

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
FILOSOFÍA

78

Charles Taylor

HEGEL

*Traducción de Francisco Castro Merrifield,
Carlos Mendiola Mejía y Pablo Lazo Briones*



UNIVERSIDAD
IBEROAMERICANA



35 Aniversario
1974-2009

 **ANTHROPOS**

Hegel / Charles Taylor ; traducción de Francisco Castro Merrifield, Carlos Mendiola Mejía, Pablo Lazo Briones. — Rubí (Barcelona) : Anthropos Editorial ; México : Universidad Iberoamericana ; México : Universidad Autónoma Metropolitana, 2010
XXII p. 520 p. ; 24 cm. — (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 78)

Bibliografía p. 505-508. Índices
ISBN 978-84-7658-946-5

1. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 - crítica e interpretación 2. Filósofos - Alemania I. Castro Merrifield, Francisco, tr. II. Mendiola Mejía, Carlos, tr. III. Lazo Briones, Pablo, tr. IV. Universidad Iberoamericana (México) V. Universidad Autónoma Metropolitana (México) VI. Título VII. Colección

A KAREN
quien llegó al principio y
pensó que esto nunca terminaría

Título original en inglés: *Hegel*

Primera edición: 2010

© Cambridge University Press, 1975
© Universidad Iberoamericana, 2010
© Universidad Autónoma Metropolitana, 2010
© Anthropos Editorial, 2010

Edita: Anthropos Editorial. Rubí (Barcelona)
www.anthropos-editorial.com

En coedición con la Universidad Iberoamericana, México,
y con la División de Ciencias Sociales y Humanidades. Unidad Iztapalapa
y la Rectoría General de la Universidad Autónoma Metropolitana, México
ISBN: 978-84-7658-946-5

Depósito legal: B. 16.121-2010

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Rubí. Tel.: 93 697 22 96 / Fax: 93 587 26 61
Impresión: Novagràfik. Vivaldi, 5. Montcada i Reixac

Impreso en España - *Printed in Spain*

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, fotoquímico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia, o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de la editorial.

NOTA DE LOS TRADUCTORES

Haber emprendido esta labor de traducción ha significado una labor tan ardua como gratificante. La extensión de la obra, acompañada de la complejidad propia de un texto que tiene a Hegel como motivo de interpretación, son las principales razones de dificultad de traducción; la profundidad y la originalidad de la interpretación de Charles Taylor, son su parte gratificante.

Nuestra pretensión es la de hacer accesible en español este texto clave para la comprensión crítica de Hegel, pero también para la comprensión de una época decisiva en la conformación de nuestra identidad contemporánea.

Debido principalmente a la extensión del texto, y aunque los tres traductores colaboramos activamente en la conformación integral del resultado de la traducción, partes específicas del mismo fueron trabajadas individualmente.¹ Así, los capítulos 1 al 8 fueron desarrollados por Francisco Castro Merrifield; los capítulos 9 a 13 por Carlos Mendiola Mejía y los capítulos 14 a 20 por Pablo Lazo Briones. A esta lógica responde el orden en el nombre de los traductores.

Por otra parte, deseamos extender un agradecimiento a la Universidad Iberoamericana y, en particular, al Dr. Luis Guerrero Martínez, director del Departamento de Filosofía. Asimismo a la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa y al Dr. Gustavo Leyva, y a Editorial Anthropos, por el apoyo irrestricto que nos ofrecieron para la publicación de este libro. Querriamos mencionar también la gran ayuda que nos brindaron Luis Adolfo Gaspar Barrios y Juan Francisco Yedra Aviña en la revisión estilística de esta traducción, en la confección de la tabla de traducción de los principales conceptos de la filosofía hegeliana del alemán al inglés realizada por Taylor y al español en la presente edición, así como en la elaboración del índice de materias que aparece al final de esta obra. Finalmente, otro agradecimiento a la colaboración de Luis Manuel Román Cárdenas y de Lucio Usobiaga Hegewisch.

1. La versión en inglés también fue cotejada, para mayor clarificación, con la versión alemana cuya referencia es: Charles Taylor, *Hegel*, trad. de Gerhard Fehn, Frankfurt, Suhrkamp, 1978.

PRÓLOGO

Perteneciente a la misma generación que Michel Foucault (1926), Jürgen Habermas (1929), Jacques Derrida (1930) y Richard Rorty (1931), Charles Taylor (Montreal, 1931) creció en un medio urbano caracterizado por el encuentro y el conflicto entre dos lenguas y culturas: por un lado, la inglesa (la de su padre) y, por el otro, la francesa (la de su madre).¹ Desde el inicio de su actividad filosófica Taylor participó en los problemas y discusiones políticos surgidos a partir de la coexistencia de estas dos culturas. De especial significación en su formación fue la realización de una estancia en Oxford a mediados de los años cincuenta del siglo pasado adonde Taylor se había desplazado para proseguir sus estudios en *All Souls College* (1956-1961) bajo la dirección, entre otros, de Isaiah Berlin. Impulsado precisamente por este pensador, Taylor desarrolló en este período un riguroso examen de la teoría de la acción ofrecida por el conductismo, sirviéndose para ello de una propuesta de inspiración fenomenológico-existencial aunque realizada con medios provenientes de la filosofía analítica. Es así que de su estancia en Oxford surgirá su libro *The Explanation of Behavior* (1964) en el que se encontrarán los lineamientos de una antropología filosófica que recorrerá desde entonces su pensamiento entero. En esta obra Taylor se propone encontrar en la filosofía analítica un espacio para una comprensión de la acción humana que no recaiga en las limitaciones empiristas del conductismo.

Paralelamente a su actividad académico-filosófica, Taylor se ha ocupado también de problemas políticos y en este sentido debe ser mencionada su participación en la reorganización del movimiento de izquierda en Inglaterra. Al lado de Doris Lessing, Edward P. Thompson y Stuart Hall tomó parte en los trabajos de redacción de la revista *Universities and the New Left* de la que posteriormente surgiría la famosa *New Left Review* donde se elaborarán algunas de las discusiones más importantes de la nueva izquierda en Inglaterra. A su regreso a Canadá, donde en 1962 asume una cátedra de Ciencia Política y Filosofía en la McGill University en Montreal, Taylor participó en la

1. Respecto a la obra de Taylor, véanse: Axel Honneth, «Nachwort», en Charles Taylor, *Negative Freiheit. Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1992, 295-314; James Tully y Daniel M. Weinstock (eds.), *Philosophy in an Age of Pluralism: The Philosophy of Charles Taylor in Question*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Hartmut Rosa, *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Nueva York y Frankfurt: Campus, 1998; Ruth Abbey, *Charles Taylor*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000; Ingeborg Breuer, *Charles Taylor*, Hamburgo: Junius, 2000; Nicholas H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity Press, 2002; y, en castellano: Pablo Lazo, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, México: Ediciones Coyoacán, 2007.

construcción del primer partido socialdemócrata en este país inspirado por las ideas de un socialismo comprendido democráticamente.

El trabajo filosófico de Taylor se ha abrevado tanto de la tradición analítica como de la continental. En efecto, a una sólida formación en la tradición analítica de Oxford, Taylor añade una apropiación productiva de la filosofía continental (especialmente de la fenomenología y la hermenéutica) al igual que una fructífera recepción de la filosofía clásica alemana —particularmente de Herder y Hegel. Su obra puede ser considerada por ello como un puente entre la filosofía anglosajona y la continental y caracterizada por una reflexión persistente sobre lo que significa ser un ser humano. En este sentido debe destacarse la concepción que Taylor tiene de la persona humana. En efecto, el concepto que él ofrece de ella se despliega en una polémica contra la tentación naturalista que se afana en reducir al ser humano a una parte de una naturaleza comprendida en forma mecanicista que termina por concebir a las diversas actividades humanas como las de un ser natural que se caracteriza a su vez por la posesión de propiedades específicas:

Mi crítica a la época moderna concierne justamente a este embrujo (*Verhexung*) —con ello uso [...] una palabra de Wittgenstein— mediante el modelo de las ciencias naturales. El hombre aparece como objeto de las ciencias naturales y con ello se le olvida por completo como actuante, como un interpretante de sí mismo en su acción. Este modelo de pensamiento está ampliamente extendido y perturba en muchos planos nuestra auto-comprensión, p. ej. en la psicología, en las ciencias individuales del hombre, pero también en preguntas tecnológicas o políticas. Tenemos la tendencia a actuar con frecuencia según un modelo objetivante, p. ej. cuando intentamos abordar la política en un plano tecnológico. Yo comencé con una sucesión completa de críticas regionales a este modelo, pero en último término hago el intento de explicar la fuerza de atracción de este error [...] Se tiene que investigar por así decirlo en las más profundas fuentes de la modernidad para comprender las fuentes de este embrujo.²

En oposición a toda suerte de tentativa naturalista, Taylor subrayará el rol constitutivo que le corresponde a la actividad de interpretación y autointerpretación en la actividad humana. Precisamente en este sentido definirá al ser humano como «un animal que se interpreta a sí mismo (*a self-interpreting animal*)».³ De este modo, los deseos, preferencias e intenciones subjetivos y su evaluación —esto es, los elementos de los que parte toda explicación de la acción humana formulada en el medio del lenguaje ordinario— pueden ser comprendidos, según Taylor, como diversas formas de la autocomprensión personal, como interpretaciones que los sujetos tienen de sí mismos. De este modo, el rasgo fundamental característico del modo de ser de los seres humanos, aquel que los distingue del resto de los seres vivos, residirá justamente en este modo de reflexión interpretativa que los sujetos realizan sobre sus deseos, preferencias y fines. Un segundo paso en esta concepción del ser humano se realiza tan pronto Taylor señala que este acto hermenéutico de autointerpretación de los individuos sólo puede ser realizado en el interior de una tradición cultural y sus valores e ideas rectoras, que se encuentran articulados en el orden del lenguaje. Es a este horizonte de relaciones so-

2. «Der Irrtum der desengagierten Vernunft. Ein Gespräch mit Charles Taylor», en Ingeborg Breuer, Peter Leusch y Dieter Mersch, *Welten im Kopf. Profile der Gegenwartsphilosophie*, vol. 3, Inglaterra/EE.UU./Hamburgo, 1996, 197.

3. Charles Taylor, «What is Human Agency?», en Charles Taylor, *Human Agency and Language, Philosophical Papers I*, Cambridge: Cambridge University Press, 43.

ciales, normativas y valorativas articuladas lingüísticamente, en el que se encuentra anclado por principio el ser humano, al que Taylor dedicará su reflexión entera.

Quizá los señalamientos anteriores encuentren una adecuada expresión en el modo en que el propio Taylor ha caracterizado su propia actividad. En efecto, en la introducción al segundo volumen de sus *Philosophical Papers*,⁴ Taylor anota que los ensayos en apariencia tan diversos ahí reunidos son en realidad «el trabajo de un monomaniaco (*the work of a monomaniac*)», pues hay un único tema que los recorre y enlaza a todos, a saber, el de una «antropología filosófica (*philosophical anthropology*)».⁵ En una dirección análoga caracterizará posteriormente, en su prefacio a *Sources of the Self*, al proyecto teórico desarrollado en esa obra como la tentativa por escribir y articular la historia de la identidad moderna (*history of the modern identity*)⁶ —y con ello Taylor quiere decir la totalidad de la comprensión, la mayoría de las veces inarticulada, de lo que es el agente humano.

* * *

Los estudios sobre Hegel han reconfigurado el debate y los tópicos de la filosofía actual hasta tal grado que no tememos aseverar que este pensador se ha convertido, tras más de doscientos cincuenta años de su muerte, en un interlocutor activo e indispensable hoy día. La presente traducción del *Hegel* de Charles Taylor, en opinión de muchos el libro mejor trabajado por éste y desde donde edifica sus ideas posteriores, constituyó una lectura novedosa de la obra del gran filósofo alemán en el momento en que apareció en el mundo anglosajón (1975), y ahora lo será, estamos seguros de ello, en el mundo hispanoamericano. Esta primera traducción al castellano sigue a las que ya se habían realizado al alemán (Frankfurt: Suhrkamp, 1978), al sueco (Estocolmo: Symposion Bokförlag, 1986) e incluso al chino (Yilin Press, 2001), y por supuesto sigue a las diecisiete reimpresiones del original en inglés que durante más de treinta años se han agotado en el mundo entero. Esto nos da una idea de la dimensión de la obra que el lector tiene en sus manos, que es ya un clásico de los estudios hegelianos.⁷

Si a lo anterior agregamos la peculiaridad de los puntos de vista adoptados en esta monumental investigación, podemos anunciar que los estudiosos de la propuesta hegeliana en Hispanoamérica encontrarán en las abundantes páginas por venir una interpretación distinta a las acostumbradas, incluso reacia a las lecturas aceptadas como canónicas o reafirmadas como la comprensión única del corpus hegeliano. Los penetrantes estudios y explicaciones que lleva a cabo Charles Taylor de las obras del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, van acompañados siempre de una reflexión adicional propia que lo pone en el centro de la discusión de problemas actuales tan acuciantes como la posibilidad misma de un sitio para la razón en un mundo que se presenta a primera vista como totalmente ajeno a ella y a todo orden o lógica, o como la posibilidad de hablar de un «nosotros» o de una dimensión de *Sittlichkeit* en entornos sociales

4. Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences, Philosophical Papers II*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

5. Cf. *ibid.*, 1.

6. Cf. Charles Taylor, *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1989, ix.

7. De la extraordinaria importancia de esta obra dan testimonio reseñas como las de Stanley Rosen (en forma muy crítica con respecto a la lectura que hace Taylor de Hegel, en *Hegel-Studien*, vol. 12, Bonn: Bouvier, 1977, 245-249) y Nobert Waszek (en *Hegel-Studien*, vol. 17, Bonn: Bouvier, 1982, 227-229).

ideológicamente divididos y «atomizados» por comunitarismos extremos en nombre de la raza, el credo religioso o la filiación política.

