existencia futura. Es por lo tanto una función del amor, pues amarse no es sólo compartir un sentimiento sino también trabajar en común, ganarse la vida y proporcionarse servicio y cuidado recíprocos».

La propiedad familiar juega en este texto un papel más importante

que en los dos anteriores. Tanto es así que el mismo niño -que en los esbozos precedentes ocupaba un lugar tan preeminente como término medio de amor-, apenas si es mencionado como otra forma de la unificación. Y el mismo puede decirse de la educación.

Hijos, sentimiento, trabajo y educación, son los momentos básicos de la familia. Pero esta familia, considerada ahora como perfecta imagen de singularidad, deberá aún afirmar su existencia y enfrentarse a otras familias en una dura *lucha por hacerse reconocer*.

La familia (un todo) se opone ahora a otro todo (otra familia). Se enfrentan «individuos que se enfrentan. El enfrentamiento es crucial, pues «sólo a partir de aquí tiene el Espíritu auténtico ser».

Un individuo (familia) se apodera de un pedazo de suelo; con ello despoja a otro de la posibilidad de tener lo mismo: «el ser ha dejado de ser general», es el estado de naturaleza. Surge ahora un problema: «¿qué derecho y deber para el individuo en estado de naturaleza?».

Un individuo se ha apropiado el terreno -es su posesión pero aún no es su propiedad. Para ser propiedad necesita ser reconocida y ese reconocimiento implica un universal: el derecho.

«El hombre, como individuo, tiene derecho a tomar posesión de lo que pueda... pues es el poder frente a todas las cosas», pero ¿hasta dónde?

«¿De qué puedo apropiarme sin injusticia frente a un tercero?»
«Preguntas así -dice Hegel evasivamente-, carecen de respuesta.

En otro sitio agrega: algo «es mi propiedad porque otros la reconocen», pero ¿qué reconocen? -Lo que ya tengo. «¿Puedo entonces tener lo que y cuanto quiera? - No, si ya se le ha reconocido a otro. Sólo es mi propiedad cuando es «algo sin dueño» y al apoderarme de ello le quito la posibilidad a otro de tenerlo. El otro tendrá que aceptarlo, pues su posibilidad es inferior a mi realidad.

Poseo mi cuerpo, «la cosa que tengo ya en la boca o en la mano», «la cosa que ya he marcado con la mirada ansiosa...» o hacia lo que ya tendí la mano.

[Como ejemplo de esta tendencia natural de posesión, aduce Hegel sorprendentemente el: «yo lo ví primero» de los niños].

A los mayores «les irrita que otro se adelante... pero ya no pueden hacer nada» porque lo que es mío ya no puede ser vulnerado por otro. Para señalar mi posesión uso signos, marcas arbitrarias: un cerco, un surco, u

poste en una isla... (Una nota aclara incluso que «la primera posesión es una casualidad» (No. 6).

Cuando le doy forma a un metal, volviéndolo copa, el objeto me pertenece. ¿No es igual con un campo o un árbol? [Hoy diríamos: ¿no son estas propiedades del que los trabaja? ¿Dónde comienza y donde termina mi trabajo sobre la tierra? ¿Puede decirse que la tierra es mía solo porque rasqué su superficie, mientras la inmensa profundidad de su interior sigue intacta?].

En el posesionamiento individual rige el acaso, no la razón. Sin embargo -dice Hegel-, hay que introducirla, de modo que nada pertenezca a alguien por apropiación sino por contrato. Debe haber reconocimiento, igualdad.

Tampoco le parece bien que alguien se apodere de una cosa y luego invente el derecho para protegerla. Si la cosa se considera como legítimamente nuestra es porque hay alguna razón que así lo justifica.

Pero volvamos adonde íbamos. Los individuos (familias) quedan ahora así: uno excluye, otro es excluido. «Así de excitados se enfrentan ambos mutuamente y, por cierto, el excluido como ofensor, el excluyente como ofendido... cada uno quiere valer ante el otro»... y el que no tiene quiere ser reconocido.

El enfrentamiento llega al extremo: cada uno *quisiera matar* al otro, «pero lo que pretende es su propia muerte, el suicidio, exponiéndose al peligro» (180). Surge entonces la «voluntad sapiente», la voluntad de amor que busca la conciliación, el ponerse de acuerdo, «la unidad inmediata de ambos extremos». Y esa voluntad -que le confiere poder al todo para que éste se lo transmita al individuo-, es la *voluntad general*.

La lucha de todos contra todos se dirime en el contrato. El individuo es respetado, pero ya no como ser natural sino como persona. Y siendo la voluntad general lo que habita y orienta ahora la voluntad del singular, se ha dado el primer paso hacia la ética comunitaria, que en lo inmediato es el derecho.

B ESPIRITU REAL

La realidad del Espíritu es el resultado de una cadena de superaciones dialécticas. La inteligencia fue suprimida por la voluntad, la voluntad

individual fue a su vez suprimida por la voluntad general (o estado de reconocimiento). Cada una de ellas conservó y rebasó a la otra. La voluntad al superar a la pura inteligencia, se convirtió en voluntad inteligente. La voluntad general, al superar a la voluntad inteligente o sapiente, se convirtió en espíritu real.

El paso de la voluntad abstracta a la voluntad general hace que todas las realidades sufran un cambio cualitativo. La posesión, por ejemplo, se convierte en propiedad, es decir, en posesión jurídica o públicamente reconocida. Las demás realidades también cambian de signo al dejar de ser realidades individuales y convertirse en realidades sociales. Hegel las analiza unas tras otra empezando por *el trabajo*.

El trabajo, dentro de la sociedad del reconocimiento, nos muestra a la persona (o sea al individuo socialmente reconocido), como consumidor y trabajador. «El trabajo es de todos para todos y el consumo consumo de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda, o sólo aquí alcanza el individuo existencia singular» (182-183). Fuera de esta inserción en la sociedad, que lo vuelve real y útil, el individuo sería un ser abstracto y vacío o a lo mas, «una existencia momentánea, evanescente».

En el proceso normal del trabajo el individuo se enfrenta a la naturaleza y asume con respecto a ella una actitud negativa. Esto significa que la consume, le dá forma, la modifica, la humaniza, la convierte en su doble.

Siente necesidades naturales y elabora las cosas que necesita para satisfacerlas. La posibilidad interna de la cosa se convierte en realidad exterior: «la conciencia se convierte en cosas».

Pero dentro de la nueva situación histórica (el modo social de trabajar) la situación es distinta. Cada individuo, en vez de trabajar sólo para sí mismo, trabaja para satisfacer *una* necesidad personal de todos los demás: tiene una especialidad dentro de la división social del trabajo. Y los demás individuos hacen lo mismo. Esto significa que, para que cada quien pueda satisfacer la totalidad de sus necesidades personales, tiene que intercambiar sus productos por los productos de todos los demás.

Por su condición de especialista o de «operario dentro de una determinidad múltiple» -como dice Hegel con asombrosa concisión-, el trabajador ya no es «aquel espíritu amplio, rico, que dominaba un gran

bito de trabajo y que no reducía su actividad a una limitadísima función. Por el contrario, un «hombre unidimensional», un hombre espiritualmente empobrecido que realiza una pequeña operación mecánica y rutinaria dentro de un proceso de trabajo fragmentado en sucesivas operaciones abstractas. Su trabajo, por otra parte, es tan simple, que acaba volviendo al trabajador, pues al pulverizarse el trabajo en operaciones cada vez más simples y pequeñas, la actividad humana puede ser reemplazada por la mecánica con sólo utilizar una fuerza natural.

La creación por el trabajo de objetos para el consumo es el primer movimiento de este silogismo. La aplicación de los mismos a las necesidades individuales es el segundo.

Cada quien intuye que el producto de su trabajo es necesario para los otros. Los otros, por su parte, también piensan la misma cosa, pero saben que el trueque de unos productos por otros no puede efectuarse sin mutuo consentimiento. Esto conduce a una nueva etapa del desarrollo del Espíritu: el *intercambio*, que sólo es posible si se establece antes el valor de las cosas, equivalencia recíproca y su medida en dinero.

El valor es «el interior de la cosa». Es también «mi opinión de ella». No puedo cambiarla si no «explano» antes su valor. Los valores, por su parte, son intercambiables por lo que tienen de igual entre ellos y la presentación abstracta de esta equivalencia es el dinero.

En el acto del intercambio [Ripalda prefiere decir «mercado»], cada quien renuncia a su posesión y recibe la posesión de otro con su consentimiento. El mismo fenómeno, según se le mire por un lado o por otro, es enajenación o adquisición, positivo o negativo. Hay sin embargo un punto de indiferencia, un punto en que ambos contratantes son idénticos, y ese punto o término medio en que ambos coinciden es el acuerdo de las voluntades, el reconocimiento recíproco. Ese reconocimiento hace que la posesión se transforme en *propiedad*.

La propiedad -dice Hegel-, se origina en el trabajo. Es unión de trabajo y reconocimiento. (185). También puede ser definida como «el movimiento de la cosa en el cambio». En la herencia, sin embargo sólo cambian los individuos; lo permanente es la propiedad.

En el trabajo el sujeto se convirtió en cosa (o para usar la terminología

hegeliana, en «forma que es ser»). En el mercado se convierte en «algo que le es ajeno» -en mercancía. Ambas son formas de la alienación.

1 Contrato

Cuando el otro acepta el valor que le asigno a la cosa y accede al cambio, nuestra voluntad se hace común; es una sola voluntad aunque aparezca desdoblada en dos individuos. Expresamos este acuerdo recíproco por medio del lenguaje y eso es el contrato. «El contrato, por lo tanto, es el mismo que el cambio, pero es cambio ideal».

En el contrato no doy nada aún (salvo mi palabra), «no ofrezco más que explicaciones», pero es «como si ya hubiese dado la cosa misma».

La forma del contrato es la de un deber que debe cumplirse. Cabe sin embargo la posibilidad de que el acuerdo no se cumpla, de que uno de los contratantes cambie de opinión o falte a su palabra, y eso es el delito.

El delito puede ser definido entonces como un desacuerdo entre la voluntad común (que representa a la voluntad general) y la voluntad singular.

En el caso de que eso suceda, la voluntad general se vuelve contra la voluntad singular y la obliga a cumplir su compromiso por medio de la coacción. El convenio debe respetarse, la palabra tiene que cumplirse; y esto no por razones morales -como lo explica muy bien Hegel-, sino porque si no se cumpliera se perdería el reconocimiento de los demás, «no se podría confiar en mí», se derrumbaría el sistema.

En la situación que hemos descrito se hace patente la verdadera naturaleza del contrato. Cada contratante no ve al otro como «persona» ni como «voluntad general»; lo ve simplemente como otro individuo. La voluntad general, sin embargo, está oculta por debajo de su existencia singular. Cada contratante (aunque no sea consciente de ello) es a la vez existencia empírica, persona (o sujeto ideal, sujeto como debe ser) y voluntad general.

El incumplimiento se sanciona en la persona (se le hace ver al individuo empírico que ha obrado de mala fe, que no es como debiera, que no es en realidad persona), pero lo sufre él en carne propia, puesto que no puede separarse a la persona del yo empírico.

La voluntad general, como se ve absorbe entonces al individuo y si n

uera por ella no sería éste reconocido ni en su persona ni en su propiedad.

! Crimen y castigo

Hemos indicado anteriormente lo que significa ser *persona*. La persona no es el sujeto natural (el sujeto como es) sino el sujeto como debe ser; no es el sujeto real (lleno de fallas y debilidades) sino el sujeto ideal, corregido por el valor.

Los contratantes, al aceptar el contrato, son puestos como «personas», como entes ideales que se respetan mutuamente y que, en teoría al menos, se confían recíprocamente, tienen una voluntad común y están dispuestos a cumplir su palabra.

Puede suceder sin embargo que uno de los dos falte a lo pactado y traicione a su socio. La víctima, en este caso, queda enredada en un complejo proceso que Hegel describe con fenomenológica minucia.

El desleal -dice Hegel-, hace lo que él quiere, en vez de hacer lo que los dos, como personas jurídicas, habíamos convenido. «No se comporta conmigo como yo con él». Ofende mi honra, lesiona mi propiedad y enajena mi voluntad. Su acción, en consecuencia, me indigna y como reacción frente a esa infamia, siento deseos de vengarme («esto no se va a quedar así»).

La venganza puede ser de cualquier clase: puedo insultarlo, robarle, agredirlo, incluso matarlo (siempre que sea de frente); y nadie desaprobaría todo esto, pues es consenso común que no hay infamia mayor que la de mostrarse uno al prójimo como no es, traicionando su confianza o engañándolo hipócritamente y con mala intención.

Eso explica entonces, en otros términos, por qué razón, cuando el derecho ha sido vulnerado, me brota desde adentro el deseo de repararlo y cometo un delito.

Hay delitos que se originan de otras causas -por ejemplo, de la miseria- pero un delito verdadero, hecho a conciencia y con premeditación, se comete igualmente cuando se hace valer el derecho.

El delincuente «sabía lo que hacía», y sabiéndolo, o al menos sospechándolo, quiso hacer valer su voluntad singular a costa de la voluntad general. Fue, como un nuevo Heróstrato, alguien que «quiso ser algo». Pero ahora la voluntad general -devolviéndole el golpe y exponiéndolo al castigo-

se vuelve contra él y lo hace sufrir lo mismo que él ha hecho.

La esencia del castigo no es por eso el contrato, ni la disuasión ni la corrección del delincuente, sino la venganza. Pero eso sí, no la venganza rencorosa, fruto del odio, sino la venganza fría, fruto de la justicia.

O sea que, por curiosa paradoja, la justicia es el mismo delito, pero dirigido contra el que lo cometió y necesario para restablecer el equilibrio.

La sociedad no juzga mal al que se venga. Al contrario: si lo hizo con justicia disfruta de reconocimiento. Pero juzga mal al criminal, porque al cambiar su primera opinión por una segunda, ha lesionado a la voluntad general y ha pretendido poner en vez de ella su voluntad particular.

Tres momentos aparecen claros entonces al examinar el movimiento anterior del espíritu: 1/ el reconocimiento universal de la voluntad singular (contrato) 2/ el retorno de una voluntad común a su condición de singular (delito) y 3/ la subsunción de lo singular en la voluntad general por medio del castigo (voluntad conciliada).

Lo que resalta en los tres momentos de este nuevo silogismo es que la ley, y sólo la ley, es el poder absoluto, no el poder del singular.

3 El imperio de la ley.

Hegel define a la ley como «substancia de la persona» (192) y para precisar su alcance le asigna los siguientes momentos:

- Es mediación entre las personas, lo cual implica que se vive en comunidad con otros.

- En ella domina el todo como substancia y subsistencia.

«Cuida de todos, no del singular, quien al contrario, es sacrificado a lo general» (193).

- «Como ley, es la existencia de la voluntad común de varios acerca de una cosa singular». Protege la seguridad, la justicia y la vida.

- Una nota al margen (193,3) aclara que la ley comienza por ser abstracta y que sólo la costumbre la convierte en viva. Para constituirla es

cesario que varios se pongan de acuerdo sobre una determinada relación y *declaren*. Una vez aprobada «anulan la libertad de querer cumplirla o no».

- La ley tiene una fuerza implícita, pero el singular «es la vida de esa erza» (193). Esto es muy importante, pues aunque la ley no ha sido hecha para satisfacer los caprichos del singular (en cuyo caso no sería «ley», algo general), necesita al singular, no es nada si alguien no hace que se cumpla.

La ley, en todo caso, tiene límites precisos: «lo que no determina presuntamente, está permitido», «puede prohibir pero no mandar» (193,13).

Hegel examina en seguida, con marcada minuciosidad, la institución legal de la familia y el Estado, es decir, de lo singular y lo general.

Matrimonio

La concepción hegeliana del matrimonio es más completa que la de Kant. Se trata, por de pronto de una unidad, *de un todo* vinculado por el amor, en donde no cuenta solamente la relación sexual, sino también «la procreación, la vida común, el cuidado, sustento y educación».

Esta concepción le permite condenar «como una barbaridad» la concepción kantiana. Kant -dice Hegel- concibe al matrimonio como un contrato en que los cónyuges consienten en hacer uso recíproco de sus entes, recibiendo el resto del cuerpo «como una especie de propina». Pero esto es arbitrario: «¡Lo mismo se les podría obligar a vivir juntos por la fuerza de las armas!» (194).

En los párrafos sucesivos examina Hegel todas las situaciones legales relacionadas con esta institución: casamiento entre parientes, consentimiento tanto de los cónyuges como de sus familias (94); desacuerdo entre la ley (que exige la indisolubilidad) y la vida (que a veces provoca el rompimiento por causas tales como el adulterio, el abandono, la incompatibilidad); divorcio, patrimonio familiar, etc.

No entro en detalles a este respecto, porque el pasaje que más interesa a nuestros fines es el que se refiere al Estado, o sea a la institución donde mejor se manifiesta el fenómeno de la alienación.

5 La ley del Estado

La influencia del Estado es ubicua y fundamental. Sin embargo, por la costumbre que tenemos de vivir dentro del él no sentimos ya su presencia ni siquiera su necesidad. El Estado, sin embargo, es la substancia del sujeto su «tutela inconsciente», su necesidad. El Estado, por medio de la ley, protege la propiedad, la herencia y el cambio.

La presencia no advertida del Estado en nuestras vidas es mostrada por Hegel mediante un ejemplo.

Mueren los padres; los hijos quedan huérfanos. Ello no significa sin embargo que queden desamparados. La propiedad que ellos heredan sigue estando tan protegida como si sus padres estuvieran vivos. ¿Quién la protege -El Estado. ¿En qué forma? -Mediante la ley.

La muerte de los padres pone al descubierto una estructura subyacente, una sub-stancia (algo que está debajo) de la cual ya no se es consciente y que sin embargo está ahí protegiendo la propiedad, la herencia y el intercambio. Esa estructura que ejerce sobre todos «una tutela inconsciente» es el Estado.

El individuo no sabe cuánto le debe al Estado. Si lo supiera entendería con claridad que su seguridad, su propiedad y hasta su vida misma, serían imposibles sin esa «ley ordenadora» y ese «poder del derecho que se denomina Estado, y en el que el individuo, sin saberlo, está enajenado desde el momento mismo de nacer. Hegel le llama por eso «substancia de lo singular»; y al indicar que ocupa, por así decirlo, la estructura inconsciente de nuestro ser, está subrayando con fuerza que *el Estado es una alienación fundamental del hombre*. Una alienación tan habitual y tan ligada a su existencia, que éste ya no la nota y la acepta sin sorpresa como si se tratase de un fenómeno natural. [Hegel no distingue entre universal, derecho, ley y Estado, pero sí entre Estado y gobierno, siendo éste la forma particular de aquél].

El Estado protege la propiedad, pero al hacerlo protege también la propiedad del trabajador.

El trabajador no tiene más propiedad que los objetos que produce y los que recibe en el intercambio. Protegerlo es sin embargo sumamente difícil, porque en la actividad que realiza se cruzan todas las fuerzas y

elaciones de la sociedad industrial. Con luminosa clarividencia percibe ya la alienación del trabajador.

«El trabajador -dice en este texto- tiene su existencia inconsciente en lo general, la sociedad es su naturaleza, *de cuyo ciego movimiento elemental depende*, que lo mantiene o suprime espiritual y físicamente».

Esto significa, en otros términos, que es un ente que se encuentra alienado, que no depende de sí mismo y que es manejado por las mismas fuerzas que crea.

Hegel sabe esto y aunque no le llama aún a esto «alienación», es consciente de que en el trabajador no priva la libertad sino la necesidad y piensa que el Estado debe rescatarlo.

La alienación del trabajo es descrita por Hegel en términos que por momentos suenan como los de sus posteriores discípulos de izquierda.

El trabajador -explica-, no es libre. La ciega necesidad (creada en parte con su trabajo) lo absorbe y lo domina.

Así, por ejemplo, mientras más produce más disminuye el valor de su trabajo. Mientras más se divide el trabajo (por obra del refinamiento del gusto, que crea cada vez más necesidades secundarias), más se multiplican sus necesidades y más se convierte en consumidor. Mientras más abstracto es su trabajo, es también más mecánico y embotado. «Su trabajo se limita a un punto y es tanto más perfecto cuanto más limitado».

La pluralidad de trabajos, por otra parte, produce la moda; y la moda con su capricho e inconstancia, somete al trabajador a los riesgos de la contingencia. El trabajador, por causa de ella, *está sometido sin saberlo «a completa maraña del acaso del todo»* [que es otro modo de referirse a la alienación: en este caso, subordinación a fuerzas ciegas que no dependen de nosotros pero que sin embargo nosotros hemos creado]. Así, por ej., «Ramos enteros que mantenían a un sector de gente, se cierran de golpe a causa del abaratamiento por los inventos en otros países, etc., abandonando toda esta gente a la pobreza y al desvalimiento».

La distancia entre la pobreza y riqueza crece desmesuradamente, y junto a ellas crece también, como natural consecuencia, el odio y el resentimiento entre ricos y pobres.(199)

Esta alienación, esta dependencia de fuerzas que él mismo ha creado, mantiene sumido al trabajador en una terrible pobreza «de la que es

imposible salir» y hace necesaria la intervención del Estado.

El Estado debe intervenir para velar por la conservación de los estamentos: buscar, por ejemplo, nuevos mercados; limitar una esfera cuando crece mucho «en detrimento de las otras» (198) crear «tasas de los pobres e instituciones de asistencia social» (199), establecer impuestos especiales para los ricos (que de ese modo se verán protegidos de la envidia de los pobres), etc.

El Estado puede hacer eso, puesto que posee «la visión del conjunto» pero deberá hacerlo «con tanta discreción como sea posible», «evitando la apariencia de violencia» (199).

Para poder funcionar y sostener sus actividades, el Estado cobra impuestos y forma así una especie de «patrimonio general». Las maneras de cobrarlos son muy variadas, pero la que en sustancia más le parece al filósofo es «que el sistema fiscal se introduzca por doquier y que cobre «poco de todo pero por todas partes».

El Estado afirma el imperio de la ley frente al singular por medio del poder judicial. Este poder protege la propiedad, la voluntad general y su fuerza, la unidad de la palabra y la realidad, y si ésta no se da, el restablecimiento de la prestación.

El singular está absorbido por el Estado, pero no sometido. Si conoce lo que el Estado vale, se entrega espontáneamente a él y vive en perfecta libertad. El Estado es alienación, en el sentido actual, sólo para el que no quiere estar en él, para el que quiere escapar al sistema y no beneficiarse de sus ventajas.

Admite el poder de la ley, porque sabe que la ley es su sí mismo general que se opone a su sí mismo particular.

La enajenación de mi libertad individual en el Estado no sería según eso alienación en el sentido moderno [el Estado no sería un monstruo que hemos creado entre todos y luego nos oprime]; y en cuanto a la alienación del trabajador, tampoco sería una tragedia irreversible, pues el mismo Estado puede corregirla. Pero ambos puntos, que para Hegel no eran problemáticos ni insuperables, están en abierta contradicción con nuestros conceptos modernos del Estado y la alienación.

Surge ahora el problema de trasladar el derecho abstracto a la práctica

la vida diaria. Esto se logra mediante la administración de justicia y el procedimiento, y exige requisitos que no siempre se poseen, tales como el conocimiento de la ley y la sagacidad del juez para aplicarla.

La emisión de muchas leyes puede engendrar una «mala infinitud». Reducirlo todo a la ley en efecto es tan absurdo «como querer enumerar todos los colores». Además, si son muchas, no las conocen los ciudadanos y a veces ni los jueces, y si las conocen no las tienen presentes.

Empero el verdadero poder del sujeto es «su propia esencia como voluntad general». Y este poder sobre toda existencia propiedad y vida, así como sobre el pensamiento y lo bueno y lo malo, es la comunidad, el pueblo vivo.

Con esto se ha consumado un nuevo silogismo que abarca tres aspectos: la ley de lo singular (la familia), la ley de lo universal (el Estado) y su síntesis en la comunidad o pueblo vivo (voluntad general).

CONSTITUCION

El «Estado como riqueza» superó al concepto de persona. La ley, por su parte, supera ahora al Estado como riqueza. «Sólo por la ley alcanza el hombre su existencia en ser y pensamiento» (208). La ley es el poder absoluto. Puede defender o quitar la vida, condenar o perdonar. Su fin es el singular, pero para conservarse necesita la organización, el espíritu de un pueblo. Por «espíritu de un pueblo» entiende Hegel «la generalidad en la perfecta libertad y autonomía de los singulares» (208). ¿Qué significa exactamente esto?