Antes de hablar del plan de la obra en general y de sus novedosas peculiaridades de perspectiva, permítasenos enfatizar su trascendencia al traducirse al castellano por primera vez. La lectura acostumbrada de la obra de Hegel en España y Latinoamérica, al menos hasta la segunda mitad del siglo XX, estuvo bajo la sombra de ciertas interpretaciones del marxismo que en ocasiones desviaban la atención hacia aspectos demasado generales del pensador alemán, tomados sólo como trasfondo de referencia de la propuesta marxista, y que, en el peor de los casos —por desgracia acaso el más frecuente en Latinoamérica— consistía en una franca denostación y malinterpretación de Hegel por motivos meramente ideológicos, acusándolo ya fuera de pensador «idealista» enemigo de la revolución o de defensor del Estado totalitario prusiano frente a quien había que poner en marcha, siguiendo la divisa planteada en la undécima tesis sobre Feuerbach, una filosofía «transformadora del mundo»; en este caso Hegel era presa de una suerte de propagandismo doctrinario completamente ajeno a su pensamiento, propio de una ortodoxia socialista más o menos dogmática.

A partir de la segunda mitad del siglo pasado, Hegel empieza a ser leído desde Hegel mismo, suelta amarras del ancla de su ideologización y se comienza a *reinvertir* la famosa inversión marxista. Es el momento de dejar atrás lo que podemos llamar la «cruzada antihegeliana», de la que participaron, además del marxismo, también el existencialismo, la fenomenología en cierta medida, el positivismo y el incipiente análisis lógico del lenguaje antime tafísico, y aún hoy ciertos epígonos de posiciones posmodernas como las de Gilles Deleuze, Jacques Derrida o Michel Foucault. A contrapelo de esta enorme corriente antihegeliana, en estos años se comienzan a traducir los textos centrales del filósofo directamente del alemán, de forma vertiginosa sobre todo en las décadas de 1970 y 1980 —con el admirable antecedente de dos traducciones argentinas muy anteriores, la *Poética* (Espasa-Calpe, 1947; se trata de una parte de la *Estética*) y las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho* (Revista de Occidente, 1935). También se comienzan a producir las mejores investigaciones de comentaristas calificados entre los que destacan los muy tempranos pero portentosos *Génése et structure de la Phenomenologie de l'esprit de Hegel*, de Jean Hyppolite (1946) y, en lengua inglesa, de H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941); en Francia, *Introduction a la lecture de Hegel*, de A. Kojève (1947); en Alemania, el importante *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel* de E. Bloch (1951) y *Hegels Dialektik*, de Gadamer (1971); en España, *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (1979), de Ramón Valls Plana y, del mismo Charles Taylor, esta obra en 1975 y su versión abreviada titulada *Hegel and Modern Society* (1979, cuya traducción al castellano aparece en FCE, 1983). No está por demás mencionar que las traducciones de la mayor parte de estos libros tardaron entre veinte y cuarenta años en aparecer en el mundo hispanoamericano.

Las mencionadas traducciones y estudios sobre la obra de Hegel lo rescataron de un enclaustramiento de lectura cuyo mayor peligro, como hemos dicho, era el de no leer a Hegel desde *él mismo*. Cada una de estas investigaciones abre el sentido de la obra hegeliana desde su peculiar perspectiva y enfatizando sus propios objetivos de interpretación. El libro de Charles Taylor que ahora presentamos pertenece por supuesto a esta rica corriente de nueva lectura del pensamiento de Hegel. Hablemos un poco de los rasgos más relevantes de esta interpretación.

En esta monumental obra sobre Hegel, Taylor se propone analizarlo en el horizonte tanto de las tensiones que han caracterizado a la modernidad como de las tentativas de solución y reconciliación que se han propuesto ante las mismas. La de Hegel se plantea

aquí como una tentativa paradigmática por «[...] realizar una síntesis que la generación romántica estaba buscando a tientas: combinar la libertad racional y autorregulada del sujeto kantiano con la unidad expresiva ínsita en el hombre y con la naturaleza que la época anhelaba». ⁸ Taylor muestra el modo en que el propósito central que animaba al proyecto hegeliano puede ser considerado así como sumamente actual. En efecto, tanto en el siglo XIX como en el XX se plantea la pregunta por el modo en que sería posible analizar y reconciliar la comprensión ilustrada y naturalista de la razón con la visión romántico-expresivista defendida por el romanticismo. ⁹ Esta oposición se coloca en el horizonte de un plexo de tensiones cuya resolución y eventual superación constituye el motor que anima a la propia filosofía hegeliana. Se trata de la oposición entre sujeto y objeto, razón y entendimiento, hombre y naturaleza, individuo y sociedad, etc.:

Éstas son entonces las oposiciones que la filosofía debe superar, entre el sujeto concedor y su mundo, entre la naturaleza y la libertad, entre el individuo y la sociedad, entre el espíritu finito y el infinito, o entre el hombre libre y su destino. Para la filosofía, superarlas es por supuesto discernir cómo las oposiciones se superan ellas mismas. Y «superar» aquí no significa simplemente «deshacer»; no hay interés en regresar a la conciencia primitiva anterior a la separación del sujeto y la naturaleza. Por el contrario, la aspiración es retener los frutos de la separación, la conciencia racional libre, mientras se reconcilia ésta con la unidad, o sea, con la naturaleza y con la sociedad, con Dios y con el destino. ¹⁰

Sin embargo, y ésta parece ser una parte del balance final que Taylor extrae de su análisis de Hegel, este ambicioso proyecto de síntesis parece fracasado:

Pero con toda esta atención enfocada en Hegel, su verdadera síntesis está muerta del todo. Esto es, nadie cree en realidad en su tesis ontológica central, que el universo es depositado por el Espíritu, cuya esencia es la necesidad racional. ¹¹

Ciertamente que ha habido críticas a la lectura que Taylor hace de Hegel. Así, p. ej., se han subrayado especialmente los problemas que derivan del enfoque «expresivista» desde el que Taylor aborda a Hegel y de la interpretación que de dicho enfoque se deriva que lo llevan, p. ej., a una sobrestimación del influjo que pudo haber ejercido Herder sobre el autor de la *Fenomenología del Espíritu*. ¹² Ello conduce a su vez a Taylor a centrar el análisis que Hegel hace de la polis griega especialmente en la comprensión que el pensador alemán habría hecho de ella como una unidad ante todo expresiva, diluyendo con ello las posibles diferencias entre la expresividad antigua y la moderna (romántica) y dejando de

8. Cf. 471 de esta edición.

9. Dejamos aquí planteada la pregunta en torno a en qué medida no parece ser ésta la preocupación que recorre buena parte de la reflexión del maestro de Taylor, Isaiah Berlin. Véase p. ej., Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1976; *Against the Current: essays in the History of Ideas*, Londres, Hogarth Press, 1979; al igual que el libro, elaborado entre 1950 y 1952, pero publicado póstumamente en 2006, *Political Ideas in the Romantic Age*, Princeton, NJ: University of Princeton, 2006.

10. Cf. 69 de esta edición.

11. Cf. 470 de esta edición.

12. Sobre este punto insisten tanto Stanley Rosen como Nibert Waszek en sus respectivas reseñas a las que ya nos hemos referido anteriormente en la nota 7. Waszek apunta que la importancia atribuida a Herder en la interpretación de Taylor proviene directamente de Isaiah Berlin quien, como se sabe, se empeñó en estudiar la significación de Herder en el pensamiento europeo. Véanse: Rosen, 1977: 246-247; y Waszek, 1982: 228.

lado el diferenciado tratamiento que Hegel hace del mundo griego en el marco de la lógica, la ontología y aun la psicología de Platón y Aristóteles. Esta gran significación atribuida a Herder lleva a Taylor; además, a comprender la intención del proyecto de Hegel como una gran tentativa por establecer una unidad entre Rousseau, Kant y Herder —esfuerzo que se prolongaría, según Taylor; incluso hasta el propio Marx—¹³ y no tanto como un intento por superar la oposición entre la antigüedad y el mundo moderno y, de ese modo, las tensiones y los conflictos del propio mundo moderno.

No obstante, no es posible negar que la interpretación que Taylor ofrece de Hegel es realmente original y ambiciosa; aborda pausadamente, y estudiándolos en detalle, los principales temas del corpus hegeliano; su pretensión *especulativa* general (que nunca quiere decir, lo aclara Taylor, una pretensión abstracta o «idealista», sino precisamente *encarnada* en el mundo y su historia), la Fenomenología, la Lógica (en la que explora primordialmente la dialéctica), la historia y la política (incluido por supuesto el derecho) y, por último, el gran proyecto de la metafísica del Espíritu Absoluto, y su despliegue en el arte, la religión y la filosofía absoluta. Visto desde esta perspectiva abarcante, el libro puede considerarse una síntesis magníficamente hecha del pensamiento hegeliano y una interpretación *desde Hegel mismo* (cabe subrayar que Taylor estudia la obra hegeliana en su versión original en alemán y, cuando la cita, hace sus propias traducciones). Es ésta, digamos, una lectura vertical en profundidad. Pero paralelamente, como ya señalábamos anteriormente, el pensador canadiense va enhebrando una lectura horizontal adicional en la que cobra cierta distancia respecto a Hegel mismo y elabora los conceptos de tal modo que nos ofrece, entreverada con Hegel pero más de una vez *más allá de Hegel*, su propia propuesta. Esta propuesta puede ser expuesta en tres aspectos en donde se concentra su peculiaridad: en primer lugar, Hegel permite interpretar nuestra época moderna, nuestro yo o identidad modernos, como un complejo «expresivista-ilustrado»; en segundo lugar, la dialéctica del filósofo alemán puede pensarse en términos hermenéuticos sin menoscabo de su *dynamis* esencial, esto es, puede extenderse a partir de su reflexión una «hermenéutica dialéctica»; finalmente, en tercer lugar, quizá la consideración más polémica para algunos lectores conservadores, puede pensarse la idea de la *Sittlichkeit*, la eticidad, como algo asequible en nuestros días a condición de dejar de lado el proyecto metafísico absoluto de Hegel.¹⁴

Sólo unas líneas más sobre cada uno de estos aspectos a modo de invitación a la lectura de este libro. Como ya lo apuntábamos más arriba, el giro cultural romántico, y su gran crítica a la cultura ilustrada y sus abusos racionalistas, se lo apropiará Hegel de una peculiar manera, justamente queriendo equilibrar las principales demandas de la crítica romántica —la afirmación de la realización *expresiva* de todas las cosas, y por tanto su sentido holista de fondo— con las demandas de su propio sistema racional, el orden y la necesidad de todo lo existente según un devenir histórico racionalmente justificado. Charles Taylor insiste en que en Hegel se han sintetizado coherentemente la demanda romántica por la vida y su expresividad sin límites, p. ej. derivada de las principales corrientes artísticas y simbólicas del siglo XVII (y en esto Hegel piensa en consonancia con Herder),¹⁵ y la demanda ilustrada de libertad y autonomía irrestrictas, que Kant y el

13. Cf. 357 de esta edición.

14. Estas ideas del pensador canadiense sobre Hegel se encuentran desarrolladas en: Pablo Lazo, *Interpretación y acción. El sentido hermenéutico del pensamiento ético-político de Charles Taylor*, Ediciones Coyoacán, México, 2007, cap. III.

15. Cf. 12-26 y 70-73 de esta edición.

neokantismo hicieran centrales. De aquí obtendrá el pensador canadiense la inspiración no sólo para una interpretación novedosa de la obra hegeliana, sino para una de sus más conocidas propuestas: la identidad o yo moderno tiene sus «fuentes» en el complejo entrecruzamiento de líneas de crítica romántica, ubicadas en el ámbito privado de los sujetos modernos, y de líneas de renovación ilustrada de aspectos públicos. Nuestro yo moderno se configura de modo siempre complejo entre estas dos grandes corrientes culturales, y Hegel contribuyó en gran medida a definir este estatus nuestro.¹⁶

En lo que concierne al segundo aspecto novedoso de explicación de Hegel que ofrece este libro, la posibilidad de hablar de una «dialéctica hermenéutica», hay que decir que Taylor trabaja sobre el campo ya cultivado por Hans-Georg Gadamer; como éste, insiste en que la dialéctica hegeliana no puede ni quiere ser sólo un método abstracto, sino que atiende al principio general de la propuesta de Hegel: la *encarnación* del Concepto en el mundo, en su transcurrir por oposición, crítica y renovación en los fenómenos culturales, o si se quiere, atendiendo a la voz *Aufhebung*, por superación del momento anterior al tiempo que rescata lo mejor de él en una conservación, proceso que tiene su verificación en la concreción de las cosas mismas, de la historia de los pueblos, de la evolución de las ideas, de la aparición de los grandes personajes o héroes, incluso en el concreto devenir de la vida y la muerte de cada uno de los hombres que, aunque no lo adviertan claramente, sirven a los fines del Espíritu, que se vale de sus pequeños acontecimientos cotidianos mediante la astucia de la razón para llegar a realizarse plenamente. La propuesta tayloriana va en el sentido de afirmar que este proceso dialéctico no es ajeno a un giro cualitativo, de corte hermenéutico, entre la no-conciencia y la advertencia, es decir, la dialéctica se cumple sólo en el proceso interpretativo del llevar lo implícito a lo explícito que, a su vez, sólo ocurre de forma *negativa*, en la dialéctica de oposiciones y tensiones que se dan en el horizonte de la historia.¹⁷

Por último, y enlazado con los dos aspectos anteriores —y es aquí donde residiría la otra parte del balance final que Taylor hace del proyecto hegeliano—, Taylor defiende que nuestra recuperación cultural (y no sólo teórica) de Hegel sólo puede llevarse a cabo de manera histórica, localizada o encarnada en un espacio y un tiempo particulares. Con ello se hace imposible seguir, como ya se señalaba anteriormente, esa suerte de plan cósmico absoluto de Hegel, su metafísica teleológica —como Taylor los caracteriza—, que al final saltan por encima de las condiciones históricas que Hegel mismo colocó desde el principio como camino de reflexión. Hemos de seguir a Hegel más bien, insiste Taylor, en su vocación de concreción histórica y en su fina descripción dialéctica, pero ya no en su sobrestimación de los alcances de la razón y el anuncio de un fin de todo el proceso en un autorreconocimiento sin límites del Espíritu Absoluto. En lugar de ello, se propone el lugar de un reconocimiento posible en un mundo concreto y actual, y llevado a cabo por agentes igualmente determinados por su época y cultura, lo que llama Taylor *Sittlichkeit postindustrial*.¹⁸ El «malestar» que comparten nuestras sociedades, caracterizado por la falta de reconocimiento e identificación con las instituciones públicas, por su «atomismo» o individualismo exacerbado, por sus desviaciones en las prácticas de autenticidad, de tolerancia, de discriminación, de aguda alienación, etc., podría ser aliviado con la reactualización de una *Sittlichkeit* o etici-

16. Cf. el capítulo I de esta edición. También Taylor, *Sources of the Self. The Making of Modern Identity*, Harvard, 1989, cap. 12.