La voluntad general no es algo totalmente extraño a los individuos. Al contrario: es «su propia voluntad particular enajenada». Por eso la voluntad general es a la vez su esencia y su poder. El singular quiere convertirse en general porque le conviene, porque eso favorece su propio interés. (209). Sabe -dice Hegel- que su enajenación es necesaria y que por tanto es necesario también «el sacrificio de sí mismo». La voluntad general suprime, pero sólo en esa negación es positivo su yo.

Lo general protege su vida y es poder sobre ella (209). De ahí que su relación inmediata con lo general sea de desconfianza o de temor.

La voluntad general es «mi yo mismo real» (210). A través de ella

soy regente, señor, poder público. (210). Su fuerza es inmensa, incluso aplastante, pero sólo cuando el pueblo está unido, cuando todos sus individuos son como un sólo cuerpo dotado de una misma voluntad. (210)

En apariencia es la voluntad de los singulares la que crea la voluntad general. Los ciudadanos «se reúnen, deliberan, votan y la voluntad se constituye por mayoría» (210). En realidad, es la voluntad general la que precede a la singular. Si el interés general no precediera al interés particular sería imposible que la voluntad general existiera, porque los singulares no podrían jamás ponerse de acuerdo en virtud de que sus intereses se excluirían recíprocamente. Por eso dijo Aristóteles -a quien Hegel cita expresamente-, que en política el todo precede a las partes.

La voluntad general resulta de la tiranía y ésta, a su vez, requiere la acción de un gran hombre.

Los estados, en todas partes donde existen, han sido fundados por los grandes hombres. El gran hombre es el único que «sabe y expresa la voluntad absoluta del pueblo». El pueblo trata a veces de oponerse, pero siempre concluye por seguirlo. La razón de ello es que, aunque su voluntad consciente lo rechace, su voluntad pura coincide con él. Se diría que el pueblo se identifica con el héroe a nivel inconsciente, y que por eso no tiene más remedio que seguirlo aunque no quiera.

La tiranía -dice el joven Hegel- es necesaria y justa cuando constituye y mantiene el Estado, pues cuando el singular abusa y conspira contra el todo el todo tiene derecho a utilizar cualquier medio para someterlo. Esto -agregale da razón a Maquiavelo, quien como auténtico patriota, sólo por ese medio logró fundar un Estado allí donde privaban los abusos de los extranjeros, la atomización interna y la falta de independencia.

Lo general, frente a los individuos que quieren ver privilegiada su singularidad, debe conducirse como «señor, tirano, violencia», «debe tener el valor, en cualquier caso de apuro, a proceder con total tiranía».

La enajenación de la voluntad singular se logra por la tiranía, y la tiranía, a su vez, educa para la obediencia.

Cuando el pueblo está ya educado para obedecer, la tiranía se vuelve superflua. La educación permite que la violencia del tirano sea reemplazada por el imperio de la ley. La ley, en efecto, es la voluntad general consciente y, frente a ella, la tiranía se derrumba, no por ser vil sino por ser superflua.

El tirano le hace a su pueblo un bien sin nombre. Desafortunadamente no puede esperar de él mas que ingratitud. Si fuera bueno se retiraría a tiempo, pero nunca lo hace. Durante la Revolución francesa un tirano genial, Robespierre, mantuvo los principios de la voluntad general por la vía del mas «descarnado terror», pero cuando la masa del pueblo los asimiló, su gestión se tornó innecesaria: «su fuerza -dice Hegel en impresionantes palabras- lo abandonó al abandonarlo la necesidad».

Las exigencias de la necesidad no son satisfechas sin embargo por un solo individuo: «uno es acusador o defensor, otro juez, el de más allá el verdugo, pero todos necesarios» (213).

El saber general.

El dominio de la ley no es... una legislación como si no existiera nadie». Entre la ley y los singulares existe una relación esencial que es la obediencia. Bajo el dominio de la ley el singular se siente sustentado, no sabe cómo ni mediante qué, pero seguro. «El miedo ha desaparecido en la obediencia» (13, n.1).

La unidad entre lo general y lo individual se da en forma de dos términos: el gobierno (individualidad cuyo fin es lo general) y el singular. Ambas individualidades se presentan como una sola: el mismo que cuida de y su familia, trabaja, hace contratos, etc., a la vez trabaja también para lo general, teniéndolo por *fin* suyo: en el primer aspecto se llama bourgeois, en segundo ciudadano» (213).

La voluntad general, en nuestro tiempo, se impone por mayoría. Quienes no comparten la opinión de la mayoría tienen el derecho de abstenerse, «de salvaguardar su convicción diciendo que acatan pero no obedecen» (214).

Tanto la opinión como la voluntad real de los individuos, son contingentes, puesto que tienen que someterse a la mayoría. Pero en el acto de la realización cada quien renuncia a su opinión.

Hegel establece un paralelo entre la democracia griega y la democracia moderna.

En la democracia griega «eran una misma voluntad la singular y la general» (214,n.3). Dominaba una ética comunitaria, fundada en la

costumbre, donde «no había lugar para la protesta, pues cada uno se sabía inmediatamente general» (214) «Cada uno renunciaba a su ipseidad si saberlo». La ipseidad era un mal (214) «La bella vida pública era la costumbre de todos; la belleza constituía la unidad inmediata de lo general y lo individual; una obra de arte en que ninguna parte se separa del todo... (215) «Hay desaparición de la individualidad que se sabe a sí misma».

La época moderna, en cambio, está signada por el principio de la singularidad. La masa del pueblo se enfrenta al monarca hereditario: un individuo que representa lo general. «Todo otro individuo vale sólo como enajenado» (216) «El vínculo espiritual es la opinión pública... Esta es el verdadero cuerpo legislativo» (215). «La voluntad real tiene lugar en la elección de los funcionarios»... «El todo es el término medio...» (215). Finalmente, al revés de la república platónica, «domina en ella el principio de la singularidad absoluta» (215, n.2).

En la democracia moderna se pierde la libertad externa y real, pero se gana la interna: la libertad de pensamiento. ¡Bonita ganancia! Me recuerdo a aquel esclavo que era feliz porque podía hacer música con sus cadenas!]

«Tan libre como es cada singular... son libres los poderes, los aspectos singulares del todo... el trabajo, la fabricación, la situación del derecho y la administración del ejército...».

«Cada individuo (fabricante, labrador, obrero, soldado, juez, etc. pertenece a una abstracción, pero se piensa como el todo» (217).

A partir de este punto, promete Hegel desarrollar 3 temas: «los miembros del todo» (los poderes del Estado), la autoconciencia de cada estamento y la elevación por sobre este nivel (ética comunitaria, moral, religión).

El espíritu se articula en estamentos. Cada estamento realiza un trabajo diferente, pero en cada uno se refleja la totalidad en diferentes grados de conciencia. En pág. 217, hace una primera caracterización de los estamentos conocidos. De la 218 en adelante hace su caracterización definitiva.

Estamentos y talantes inferiores

a) **Estamento labrador.** Este estamento pone su confianza en la tierra. No hace trabajo abstracto, sino duro trabajo concreto, mediante el cual satisface todas sus necesidades. La realización del fin que se propone depende de un intermediario: la tierra, lo inconsciente. Él siembra y labra, pero sólo Dios sabe si prosperará, si será buena la estación, etc. Paga impuestos por el estambre y si se los suben no se opone («así ha sido siempre -dice-, el señor manda, quizá lo necesite»). «Se deja imponer el derecho más bien como un deber...» y mejor si «acompañando de una cierta conminación para que se mire que aquí hay un poder». En la guerra es pura «masa bruta» y lo destruye como «como una inundación».

b) **Estamento de los oficios y el derecho (burguesía).** Su talante es honradez. Su trabajo, el trabajo abstracto de cada oficio. Le ha dado forma a la naturaleza, la ha antropomorfizado. Su mismo yo se ha originado en esta actividad. Frente a él ha muerto lo natural: a lo sumo existe como mera posibilidad de ejecutar otro trabajo. Sabe que los demás lo ven como propietario y obra como tal. Le gusta ostentar lo que tiene y mostrar que lo tiene porque le ha costado. No disfruta de un placer, disfruta de haber sido capaz de tenerlo.

c) **Estamento comercial.** El miembro de este estamento cree que «valer y tener son sinónimos». No cree valer por su estamento, sino al revés: que su estamento vale por él. «Su trabajo es el puro cambio, no produce forma ni natural ni artificialmente» (es decir ni como labrador ni como fabricante).

El cambio es el movimiento, un término medio liberado del uso y la necesidad. El movimiento reemplaza aquí al objeto. Maneja dos objetos: uno particular, la mercancía, y otro general, el dinero. El dinero es ese gran punto de venta en que la cosa objeto de la necesidad «se ha convertido en una presentación inconsumible». O sea que el objeto vale aquí «puramente en su significado, ya no de suyo, es decir para la necesidad; es absolutamente eterno» (220).

«Para él hay unidad de esencia y cosa; uno es tan real cuanto dinero

tiene» (220). El yo es igual a la cosa (220, n.2). [¡El verdadero idealismo yo].

Como el dinero es pura cantidad sin distinción de cualidades, se mira dinero, no la infinita utilidad y variedad de cosas que representa. Por misma razón es duro e inmisericorde (la letra se debe pagar, sea cual fuere situación del deudor). «Las fábricas y manufacturas deben su existencia precisamente a la miseria de una clase» (220). [Este sujeto, que no vé ya objeto singular sino sólo su representación general desprovista de contenido cualitativo, experimenta ya esa forma de extrañamiento y enajenación que Marx llamará más tarde «fetichismo de la mercancía». Su inhumanidad viene justamente de enfrentarse al resultado (el dinero) en vez de ver la causa que lo produce (el obrero, el trabajo, etc.). Cree incluso que el dinero tiene la virtud de reproducirse por sí mismo en los intereses, aparentemente sin concurso de los sujetos].

3 Estamentos de la generalidad.

a) Estamento público

Lo típico suyo es que, como general, interviene todo lo particular. Contro «la administración y devenir de la riqueza pública, el ejercicio del derecho el orden público» (220).

Un gobierno es fuerte cuando deja «que cada sistema se desarrolle de acuerdo a su concepto tan libre e independiente como si estuviese solo» (221). Es sabio cuando no encierra a cada sistema dentro de un concepto rígido sino le concede cierto grado de juego o de soltura a su favor. Los gravámenes, por ej., se le cobran al labrador con simplicidad en atención a su rudeza; la justicia también se le debe hacer fácil. Para el burgués y comerciante, en cambio, hay que detallarla, pues de lo contrario no quedarían satisfechos. Los delincuentes, si son de los estamentos superiores, se llevan al fuerte; si de los otros, al penal, etc. (223). Por este medio cada estamento está contento con su gobierno. (221).

Importante es lo que dice en relación al orden público. Como cada quién sólo se preocupa de sí y no de los demás, «el tranquilo ejercicio del derecho de propiedad y la libre disposición sobre ésta es *un posible perjuicio*».

para otros. Por consiguiente hay que limitarlo para prevenir males (contratos con los criados, derecho del maestro a ganar mejor salario que los aprendices, etc.).

b) Hombres de negocios

Curiosamente fija como hombre público al hombre de negocios (pues su actividad es algo general). Declara incluso que es sabio (a lo menos en parte), pues sabe cumplir con su deber y «*en el deber particular lo único que vale es lo general*» (222). Pero le exige asimismo el cultivo de la ciencia, entendiéndolo por tal un conocimiento donde el espíritu tenga un objeto que no se refiera «al ansia ni a las necesidades» (223).

c) Estamento militar

Es el estamento del honor (223, n.4). Importa sobre todo en el estado de guerra, donde los pueblos, considerados como individuos, se enfrentan unos contra otros, restableciendo el estado de naturaleza. Los pueblos pueden subsistir como individuos independientes o vincularse a otros por acuerdos. Pero los acuerdos no tienen ni la realidad ni el poder del contrato. Se violan impunemente casi por tradición y eso provoca la guerra.

El intento de evitar la guerra mediante «una sociedad general de naciones con el fin de la paz perpetua» está abocado al fracaso: «sería el dominio de un pueblo sobre los otros, o bien sólo habría uno, la monarquía universal» (244). [Palabras proféticas que no requieren comentario].

La moral («saber vacío del deber»), tampoco puede hacer nada en esta situación (244).

Así vistas las cosas, no queda mas solución que el sacrificio de sí mismo -la guerra.

La guerra es un delito, pero es «un delito en favor de lo general». Pasa con ella lo que con la ley: es un delito contra el delincuente destinado a restablecer el equilibrio. «Su fin es la conservación del todo contra el enemigo, cuyo objetivo es su destrucción». (224).

Expresamente la considera Hegel como *otra forma de la enajenación* (224), como otra forma del mismo proceso en que el individuo renuncia a sí mismo en favor del todo y hace la voluntad de la totalidad. Por eso mismo

tiene que ser «abstracta, anónima». Tanto, que hasta la misma muerte, tiene en ella que «ser recibida e inferida fríamente». La muerte en la guerra es una muerte sin odio, «una muerte vacía».

d) Gobierno

El gobierno, en el momento de la guerra, define mejor que nunca su figura de individuo frente a otro individuo; se halla en su grado máximo de unidad y perfección; es «la cúspide del todo». La guerra convulsiona su estabilidad: la organización de sus estamentos, los sistemas del derecho, el trabajo, la seguridad personal y la propiedad. [Ojo aquí a la diferencia entre estamento y sistema]. El todo se pulveriza en átomos [¿no contradice esto lo que dije anteriormente?]. El singular goza de absoluta libertad. Mas justamente en esto reside la fuerza del gobierno, que en ningún otro sitio mejor que aquí pone al descubierto «su absorción en el poder de lo general» (224/225). El gobierno se revela aquí como voluntad pura consciente de sí misma, como puro querer. Su sabiduría consistente en acomodar el derecho a los estamentos, o, en casos especiales, «hacer excepciones a la ley».

Deja obrar al egoísta, pero lo aprovecha en su favor (225, n.1) [Anticipa aquí aunque sin decirlo expresamente, lo que más tarde se llamará astucia de la razón].

El momento de la guerra es el momento del «Espíritu cierto de sí mismo que, libre del Espíritu, hace lo justo, obra inmediatamente» (225, n.1) Pertenece por lo tanto a la ética comunitaria y no se deja apocar por «estrechos conceptos morales».

4 Arte, religión y ciencia.

Las fases anteriores, en que el Espíritu se ha ido extrañando a sí mismo, son las fases de su alienación (aunque todavía no emplea Hegel este término para denominarlas). Pero queda una fase final en la que retorna y se recupera a sí mismo.

En esta última etapa, el Espíritu es absolutamente libre, pues «se ha apropiado sus determinaciones». Crea ahora un mundo propio, con contenido espiritual, en el que se sabe a sí mismo. El silogismo de ese mundo está constituido por tres etapas: arte, religión y filosofía.

[Por primera vez hacen su aparición estas tres fases que en la *Enciclopedia* formarán el Espíritu Absoluto. Vale también hacer notar que aunque en el gobierno el Espíritu es «Espíritu cierto de sí mismo» o Espíritu consciente de su independencia, de su ser y de su poder, no es en esa etapa cuando concluye su evolución sino en las tres que hemos mencionado].

) Arte

Forma inmediata del Espíritu, «forma que prescinde del contenido». Convierte el Espíritu en objeto. Sus diferentes especies oscilan entre la materia y el espíritu, la plástica y la música. «El arte absoluto es aquel cuyo contenido es igual a la forma». Un arte sólo simbólico se expresa por figuras pero pierde en individualidad; un arte que «se rebaja» a la individualidad no halla cómo expresarse. El elemento del arte es la intuición, pero ésta es la inmediatez sin mediación» y por eso no es adecuada al espíritu, no expresa lo infinito. La belleza, «en vez de explicar la verdad es el velo que la cubre». Al artista se le exige que atienda sólo a la forma y prescindiera del contenido, pero los hombres no se dejan quitar el contenido. En el arte se juzgará la obra según ciertos criterios; por ej. verá si los detalles «vienen determinados por el todo y lo realzan». [La totalidad, la vida, es aquí una vez más el criterio de verdad. El detalle debe estar en su sitio y subordinado al todo como un órgano dentro del organismo. Algo similar a lo que ya vimos que sucede con la ciencia].

) Religión

La religión es el verdadero arte. El arte es individualista, destaca tan sólo la figura del artista; los demás apenas si ejercitan la contemplación anónima. La religión, en cambio, consigue la belleza más alta, que es la identidad de lo singular y lo general.

La religión absoluta muestra la identidad entre la esencia y el ser. En ella Dios se muestra como «el sí mismo de todos», como el Yo de la



comunidad. Las otras religiones son religiones de la esencia (como la religiones orientales donde «el terrible poder de la naturaleza «aplasta anula al hombre), o de la bella mitología sin solidez ni profundidad (como la religión griega).

La religión cristiana, en cambio, es la reconciliación del Espíritu con el mundo, la religión del yo, de «lo profundo que emerge a la luz» y cuyo símbolo individual fue la figura de Jesús. Gracias a Jesús sabemos que el hombre es la realidad de Dios, «que la naturaleza divina no es distinta de la humana» y que todos somos iguales ante El.

Para llegar a esta religión fue necesaria la crisis del mundo antiguo del mundo feliz de la comunidad griega, pues el espíritu que está satisfecho en este mundo necesita ser sacudido por la calamidad o la guerra para que huya de la tierra al cielo, o «de la realidad al pensamiento».

En la religión absoluta «la esencia y el ser son lo mismo». «Dios, la absoluta transcendencia se ha hecho hombre y ese Dios es el espíritu de la comunidad» (229). Ese Espíritu, por otra parte, existe se organiza y deviene a través de los estamentos, y culmina en el Gobierno, que es «el Espíritu que se sabe esencia general y realidad general, el absoluto sí mismo». O sea que para Hegel, el Gobierno absoluto se identifica con Dios. (228).

La moral del sujeto, dentro de este sistema, consiste en elevarse por encima de su limitado rol personal y de su estamento, para prestarle un servicio útil a lo general (228).

[Un poco confuso es el pasaje en donde dice que Dios («esencia de la conciencia pura») se enajena haciéndose mundo o naturaleza y que la naturaleza es el mal. Uno se pregunta: ¿es Dios entonces el mal en sí mismo? Pero pocas líneas después expresa que el sacrificio de Cristo anula esta oposición (230)].

El espíritu de la comunidad es el de la Iglesia, a la que aquí se considera también como Estado. [La iglesia, en efecto, es, según la teología tradicional, el cuerpo mismo de Cristo; sus fieles son las piedras de su templo]. Pero la comunidad, que no lo sabe, sigue representándose a Dios como un más allá lejano y exterior, como un Objeto Exterior infinito.

La iglesia, por su parte, se opone al Estado. El hombre es así «ciudadano de dos mundos»: en uno tiene su realidad precedera, en el otro su esencia absoluta. Lo que quisiera es morir a la realidad para conseguir la

da eterna. Lo eterno es sin embargo el Espíritu del pueblo. De ahí que sea rónico, por parte de la Iglesia, oponer la idealidad del cielo a la realidad del estado, cuando el Estado, como Hegel pretende, «es la realidad del reino de los cielos».

Iglesia y Estado deben entonces reconciliarse para no ser imperfectos. El Estado es el Espíritu de la realidad. La Iglesia es el espíritu cierto de sí mismo, la seguridad *interna*, absoluta del Estado. Lo externo es inseguro, inestable; sólo en lo interno halla completa garantía (231-232). Lo «interno» es lo moral, lo que nos eleva para hacer algo por lo general, el cumplimiento del deber] (232).

Para la religión «el puro pensamiento lo es todo». Necesita del estado para cobrar realidad. «En tan alto se ha tenido al pensamiento, que se ha ido hasta la muerte con alegría por la fé» (232). Eso no significa sin embargo que el Estado deba ser religioso o clerical. El Estado sólo merece ese nombre cuando exige la enajenación de los individuos en la voluntad general, pues en el seno de esa voluntad (o de la comunidad) mora el Espíritu de Dios.

Filosofía

El contenido de la religión es verdadero pero necesita evidencia, y esa evidencia le viene de la filosofía. La filosofía es «la ciencia absoluta». «Su contenido es el mismo de la religión, pero su esencia es el concepto». Otra definición parece darnos a entender que su filosofía tiene por contenido la explicación metafísica de la alienación. En efecto, según eso, filosofía sería «el ser absoluto que se convierte en otro» [fórmula que no tiene nada de ambiguo, porque en Hegel la realidad se va constituyendo al mismo tiempo que el saber. Dios se va haciendo mundo; el Espíritu se vá conociendo a sí mismo; Dios, en consecuencia es «vida y conocer; saber sapiente, Espíritu, saber del Espíritu acerca de sí» (232)].

La filosofía de la naturaleza, según eso, sería «la expresión de la idea en las figuras del ser inmediato « (233). A la naturaleza le llama «concentración en sí, el mal, génesis del Espíritu» [¿Reminiscencia, acaso, del mito bíblico del Edén donde la conciencia empieza con el pecado?] y también «inteligencia pura». La naturaleza se reconcilia con la esencia

mediante el espíritu del pueblo. puesto que este es Dios encarnado en cuerpo de la comunidad.

«En la filosofía se trata del yo como tal, que es saber del Espíritu Absoluto»... «El yo es este enlace inseparable entre lo singular y lo general

«La inmediatez del Espíritu es el espíritu de un pueblo». La filosofía en cambio, es «inmediatez restablecida»: «ella misma es la formación de mediación». [Recuérdese, en efecto, que el proceso de formación del ser es el mismo que el de su autoconocimiento y que la misma historia de filosofía no es más que el relato de las etapas de su desarrollo, como se ve luego en la *Fenomenología*, que no es en el fondo más que una autobiografía de Dios contada por Hegel]. Esto la diferencia claramente de la religión. «La religión es espíritu pensante» que no se piensa a sí mismo y que por tanto sólo inmediatez, no igualdad consigo misma».

El espíritu es «conciencia inmediata, conciencia sensible que se es forma de ente [yo diría conciencia alienada], dividido en naturaleza y saber universo e historia universal (pues de una misma fuente brotan todas las manifestaciones de la realidad). «Enajenándose ella misma» retorna a su comienzo, la conciencia inmediata, que es donde empezó la división.

Filosofía, en consecuencia, es «hombre a secas»; y, como es hombre, es el mundo, pues «ambos se crean de una sola vez».

Al llegar a este punto, alguien se preguntará: si el mundo y el hombre han sido creados al mismo tiempo ¿qué ha habido antes de este tiempo? ¿Otro tiempo? La respuesta de Hegel parece algo confusa: ha habido eternidad; ¡Pero entonces la eternidad misma está en el tiempo! -concluye. [Supongamos empero que lo que debió decir es lo contrario: que el tiempo está en la eternidad y que la diferencia entre ambos tiempos es que uno está vacío y el otro lleno]. «Con anterioridad al tiempo no hay tiempo en absoluto» (233) dice con vaga reminiscencia agustiniana. «Lo otro -que sí lo hay-, es más infinitud que no alcanza nunca el término al que se dirige». (Id).

El universo (durante la alienación) está libre del Espíritu, «pero tiene que volver a él», tiene que recobrar la unidad originaria, y el proceso de retorno es la historia universal. La esencia implícita de la naturaleza y el Espíritu se transforman así en saber de ellos, en filosofía, saber del ser.

En las páginas que hemos reseñado se adivina ya el pensamiento

uro de Hegel. Suenan un poco raras, pero ello se debe sin duda a que su
nsamiento, henchido de riqueza e hinchado de lenguaje, fluye
opelladamente sin cuidarse de definir sus términos, sin preocuparse de su
rrección idiomática y sin más fin que el de impedir que su abundancia se
fugue (Recuérdese que esto, que en apariencia es un libro, era en realidad
esbozo de un curso y no recibió jamás su forma definitiva). La
lminación real de todos estos esfuerzos hegelianos, llenos de
ibigüedades, de superposiciones caóticas y hasta de contradicciones, sólo
alcanzará en las obras de su madurez y de manera particular en la
nomenología del Espíritu, obra fundamental del intelecto humano, y muro
evadísimo delante del cual, con estupor y reverencia, se detiene por ahora
te modesto estudio de sus escritos juveniles.