17. Cf. el capítulo VIII de esta edición.

18. Cf. 401 de esta edición.

dad apropiada a estos problemas, con un proceso de reconocimiento ético-hermenéutico en donde el ingrediente esencial sea el sentido de una subjetividad situada, de un «nosotros» aún posible.¹⁹ Es en este sentido que Taylor realiza una suerte de balance final de la filosofía de Hegel en los siguientes términos:

Y en la medida en que esta búsqueda de una subjetividad situada toma forma filosófica, el pensamiento de Hegel será uno de sus puntos de referencia indispensables, ya que aunque su visión ontológica no nos pertenece —de hecho parece negar el problema mismo como ahora lo comprendemos— las obras de Hegel nos proveen de uno de los intentos más profundos y de mayor alcance de idear una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encontrando expresión en las formas de existencia social, y descubriéndose a sí mismas en relación con la naturaleza y la historia. Si el intento filosófico de situar la libertad es el intento de ganar una concepción del hombre en la que la acción libre es la responsable de lo que somos —o de un llamamiento que llega a nosotros, sólo de la naturaleza o de un dios que se encuentra también más allá de la naturaleza—, entonces siempre volverá, más allá de las conclusiones de Hegel, hacia sus vigorosas y penetrantes reflexiones sobre el espíritu encarnado.²⁰

Tomando estas indicaciones como meras orientaciones iniciales, invitamos, pues, al lector iberoamericano a comenzar este estudio erudito, polémico y novedoso para el estado de la cuestión actual de los estudios hegelianos.

Finalmente, deseamos expresar nuestro agradecimiento a las autoridades de la Universidad Iberoamericana, a las de la Universidad Autónoma Metropolitana, especialmente a su ex rector general, Dr. José Lema Labadie, y al Dr. Enrique Pablo Alfonso Fernández Fassnacht, actual rector de esta institución, al igual que al Mtro. Daniel Toledo Beltrán y al Mtro. Raúl F. Hernández Valdés, ex coordinador y coordinador general de Difusión, respectivamente, al Dr. Álvaro Ruiz Abreu y al Mtro. Bernardo Ruiz, ex director y director de Publicaciones y Promoción Editorial de esta misma institución, al Dr. Javier Velázquez Moctezuma, rector de la Unidad Iztapalapa, y a la Editorial Anthropos, por el apoyo irrestricto y generoso que brindaron para hacer posible la publicación de esta obra.

PABLO LAZO BRIONES
Universidad Iberoamericana, México
GUSTAVO LEYVA
Universidad Autónoma Metropolitana, México

19. Cf. el capítulo XX de esta edición.
20. Cf. 499 de esta edición.

PREFACIO Y AGRADECIMIENTOS

Éste es otro intento de exponer a Hegel. Supongo que sería superfluo y posiblemente inútil tratar de justificarlo desde fuera. Vale más la pena observar las dificultades que acosan a tales intentos.

La empresa puede desviarse en uno de dos posibles caminos. Uno de ellos puede terminar siendo terriblemente claro y sonar muy razonable pero al costo de distorsionar, e incluso de aligerar a Hegel. O puede uno permanecer fiel pero impenetrable, de modo que al final los lectores volverán con alivio al texto para poder comprender el comentario.

El lector tendrá que juzgar si he tenido éxito en evitar alguna o ambas de estas trampas. Pero me gustaría explicar ahora cómo lo intenté. La primera parte de este libro es un intento de exponer las líneas centrales de la concepción de Hegel sin confinarme a mí mismo en sus propios términos. Reconozco que éste es un intento peligroso. Pero espero permanecer fiel a las intenciones de Hegel planteando este panorama de su filosofía respecto a las principales aspiraciones de su generación, a las cuales su visión filosófica pretendía hacer frente de un modo único.

El capítulo I está dedicado a un intento por describir las aspiraciones de la generación de los jóvenes románticos de la década de 1790, de la cual surgió Hegel y en contra de la cual se definió. Después de un breve capítulo sobre el desarrollo de Hegel trataré, en el capítulo III, de presentar un panorama de sus ideas centrales.

En el resto del libro relleno este esqueleto exponiendo las fases mayores de la obra de Hegel. La parte II está dedicada a la *Fenomenología del espíritu*. En la parte III, intento dar cuenta de la Lógica. Ésta es la parte más larga, difícil, y para aquellos que no están interesados en el detalle de los argumentos de Hegel, la más carente de recompensa del libro. Un lector interesado en el alcance general del pensamiento de Hegel, o más específicamente en la teoría política de Hegel, o en la filosofía de la historia, o en la concepción de la cultura moderna, puede saltarse esta parte. Pero para cualquiera que quiera comprender cómo la filosofía de Hegel se autentificaba a sus propios ojos, y de hecho, cómo esta filosofía y su autentificación eran inseparables para Hegel, la Lógica se mantiene como indispensable.

La parte IV da una exposición de las filosofías de Hegel de la historia y de la política, así como de la comprensión que tuvo Hegel, desde mi punto de vista, de los dilemas de las sociedades modernas. En la parte V observo brevemente las filosofías del arte y de la religión de Hegel así como su concepción de la historia de la filosofía. Y en el capítulo de conclusión trato de mostrar de qué manera la filosofía de Hegel es una parte esencial en

la recapitulación del conflicto de interpretaciones a través del cual tratamos de comprendernos a nosotros mismos como una civilización.

Mis agradecimientos van primero a Isaiah Berlin, Stuart Hampshire y A.J. Ayer; quienes me condujeron a esta empresa hace muchos años, más de los que puedo o quiero recordar. Y estoy muy agradecido a Isaiah Berlin por sus comentarios sobre parte del manuscrito y por el beneficio de su amplio conocimiento y comprensión de la fase completa del pensamiento y sensibilidad alemanas de la cual brotó Hegel.

Deseo agradecer también a Bernard Williams quien hizo algunas sugerencias de cambio valiosas, las cuales posiblemente no tomé en cuenta lo suficiente; y a los profesores Hermann Boeschstein, Harold Sarf y Geoffrey Chambers, por sus comentarios sobre partes del manuscrito.

REFERENCIAS DADAS EN FORMA ABREVIADA

ABREVIATURA	OBRA	COMENTARIO
SW	<i>Sämtliche Werke</i> , edición Jubilee a cargo de Hermann Glockner, en XX volúmenes, Stuttgart, 1927-1930.	
Nohl	H. Nohl (ed.), <i>Hegels Theologische Jugendschriften</i> , Tübingen, 1907.	Colección no publicada de los manuscritos de la década de 1790.
Knox	T.M. Knox (ed.), <i>Early Theological Writings</i> , Chicago, 1948.	Traducción de algunos de los temas de Nohl.
<i>Differenz</i>	Hegel, <i>Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie</i> , G. Lasson (ed.), Leipzig, 1928.	Primera obra de Hegel publicada, julio de 1801.
<i>SdS</i>	<i>System der Sittlichkeit</i> , en G. Lasson (ed.), <i>Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie</i> , Leipzig, 1923.	Obra no publicada del período de Jena.
<i>Realphilo II</i>	<i>Jenaer Realphilosophie</i> , J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1967.	Conferencias de Hegel en Jena de 1805-1806, publicadas por Hoffmeister por primera vez en la década de 1930.
<i>PhG</i>	<i>Phänomenologie des Geistes</i> , edición de G. Lasson, Hamburgo, 1952.	La <i>Fenomenología del espíritu</i> publicada por Hegel en 1807 al final de su período de Jena.
<i>WL</i>	<i>Wissenschaft der Logik</i> , edición de G. Lasson, Hamburgo, 1963.	La <i>Ciencia de la lógica</i> , publicada por Hegel en 1812-1816 durante su período de Nuremberg, también conocida en ocasiones como «La gran Lógica».
<i>EL</i>	<i>System der Philosophie</i> , erster Teil. Die Logik, SW VIII.	Estas tres obras fueron publicados originalmente por Hegel en 1817 bajo el título <i>Enciclopedia de las ciencias filosóficas en general</i> , con una segunda y tercera edición en 1827 y 1830. La primera parte es citada en ocasiones como la «Lógica menor».
<i>EN</i>	<i>System der Philosophie</i> , zweiter Teil. Die Naturphilosophie, SW IX.	El texto de referencia aquí esta basado en la tercera edición, con complementos de notas de conferencia de los estudiantes. Las referencias a estas obras son los números de párrafos (§...). Los párrafos de Hegel se componen de un enunciado principal, algunas veces seguido por un comentario explicativo, en ocasiones seguido a su vez por un complemento insertado por editores posteriores. Cuando fue de utilidad hice la distinción en mis
<i>EG</i>	<i>System der Philosophie</i> , dritter Teil. Die Philosophie des Geistes, SW X.	

PR *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1955, o *Hegel's Philosophy of Mind*, T.M. Knox (trad.), Oxford, 1942.

referencias entre el enunciado principal y el comentario, y cuando el comentario y el complemento son muy largos, doy la página de referencia en la edición de SW.

Las referencias a este texto, publicado por primera vez en 1821, son también número de párrafo (§...). Aquí también el texto principal de un párrafo está seguido algunas veces por un comentario explicativo (algunas veces referido con una «E» enseguida del número de párrafo), y también algunas veces por un complemento insertado por editores posteriores sobre la base de notas de conferencia. Usualmente he citado el texto de la edición de Knox, pero las referencias al número de párrafo hacen sencillo encontrar los textos en la edición alemana también. Allí donde los comentarios y los complementos son muy largos, he ofrecido las referencias de páginas de la edición de Knox.

VG *Die Vernunft in der Geschichte*, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1955.

La parte introductoria de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la historia, reunidas de distintos ciclos de conferencias y notas después de su muerte.

GW *Die Germanische Welt*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1920.

Ésta es la parte conclusiva de las conferencias de Hegel sobre la filosofía de la historia, reunidas en la forma descrita arriba.

I & I *Die Idee und das Ideal*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1931.

Parte introductoria de las conferencias de Hegel sobre estética, de nuevo reunidas de conferencias después de su muerte.

BRrel *Begriff der Religion*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1925.

La primera parte de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la religión, reunidas *post mortem* de notas de conferencias.

NatRel *Die Naturreligion*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1927.

La segunda parte de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la religión, reunidas *post mortem* de notas de conferencias.

RelGI *Die Religionen der geistigen Individualität*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1927.

La tercera parte de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la religión, reunidas *post mortem* de notas de conferencias.

AbsRel *Die absolute Religion*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1929.

La cuarta parte concluyente de las conferencias de Hegel sobre filosofía de la religión, reunidas *post mortem* de notas de conferencias.

Gphil *Geschichte der Philosophie*, J. Hoffmeister (ed.), Leipzig, 1940.

La parte introductoria de las conferencias sobre historia de la filosofía de Hegel, reunidas *post mortem* de notas de conferencias.

GLOSARIO DE PALABRAS ALEMANAS UTILIZADAS EN EL TEXTO

PALABRA	TRADUCCIÓN	COMENTARIO
an sich	en sí	Como términos técnicos de Hegel, cf. la discusión en el capítulo III.7.
für sich	para sí	
an und für sich	en y para sí	
Aufhebung	supresión o cancelación	En el uso especial de Hegel, el término combina su significado ordinario con un sentido más raro, de «poner a un lado» o «preservación». Sirve así para designar la transición dialéctica en la que una etapa más baja es tanto cancelada como preservada en la más alta. Cf. capítulo III.8.
Aufklärung	Ilustración	
Auklärer	el hombre (los hombres) de la Ilustración, ilustrado(s)	
bei sich	en casa	Se traduce exactamente al francés como «chez soi», y tiene también una connotación de presencia para el yo.
Dasein	existencia, existente, ser determinado, ser ahí	Utilizada por Hegel para designar la categoría de la Lógica que emerge de la dialéctica del Ser y la Nada. En este sentido, es usualmente traducida como «Ser determinado». Cf. capítulo X.1.
Ding-an-sich	cosa-en-sí	
Geist	espíritu	Utilizada por Hegel para designar la subjetividad en tanto retorna a sí a partir de su encarnación; por tanto también utilizada respecto al espíritu cósmico, o Dios.
Moralität	moralidad, moral	Utilizada por Hegel en contraste a la <i>Sittlichkeit</i> , para designar la moralidad que nos sostiene como voluntades racionales universales, independientemente de nuestra pertenencia (o no pertenencia) a una comunidad. Cf. capítulo XIV.
sittlich	ético	Como términos técnicos de Hegel, designan la moralidad que nos mantiene en virtud de ser miembros de una comunidad auto-subsistente, a la que debemos lealtad como encarnación de lo universal. Cf. capítulo XIV.
Sittlichkeit	eticidad	

Sein	el ser	
Sollen	deber ser	
Verstand	entendimiento	
Vernunft	razón	
Volk	pueblo	
Volks-geist(er)	espíritu(s) del pueblo(s)	Cf. capítulo XV.1.
Volks-religion	religión de un pueblo	Cf. capítulo II.
Vorstellung	representación	Como término técnico utilizado a modo de pensamiento que recae en imágenes en lugar de ser puramente conceptual. Éste es el modo de pensamiento propio de la religión. Cf. capítulo XVII.
Wirklichkeit	realidad	Utilizada sobre lo real en el sentido ordinario en la medida en que se encuentra en el cumplimiento de la Idea. Cf. capítulo XI.3.

PARTE I
LAS PRETENSIONES DE LA RAZÓN ESPECULATIVA

CAPÍTULO I

EL PROYECTO DE UNA NUEVA ÉPOCA

Hegel nació en 1770, en el momento en que la cultura alemana entraba en un desplazamiento decisivo conocido como el *Sturm und Drang*, y cuando la generación que revolucionaría el pensamiento y la literatura alemanas a la vuelta del siglo estaba naciendo. Hegel pertenece a ésta, la generación «romántica», como se le ha llamado, un poco indirectamente. De hecho ese tipo de etiquetas son desorientadoras; había ciertas pre-ocupaciones que capturaron a los pensadores y a los artistas de esa generación, se calificaran éstos como románticos o no, pre-ocupaciones que fueron compartidas incluso por agudos críticos de los románticos, como lo era Hegel. No podemos comprender lo que él representa hasta que veamos los problemas básicos y las aspiraciones que le atrapaban, y que eran las mismas de su tiempo.