CONCLUSION

1 En el prefacio a su célebre *Filosofía del derecho* ha sostenido Hegel que filosofía no es más que la esencia de una época expresada en conceptos. En otros lugares -tales como la *Primera filosofía del Espíritu* y *Enciclopedia*-, ha agregado que el contenido de la filosofía es el mismo de la religión. Estas dos afirmaciones resultan un poco contradictorias, pues el contenido de su época -época de ascenso de la burguesía industrial al poder-, no es precisamente religioso sino económico, pero da en cambio un sentido muy claro a la doctrina hegeliana, que por esa vía indirecta muestra que su intención más honda, según sus propias palabras, era estudiar los últimos fundamentos de su época con la mente de un teólogo.

No todos creen sin embargo que esta conclusión sea válida. Algunos críticos agnósticos, por ejemplo Lukács, niegan la religiosidad de Hegel hasta creen que hablar de ella es una actitud puramente reaccionaria. Otros en cambio, como Feuerbach y Marx, lo condenan por disfrazar de teología a la filosofía y por hacer pasar por ciencia lo que no es más que credulidad y superstición.

Personalmente pienso que Hegel -preocupado quizá por la atomización política de su país- quiso alguna vez, especialmente en su juventud, hallarle a los problemas de su tiempo una solución teológica. Supongo incluso -y justamente porque su época así lo exigía-, que el mayor de sus sueños juveniles fue el de crear esa religión científica que exigía la Ilustración para sustituir al cristianismo, y que serviría para unificar y afirmar la conciencia nacional alemana. Esta religión -síntesis de la comunidad griega y el individualismo cristiano- se fué sin embargo difuminando con la madurez y acabó por desembocar en una filosofía del Saber Absoluto que según su autor, resumía «los pensamientos de Dios antes de la creación de mundo».

2 Las ideas que Hegel toma de la teología son ciertamente numerosas. Hay dos sin embargo que yo considero como fundamentales, y que a mi juicio deben ser consideradas como los pilares de su sistema: la idea de alienación y la idea de totalidad.

La noción de alienación, concebida como una emanación del Espíritu divino -que por esa vía se convierte en objetividad-, se halla ya en filósofos como Plotino, o en místicos que Hegel conocía muy bien, tales como Jakob Boehme o el Meister Eckhardt. La alienación, en efecto, es para Hegel la interioridad que se torna exterioridad, la separación del espíritu consigo mismo, el extrañamiento de su propia esencia, la construcción de su propio ser gracias al *trabajo* [¡otra categoría ontológica que Hegel ha encontrado en el fondo de su tiempo!]. La totalidad, en cambio, es el movimiento inverso, el movimiento de retorno a la unidad primigenia, la reabsorción de lo exterior en lo interior; en una palabra, la desalienación.

La alienación y la totalidad recorren así el mismo camino, pero en sentido inverso; parecen distintas y hasta opuestas, pero es porque se mueven en sentido contrario como la tuerca y el tornillo; todo lo que una segrega la otra lo conserva; toda negación es acumulación.

Creo pues, para usar otra imagen, pero esta vez menos complicada, que ambas categorías, por su carácter esencial, son como dos estacas de alfileres en torno a las cuales, con ayuda de la dialéctica, ha trazado Hegel el eclipse de su sistema.

La alienación metafísica -la exterioridad en que se cosifica el interior de espíritu-, se le manifiesta esencialmente al joven Hegel como una presión ejercida desde fuera y por lo tanto como una negación de su libertad. Exterior es por ejemplo la naturaleza, que se ha separado primero del hombre y que luego se ha vuelto hostil a él, como lo indica la simbología del Diluvio. Exterior es el Dios Objetivo de los judíos, que ejerce su despotismo desde fuera y por encima de la humanidad, sosteniendo con ella una inflexible relación de Amo a esclavo. Exteriores son las iglesias en que se cosifica la fe y que luego esclavizan y uniforman a sus fieles con un código de dogmas, ceremonias, de preceptos irracionales y de tributos. Exterior es la cosa en sí (o más precisamente la materia), que pretende convertir a la conciencia en un mero reflejo de los objetos y le quita al espíritu su independencia y espontaneidad. Exterior es el entendimiento abstracto, que se ha ido separando cada vez más de la intuición hasta alcanzar los niveles del extrañamiento. Exterior es el Estado, cuando no se ha efectuado la identificación entre el individuo y la comunidad y aparece ante aquel como

una autoridad extraña que no responde a su interés. Exterior es el deber-ser que se convierte en verdugo de la conciencia individual y que, en el orden político origina una gran gama de males que vá desde los simples gobierno autoritarios hasta la dictadura y el terrorismo. Exterior es la máquina que tras haber absorbido la subjetividad de sus creadores, cobra existencia autónoma frente a ellos y los aniquila [por ejemplo, convirtiendo a los obreros en sus apéndices vivos, según la expresión de Marx]. Exterior es la economía, que, al cobrar vida por sí misma e independizarse de la voluntad humana, aplasta a los hombres y exige ser corregida y dominada por el Estado como un animal salvaje. Exteriores, en fin, son los productos de la cultura [Hegel les llama la Obra], que se van acumulando como un enorme organismo muerto que se alimenta y acrecienta con el trabajo creador de los hombres vivos. Es comprensible entonces -y con sobrada razón- que se rebele el joven Hegel contra esta cadena de opresiones, y que piense -como muy bien lo resume Dilthey- que «la esencia de la libertad es la independencia del Espíritu de todo lo exterior». La filosofía de Hegel, vista de esa manera, se convierte entonces -como todas las grandes filosofías idealistas-, en un sistema de la libertad.

4 Mas si la alienación se manifiesta como escisión y la escisión consiste en que el Espíritu se separa de sí mismo para cobrar la apariencia de exterioridad, la desalienación (o sea la liberación) tendrá que ser el movimiento contrario, es decir, el retorno a la unidad y la totalidad.

Esa es la razón por la cual el idealismo -cuya cúspide es precisamente Hegel-, se esforzará por suprimir la exterioridad absorbiendo la totalidad de lo existente en la inmanencia absoluta del Espíritu. ¿Cómo se cumple esta hazaña? ¿Cuáles fueron sus alcances y sus límites?

No voy a repetir esa historia que ya he referido ampliamente en otra parte de este ensayo. Voy a mentar únicamente los dos momentos que a mi entender constituyen sus momentos estelares: el sistema de Fichte y la idea de la vida.

Fichte, según ya lo vimos, parte del hecho de que el ser se revela siempre en el medio de la conciencia. Fundado en ello, niega la existencia de la cosa en sí, y hace que todo lo que existe quede encapsulado en la inmanencia del yo. Hegel lo elogia por haber reducido a un principio único

multiplicidad de lo dado.

El segundo momento es el de la vida. Por *vida*, según Dilthey, entiende Hegel «el concepto del todo que abarca la diversidad en la unidad».

La vida, en efecto, es para él la totalidad. Lo admirable de ella es que refleja íntegramente en cada viviente, de la misma manera que el inmesurado océano se refleja íntegramente en la más pequeña gota de agua caída.

Hay sin embargo un problema. A la par de la vida hay seres no vivos, materia inorgánica muerta. ¿Cómo explicar entonces la razón de su existencia? Hegel resuelve esta aporía introduciendo el concepto de espíritu. El Espíritu incluye la vida, pero a la vez la rebasa. La incluye porque es la vida suprema; pero a la vez la rebasa, porque crea todo cuanto existe, incluyendo lo que no es espíritu. Nada, en efecto, existe fuera del espíritu, y todo cuanto existe es inmanente a El. La misma naturaleza, con su apariencia sólida e impenetrable, no es más que espíritu alienado en el espacio; la historia, por otra parte, apenas es su alienación temporal.

Esta idea de la vida como de una totalidad que incluye y rebasa las partes le permitirá resolver ahora todos sus problemas.

La oposición entre Dios y el hombre, por ejemplo, desaparece de inmediato. Toda criatura finita, siempre que sea consciente, puede elevarse de la vida finita a la vida infinita con sólo reconocer en sí mismo que es una chispa viviente del fuego total. Cristo mismo -que ahora ya no aparece como Dios sino como Mediador-, permite que se comprenda mejor el sentido de su misión. Su misión fue mostrar que así como Dios se hizo hombre, el hombre puede elevarse hasta volverse Dios. El Dios Objetivo, alienado y personal, desaparece, y con El deberán desaparecer las instituciones que se apoyan en la Persona [el feudalismo, por ejemplo, que se apoyaba en el poder de la Iglesia]. Hay pues en este panteísmo teológico una profunda implicación política, pues la negación del Dios personal implica el socavamiento de las Iglesias que se apoyaban en El y que le servían a la vez de base al sistema feudal.

En el orden social y político la coherencia es perfecta. La vida, en tanto que totalidad, se presenta como un principio de unidad que hará que lo que sólo era un puñado de individuos dispersos o una muchedumbre se

convierta en un pueblo. Las distintas fases de la formación del Espíritu, crecimiento continuo de la intersubjetividad que con tanto esfuerzo descrito en los esbozos estudiados, culminan precisamente en el Espíritu y Pueblo, que es a su juicio el grado máximo de desarrollo del Espíritu y mayor concreción y plenitud.

Este pueblo, sin embargo, necesita un principio de cohesión inter que permita presionar al individuo para que no se salga de él y le garantice libertad. Un principio que, al alienarlo, le pruebe que su pobre individualidad será infinitamente más rica y segura si se deja penetrar por el Espíritu de comunidad y delega libremente su voluntad individual en la voluntad general. Ese principio es el Estado, que a su vez no es otra cosa que encarnación de lo universal bajo la forma de la ley. La identidad del Espíritu y la comunidad, el Estado y la ley, es lo que ha hecho a Hegel sostener que el Estado (pero el Estado, no el gobierno) es la realidad de la idea moral, y que esta nueva moral social (que para Kant era la verdadera religión), es la presencia de Dios en la tierra o la realidad del reino de los cielos. Las declaraciones todas que nos prueban una vez más cómo intentaba resolver teológicamente los problemas del derecho, la política y la moral. Por esta vez pretendía también suprimir la oposición recíproca de los incontables principados alemanes, subsumiéndolos a todos bajo la consigna de una nación única.

5 Pero todas estas realidades parciales -que pertenecen más bien al mundo empírico y que forman una multitud innumerable-, se apoyan en un solo principio filosófico universal que es el principio de la totalidad.

La filosofía, gracias a él, no será más un esquema abstracto y general que se valga del entendimiento para pulverizar por el análisis entidades aisladas.

La filosofía, gracias al principio de totalidad, será en adelante Idea (identidad de razón e intuición), concordancia de las partes y el todo (si bien esto no elimina los conflictos internos que son la vida misma del Espíritu y el sistema (puesto que en un todo orgánico no puede darse nada aislado), identidad perfecta de lo abstracto y lo concreto, sujeto y objeto, Espíritu y materia, finitud e infinitud. Será el conocimiento racional supremo y la ciencia universal que, lejos de desdeñar el contenido de las ciencias

empíricas, lo coordina y fundamenta mediante las leyes y categorías más generales. Será, como Hegel mismo lo dice, el poderoso tronco de donde brotan con soberana frondosidad todas las ramas del saber humano, o como finalmente lo formula en otro lugar, el «círculo de círculos», cada uno de los cuales, dentro de su especialidad, «forma un momento necesario, de tal manera que el sistema de estos elementos particulares constituye la totalidad de la idea».

Difícilmente se encontrará en la historia del pensamiento un humanismo tan radical, una postura tan soberana, que pone todo cuanto existe bajo el poder omnipotente del espíritu humano. Un poder que, según la tradición más antigua, le habría sido dado por Dios al hombre para gobernar el universo. El joven Hegel intuye tal humanismo a estas alturas de su formación, pero sólo en sus obras posteriores -que son un prodigio de esfuerzo y complejidad-, conseguirá darle su formulación definitiva y su más alta y radical expresión racional.

ADVERTENCIAS

A/ Los números que se mencionan en el interior de cada nota remiten a su homólogos de la bibliografía.

B/ ABREVIATURAS: EC= *El Espíritu del cristianismo y su destino*; PRC= *Positividad de la religión cristiana*; PRC(NI)= *Positividad de la religión cristiana. Nueva introducción*; DN= *El derecho natural*.

NOTAS

(1) La alienación, según esto, tiene 3 momentos: 1/ momento de la creación (el mundo se separa de Dios) 2/ momento de la caída (el hombre, como castigo de su pecado, es expulsado del Paraíso segregado de la naturaleza) 3/ momento de la reconciliación (Dios mismo se aliena en Cristo y le señala al hombre el camino para reunificarse con Él). [cfr. 18:80].

(2) 28:38,39. Distingue también otras formas de idolatría, por ej: idolatrar a otra persona, que no es sino «proyectar en ella todo su amor, su fuerza y su pensamiento»(id.39).

(3) Lauth pretende que el objeto de la filosofía de Fichte «no es ni la conciencia ni el ser sino la unidad de ambos» (66:25). Es evidente sin embargo que, en la práctica, ha reducido el objeto exterior a objeto de conciencia.

(4) Cit. por Gurméndez en 37:13. El ser se objetiva para tomar conciencia de sí.

(4)(5)(6)(7) y (8) V. González, M.T (35:17 y ss.) Marx, sin advertirlo, recupera el sentido original de término alienación, esto es, comprar o vender. El proletario vende su fuerza de trabajo. Lo único es que la vende a menos de lo que vale y eso origina la ganancia del capital.

(9) y (10) 84:25

(11) 100:22

(12) 54:27, 142 y ss. Podría hacerse una larga elucubración sobre estos poderes externos que condicionan y manipulan al hombre (controles sociales, roles, etc.). Lo dejamos para otro ensayo sobre el concepto antropológico de alienación.

(13) 86:143

(14) Todas esas «exterioridades» constituyen el objeto del presente estudio. Se les expondrá una a una en los caps. que siguen.

i) 75:102

j) 22:116

k) Es como un punto infinitamente pequeño moviéndose por todas partes a una velocidad infinitamente grande. Eso le permite al filósofo, según Brunschvicg, mostrar cómo 2 infinitos pueden existir objetivamente sin limitarse entre sí. 80:231, p. 111 de mi edición.

l) 72. Ver también 36: Cap.24, esp.p 342 y sqq.

m) Dijo esto a su paso por Guatemala en una conferencia pronunciada en el MUSAC el día 24 de julio 1996.

n) 91:13, 15, 22 etc.

o) 17:140 y sqq.

p) Los ejemplos que he citado son casi lugares comunes y pertenecen a la tradición escolar. Verlos ej. en 62:364 y sqq.

q) 53:71 y 73.

r) Los traductores de estos dos conceptos usan a veces diferentes palabras. Unos, por ej. indican que es lo mismo el conjunto que el todo; otros dicen que hay que distinguir entre la suma y la totalidad. idea, sin embargo es siempre la misma. cfr. 3:lib V, caps. 25,26 y lib VII, 17.

s) (26) Así expresa Abbagnano el contenido de los capítulos ant. en 1:445

t) 4:Cap.I, p. 1415 en la versión de Samaranch.

u) Herder citado por Dujovne en 25:185.

v) 38:351-353.

w) «...tout acte authentique de la volonté générale, oblige ou favorise également tous les citoyens, en ce que le souverain connaît seulement le corps de la nation et ne distingue aucun de ceux qui la composent...» *Du contrat social*:Lib.II, Cap.IV, p.70.

x) La idea de vida se halla fuertemente unida a otras ideas muy del gusto de los siglos XVIII y XIX (r ej. biologismo, vitalismo, romanticismo, concepción orgánica del pueblo, etc). Adelante veremos sobre ella.

y) 51:Introd.# 15

z) 49:Vid.esp. VIII.3 p.471 y sqq.



(34) Al final de esta obra le llama al mundo: «viviente visible que envuelve y encierra todos los vivientes sensibles, Dios sensible formado a la semejanza del Dios inteligible». 81:1196.

(35) Para la historia de estas concepciones orgánicas ver p.e. 27: 81 y sqq.

(36) 34:63, 87, etc.

(37) Una discusión sencilla pero muy interesante de estas 2 posiciones puede verse en 9:96-105.

(38) La tendencia de la ecología en la actualidad parece ser precisamente la de no estudiar al hombre aislado sino en relación total con su ambiente. 16:105.

(39) Cfr. Enrico de Negri en 40:2, n.2.

(40) La *Confesión del vicario saboyano* es en realidad un pasaje del libro IV del *Emilio* p.345 y sq que se acostumbra en la actualidad editar como obra aparte. En ella se leen pasajes como los siguientes «... Les plus grandes idées de la Divinité nous viennent par la raison seule. Voyez l'espectacle de nature, écoutez la voix intérieure... Ne confondons pas le cérémonial de la religion avec la religion. Le culte que Dieu demande est celui du cœur...» etc. 88:385.

(41) La tendencia a la tolerancia entre las religiones y a poner la virtud por encima de las diferencias teológicas es el sentido profundo de esta obra genial. Esto queda claro sobre todo en la escena 7 del acto III, donde se introduce la parábola bocacciana de los 3 anillos. 67:506 y sqq.

(42) 101:129.

(43) PRC (NI). En: 40:419.

(44) 85:26.

(45) Cit. por Dilthey en 24:71.

(46) En el resumen que hago a continuación de la obra de Kant, los números grandes corresponden a las páginas de su libro. Los pequeños son los de mis notas.

(47) Cfr. id. 64: Libro II, Cap.II, IV y V.

(48) 40:54 y 48: 21. Ver además n. en 386.

(49) 85:25: «... le système orthodoxe supra-naturaliste et la piété subjective ont divorcé... L'homme et le système et l'homme tel qu'il est... ne sont pas identiques, mais devraient l'être...»

(50) Aparentemente intentó Hegel escribir un gran volumen que abarcara al judaísmo al paganismo al cristianismo, defendiendo la libertad contra la positividad. Nunca lo concluyó, pero dejó un impresionante número de notas para redactarlo. Algunas de estas notas forman verdaderos opúsculos.

a positividad de la religión cristiana, La esencia del cristianismo, etc). Como muchas de sus ideas repiten incansablemente, he intentado hacer con ellas una especie de montaje, imaginando el orden que Hegel les habría dado si hubiera tenido tiempo de clasificarlas. Ocioso es decir que mi montaje es selectivo y que está subordinado a los propósitos de mi trabajo. Una última advertencia: los números andes que figuran entre paréntesis remiten a las páginas de los *Escritos de juventud*. Los pequeños guen siendo los de mis notas.

1) Al crecer la ciudad (y ya no digamos el Imperio), no es posible que las pequeñas comunidades antiguas conserven aquel espíritu de unidad familiar y de solidaridad que las caracterizaba. La ciudad ande exige un sistema abstracto de control, un sistema de delegación de funciones donde quien gobierna se vé obligado a tratar con grupos, no con individuos. Las relaciones se vuelven impersonales, indirectas, y el gobierno se torna extraño para los ciudadanos. Lo mismo sucede con el derecho, donde el individuo real es reemplazado por el sujeto jurídico. Habiéndose perdido entonces todo interés en la cosa pública, se vuelve el hombre sobre sí mismo y se hunde en un mundo privado. Algo similar sucede cuando una secta se convierte en iglesia (es decir en Estado eclesiástico). La norma que valía para el individuo se desvirtúa al aplicarse a una comunidad. Hechos como estos serán aplicados más tarde por la dialéctica, como cambios cuantitativos que se convierten en cambios cualitativos.

2) Ver 59:11 y 85:19.

3) «La teoría de que existe un período *teológico* del joven Hegel es... una leyenda histórica de los sociólogos reaccionarios del imperialismo» -dice el maestro 68:48-49.

4) 52:826.

5) Para Hegel el catolicismo encarna el principio del ser fuera de sí, es decir de la objetividad o exterioridad. Lo contrario de este principio es el ser en sí (principio protestante o de la interioridad), y en el orden político se acerca al liberalismo. Los 2 principios le parecían erróneos y sólo veía la solución en su síntesis dialéctica. 10:149 y sqq.

6) 30:203.

7) (58) 56:167.

8) En relación a la celeberrima parte IV del *Discours de la méthode*, cfr. 98:122 y nota 35.

9) Heidegger, en *El ser y el tiempo*, afirma que la verdadera proposición debió ser «yo pienso algo», es decir, aclarar quién piensa y en qué. De lo contrario el yo que piensa es un concepto sin contenido, un objeto vacío. «Descartes -prosigue- investigó dentro de ciertos límites el *cogitare* pero dejó sin aclarar el *sum*». Por otra parte sentó de golpe un *subjectum* convirtiendo a la conciencia en cosa. Finalmente -y aquí sí el maestro se torna tan injusto con Descartes como aquellos envidiosos que creían que era fácil parar sobre una punta el huevo de Colón-, afirma que Descartes no aportó nada nuevo a la filosofía, pues no pasó de aplicarle al ente pensante la ontología medieval (!).

10) 102:66/67, 74.

- (62) Cfr. 6. Ver además 55:98-104.
- (63) 26:52.
- (64) Cfr.64. 83:33-114 etc.
- (65) Hegel citado por Lefebvre y Guterman en 39:48/49. Es sin embargo una expresión ya usada por Fichte en 26:148.
- (66) 21:583.
- (67) 24:53
- (68) Citado por Lefebvre y Guterman en 39:I. 50.
- (69) Los numeros grandes entre paréntesis corresponden a Fichte: 26. Los pequeños son los de mis notas.
- (70) Citado por Chevalier en 21:618. La ruidosa polémica sobre el ateísmo se originó de un escrito de Fichte en el que identificaba a Dios con el orden moral del mundo y en el que negaba la existencia de un Dios personal o substancial que le sirviera de soporte a esa ley. Sin embargo, como lo prueba muy bien Alfred Stern, Fichte no fue condenado por ateo sino por jacobino. Ver 96: 130, 131.
- (71) 2:433.
- (72) 2:457. Para mi exposición de Schelling, cfr. 2:455-474, 55:168-192 y 93 y 94.
- (73) 55:178.
- (74) EC, en 40:353 y 345 n.
- (75) EC, en 40:354.
- (76) EC, en 40:345.
- (77) Así resume 2:461 la tesis principal de *El alma del mundo* por Schelling.
- (78) EC, en 40:349.
- (79) EC, en 40:350.
- (80) EC, en 40:350/351.
- (81) 55:193. Esta mediación, según él, hace «que el mundo esté salvado y santificado en sí mismo».

12) 40:399/405.

13) 59:15.

14) 49:15.

15) 49:18.

16) 50:II,482. «El alma se halla difundida en esta multiplicidad de manera que es omnipresente, y, al mismo tiempo, queda en absoluto el simple ser-uno del concepto concreto consigo mismo...»; es, pues, omnipresencia de lo simple en la múltiple exterioridad...» «La reflexión percibe esta omnipresencia e la vida pero le parece un misterio incomprensible».

17) 59:18/19.

18) Marcuse e Hyppolite -cada quien por su lado-, coinciden en este punto. «La naturaleza -dice Marcuse-, es vida en sí misma pero no para sí misma». Esto significa que no es sujeto de su propio caecer, que es universalidad pero le faltan unidad y mismidad. En una palabra, que necesita la autoconciencia para volverse historia (69:222). Hyppolite, por su cuenta, observa que la autoconciencia de la vida sólo se dá en la experiencia humana y que la sucesión de los momentos de vida registrados por la conciencia se convierten en historia. Hyppolite además aclara: 1/ que sólo en el interior del hombre se revela el espíritu inconciente de la naturaleza; 2/ que la metafísica de la naturaleza no es por tanto una metafísica de la naturaleza sino de lo que se sabe de ella; y 3/ que, al identificar Hegel vida y conocimiento «piensa la experiencia humana en toda su amplitud» 59:13.

19) 43: 92-93.

20) 43: 173 Aa.

21) 43: 80.

22) 43: 92.

23) 43: 91.

24) 43: 91/92.

25) 43: 106. Como cosa curiosa vale la pena hacer notar que tanto Fichte, como Schelling y Hegel... creían haber superado la oposición entre materialismo e idealismo! El primero, porque, según dice Fichte, no tenía por objeto de su filosofía sólo la conciencia o sólo el ser, «sino la unidad de ambos»; el segundo, porque había encontrado términos medios entre la materia y el espíritu (tales como la luz y el éter); y el tercero, porque creía haber superado esa oposición al convertirlo todo en Espíritu. Ninguno se dió cuenta sin embargo que su respectivo monismo resucitaba con mas energía que nunca la vieja oposición entre ambas tendencias.

26) 43:95.

(97) 69:20.