Era un tiempo revolucionario, por supuesto. Ésta se ha vuelto para nosotros una frase cliché, porque la revolución en el mundo se ha vuelto casi una constante de nuestra experiencia. Pero en la década de 1790 la revolución tuvo un total impacto, y las olas del golpe se esparcieron desde París hasta toda Europa; su impacto tuvo tanta fuerza por ser bi-valente: entre las inteligencias jóvenes de Alemania había un entusiasmo seguido por horror perplejo. Mucho en los escritos de Hegel y de sus contemporáneos puede ser explicado por la necesidad de hacerse cargo de la dolorosa, perturbadora y moralmente conflictiva experiencia de la Revolución Francesa. Pero también tenemos que comprender algo del medio en que reverberaba este evento epocal, del clima de pensamiento y sentimiento en el cual la ascendente generación de alemanes jóvenes y educados se formó y educó.

Posiblemente el modo más económico de bosquejar este clima, o aspectos de él que pudieran ayudarnos a comprender a Hegel, es delinear un problema central, que insistentemente demandaba solución en los pensadores de su tiempo. Implicaba la naturaleza de la subjetividad humana y su relación con el mundo. Era el problema de unificar dos imágenes indispensables del hombre, que en un nivel tenían profundas afinidades y que, no obstante, aparecían como incompatibles.

1

Ambas perspectivas surgen como reacciones, y en parte como desarrollos, de la corriente principal del pensamiento radical de la Ilustración tal como éste se había desarrollado entre los siglos XVII y XVIII en Inglaterra y en Francia. Con esto quiero

decir que la línea de pensamiento que comienza con la revolución epistemológica fue en parte inspiradora, y en parte beneficiaria de la revolución científica del siglo XVII. Se desarrolló a través de pensadores diversos como Bacon, Hobbes, Descartes, Locke; fue autenticada por la ciencia de Galileo y de Newton, afianzó su fuerza en el siglo XVIII no sólo como una teoría del conocimiento, sino también como una teoría del hombre y de la sociedad. Sus protagonistas más radicales desarrollaron un atomismo y un mecanicismo, que algunas veces llegaba hasta el materialismo, para dar cuenta del hombre y de la sociedad, que se tornaba utilitarismo radical en la ética. Helvétius, Holbach, Hume, Bentham pueden considerarse representantes de diferentes corrientes de este ancho espectro.

Ahora bien, hay muchos modos de leer este movimiento de ideas; la más común es la que apenas hemos mencionado: que lo que vemos es primordialmente una revolución epistemológica con consecuencias antropológicas. Pero puede ser más relevante para nuestro propósito si nos concentramos en la noción de sujeto que subyace a esta revolución desde el principio.

Como innovadores epistemológicos, los modernos del siglo XVII dirigieron su denuñada y sus polémicas contra la ciencia aristotélica, así como contra la visión del universo que venía junto con ella en el pensamiento medieval y en el del Renacimiento temprano. Las causas finales y su visión asociada del universo como un orden significativo de niveles cualitativamente diferenciados dieron paso primero a una visión platónico-pitagórica de orden matemático (como en Bruno, Kepler y, en parte, en Galileo), y finalmente a la visión «moderna» de un mundo con definitivas correlaciones contingentes, que deberían ser pacientemente mapeadas por la observación empírica. Desde el punto de vista moderno, estas visiones tempranas acarrearaban una deplorable debilidad del hombre, una auto-indulgencia en donde él proyectaba sobre las cosas las formas que deseaba encontrar, en las cuales pudiera sentirse completo o como en casa. La verdad científica y el descubrimiento requerían austeridad, una lucha valiente contra lo que Bacon llamó los «Ídolos de la mente humana».

Nosotros somos suficientemente «modernos» para haber comprado bastante de esta historia. Lo hicimos con una mezcla de condescendencia y vergüenza, como lo notamos en un pasaje como el siguiente, una «refutación» de principios del siglo XVII sobre el descubrimiento por Galileo de las lunas de Júpiter.

Hay siete ventanas dadas a los animales en el domicilio de la cabeza, a través de las cuales el aire es admitido en el tabernáculo del cuerpo, para ilustrarlo, para calentarlo y para nutrirlo. ¿Qué son estas partes del *microcosmos*? Dos orificios nasales, dos ojos, dos orejas y una boca. También en los cielos, como en un *macrocosmos*, hay dos estrellas favorables, dos no propicias, dos luminarias, y Mercurio indeciso e indiferente. Desde estas y otras similitudes en la naturaleza, tales como los siete metales, etc., que serían tediosas de enumerar, deducimos que el número de los planetas es necesariamente siete.¹

Lo que parece subrayar este razonamiento como una suposición «antropomórfica» es la visión de un orden significativo. Puede ser llamado un orden significativo porque la noción es que diferentes elementos en la creación expresan o encarnan cierto orden de ideas —por ello, la apertura en la cabeza, los planetas, los metales, y otros fenómenos «que serían tediosos de enumerar» pueden ponerse en relación unos con otros. Todos ellos encarnan la misma idea de diversas formas así como «hace calor» e «il fait chaud»

1. Citado de S. Warhaft (ed.), *Francis Bacon: A selection of his works*, Toronto, 1965, 17.

expresan lo mismo en diferentes idiomas. Es por esta correspondencia que podemos concluir la naturaleza de una cosa desde la otra, así como sé por aprendizaje que alguien ha dicho, en francés, «hace calor» al decir «il fait chaud». La idea de un orden significativo es inseparable de la de las causas finales en la que se postula cómo es el contenido del universo y que se desarrolla como lo hace en orden a encarnar estas ideas; el orden es la explicación última.

El hecho de comprender el mundo en categorías de significado, que existen para expresar o encarnar un orden de ideas o arquetipos, que manifiestan el ritmo de la vida divina, o los actos fundacionales de los dioses, o la voluntad de Dios; el ver el mundo como un texto, o el universo como un libro (una noción de la que Galileo hacía uso); es la clase de visión *interpretativa* de las cosas que de una forma u otra jugaba un rol muy importante en muchas sociedades pre-modernas y que puede parecer para nosotros paradigma de la proyección antropomórfica en el mundo atribuible a una época en la cual el hombre no era completamente adulto. Y si ésta es nuestra única manera de ver esta transición en nuestra historia intelectual y cultural, entonces interpretaremos las preguntas contra el mecanicismo del tardío siglo XVIII, la visión de Goethe, la imaginación romántica, las filosofías de la naturaleza de un Schelling o un Hegel, simplemente como un desánimo, o como un nostálgico retorno a ilusiones más tempranas y confortables.

Esta manera de ver las cosas no es poco común, pero falla en atinar al núcleo de estas reacciones, además de oscurecer el camino por el que esos asuntos se conservan centrales hasta el día de hoy. En vez de ver el asunto entre Galileo y los filósofos de Padua, entre la ciencia moderna y la metafísica medieval, como una lucha entre dos tendencias en el yo, una desplegando ilusiones reconfortantes, la otra encarando con severidad la realidad, podemos verlo como una revolución en las categorías básicas en las cuales entendemos al yo. Esto no implica que se entendiera de esta manera en ese tiempo, sino que esta formulación nos permite comprender los movimientos del tardío siglo XVIII.

La lectura que los modernos hacían de sus predecesores y oponentes como atrapados en una red de ilusión que ellos mismos habían activado, proyectando sobre los hechos significados auto-indulgentes originados en la mente, los colocaba comprensiblemente al margen de la lucha de los innovadores que deseaban liberarse de una venerable ortodoxia. Pero ésta persiste en parte porque toda la revolución moderna militaba en contra de una forma de comprensión que buscaba reemplazar. La muy moderna noción del yo, que es el lugar de esta lucha entre la indulgencia y la austeridad, realmente sólo comienza en el siglo XVII, aunque, de algún modo, podríamos trazarla hasta la visión epicureísta.

La diferencia esencial puede posiblemente establecerse de este modo: el sujeto moderno se auto-define, mientras que en las visiones previas el sujeto se definía respecto a un orden cósmico.

Cualquier consideración del sujeto humano tiene que ocuparse de ciertas facetas universales de experiencia: que en ocasiones podemos estar «en contacto» con nosotros mismos, con nuestros principales asuntos, que podemos tener claro quiénes somos y cuáles son nuestros propósitos; mientras que en otras ocasiones estamos confundidos, distraídos, poco claros, obsesionados con lo no esencial o simplemente olvidados. Podríamos utilizar muchos conceptos e imágenes para describir estas condiciones opuestas: armonía *versus* conflicto, profundidad *versus* superficialidad, auto-poseción *versus* pérdida, auto-integración contra dispersión. Y por supuesto ninguna es neutral, en el sentido de que cada una propone una interpretación de aquello que puede ser contestado en lo que está en juego. Para diferentes nociones de sujeto se sugieren muy diferentes interpretaciones.

Si elegimos «auto-presencia» contra «distracción» o «dispersión» como términos provisionales para designar las oposiciones, entonces hemos dicho que la visión del sujeto que deriva de la tradición dominante de los antiguos fue la de que el hombre accedía más a sí mismo cuando estaba en contacto con un orden cósmico, y en contacto con él en el modo más adecuado para ello a partir de un orden de ideas, esto es, a través de la razón. Ésta es llanamente la herencia de Platón; el orden en el alma humana es inseparable de la visión racional y del orden del ser. Para Aristóteles la contemplación de este orden es la más alta actividad del hombre. La misma noción básica está presente en el neoplatonismo y por ello san Agustín se vuelve fundacional para buena parte del pensamiento medieval.

En esta visión la noción de un sujeto viniendo a la auto-presencia y a la claridad en la ausencia de un orden cósmico, o bien en ignorancia de ese orden cósmico, no tiene ningún sentido: levantarse de un sueño, de una confusión, de una ilusión *sirve sólo* para ver el orden de las cosas. Podemos decir que en esta visión no hay noción del Yo en el sentido moderno, eso es, de una identidad que yo pueda definir por mí mismo sin referencia a aquello que me rodea y al mundo en el cual estoy situado.

Más bien, yo soy esencialmente visión de... el orden o la ilusión.

Por tanto, el desplazamiento que ocurre en la revolución del siglo XVII es, entre otras cosas, un desplazamiento hacia la noción moderna del Yo. Es esta noción la que subyace al *cogito* de Descartes, en donde la existencia del Yo queda demostrada mientras que la de todo lo de afuera, incluso Dios, está en duda. De manera similar, es esta noción la que subyace a la emancipación del significado. Si el hombre sólo viene a la auto-presencia en una visión racional del orden cósmico que es un orden de ideas; y si la ciencia es el modo más alto de conciencia y presupone la auto-presencia, entonces la ciencia debe ser fundada en la visión de un orden signifiante. No desplegado como un argumento, sino más bien como un límite tácito del pensamiento, esto es lo que debió haber sido la base del argumento de los opositores a Galileo. Si *ha de haber* un orden signifiante, entonces el juego de correspondencias que ellas despliegan resulta ser convincente, se garantiza frente a otras suposiciones comunes. Pero en la base debía haber un orden porque éste era una condición de la retención racional del mundo que llamamos ciencia, en el supuesto de que la racionalidad = la visión de este orden. Por supuesto, sería anacrónico colocar esto como un *argumento* en boca de los contemporáneos. Por ello los post-kantianos pueden presentarlo como un argumento trascendental desde el hecho de la ciencia. Pero no es incoherente o ilegítimo pensar en él como un límite inarticulado del pensamiento.

Pero claramente la relación opuesta también se mantiene, y se dispensa con la noción de que el orden signifiante tiene que redefinir al Yo. La situación está ahora revertida: la completa auto-posesión requiere que nos liberemos de las proyecciones del sentido a las cosas, que seamos capaces de retirarnos del mundo y concentrarnos puramente en nuestros propios procesos de observación y pensamiento sobre las cosas. El viejo modelo ahora se ve como un sueño de auto-dispersión; la auto-presencia implica ahora cobrar conciencia de lo que somos y de lo que hacemos, reside en la abstracción del mundo que observamos y juzgamos. El sujeto que se auto-define en la epistemología moderna es ahora naturalmente la subjetividad atómica de la psicología y de la política que crecerá del mismo movimiento. La simple noción del sujeto adquiere un nuevo significado en el contexto moderno, como lo han mencionado un buen número de escritores contemporáneos.²

2. P. ej., Heidegger: «Die Zeit des Weltbildes», en *Holzwege*, Frankfurt, 1950, 81-85.

Por supuesto, como se mencionó antes, esta noción moderna del Yo no existía sin precedentes. Los epicúreos y los escépticos entre los antiguos presentaron una visión del yo que se definía en abstracción de cualquier orden; y no es sorprendente que esta tradición minoritaria entre los antiguos proporcionara algo del combustible para la revolución moderna, o que muchas figuras de la Ilustración sintieran gran afinidad por Epicuro y Lucrecio. Pero el sujeto moderno le proveyó con un nuevo giro significativo.

Los epicúreos y los escépticos alcanzaron una noción de auto-definición a partir del retiro del mundo; su arma era el escepticismo a propósito del orden cósmico, o un llamamiento a la irrelevancia de los dioses. En contraste, el desplazamiento moderno hacia un sujeto que se auto-define estaba ligado a una sensación de control sobre el mundo —al principio intelectual y después tecnológicamente. Es decir, la certeza moderna de que el mundo no debía ser visto como un texto o una encarnación de significados no estaba fundada en un sentido de incomprendible impenetrabilidad. Al contrario, crecía con el mapeo de las regularidades en las cosas, por el razonamiento matemático transparente, y con el incremento consecuente del control manipulador. Esto es lo que establece en definitiva la imagen del mundo como el lugar de las correlaciones neutrales y contingentes. Los escépticos antiguos aunque negaban nuestra habilidad para saber la naturaleza de las cosas, habían establecido que los hombres tenían suficiente capacidad para retener lo inmediatamente relevante de su situación para hacerse cargo de las ocupaciones de su vida. Mientras que algunos tomaban la misma fórmula, el siglo XVII cambió su contenido radicalmente. El conocimiento inmediatamente relevante, que no debía ser comparado con el conocimiento de las causas finales, había venido a encontrar cada vez mayor prestigio. Se le comprendió como el paradigma del conocimiento.