(98) 43:81. Hasta el mismo infinito, que racionalmente lo abarca todo, es presentado por entendimiento como si fuera algo aparte, algo que existe por sí mismo a la par de los entes finitos. ¡E todo se convierte en parte, en otro ente más, en la simple negación de lo finito!

(99) 43:88.

(100) 43:93.

(101) 43:97. «Une connaissance n'est justifiée que lorsqu' elle est le moment d'un tout, en dehors duquel elle n'est qu'une hypothèse ou une opinion subjective» 39:1,34. [Cada proposición es limitada y necesita fundarse en otra, ésta en otra y así hasta el infinito. No es objetiva si no se enclava adecuadamente entre las otras].

(102) 43:104.

(103) 39:1,20.

(104) PRC (NI) en 40:421.

(105) 40:66 (carta a Schelling del 30 de agosto de 1795). Id. en 48:33, 387.

(106) PRC en 40:97.

(107) PRC en 40:98.

(108) PRC en 40:98.

(109) Hablando de Fichte [que en aquel momento interpretaba revolucionariamente la doctrina de Kant], le escribe Hegel a Schelling: «va a da vértigo esta filosofía que eleva de tal forma al hombre... No hay mejor signo de nuestro tiempo que éste... en que la humanidad se presenta tan llena de respeto por sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra...» 40:61 (Carta del 16 de abril de 1795). Id. en 48:27, 386.

(110) EC, en 40:310, 312.

(111) EC, en 40: 309.

(112) 40:258.

(113) Hegel cit. por Garaudy en 31:128, 129 et passim.

(114) EC, en 40:308. Esta aparente oposición entre las opiniones de Kant y Hegel me parece totalmente arbitraria. «La conciencia en el individuo -como dice muy bien Somerset Maugham en una de sus

velas más famosas-. *no es mas que la guardiana de las leyes dictadas por la colectividad considerando su necesidad de conservarse... Es el lazo poderoso que encadena al individuo con la usa...*» En el fondo, contra lo que Hegel suponía, no es nuestra conciencia el juez que nos condena, no la sociedad concreta en que vivimos, cuyas normas hemos interiorizado. Lo que él propondrá en su guía (poner el control de la moral individual en manos de la comunidad o del Estado), viene a ser la misma cosa, sólo que convertida en dictadura oficial.

15) «...un determinado mandamiento moral es justo bajo determinadas condiciones sociales e históricas, pero sólo bajo ellas... y puede volverse falso, sin alteración de su contenido, si se mantiene en las mismas circunstancias» -aclara Lukács. 68:168.

16) Cfr. 89:456. Entre las «abstracciones» que Sabine menciona estaba la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*.

17) PRC (NI) en: 40:419.

18) Cito aquí unas palabras del Conde de Volney que me parecen magníficas para exponer este concepto de ley natural. 99:153.

19) PRC (NI) en: 40:423.

20) PRC (NI) en: 40:420.

21) PRC (NI) en: 40:424.

22) «La verdad universal más pura -dice-, exige por su misma universalidad limitación al ser aplicada a circunstancias específicas, es decir que carece de una verdad incondicional en cualquier circunstancia...» Esta afirmación (que es casi la definición misma del casuismo) le permite a Hegel justificar casi todo lo que ha pasado en la historia y dar las bases para una teoría de lo contingente y lo necesario. Curiosamente sigue siendo intolerante con la iglesia católica -única a la que tal teoría parece ser aplicable! PRC (NI) en 40:423, 424.

23) PRC (NI) en 40:422.

24) PRC (NI) en 40:422.

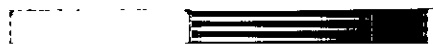
25) PRC (NI) en 40:425.

26) PRC (NI) en 40:421.

27) «Ahora la religión debe ser positiva, si no, no existiría religión alguna» PRC (NI) en 40:421.

28) 68:234.

29) 44:99/100.



(130) 68:287. Para «las razones anteriores» cfr. 44:85-90.

(131) 44:90-92.

(132) 44:91.

(133) 44:92. El que se contradice aquí sin darse cuenta es el mismo Hegel, pues si fuera verdad (con él lo afirma) que la ética de Kant expresa sólo contenidos particulares con apariencia de universalidad; sería una ética del contenido, no una vacía ética formal! En realidad, como dice muy bien Luci Goldmann, esta ética, contra lo que cree injustamente Hegel, está llena de claros y prácticos contenidos: no tratar al prójimo como medio, tener el deber de perfeccionarse a sí mismo, buscar felicidad del prójimo, etc. Ver Goldman: 33:172-173.

(134) 44:93,92. Lukács, citando a Kant, aclara la dificultad diciendo que dos reglas opuestas no pueden ser ambas necesarias, pues ello originaría el viejo problema del conflicto de deberes 68:171. Agrade sin embargo que tal oposición es sólo formal y que la verdadera oposición está en los contenidos sociales 68:173.

(135) 44: 94,95.

(136) 44: 95,96.

(137) 44: 101,105.

(138) 44: ~~89/90~~.

(139) 44: 101.

(140) 44: 101.

(141) 44: 101-105.

(142) En realidad no lo dice él sino lo trae a cuento, pero le agrega de su cosecha un juicio muy severo. Kant -afirma- era peor que Robespierre, pues mientras éste guillotinaba a los aristócratas pero «se limpiaba la espuma de la boca» para hablar de Dios, Kant decapitó a Dios mismo y dejó tirada en la calle *Crítica de la razón pura*, su espada deicida. 57: 115,116.

(143) Gaos, sin embargo, cree que es mejor traducir esa palabra por *civilidad*, «dando a este término su sentido primitivo de vida humana social sujeta a normas de convivencia, esto es, distinta de la vida animal o natural. En general puede decirse que lo que Hegel entiende por Estado (*Staat*) no tiene sentido precisamente jurídico-político que tiene para nosotros, sino más bien el de sociedad humana. Pero esta distinción, ya vislumbrada por Hegel, que insiste en diferenciar al Estado de su constitución etc..., no se ha practicado hasta después...» Ver Gaos en 52:842.

(144) 1:476.

45) 44: 139,145.

46) 44: 140.

47) 44: 135. La supuesta autonomía y originalidad del individuo no es más que «independencia negativa e imitada» [negativo significa separado]. El individuo exagera un aspecto de la idea, pero ésta «habita por igual a todos. 44:132.

48) y (149) 44:142.

50) Estas tres obras se estudian detalladamente en los tres últimos capítulos de mi trabajo. Me temo no obstante que sólo quien se ha esforzado por leerlas y ha tropezado con esas terribles «nieblas hermánicas» que han hecho famoso el lenguaje de Hegel en el mundo, sabrá apreciar el enorme esfuerzo que he tenido que realizar para traducirlas a términos claros e inteligibles. Hubo que sumirlas íntegras, porque lo que refieren es el proceso entero de la exteriorización o alienación. Es muy importante además en este punto concederle más espacio a la hermenéutica que a la crítica, pues bien ésta última es la que mejor caracteriza el trabajo del filósofo, sus afirmaciones carecerían de objetividad si no se ha realizado bien la primera.

José María Ripalda, gran conocedor actual de Hegel [que se ha dado el lujo de leer al gigante en sus propios manuscritos], afirma que los «comentarios expertos» que se han hecho del filósofo sólo son «expertos en aparentar que lo entienden», y encima nos dan un resumen tan esquemático de su doctrina, que en nada ayudan a su comprensión. La primera tarea que hay que realizar entonces antes de criticarlo es entenderlo y para ello, como Ripalda decía citando a Gadamer, no hay que leerlo sino *deletrarlo*.(82:14)

Por lo que a mí toca mi pretensión es muy modesta: escribo para fijar mi comprensión de lo leído, o bien para exponerme a que se me corrija en beneficio de otros lectores que, como yo, quieran su vez comprender. [Omito las llamadas, porque supongo que serán innecesarias si el lector lee a Hegel al mismo tiempo que mi interpretación].

51) 70:60.

52) 90:15.

53) Citado por Mc Govern en: *Colectividad e individualidad*, ensayo que aparece en 77:209.

54) 24:236.

BIBLIOGRAFIA

- 01 ABBAGNANO, Nicola: *Diccionario de filosofía* 2a. Ed. [Tr. de ital. por Alfredo N. Galletti] México, Fondo de Cultura Económica, 1966.
- 02 -----: *Historia de la filosofía, T.II. Filosofía moderna y Filosofía postkantiana.* [Tr. del ital. por Juan Estelrich]. Barcelona: Montaner y Simón S.A., 1955.
- 03 ARISTOTELES: *Metafísica*. En: Obras [Tr. del gr. por Fco. de I Samaranch]. Madrid, Aguilar S.A. de Ediciones, 1964.
- 04 -----: *Política.* En: Obras [Tr. del gr. por Fco. de I Samaranch]. Madrid, Aguilar S.A. de Ediciones, 1964.
- 05 ARTOLA, José María: *Hegel. La filosofía como retorno.* Madrid, C del Toro Editor, 1972.
- 06 BERKELEY, George: *Tres diálogos entre Hylas y Filonús.* 4a. Ed. [Tr. del ingl. por A. P. Masegosa], Buenos Aires, Aguilar S.A. de Ediciones, 1963.
- 07 BLOCH, Ernst: *El pensamiento de Hegel.* [Tr. del al. por Wenceslao Roces]. México, Fondo de Cultura Económica, 1949.
- 08 BOBBIO, Norberto: *Studi hegeliani.* Torino, Giulio Einaudi, 1981.
- 09 BOCHÉNSKI, J.M.: *Introducción al pensamiento filosófico.* [Tr. del al. por Daniel Ruiz Bueno]. Barcelona, Editorial Herder, 1975.
- 10 BOURGEOIS, Bernard: *El pensamiento político de Hegel.* [Tr. de fr. por Aníbal Leal]. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1972.
- 11 BROAD, C.D.: *Five Types of Ethical Theory.* N.Y., The Humanitie

ress Inc., 1951.

2 BUSSE, Ludwig: *Concepción del universo según los grandes filósofos modernos*. 2a. Ed. [Tr. del al. por Juan Crexells]. Barcelona, Labor S.A., 1927.

3 CASSIRER, Ernst: *El mito del Estado*. [Tr. del al. por Eduardo Nicol]. México, Fondo de Cultura Económica, 1968.

4 -----: *Kant, Vida y Doctrina*. [Tr. de al. por Wenceslao Roces]. México, Fondo de Cultura Económica, 1948.

5 CIMBALI, G.: *El derecho del más fuerte*. 3a. Ed. [Tr. del ital. por José Buixó Monserda]. Barcelona, Henrich y Cía., 1906.

6 COMMONER, Barry: *¿El poder a los sabios? No*. En: Planeta. La primera revista de biblioteca. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, No.24:100-106, jul-ag 1968.

7 CORNFORD, Francis M.: *La teoría platónica del conocimiento. El Teeteto y el Sofista: traducción y comentario*. [Tr. del ingl. por Néstor Luis Lordero y María Dolores del Carmen Ligatto]. Buenos Aires, Paidós, 1968.

8 CORNU, Auguste: *La idea de la alienación en Hegel, Feuerbach y Marx*. [Tr. del fr. por Flora Valls de Medina y Néstor Porcell]. En: Revista de Guatemala 2a. época IV,4: 79-95 en. feb. mar. 1952.

9 CROCE, Benedetto: *Ética y Política*. Buenos Aires, Ediciones Imán S.A., 1952.

10 CHERKASHIN, PP: *Esencia y raíces del idealismo filosófico*. [Tr. del ruso por Adolfo Sánchez Vázquez]. México, Fondo de Cultura Popular, 1967.