Este control sobre las cosas que creció con la ciencia y la tecnología modernas es pensado a veces como la principal motivación detrás de la revolución científica y el desarrollo de la perspectiva moderna. El multicitado eslogan de Bacon «conocimiento es poder» puede darnos fácilmente esta impresión, y esta visión «tecnológica» de la revolución del siglo XVII es una de las razones por las que Bacon ha desempeñado un rol más importante del que merece, junto a Galileo y Descartes. Pero aun en el caso de Bacon, cuando insiste en la nulidad de una filosofía de la cual no pueda «aducirse un simple experimento que tienda a aliviar y beneficiar las condiciones del hombre»,³ podemos leer su motivación de un modo diferente. Preferimos ver el control como algo valioso no tanto en sí mismo sino como confirmación de cierta visión de las cosas: una visión del mundo no como lugar de significados sino más bien de correlaciones contingentes, de hecho. La manipulabilidad del mundo confirma la nueva identidad que se auto-define de esta manera: la propia relación del hombre con un orden signifiante implica ponerse a sí mismo en sintonía con él; por contraste nada cierra el sello más claramente en el rechazo de esta visión que efectivamente tomar el mundo como objeto de control. La manipulación tanto prueba como, por decirlo así, celebra la visión de las cosas como «desencantadas» (*entzaunbert*), para utilizar la famosa frase de Max Weber.

El progreso tecnológico ha transformado nuestras vidas y producido muchas cosas sin las cuales difícilmente funcionaríamos, hasta el grado que fácilmente pensamos la paga de la revolución del siglo XVII respecto a estos beneficios (como si ellos no fueran ambiguos). Pero en el mismo siglo XVII, este pago era muy escaso. Para Bacon y los otros hombres de su tiempo, el control era más importante por lo que probaba. En el

3. *Novum Organum*, Libro I, LXXIII.

mismo pasaje citado arriba donde habla de aliviar y beneficiar la condición del hombre, Bacon dice: «pues los frutos y las obras son como patrocinadores y garantías de las verdades de las filosofías» y después hace una comparación explícita sobre la importancia relativa de las dos consideraciones: «las obras en sí mismas son de mayor valor en tanto promesas de verdad que como contribuciones a las comodidades de la vida».⁴ No tenemos razón para pensar esto como una falsa piedad científica.

Bacon después define esta meta como «en sí misma más valiosa que todos los frutos de las invenciones» y como «la contemplación de las cosas tal cual son, sin superstición o impostura, error o confusión».⁵ Mi opinión es que uno de los poderosos atractivos de esta visión austera, mucho antes de que «pagara» con tecnología, reside en el hecho de que un mundo desencantado es correlativo a un sujeto que se auto-define, y que la ganancia de una identidad que se auto-define era acompañada por un sentido de poder y estímulo, que el sujeto no necesita definir más su perfección o su vicio, su equilibrio o falta de armonía, en relación con un orden externo. Con el forjado de esta subjetividad moderna viene una nueva noción de libertad, y un nuevo rol central atribuible a la libertad, que parece haberse probado a sí misma como definitiva e irreversible.

En las páginas precedentes hemos hablado de una transformación en el panorama filosófico, el cual sólo alcanzó a una minoría en la Europa del siglo XVII. Pero la noción moderna del sujeto no ha dejado a nadie intocado o sin cambios en la sociedad europea o de hecho en el mundo. En parte podemos ver esto como el resultado de cambios políticos, económicos y sociales que se han dado bajo la influencia de minorías, primero sobre la sociedad occidental en su conjunto y después sobre otras sociedades. Pero en el caso europeo hay otra poderosa influencia actuando que parece haberse movido en la misma dirección. Para la mayoría de los hombres no filósofos el sentido del ser definido en relación con un orden mayor está involucrado con su conciencia religiosa, y de manera más poderosa para muchos hombres en muchas épocas por su sentido de lo sagrado, lo cual definía la presencia de lo divino en ciertos lugares, tiempos y acciones privilegiados. El cristianismo católico retuvo lo sagrado en este sentido, tanto en sus propios sacramentos como en festivales paganos que había «bautizado». Pero el protestantismo y particularmente el calvinismo libró una guerra incondicional a la idolatría. Es probable que la lucha por desacralizar el mundo en nombre de una devoción indivisible hacia Dios emprendida por Calvino y sus seguidores ayudara a destruir el sentido de que la creación era un lugar de significados respecto a los cuales el hombre tenía que definirse a sí mismo. Por supuesto el propósito de este ejercicio iba más lejos de forjar al sujeto que se auto-define, pero sí hacía que el creyente dependiera sólo de Dios. Con el declive de la piedad protestante, el mundo desacralizado ayudó a impulsar a su correlativa subjetividad humana, la cual se llevó los beneficios finales.

En cualquier caso, bajo el impacto de la revolución filosófica y de la reforma religiosa, podemos discernir el desarrollo en estos países de una noción moderna de sujeto, que he caracterizado como aquel que se auto-define, y correlativa a ésta una visión de las cosas como desprovistas de significado intrínseco, del mundo como el lugar de las correlaciones contingentes que han de ser rastreadas por la observación, de acuerdo con un modelo no *a priori*. He hablado arriba de esta visión del mundo como «desencantada» usando el término de Weber, o como «desacralizada» hablando del desarrollo religioso. Posiblemente pueda introducir aquí el término del arte

4. *Op. cit.*, Libro I, CXXIV.

5. Libro I, CXXIX.

«objetificado»⁶ para abarcar su rechazo al mundo con un significado inherente, es decir, el rechazo de que fuera visto como significado encarnado. El punto de usar este término es resaltar el hecho de que las categorías modernas de sentido y propósito se aplican exclusivamente al pensamiento y las acciones de los sujetos, y que no pueden encontrar una aplicación en el mundo en el que piensan y actúan. Hacerlo sería proyectar las categorías subjetivas en las cosas, y para poder dejar de lado estas categorías es preciso «objetificar». Esto marca una nueva noción, moderna, de objetividad correlativa a la nueva subjetividad.

La nueva noción de objetividad rechazaba el recurso a causas finales, era mecanicista en el sentido de que todo descansaba sólo en la causa eficiente. Conectado con ello era atomista, en tanto que hacía residir el cambio de las cosas complejas no en una *gestalt* o propiedad holística sino más bien en relaciones causales eficientes entre sus partes constitutivas. Tiende a ver la homogeneidad en cosas cualitativamente distintas a partir de ligar las partes constitutivas o los principios básicos. Uno de los resultados más espectaculares de la nueva física fue el de colapsar la distinción aristotélica entre lo supra y lo sub-lunar para dar cuenta del movimiento de los planetas y de la caída de las manzanas en la misma fórmula. Así esta ciencia era mecanicista, atomista, homogeneizante y, por supuesto, veía la forma de las cosas como contingente.

Pero esta noción de objetividad no podía confinarse a la naturaleza externa. El hombre es tanto un objeto en la naturaleza, como un sujeto de conocimiento. Por tanto, la nueva ciencia produce un modelo de comprensión del hombre mecanicista, atomista, homogeneizante y basada en la contingencia. Hume nos da un primer ejemplo de esta visión del hombre en donde el medio de observación era introspectivo; pero las mismas nociones subyacen después en los intentos «conductistas» de las ciencias del hombre. Los intentos de estas ciencias de la ilustración radical, los de un Helvétius, un Holbach, un Condorcet, un Bentham, se fundaron en esta noción de objetividad, y la etapa de la ilustración fue desarrollando una antropología que era una amalgama, no enteramente consistente, de dos cosas: la noción de subjetividad que se auto-define correlativa a la nueva objetividad; y la visión de hombre como parte de la naturaleza y, por tanto, completamente bajo la jurisdicción de esta objetividad. Estos dos aspectos no siempre se llevan bien juntos. Se refuerzan uno al otro en apoyo del atomismo, de una ciencia atomista de la naturaleza que empalma con una teoría política cuyo punto de partida era el individuo en un estado de naturaleza. Pero parece entrar en conflicto en un asunto como el del determinismo, p. ej., en donde la libertad del hombre como sujeto se ve comprometida por la estricta necesidad causal a la cual tiende en tanto parte de la naturaleza. Y esto se reflejó en nociones divergentes de la relevancia de la naturaleza para la razón práctica. Para Kant, p. ej., la incitación de la naturaleza nos coloca en contraste con las demandas de la libertad. Mientras tanto, la principal corriente de la Ilustración, para la cual la naturaleza es un sistema de realidad objetiva que se interconecta totalmente, en donde todos los seres, incluido el hombre tienen un modo natural de existencia que está conectado con el de todos los demás,

6. Hemos traducido la palabra «objectification» como «objetificación» (y no objetivación), y las demás variaciones de la misma del modo semejante —«objectify» como «objetificar» (y no como «objetivar»), «objectifying» como «objetificado» (y no como «que objetiva»), etc., en referencia a lo que desde Berger y Luckman, y más recientemente desde Axel Honneth, se ha señalado como «reificación», como proceso social de construcción de una realidad reificada o hipostasiada, y no solamente «objetificación» como proceso representacional abstracto de un objeto. Charles Taylor toma en cuenta este peculiar sentido de estas palabras para defender una interpretación crítica de los procesos sociales de reificación con una inspiración u origen hegeliano. [N. del T.]

provee el modelo básico de un hombre como algo natural, como un ser natural y deseante, el mapa de la razón para la felicidad y, por tanto, para el bien.

Pero a pesar de las tensiones en la amalgama, estas dos perspectivas, parcialmente convergentes y parcialmente conflictivas, combinadas en diferentes maneras generan una amplia variedad de visiones, desde el deísmo medio que ponía el énfasis en la naturaleza espiritual y el destino del hombre, hasta el más radical materialismo; desde el más profundo pesimismo sobre la capacidad del hombre común para alcanzar la Ilustración hasta las utopías salvajes y esperanzadoras de un mundo que se ha de rehacer por la ciencia. Éstas eran las visiones de la era que conocemos como la Ilustración.

2

Esa antropología fue el punto de ataque, o tal vez rebote sería mejor término, de dos tendencias principales en el pensamiento alemán cuya reconciliación era el problema clave de la generación de Hegel. Esto no implica decir que el mecanicismo radical o la Ilustración materialista fuera fuerte en Alemania. Más bien al contrario, si pensamos en los materialistas franceses en su forma más desarrollada entonces la Ilustración se desarrolla en Alemania en una versión mitigada.

En tanto la Ilustración radical supone una confianza tremenda en la subjetividad y en los poderes humanos, podemos comprender la variante alemana como un resultado del atraso alemán, que fue el legado de la Guerra de los Treinta Años: división interna en una revuelta de Estados absurdamente minúsculos, el lento desarrollo de una clase media que pudiera mantenerse por su cuenta, el atraso económico relativo a Europa Occidental, el desarrollo cultural tardío a partir de lo vernáculo. Y obviamente, buena parte de la explicación de la forma que la Ilustración tomó en Alemania reside en su trasfondo religioso. Las Iglesias luteranas nunca llegaron al punto de una oposición frontal, o de una ruptura, con la Ilustración, que el catolicismo francés sí alcanzó rápidamente. En este aspecto Alemania nos recuerda más a la protestante Inglaterra. Pero más allá de esto, tanto la Ilustración en Alemania como la reacción a ella se definieron en parte por un importante movimiento de reactivación religiosa, generalmente conocido como pietismo.

El pietismo —que tiene algunas afinidades con el metodismo en el mundo de habla inglesa— fue un movimiento de renovación en la vida espiritual. Comenzó en el siglo XVII y alcanzó su culminación en el XVIII. Reaccionó contra el formalismo del luteranismo oficial, puso el acento en la corrección de las creencias y en su preocupación por las estructuras establecidas. Pero todo esto fue secundario respecto al punto principal: la relación introspectiva, sentimental con Cristo. El pietismo estaba en este sentido vinculado a otra tradición espiritual de la antigua Alemania, que se retraía a los místicos medievales Eckhart y Tauler, y que pasaba a través de Böhme —una tradición en la cual Lutero mismo se había formado— y que veía como central el encuentro íntimo del alma y Dios.

Volvió a una religión del corazón, de la devoción entusiasta, de la renovación (*Wiedergeburt*) en la cual los hombres estaban llenos del fuego del espíritu. El resultado fue que se encontró a sí misma aliada con la Ilustración en ciertos puntos importantes, a pesar de la profunda diferencia de la base espiritual entre ellas. El pietismo tendía a denigrar la preocupación por el dogma y las diferencias confesionales. También acababa defendiendo al individuo, a sus sinceras convicciones y a sus comunidades libre-

mente escogidas contra las grandes estructuras oficiales del Estado y de la Iglesia que exigían obediencia. Tendía a impulsar a los hombres a través de trabajos de mejoramiento, educación y bienestar social. Además, los pietistas, con su acento en una religión del corazón, pagaron inicialmente menos tributo a las diferencias de clase y de educación que la *Aufklärer*.⁷

Además de este acuerdo, había por supuesto un nexo espiritual entre el pietismo y el espíritu de la *Aufklärung*. Esta última compartía con los oponentes del pietismo ortodoxo el acento en la adherencia a las proposiciones correctas, en la verdad como estado de corrección y prueba, a expensas de la respuesta espontánea del corazón. Así, el pietismo, como veremos después, fue un factor muy importante para las reacciones a la *Aufklärung*.

Pero incluso antes iluminó y coloreó la atmósfera y el tono de la Ilustración alemana. A pesar de que muchos pietistas fueron bastante sospechosos del razonamiento —«el que quiere comprender a Dios con su mente», declaró Zinzendorf, líder del Herrnhuter, «se vuelve un ateo»—⁸ el pietismo ayudó a delinear el pensamiento de algunos de los más grandes *Aufklärer* alemanes, p. ej. Lessing y Kant. El *Nathan* de Lessing, que influyó mucho al joven Hegel como veremos, es una plegaria para una religión humana y racional más allá de las diferencias del dogma e independiente de «la fría lectura de libros»⁹ que reunía a la razón ilustrada y a la espiritualidad pietista. Con esta clase de interrelación, religión e ilustración nunca fueron dos campos opuestos, como en Francia.

Pero sean las que sean las razones, la *Aufklärung* alemana desarrolló su propio clima intelectual. Éste era mucho más receptivo al deísmo que al materialismo radical. El deísmo del siglo XVIII, por supuesto, reflejaba el otro sentido del Yo y de su relación con el mundo. Y reflejaba esto con una muy clara noción de Dios, como supremo arquitecto de un universo construido para funcionar de acuerdo con leyes causales objetivas. El orden cósmico no fue hecho como un orden de significados, es decir, como un orden en virtud de ideas, sino más bien en virtud de sus elementos combinados perfectamente en sus efectos recíprocos. He aquí la imagen del universo como un reloj. Y ya que Dios era un super-sujeto, el hombre estaba destinado a aproximarse en tanto captara cada vez más las leyes del universo, volviéndose cada vez más capaz de secundar el orden de la naturaleza con su propio artificio.

Pero el deísmo europeo tenía una forma característica y diferente en Alemania, la del sistema de Leibniz, que interpretado por Cristian Wolff dominó el mundo filosófico de la Alemania del siglo XVIII. Esta filosofía puede ser vista desde cierto punto de vista como una cosa a medio camino entre una filosofía del orden cósmico y la Ilustración radical, aunque desde otro y más fructífero punto de vista, es claramente la semilla de los puntos de partida más importantes de la post-ilustración que crearon el clima del tiempo de Hegel. Leibniz nos presenta un orden cósmico, en donde la última explicación se produce en términos de causas finales, este mundo es «el mejor de todos los mundos posibles» y el orden está hecho de seres, mónadas, que se desarrollan a sí mismas, y que son subjetividades en el sentido moderno. El orden leibniziano de cosas

7. Es decir, los hombres de la Ilustración. El alemán tiene suerte de tener una sola palabra donde el español necesita cinco. Por esta razón, tendré que utilizar el término alemán en el texto, y también su variación, el término alemán para la Ilustración, *Aufklärung*.

8. Citado en Koppel S. Pinson, *Pietism as a factor in the Rise of German Nationalism*, Columbia University Theses, 1934, vol. 23, 52.

9. *Kalte Buchgelehrsamkeit*, Acto V, escena 6, las palabras son de Recha.

no está ahí para crear cierto orden de ideas, sino más bien para realizar la mayor variedad compatible con la mayor cantidad de orden o armonía. Esto significa que nosotros para comprender las cosas no debemos intentar interpretar el mundo como un texto, sino más bien tratar de ver cómo los propósitos de las mónadas conectan unos con otros, y éste es un marco de comprensión que puede empalmar bien con una física matemática. (Otra cosa a medio camino, el orden armónico de la naturaleza de Shaftesbury, influenciado definitivamente por los platonistas de Cambridge, también fue muy popular en Alemania.)

En cualquier caso, en las bases de esta variante alemana, y procediendo *pari passu* con una reacción contra la presunción compartida por los franceses y muchos alemanes de que la Ilustración francesa era el paradigma a seguir, y que la cultura francesa era el modelo a ser copiado, se desarrolla en Alemania un clima post-ilustrado, en algunos puntos crítico de los principales temas de la revolución moderna, pero incorporando también mucho de ella. En este esquema de trasfondo, quiero delinear dos caminos.

El primero se expresa en la década de 1770, es el período del llamado *Sturm und Drang*, una revolución de la literatura alemana y de la crítica que sería decisiva para el futuro de la cultura alemana. Posiblemente el pensamiento en el que se percibe su mayor influencia es en el de Herder, el principal teórico y crítico de la *Sturm und Drang*, y que influenció mucho a Goethe en los años cruciales de formación de su vida.

Herder reacciona contra la antropología de la Ilustración, contra lo que he llamado arriba la «objetificación» de la naturaleza humana, contra el análisis de la mente humana en diferentes facultades, del hombre como cuerpo y alma, contra una noción calculadora de la razón divorciada del sentimiento y de la voluntad. Y es uno de los principales responsables de desarrollar una antropología alternativa, centrada en categorías de expresión.¹⁰

Quiero tratar de examinar más de cerca lo que está implicado en una teoría del hombre basada en estas categorías porque son centrales para cualquier comprensión de Hegel o de su período. La noción central es que la actividad humana y la vida humana son vistas como expresiones. Vimos más arriba cómo el modelo del sujeto que se auto-define era resultado de la objetificación de las cosas, es decir, se eliminan nociones como «significado», «expresión», «propósito», cuyas descripciones para la realidad objetiva resultaban inapropiadas, por lo que queda confinada a la vida mental de los sujetos. P. ej., las teorías del significado lingüístico que corrían de Hobbes hasta Condillac ven la totalidad de sentido como una relación externa que ciertas marcas, sonidos, cosas o ideas (representaciones) tienen para nosotros. Es decir, esta relación está en la mente de los sujetos y consiste en las marcas, sonidos, etc., pensados o usados por nosotros para referirnos a algo más. Que haya ciertas cosas en el mundo acerca de las cuales podemos hablar en categorías de significado requiere también que haya otras cosas en las que esas categorías no se aplican, en principio (signos, palabras, ideas, etc.) sólo cubren estas categorías porque tienen una relación de referencia con las segundas. Más aún, que algunas cosas puedan ser descritas como categorías de

10. «Expresión» aquí es necesariamente un término del arte, pero yo estoy siguiendo aquí a Isaiah Berlin en su «Herder y la Ilustración», en Earl Wasserman (ed.), *Aspectos del siglo dieciocho*, Baltimore, 1965, en donde identifica una de las ideas innovadoras de Herder con el término «expresionismo». Pienso que estoy haciendo lo mismo pero en una forma diferente; para evitar la confusión con el movimiento del siglo XX, he preferido usar el término «expresivismo» —un término también sugerido por Berlin (comunicación privada).

significado no es un hecho «objetivo» acerca de ellas, esto es, uno que se mantenga independientemente de los contenidos particulares y de las creencias en las mentes de los hombres; las conexiones que generan el significado son subjetivas. Esta teoría del significado lingüístico es claramente «objetificante» en el sentido descrito; rigurosamente segrega el significado del ser. Convierte a las nociones medievales y a las del temprano Renacimiento respecto a la visión del mundo en un texto incapaz de enunciación coherente. La noción de las cosas en el mundo como expresando un orden ideal, y esto independientemente de si podemos comprender el orden o no, no tiene sentido. Esta teoría moderna temprana es una extensión no comprometida del nominalismo medieval llevado hasta su conclusión más lejana.

¿La antropología de la expresión significa un retorno, una reversa de la revolución moderna de la subjetividad? Según lo que se mencionó antes muchos pensarían eso, pero ésta es una mala lectura. Porque es una noción diferente de expresión la que está en juego aquí. Hablando más arriba del modelo reinante que inspiró a los opositores de Galileo dije que se podrían ver los términos correspondientes —aperturas en la cabeza, planetas, metales, etc.— como correspondientes porque expresan o encarnan el mismo orden ideal. Aquí hablamos de expresión como de un ideal que presenta la expresión. Éste es el sentido del término, o es respecto a este sentido del término, en el cual hablamos de expresar nuestros pensamientos en el discurso. Pero hay otro sentido en el cual nosotros hablamos de expresión como dándole aire, como una realización en la realidad externa de algo que sentimos o deseamos. Éste es el sentido en el cual podemos hablar de que expreso mi ira al maldecir, o al golpear al hombre que me provocó. Ahora bien, en el último sentido lo que se expresa es un sujeto, o un estado de un sujeto, o al menos alguna forma de vida que se parece a un sujeto (como cuando hablamos de animales expresando sentimientos).

Ahora bien, al decir que la noción central en esta nueva antropología era la de la acción humana o la de la vida como expresión, estaba usando el término de manera más cercana a este último sentido. Aunque de hecho podemos ver algo del primero también incorporado. En la antropología desarrollada por Herder y en aquellos que lo siguieron, hay ciertamente una rehabilitación de algunos conceptos aristotélicos básicos; ver la vida como una expresión es verla como realización de un propósito, y en tanto ese propósito no puede ser en definitiva ciego, uno puede hablar de la realización de una idea. Pero esto se comprende también como la realización de un yo; a este respecto la noción es moderna, va tan atrás como Aristóteles pero muestra una filiación hasta Leibniz.

Hablar de la realización del Yo aquí es decir que la vida humana adecuada no es sólo la que cumple con la Idea o con el plan que está trazado independientemente del sujeto que lo realiza, como en la forma aristotélica del hombre. Más bien esta vida ha de tener la dimensión agregada de que el sujeto pueda reconocerla como propia, como desplegada desde él. Esta dimensión auto-relativa está completamente perdida en la tradición aristotélica. En esta tradición una vida propiamente humana es mía sólo en el sentido de que yo soy un hombre, y ésta es la vida que me toca. Fue Herder y la antropología expresivista desarrollada desde él la que agregó a la demanda de la época el que mi realización de la esencia humana fuera mía, y desde aquí se lanzó la idea de que cada individuo (y en la aplicación de Herder, cada pueblo) tiene su propia manera de ser humano, la cual no puede intercambiarse con otra a menos de pagar el costo de la distorsión y la auto-mutilación.

¿Pero qué es lo que más precisamente se ha agregado a la noción aristotélica de la realización de una forma cuando la vemos como el desarrollo del Yo? Hay dos caminos relacionados aquí que quiero delinear un poco más.

Primero, realizar la forma humana implica una fuerza interna que se impone a sí misma en la realidad externa, posiblemente contra obstáculos externos. Ahí donde la filosofía aristotélica veía el crecimiento y el desarrollo del hombre así como la realización de la forma humana como una tendencia al orden y al equilibrio constantemente amenazada por el desorden y la desarmonía, el expresivista veía este desarrollo más como la manifestación de un poder interno¹¹ aspirando a realizarse y mantener su propio diseño contra el que nos impone el mundo que nos rodea. Así la realización ideal es una que no sólo se conforma a la Idea sino que está generada internamente; de hecho estos dos requerimientos son inseparables de aquel en el que la forma propia del hombre incorpora la noción de subjetividad libre.

Es evidente que Rousseau jugó un importante rol en el desarrollo de esta teoría en la que virtualmente reinterpretó la oposición tradicional entre virtud y vicio con la oposición moderna del yo contra lo otro. Pero la correspondiente teoría del hombre está apenas esbozada y no es consistente en sus escritos. Se dejó a los pensadores alemanes, y particularmente a Herder, desarrollar la antropología alrededor de la noción del sujeto que se auto-despliega.

Obviamente, Leibniz también es de central importancia, pues su noción de mónada fue seminal para aquélla del sujeto que se auto-despliega. Pero Herder y los de su generación y de la que le siguió fueron también muy influenciados por Spinoza. Puede parecer sorprendente ya que Spinoza fue el gran filósofo del anti-sujeto, el filósofo que más que cualquier otro de la tradición occidental parece habernos llevado más allá y fuera de la subjetividad. Pero la época, al recibirlo, impuso una particular lectura de Spinoza. Su filosofía no fue vista como negadora de una comprensión de la vida humana que se auto-despliega; más bien la noción spinozista de un *conatus* en todas las cosas para preservarse a sí mismas fue leída bajo esta luz. Lo que Spinoza parecía ofrecer, lo que le dijo a Goethe, y tentó a muchos otros, fue una visión del modo en que el sujeto finito encajaba en la vida cotidiana del universo. En el proceso Spinoza fue empujado más allá de un tipo de panteísmo hasta la fuerza universal de la vida. En otras palabras, fue reinterpretado para incorporar la categoría de auto-despliegue, ahora vista como el acto de vida universal que era más grande que cualquier sujeto, pero también la vida en tanto se auto-despliega era muy parecida al sujeto. Sobre por qué se sentía una necesidad tan fuerte de una relación con esta vida universal, regresaré más adelante.

La segunda vía importante en el expresivismo es la noción de que la realización de una forma clarifica o determina lo que esa forma es. Si regresamos a nuestra analogía conductora, la del modo en que una acción o un gesto puede expresar lo que es característico de una persona, podemos ver que hay dos aspectos que pueden estar unidos en esta idea. Algo que yo hago o digo puede expresar mis sentimientos o aspiraciones en el sentido de hacer éstas claras a otros o a mí mismo. En este sentido podemos hablar de una persona expresándose a sí misma cuando finalmente sale fuera y determina, posiblemente por vez primera, lo que siente o quiere. En otro sentido, podemos hablar de las acciones de alguien como expresión de sus sentimientos o deseos cuando él lleva hacia fuera lo que quiere, o cuando realiza sus aspiraciones. Estos dos aspectos pueden separarse: yo puedo llevar mis deseos a la expresión verbal sin actuarlos, y yo puedo actuar y permanecer un enigma para mí mismo y para otros; pero normalmente van juntos y frecuentemente estamos inclinados a decir de nosotros mismos o de otros que no sabíamos qué sentíamos o queríamos hasta que actuamos. Así, la más grande y convincente expresión de un sujeto es aquella en donde él tanto realiza como clarifica sus aspiraciones.

11. Cf. *Kräfte* de Herder.

Es este modelo de expresión subjetiva el que subyace a lo que he llamado aquí la teoría expresivista. Si pensamos en nuestra vida como realizando una esencia o una forma, esto significa no sólo la encarnación de esta forma en la realidad, también significa definir de alguna manera lo que esa forma es. Esto muestra de otra manera la importante diferencia entre el modelo expresivista y la tradición aristotélica: para esta última, la idea que realiza un hombre no está determinada de antemano; sólo está completamente determinada cuando se cumple. De aquí la idea herderiana de que mi humanidad es única, no equivalente a la tuya, y que esta cualidad única sólo puede ser revelada en mi propia vida. «Cada hombre tiene su propia medida, como si hubiera un acuerdo peculiar a él de todos sus sentimientos entre sí».¹² La idea no es sólo que los hombres son diferentes; esto difícilmente es nuevo; es más bien que las diferencias definen la forma única que cada uno de nosotros está llamado a realizar. Las diferencias tienen importancia moral; así se plantea por primera vez la cuestión de cuándo una forma de vida es una auténtica expresión de ciertos individuos o personas. Ésta es la nueva dimensión agregada por una teoría de la *auto-realización*.

Así, la noción de vida humana como expresión ve ésta no sólo como la realización de propósitos sino como la clarificación de estos propósitos. No es sólo el cumplimiento de la vida sino también la clarificación de significado. En el curso de vivir adecuadamente yo no sólo cumplo mi humanidad sino que clarifico de qué se trata mi humanidad. Una clarificación como ésta de mi forma de vida no es sólo el cumplimiento de un propósito sino la encarnación de un significado, la expresión de una idea. La teoría de la expresión rompe con la dicotomía ilustrada entre significado y ser, al menos en lo que concierne a la vida humana. La vida humana es tanto hechos como expresión significativa; y siendo expresión no reside en una relación subjetiva de referencia con algo más, sino que expresa la idea que realiza.