- 21 CHEVALIER, Jacques: *Historia del Pensamiento T.III. El pensamiento moderno desde Descartes a Kant*. [Tr. del fr. por José Antonio Míguez]. Madrid, Aguilar, 1963.
- 22 D'HONDT, Jacques: *De Hegel a Marx*. [Tr. del fr. por Aníbal Leal]. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- 23 -----: *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*. Paris, PUF, 1968.
- 24 DILTHEY, Guillermo: *Hegel y el idealismo*. 2a. Ed. [Tr. del al. por Eugenio Imaz]. México, Fondo de Cultura Económica, 1956.
- 25 DUJOVNE, León: *La filosofía de la historia desde El Renacimiento hasta el siglo XVIII*. Buenos Aires, Galatea, Nueva Visión, 1959.
- 26 FICHTE, Juan Teófilo: *Primera y segunda introducción a la teoría de la ciencia*. 2a. Ed. México, UNAM, 1964.
- 27 FRANK, Philipp: *Filosofía de la ciencia. El eslabón entre la ciencia y la filosofía*. [Tr. del ingl. por Francisco González Aramburu]. México, Herrero Hnos. Sucesores S.A., 1965.
- 28 FROMM, Erich: *La alienación bajo el capitalismo*. En: *Varios* Sociedad de razón o sociedad de violencia. [Tr. del ingl. por Néstor Míguez]. Caracas Ven., Editorial Tiempo Nuevo S.A., 1970.
- 29 FUETER, Ed.: *Historia de la historiografía moderna T.II*. [Tr. del al. por Ana María Ripullone]. Buenos Aires, Nova, 1953.
- 30 GABEL, Joseph: *Sociologie de l'alienation*. Paris, PUF, 1970.
- 31 GARAUDY, Roger: *Dios ha muerto. Un estudio sobre Hegel*. [Tr. del fr. por Matilde Alemán]. Buenos Aires, Editorial Platina S.A., 1965.

- 2 GLOCKNER, Hermann: *El concepto en la filosofía hegeliana*. [Tr. del al. por Guillermo Flores Margadant]. México, UNAM, 1965.
- 3 GOLDMANN, Lucien: *Introducción a la filosofía de Kant*. [Tr. del . por José Luis Etcheverry]. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- 4 -----: *Lukács y Heidegger. Hacia una filosofía nueva*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1975.
- 5 GONZALEZ MIRANDA, Marco Tulio: *Esencia y límites del concepto de alienación*. En: Cuadernos de filosofía. Anuario del IIF de la Facultad de Humanidades de la USAC. Año VIII No 9:14-44, 1996.
- 5 GUIJARRO DIAZ, Gabriel: *La concepción del hombre en Marx*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.
- 7 GURMÉNDEZ, Carlos: *El secreto de la alienación*. Barcelona, Colecciones Península, Ediciones 62 s.a., 1967.
- 3 GUYÉNOT, Emile: *Las ciencias de la vida en los siglos XVII y VIII. El concepto de la evolución*. [Tr. del fr. por José López Pérez]. México, UTEHA, 1956.
- 9 HEGEL, G.W.F.: *Morceaux choisis* (2 ts.). [Traduit de l'Allemand par Henri Lefebvre et Norbert Guterman]. Paris, Gallimard, 1969.
- 9 -----: *Escritos de juventud*. [Tr. del al. por Zoltan Szankay y José María Ripalda]. México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- 1 -----: *I principi. Frammenti giovanili. Scritti del periodo nense. Prefazione alla Fenomenología*. [A cura de Enrico de Negri]. Firenze, La Nuova Italia editrice, 1974.

42 -----: *L'Esprit du Christianisme et son Destin*. [Tr. de Jacques Martin]. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1971.

43 -----: *Premières publications. Différence des Systèmes Philosophiques de Fichte et Schelling. Foi et Savoir*. [Tr. introd. et notes par Marcel Méry]. 4e. édition. Paris, Editions Ophrys, 1964.

44 -----: *Le Droit naturel*. [Traduit de l'allemand, préfacé et annoté par André Kaan]. Paris, Gallimard, 1972.

45 -----: *El sistema de la eticidad*. [Tr. del al. por Luis González Hontoria]. Madrid, Editora Nacional, 1983.

46 -----: *La première philosophie de l'Esprit. (Iéna, 1803-1804)*, [Traduit et présenté par Guy Planty-Bonjour]. Paris, PUF, 1969.

47 -----: *Filosofía real*. [Ed. de José Ma. Ripalda]. México Fondo de Cultura Económica, 1984.

48 -----: *Correspondance I. (1785-1812)* [Tr. Jean Carrère]. Paris, Gallimard, 1962.

49 -----: *Fenomenología del Espíritu*. [Tr. del al. por Wenceslao Roces y Ricardo Guerra]. México, Fondo de Cultura Económica, 1966.

50 -----: *Lógica*. [Tr. del al. por Augusta y Rodolfo Mondolfo]. Buenos Aires, Hachette, 1956, 2 ts.

51 -----: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. 2a. Ed. [s.n.t.]. México, Porrúa S.A., 1973.

52 -----: *Lecciones de filosofía de la historia*. [Tr. del al. por José Gaos]. Buenos Aires, Anaconda S.A., 1946.

- 3 HEIDEGGER, Martin: *Introducción a la metafísica* 2a. Ed. [Trad. est. prelim. de Emilio Estiú]. Buenos Aires, Editorial Nova, 1959.
- 4 -----: *El ser y el tiempo*. 2a. Ed. [Tr. del al. por José Gaos]. México, Fondo de Cultura Económica, 1962.
- 5 HEIMSOETH, Heinz: *La metafísica moderna*. 2a. Ed. [Tr. del al. por José Gaos]. Madrid, Revista de Occidente, 1949.
- 6 -----: *Los seis grandes temas de la metafísica occidental*. 3a. Ed. [Tr. del al. por José Gaos] Madrid, Revista de Occidente, 1960.
- 7 HEINE, Henri: *De l'Allemagne*. [Tr. del al. por Pierre Grappin]. Paris, Le livre de poche, 1981.
- 8 HEINEMANN, Fritz: *¿Está viva o muerta la filosofía existencial?* [Tr. del al. por Fernando Vela]. Madrid, Revista de Occidente, 1956.
- 9 HYPOLITE, Jean: *Études sur Marx et Hegel*. Paris, Marcel Rivière et Cie, 1955.
- 10 -----: *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. [Tr. del fr. por Francisco Fernández Buey]. Barcelona, Península, 1974.
- 11 -----: *Introducción a la filosofía de la historia de Hegel*. [Tr. del fr. por Alberto Drazul]. Buenos Aires, Ediciones Calden, 1970.
- 12 JOAD, C.E.M: *Guía de la filosofía*. 3a. Ed. [Tr. del ingl. por María Rosa Lida]. Buenos Aires, Editorial Losada S.A., 1957.
- 13 KANT, Immanuel: *Antropología en sentido pragmático*. [Tr. del al. por José Gaos]. Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- 14 -----: *Crítica de la razón práctica. Crítica del juicio. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. [Tr. del al. por E.

Miñana y Villagrasa y M. García Morenté]. Buenos Aires, El Ateneo, 1957

65 -----: *La religión dentro de los límites de la mera Razón*. [Tr. del al. por Felipe Martínez Marzoa]. Madrid, Alianza Editorial, 1969.

66 LAUTH, Reinhard: *La filosofía de Fichte y su significación para nuestro tiempo*. [Tr. del al. por Bernabé Navarro B.]. México, UNAM, 1968

67 LESSING, Gotthold Efraim: *Lessings Werke*. Salzburg, Verlag «da Bergland Buch», 1953.

68 LUKACS, Georg: *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. [Tr. del al. por Manuel Sacristán]. México, Editorial Grijalbo S.A., 1963.

69 MARCUSE, Herbert: *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad* [Tr. del al. por Manuel Sacristán]. Barcelona, Ediciones Martínez Roca S.A., 1970.

70 -----: *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. [Tr. del al. por Julieta Fombona de Sucre con la colaboración de Francisco Rubio Llorente]. Madrid, Alianza Editorial, 1976.

71 MARIAS, Julián: *La filosofía en sus textos*. T.II. Barcelona, Labor S.A., 1950.

72 MARX, Carlos (y) ENGELS, Federico: *Escritos económicos varios*. [Tr. del al. por Wenceslao Roces]. México, D.F., Editorial Grijalbo S.A., 1962.

73 MAUGHAM, Somerset: *La luna y seis peniques*. [s.n.t.]. México, s.d.e., 1943.

74 MIRANDA, José Porfirio: *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. México D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 1989.

- 5 MONDOLFO, Rodolfo: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana. Desde los orígenes hasta Platón*. 4a. Ed. [Tr. del al. or Segundo A. Tri]. Buenos Aires, Losada S.A., 1959.
- 6 MOOG, W.: *Hegel y la escuela hegeliana*. [Tr. del al. por José Jaos]. Madrid, Rev. de Occidente, 1931.
- 7 MORLEY, Félix [compilador]: *Ensayos sobre la individualidad*. Tr. del ingl. por Mario H. Calichio]. Buenos Aires, Editorial Agora, 1960.
- 8 NAEF, Werner: *La idea del Estado en la Edad Moderna*. [Tr. del al. or Felipe González Vicen]. Madrid, Ediciones Nueva Época S.A., 1947.
- 9 NICOL, Eduardo: *Libertad y comunidad*. Cuadernos Americanos, año VII No. 4:79-104 jul-ag 1948.
- 0 PASCAL: *Pensées* [Prefacio e introducción de L. Brunschvicg]. Paris, Le livre de poche, 1972.
- 1 PLATON: *Obras completas*. [Tr. del gr. por María Araujo, Fco. Jarcía Yagüe, Luis Gil, etc]. Madrid, Aguilar, 1966.
- 2 RIPALDA, José María: *Comentario a la filosofía del Espíritu de Hegel 1805/6*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- 3 RITTER, Guillermo: *La crítica de la razón pura. Ensayo interpretativo de su significación histórica*. [s.n.t.] Buenos Aires, Claridad, 1944.
- 4 RIU, Federico: *Historia y totalidad. El concepto de reificación en Lukács*. Caracas, Venezuela, Monte Avila Editores, 1968.
- 5 ROHRMOSER, Günter: *Théologie et aliénation dans la pensée d'une Hegel*. Paris, Beauchesne, 1970.

- 86 ROSINSKI, Herbert: *El poder y el destino humano*. [Tr. del ingl. por Rubén Masera]. Buenos Aires, Editorial Paidós, 1967.
- 87 ROUSSEAU, Jean-Jacques: *Du contrat social*. Paris, Garnier Flammarion, 1966.
- 88 -----: *Émile ou de l'éducation*. Paris, Garnier- Flammarion 1966.
- 89 SABINE, George H.: *Historia de la teoría política*. [Tr. del ingl. por Vicente Herrero]. México, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- 90 SARTRE, Jean-Paul: *Crítica de la razón dialéctica*. precedida de *Cuestiones de Método* T.I 2a. Ed. [Trad. del fr. por Manuel Lamana]. Buenos Aires, Losada S.A., 1970.
- 91 -----: *¿Qué es la literatura?* 2a. Ed. [Tr. del fr. por Aurora Bernárdez]. Buenos Aires, Losada S.A., 1957.
- 92 -----: *L'universel singulier* En: *Situations, IX Mélanges*. Paris Gallimard, 1972.
- 93 SCHELLING: *Ideas para una filosofía de la naturaleza*. En Marías, Julián: *La filosofía en sus textos*, T.II pp. 751-759. Barcelona, Labor S.A., 1950.
- 94 -----: *Sistema del idealismo trascendental* En: Marías, Julián *La filosofía en sus textos*, T.II. pp. 734-759. Barcelona, Labor S.A., 1950.
- 95 SHISHKIN, A.F.: *Ética marxista*. [Tr. del ruso por Andrés Fierro Menú y Adolfo Sánchez Vázquez]. México, Grijalbo S.A., 1966.
- 96 STERN, Alfredo: *Fichte y la revolución francesa*. Cuaderno Americanos No.2: 109-133 mar-ab 1944.

- 7 VARIOS: *Diccionario Ilustrado latino español, español latino*. 5a. Ed. Barcelona. Publicaciones y Ediciones Spes S.A., 1960.
- 8 VILLORO, Luis: *La idea y el ente en la filosofía de Descartes*. México. Fondo de Cultura Económica, 1965.
- 9 VOLNEY, Conde de: *Las ruinas de Palmira o meditaciones sobre las revoluciones de los imperios* seguida de *La ley natural*. [Tr. del fr. por Pedro Labrousse]. Buenos Aires, Editorial Sopena Arg., 1946.
- 10 WAHL, Jean: *Historia del existencialismo* seguido de *Discusión y afka y Kierkegaard*. [Tr. del fr. por Bernado Guillén]. Buenos Aires, Editorial Dédalo, 1960.
- 11 WINDELBAND, Wilhelm: *Historia de la Filosofía T.V. La filosofía del iluminismo*. 2a. Ed. [Tr. Francisco Larroyo]. México, Antigua librería Robredo, 1948.
- 12 XIRAU, Joaquín: *Descartes-Leibniz-Rousseau*. México, UNAM, 1973.