Esto provee una nueva interpretación de la visión tradicional del hombre como animal racional, como un ser cuya esencia es la conciencia racional. Esta idea es ahora formulada en un nuevo concepto de auto-conciencia. Como vimos, nuestra vida es vista como auto-expresión también en el sentido de clarificar lo que somos. Esta clarificación espera reconocimiento por un sujeto, y el hombre como ser consciente alcanza su punto más alto cuando reconoce su propia vida como una expresión adecuada, verdadera, de lo que él potencialmente es —tal como un artista o escritor alcanza su meta al reconocer su obra como una expresión adecuada de lo que quería decir. Tanto en un caso como en el otro, el «mensaje» no podría haberse sabido antes de que fuera expresado. La visión tradicional recibe una nueva formulación en el expresivismo: el hombre se conoce a sí mismo cuando expresa y clarifica lo que es reconociéndose a sí mismo en esa expresión. La propiedad específica de la vida humana es culminar en la auto-conciencia a través de la expresión.

La antropología expresivista rompe con la objetificación científica moderna de la naturaleza, al menos en lo que concierne a la naturaleza humana (más adelante veremos cómo ir más allá de ésta). Viendo la vida humana como expresión, se rechaza la dicotomía de significado contra ser; juega una vez más en el tablero aristotélico de causas finales y conceptos holísticos. Pero en otro aspecto es quintaesencialmente moderno; incorpora la idea de una subjetividad que se auto-define. La realización de

12. «Jeder Mensch hat ein eignes Maß, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander». *Ideen*, VIII.1, en Bernhard Suphan, *Herders Sämtliche Werke*, Berlín, 1891, XIII, 291.

esta esencia es la auto-realización de un sujeto; así la relación con la que se define no es la de un orden ideal más allá, sino más bien con algo que se despliega de sí mismo, es su propia realización, y se determina primero en esa realización. Ésta es una de las ideas clave que subyacen a la revolución del tardío siglo XVIII. Pero es más que eso; es una de las ideas fundacionales de la civilización que ha crecido desde entonces. En diferentes formas, es una de las mayores *idées-forces* que ha definido el mundo contemporáneo. Vale la pena examinar más lo que implica.

Es evidente que una teoría de este tipo tiene que romper con las suposiciones ilustradas de lenguaje y significado. Se requería una teoría del significado que no estuviera exclusivamente ligada con el significado lingüístico y que no restringiera la falta de significado a la sola relación de referencia para un sujeto. Parece claro para nosotros, que somos herederos de esta revolución, que el arte nos provee los paradigmas necesarios, pues ya nos hemos familiarizado con una comprensión de las obras de arte como expresiones de algo sin tener que referirse necesariamente más que a ellas mismas.

Pero en el siglo XVIII esta comprensión del arte todavía tenía que ser definida. La visión reinante del arte era en términos del concepto aristotélico de mimesis; el arte se comprendía principalmente como una imitación o figuración de la realidad. La visión expresivista del hombre, como todos los cambios profundos en el pensamiento, tenía que crear sus propios paradigmas. Se necesitaba una teoría del arte como expresivo, y una teoría del significado en la que el significado lingüístico, el significado de los signos, no estuviera agudamente separado de las otras formas de significado, sino que más bien fuera continuo con el significado expresivo de arte. Pero se necesitaba esta nueva comprensión de la expresión lingüística y artística no sólo para tener modelos para la comprensión de la vida humana como expresión; el punto no era sólo ver la vida como una obra de arte, aunque éste es sin duda uno de los legados importantes de este período. Si la vida del hombre es expresión en estricto sentido, es decir, tanto logro de propósitos como clarificación del significado, ello es porque el hombre es más que sólo un ser vivo, es un ser capaz de actividad expresiva. Lo que hace al hombre capaz de expresión es el lenguaje y el arte. Así, éstos proveían modelos no sólo para la vida humana como expresión, sino que eran los medios privilegiados a través de los cuales se realizaba esta expresión.

Hay una continuidad aquí con la tradición occidental y un nuevo giro radical ligado a ello. La continuidad reside en el hecho de que el lenguaje es todavía central para el hombre, como lo ha sido desde las definiciones antiguas del hombre como «animal racional». El nuevo giro es que el lenguaje ya no es de crucial importancia como vehículo de las Ideas —de hecho, deja de serlo para algunos escritores de este período, como Herder, quien en este aspecto puede ser clasificado como un nominalista— sino como expresión del yo. Consecuentemente, está ahora en peligro de ser suplantado por el arte como el paradigma de la actividad humana. El centro humano de gravedad está a punto de desplazarse del *logos* a la *poiesis*.

Estas tres transposiciones relacionadas: una nueva teoría del lenguaje, una nueva comprensión del arte, y una nueva comprensión de su centralidad, pueden ser vistas desarrollándose a través del trabajo de Herder, de otros escritores del *Sturm und Drang*, y de la siguiente generación «romántica». Así, en el importante tratado de Herder *Sobre el origen del lenguaje* de 1772, vemos una ruptura con el modo ilustrado de teorizar sobre el lenguaje tal como se había desarrollado desde Hobbes hasta Condillac. Herder radicalmente desplaza el problema. Cita la versión condillaquiiana de cómo el lenguaje surge entre dos niños en el desierto, en tanto van aprendiendo gradualmente a asociar

ciertos signos con ciertos objetos. En un pasaje que nos recuerda a Wittgenstein cuando combate una teoría no muy distinta algunos siglos después, Herder apunta que esta versión presupone el importantísimo paso que se ha dado; ¿cómo los niños tienen la idea en primer lugar de que algunas cosas pueden tomarse por otras, que puede haber tal cosa como un *signo*? En otras palabras, ¿cómo pasan ellos de lo animal a lo lingüístico, y de ahí a la conciencia humana?

El mismo Herder no responde realmente la cuestión, lo que ha llevado a muchos a comentar que el tratado está incorrectamente denominado. Pero el punto importante es que Herder ha transformado nuestra comprensión del lenguaje. Para sus predecesores ilustrados la conciencia representativa, es decir, la comprensión que se tiene de algo o que se refiere a algo más, era tomada como dada. Brotaba naturalmente en el juego de asociaciones en la experiencia del sujeto. La institución del lenguaje, es decir, los signos arbitrarios, sólo servía para darnos control del flujo de la asociación, para permitirnos introducir orden en nuestros pensamientos, para tener «*empire sur notre imagination*», tal como Condillac lo establecía.¹³ En esta visión las palabras eran una subclase de signos, tienen significado en tanto se les ha dado simplemente una relación de referencia a las cosas.

Pero para Herder la existencia de esta conciencia representacional o lingüística es la cuestión central. ¿Qué es lo que hace posible que tengamos esta conciencia distintiva, enfocada, de las cosas, siendo que los animales permanecen atrapados en una experiencia más onírica o de flujo melódico? Es el lenguaje lo que hace esto posible. Por tanto el lenguaje puede ser probado desde un punto de vista enteramente diferente. No es sólo un conjunto de signos que tienen significado en virtud de referirse a algo, es el vehículo necesario de cierta forma de conciencia característicamente humana, de la retención distintiva de las cosas que Herder llama «reflexión» (*Besonnenheit*). En otros términos, las palabras no sólo refieren, ellas también precipitan una actividad en la que la forma humana de la conciencia viene a ser. Ellas no sólo describen un mundo, sino que también expresan un modo de conciencia, en el doble sentido delineado arriba, que es que ellas lo realizan, y ellas determinan de qué modo es.

Ésta es una de las grandes ideas seminales de Herder. Si el hombre es un ser que ha de ser comprendido bajo la categoría de expresión, y lo que es característico de él es cierta forma de conciencia, *Besonnenheit*, y si ésta sólo se realiza en el discurso, entonces el pensamiento, la reflexión, la actividad distintivamente humana no es algo que pueda darse en un elemento descarnado. Sólo puede existir en un medio. El lenguaje es esencial al pensamiento.¹⁴ Y si el pensamiento o la actividad característicamente humana sólo puede darse en el medio del lenguaje, entonces los diferentes lenguajes naturales expresan cada uno la característica única de cómo una persona realiza la esencia humana. El lenguaje de una persona es el espejo privilegiado o la expresión de su humanidad. El estudio del lenguaje es el camino central e indispensable para la comprensión de la variedad humana. La obra de Herder está entonces en el origen del gran crecimiento de los estudios filológicos que comienza en este tiempo.¹⁵

Por tanto el lenguaje es comprendido en una dimensión diferente por Herder que por sus predecesores ilustrados. No es sólo signo referencial, es también expresión. Y

13. *Sur l'origine des connaissances humaines*, Parte I, sección 2, capítulo IV, § 46.

14. Herder no siempre vio las implicaciones de esta idea, pero fueron de central importancia para Hegel, como veremos después.

15. Herder fue también quien originó un gran interés en la canción folklórica y en la cultura folklórica en este período.

en este aspecto es continuo con el arte, dado que la visión de Herder sobre el lenguaje en su origen era inseparable de la poesía y de la canción (no original de él, cierto, pero a la cual el *Sturm und Drang* le dio un nuevo giro), y que el lenguaje más adecuado una descripción del mundo y la expresión del sentimiento. Esta noción del lenguaje como expresión de sentimientos en estricto sentido no tiene lugar en las teorías de la Ilustración sobre el hombre y el significado —aunque había empezado a aparecer en algunos de los escritos sobre el arte, en particular en las discusiones sobre el «genio» de, p. ej., Diderot. La idea era común sobre el llanto, p. ej., el cual era «expresión» natural del sentimiento, entendiéndolo como aquello que daba salida al sentimiento, una salida natural, y que después podría eventualmente ser tratado como un signo. Pero la idea de una expresión en estricto sentido que también *define* lo que el sentimiento es, sólo surge con la nueva teoría del hombre. El lenguaje describe el mundo, pero también tiene que realizar al hombre y a través de ello clarificar lo que él es.

En este aspecto era continuo con el arte, o al menos con la nueva comprensión de arte que se había desarrollado por la generación del *Sturm und Drang*. Donde la visión cotidiana de la época veía al arte como imitativo, como didáctico o como capaz de aportar una función placentera, los *Stürmer und Dränger* desarrollaban una noción del arte como expresivo, como expresión de los profundos sentimientos del artista, y que en el proceso lo completaba, expandía su existencia; Goethe usa la expresión «purificación» (*Läuterung*). Como se infiere del término de Goethe, esta expresión no implica sólo darle salida a los sentimientos, sino una transformación de ellos a una forma más elevada. Por la misma razón esta expresión del sentimiento no es subjetiva en sentido restrictivo, y no apela a la verdad. Por el contrario, el arte más alto lo es porque es verdadero con la naturaleza; pero no lo es en el sentido de una imitación, sino más bien porque es la más alta y completa expresión de sus potencialidades.

Dado que el arte fue visto como expresivo en este nuevo sentido, el artista fue visto como un creador, y se dio un nuevo ímpetu al tema del genio en el siglo XVIII, un poder para el cual ninguna fórmula podría haber sido dada de antemano, sino que sólo podía ser revelada en su despliegue.

Como la más auténtica expresión del hombre, a los ojos de los *Stürmer und Dränger*, el arte fue también el modo principal como el hombre recobraba comunidad con otros hombres en comunión con la naturaleza. Regresaré a esto más adelante.

Desde la década de 1770 en Alemania se vio una nueva filosofía del lenguaje y una nueva teoría del arte que formó parte de una nueva teoría sobre el hombre. Como resultado de esto el arte comenzó a jugar un rol central en la realización de la naturaleza humana, en el cumplimiento del hombre. Éste es el tiempo en que el arte comienza a tener una función análoga a la religión, y en algunos casos incluso a reemplazarla. Por lo demás, esta función cuasi-religiosa del arte es una característica fundamental de la civilización contemporánea, y 1770 puede ser considerado un parteaguas en el desarrollo del mundo moderno.

La importancia central del arte está ligada a un rol ampliado del sentimiento. La realización de hombre, como vimos, involucra una expresión, en el sentido de una clarificación, de lo que él es; esto sucede porque el más alto cumplimiento se da en la actividad expresiva. En su forma más elevada, esta expresión debe ser reconocida por él y ser un modo de auto-conciencia como vimos arriba, dado que la subjetividad al máximo es autoconciencia. Pero la vida de un sujeto es también sentimiento, su auto-realización o falta de ella no es un asunto de indiferencia sino que es experimentada con gozo o con dolor. Y el sentimiento al que nos referimos aquí no es simplemente un estado mental

pasivo, sino también una disposición de la voluntad. Por tanto esta auto-conciencia no sólo es una visión del Yo, sino también un sentimiento de sí mismo, y también está acompañada de la aspiración de permanecer o de volverse uno mismo, y todo esto es inseparable. Así la actividad expresiva más alta es el vehículo tanto de la visión como del sentimiento, y es por esto que el lenguaje, no sólo en sus orígenes sino en sus funciones más altas, es continuo con el arte.

El sentimiento aquí no es lo que era para la corriente de la Ilustración, un estado pasivo o un afecto sólo obligado contingentemente con lo que lo provoca por un lado, y con la acción que motiva por el otro. Más bien tenemos noción del sentimiento en un sentido que es inseparable del pensamiento, justo como el pensamiento si está engranado con la realidad es inseparable del sentimiento. Dice Herder: «Todas [pasiones y sensaciones] pueden y deben ser operativas, precisamente en el conocimiento más elevado, porque éstas crecen de ellas y sólo pueden vivir en ellas». ¹⁶ Sólo la especulación vaga puede no ir acompañada por sentimientos. Sólo «mentirosos o seres enervados» (*Lügner oder Entnervte*) pueden satisfacerse con ello.

Dado que somos seres expresivos, nuestra vida es una unidad, no puede ser artificialmente dividida en niveles distintos: vida contra pensamiento, sentimiento contra racionalidad, conocimiento contra voluntad. El hombre no es un animal con razón agregada sino una forma totalmente nueva e indivisible. ¹⁷ Los sentimientos son modos de conciencia, su contenido de pensamiento les es interno, y pueden ser cualitativamente diferenciados por los pensamientos o estructuras que encarnan. Una jerarquía de sentimiento está entonces inseparablemente ligada a la jerarquía de auto-conciencia, y a una jerarquía de disposiciones de la voluntad, pues el «impulso (*Reize*) es la fuerza que conduce nuestra existencia y lo sigue siendo aún en nuestro conocimiento más noble». Por tanto, «el amor es la forma más noble del conocimiento y es el sentimiento más noble». ¹⁸

Entonces un componente esencial para la más alta realización del hombre es cierta calidad de sentimientos, un sentimiento del yo es también una visión del yo, en la cual el sentimiento-visión se expresa en nuestras más elevadas actividades, el lenguaje y el arte. El hombre completo no sólo se realiza como una vida sino también como un ser capaz de actividad expresiva y desde ahí capaz de alcanzar auto-claridad y libertad. Esto es lo que Herder expresa en su noción de «reflexión» (*Besonnenheit*) como la propiedad crucial del hombre. En esta definición del cumplimiento humano vemos una vez más tanto la filiación como la ruptura con la tradición clásica. El hombre es un animal racional: *Humanität* es definida por Herder como «razón y justicia» (*Vernunft und Billigkeit*). ¹⁹ Pero la racionalidad no es un principio de conformidad con el orden cósmico. Más bien es auto-claridad, *Besonnenheit*. Alcanzando esto, nos volvemos lo que estaba en nosotros que fuéramos, expresamos nuestra mismidad completa, y desde ahí somos libres.

También es esencial a nuestro cumplimiento el sentimiento-visión que tenemos de nosotros mismos en plenitud, como seres naturales y espirituales, como sujetos de deseos naturales y de la más alta aspiración por la auto-claridad, la libertad y la forma expresiva, y todo esto en unidad armónica. Por esto el arte, como el vehículo desde donde este sentimiento-visión viene a ser, debe expandir nuestra existencia y purificarnos.

16. *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Suphan, VIII, 199.

17. *Über den Ursprung der Sprache*, Suphan, V, 28-29.

18. *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Suphan, VIII, 199-200.

19. En *Ideen*, XV.3 (Suphan, XIV, 230).

En orden a establecer el escenario para los problemas de la década de 1790, miremos algunas de las aspiraciones que derivaron de esta nueva teoría del hombre. La antropología expresivista fue una respuesta a la imagen mecanicista, atomista, utilitarista, de la vida humana. Si podemos pensar en la antropología de la Ilustración como recomendando exaltadamente el sentido de la libertad, incluso el de la auto-definición, la reacción a ella dejaba ver esta imagen del hombre como seco, muerto y destruyendo la vida. Pues el sentido de libertad para el sujeto racional que se auto-define se ganó objetivando la naturaleza, incluso nuestra propia naturaleza, volviéndonos objetos para nosotros mismos. Había ganado a costa de una escisión entre el sujeto que conoce y que desea. Y este reino de lo dado incluye no sólo cosas externas en el mundo, sino también lo que es dado en el sujeto, sus deseos, sus sentimientos, sus debilidades y sus afinidades.

La Ilustración desarrolló una concepción de la naturaleza, incluida la naturaleza humana, como un conjunto de hechos objetivados con los cuales el sujeto tenía que lidiar para adquirir conocimiento y poder actuar. Por supuesto, la naturaleza como un todo armónico cuyas partes ensamblan perfectamente también representaba un modelo o un mapa para el hombre tanto como le ofrecía el material en bruto para su realización. Pero la fisura seguía ahí entre la naturaleza, ya sea como plan o instrumento, y la voluntad que actuaba en ese plan.

Fue esta fisura la que los creadores de la teoría expresivista —Rousseau, Herder, y después los románticos— no podían tolerar. Ellos experimentaron esta visión de las cosas como un destrozamiento de la unidad de la vida en donde la naturaleza debía ser al fin la inspiración y el motivo que forzara al pensamiento y a la voluntad. No era suficiente que la naturaleza proveyera el mapa para la voluntad, la voz de la naturaleza debía hablar a través de la voluntad.²⁰

Lo que se experimentaba como afirmación del yo en la visión de unos se sentía como exilio por los otros. El mundo objetificado es la prueba para unos de la auto-posesión del sujeto, para los otros es una negación de la vida del sujeto, de su comunión con la naturaleza y de su auto-expresión en su propio ser natural.

Esta experiencia de un mundo objetificado como exilio explica por qué la reacción expresivista fue en parte vista, y en parte se vio a sí misma, como una nostalgia por unos tiempos tempranos cuando el mundo era visto como un texto, cuando la naturaleza era el lugar del significado. Pero como debe quedar claro de la discusión sostenida arriba, la aspiración no era realmente la de un retorno. Porque adonde llevaba la visión expresivista, era incluso a una acentuación de la idea de subjetividad, la comunión con el mundo circundante no era deseada en la forma de una contemplación de un orden cósmico de ideas, sino más bien como una comunión apropiada a subjetividades, tal como veremos más adelante.

Notemos la aspiración que deriva de esta visión. Primero habría una demanda apasionada por la unidad y por la completud. La visión expresivista reprochó a los pensadores ilustrados por haber diseccionado al hombre y por haber distorsionado la verda-

20. Obviamente, la visión ilustrada de la Naturaleza como el modelo para la acción humana provee una de las transiciones a la noción expresivista de la voz de la naturaleza. Y algunos de los pasajes que alaban la naturaleza de pensadores ilustrados radicales como Holbach parecen ser próximas a los sentimientos expresivistas. Pero las personas a las que he considerado originadores del expresivismo —Rousseau, Herder, y aquellos que se apoyaron en ellos— fueron los que desarrollaron una teoría del hombre consonante con esa noción de la voz de la naturaleza. Por supuesto, el trasfondo había sido en parte provisto por Shaftesbury y los teóricos del sentimiento moral.

dera imagen de la vida humana al objetificar la naturaleza humana; ellos dividieron al alma del cuerpo, a la razón del sentimiento, a la razón de la imaginación, a los pensamientos de los sentidos, al deseo del cálculo, y así. Todas estas dicotomías distorsionaron la verdadera naturaleza del hombre que debía haber sido vista como un solo flujo de vida, o bajo el modelo de una obra de arte, en donde ninguna parte puede ser definida abstrayéndola de las otras. Estas distinciones fueron vistas como abstracciones de la realidad. Pero eran más que eso, eran mutilaciones del hombre. Estas visiones falsas fueron más que sólo errores intelectuales. Pues el hombre es un ser auto-expresivo, y se realiza a sí mismo en parte a través de la forma definitiva que le da a sus sentimientos y a sus aspiraciones en expresiones de arte y del lenguaje, de tal manera que esa visión falsa es un obstáculo para el cumplimiento humano. Un hombre que ve sus sentimientos como situados en una categoría distinta a la del pensamiento, como hechos acerca de él que han de ser explicados mecanicistamente, no puede alcanzar un grado más alto de expresión de ellos. Por tanto, este error intelectual debe ser combatido con pasión moral, así como encontramos a Herder combatiendo las diversas teorías de la facultad psicológica.

Junto con el ataque a las dicotomías en el hombre, encontramos a la Ilustración algunas veces atrapada en otra clase de abstracción, introduciendo un mundo falso de representación que corta al hombre de las fuentes de la vida real. Éste es uno de los temas dominantes en Rousseau y usualmente explica su influencia. Podemos ver cómo fluye del mismo orden de ideas. La auto-expresión del hombre se distorsiona, su vida no lo expresa, sino más bien expresa un sustituto ilusorio para sus verdaderos sentimientos y aspiraciones. En este punto podemos ver un poderoso elemento de la teoría expresivista que es de primera importancia para comprender la obra de Hegel: es fuertemente antidualista, busca eliminar la dicotomía cuerpo-alma, o la dicotomía espíritu-naturaleza, que es el legado de Descartes. Se dirige más a categorías de la vida que eluden esta división, y se dirige a Aristóteles en el modo que hemos visto más arriba. El rechazo de cualquier realidad espiritual desencarnada es, como hemos visto, uno de los principios básicos de la filosofía de Hegel.

En segundo lugar, la teoría expresivista hace de la libertad el valor central de la vida humana. La libertad se torna un valor importante con la noción moderna de subjetividad que se auto-define, como veremos. Pero la teoría de la expresión tanto altera la noción de libertad como enaltece grandemente su importancia. Altera la noción de la visión común de la Ilustración sobre la libertad, que era la de independencia y del sujeto que se auto-define respecto a un control externo, principalmente el del Estado y la autoridad religiosa. La nueva libertad es vista como consistente de una auténtica auto-expresión. Está amenazada no sólo por la invasión externa sino por todas las distorsiones que amenazan a la expresión. Puede fallar por una mala adecuación que es en último término de origen externo, pero puede ser anclada en el yo. Rousseau nos presenta una teoría de este tipo.

La libertad cobra una importancia central porque es sinónima de la auto-realización que es la meta básica del hombre. Puede ser sólo, más que un valor central en este sentido, que la libertad es una de las vías con las que podemos caracterizar esta meta: podemos también hablar de ella como unidad, cumplimiento máximo, armonía, y otras cosas. No es que cada autor haga de la libertad su descripción privilegiada de la meta, pero siempre es una de las descripciones disponibles.

En tercer lugar, la teoría de la expresión contiene una inspiración acerca de la unión con la naturaleza que la Ilustración había puesto en encrucijada. Vimos más arriba

cómo una naturaleza objetificada era experimentada como un exilio. Y de hecho las exigencias de la vida concebidas como expresión y que no conseguían romper la dicotomía entre cuerpo y alma, entre pensamiento y sentido, no podían detenerse en las fronteras del cuerpo. Si yo no me satisfacía con una imagen de mí mismo como una mente confrontada a la naturaleza interna y externa, sino que debía pensarme a mí mismo como una vida en la que la naturaleza hablaba a través del pensamiento y la voluntad, si además Yo como un sujeto era uno con mi cuerpo, entonces tenía que darme cuenta del hecho de que mi cuerpo está en intercambio con una naturaleza más grande afuera. La naturaleza no conoce fronteras fijadas en los límites del cuerpo, y por lo tanto yo como un sujeto debo estar en intercambio con esta gran naturaleza.

Pero entonces, si mi vida se refleja completamente en mi actividad expresiva, si el sentimiento-visión de mí mismo que esto expresa es adecuado a mi existencia real, entonces este sentimiento no puede detenerse en las fronteras de mi yo; tiene que ser abierto a la gran corriente de vida que fluye a través de él. Es esta gran corriente, y no sólo la vida de mi propio cuerpo, la que ha de estar unida con una aspiración más alta, con la libertad y con la expresión, si es que ha de haber unidad en el yo. Así nuestro yo sentiente debe ser continuo con nuestros sentimientos para con esta corriente más amplia de vida que fluye a través de nosotros y de la cual somos parte; esta corriente nos alimentaría no sólo físicamente sino también espiritualmente. Así sería más que un intercambio útil de materia. Sería experimentado como una comunión.

Nos dice Herder: «Ver la totalidad de la naturaleza, sostener la gran analogía de la creación. Todo se siente y se muestra a sí mismo, la vida reverbera a la vida».²¹ El hombre, como la imagen de Dios, «un epítome y guardián de la creación» (*ein Auszug und Verwalter der Schöpfung*), es llamado a esto, «a volverse el órgano de sensación de su Dios en todas las cosas vivas de la creación, en la medida de su relación con él».²²

Así, una de las aspiraciones centrales de la visión expresivista era que el hombre estuviera unido en comunión con la naturaleza, que su sentimiento de sí mismo (*Selbstgefühl*) lo uniera con una simpatía (*Mitgefühl*) por todo lo vivo y por la naturaleza como viviente. Podemos ver cómo el universo objetificado, que permitía sólo relaciones mecánicas consigo mismo y con el sujeto, era experimentado como muerto, como un lugar de exilio, como una negación de esa simpatía universal que se obtiene entre las criaturas.

Podemos ver también cómo esta demanda pudo confundirse con aquella que hablaba de un retorno a la idea premoderna de un mundo-texto, pero también cómo esta equivalencia no se sostiene realmente. Ambas visiones se proponen contra la visión moderna de un universo objetivado que quita significación al hombre. Pero en un caso el mundo es visto encarnando un grupo de significados ideales, nuestro modo de contactar con él es la contemplación de las ideas; en el otro caso, la naturaleza es vista como un gran flujo de vida del cual somos parte, nuestro modo de contactarlo es por inserción y simpatía dentro de este flujo. Lo que se buscaba es un intercambio con una vida más amplia, no una visión de orden racional.

Podemos ver esto si miramos a la forma más importante de nostalgia en los premodernos en el período, la admiración, incluso adoración por la Grecia clásica. Éste era

21. «Siehe die ganze Natur, betrachte die große Analogie der Scöpfung. Alles Fühlt sich und seines Gleichen, Leben ballet zu Leben». *Vom Erkennen und Empfinden der Menschlichen Seele*, Sutherland, VIII, 200.

22. «daß er sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Maße es ihm verwandt ist, werde», *loc. cit.*

uno de los temas más poderosos y profundamente sentidos de las letras alemanas en el último tercio del siglo XVIII. Los estudios de Winkelmann detonaron una profunda y duradera respuesta. Podemos arrojar alguna luz en esto si lo vemos en el contexto de la teoría de la expresión del hombre. Los antiguos griegos representaban para los hombres de esta época un modo de vida en el cual lo más alto del hombre, su aspiración a la forma, a la expresión y a la claridad era una con su naturaleza y con toda la naturaleza. Se le veía como una era de unidad y de armonía en el hombre, en la cual pensamiento y sentimiento, moralidad y sensibilidad eran una, en donde la forma que era estampada al hombre en su vida, ya fuera moral, política o espiritual, fluía de su propio ser, y no era impuesta por la fuerza de otra voluntad. Y por supuesto en esa época, la gran corriente de vida no era ajena al espíritu humano; por el contrario, era habitada por dioses de forma humana, con los cuales el hombre sostenía comunión, y que dibujaban sus grandes retos.

Así, lo que muchos *Stürmer und Dränger* vieron en los griegos era al menos una auténtica conciencia premoderna, al hombre definido respecto a un orden que lo trascendía y que era en muchos modos incomparable con él, pero que tenía que ver con aquello a lo que aspiraba, a la unidad con el yo y a la comunión con la naturaleza. Y esta comunión era de sentimiento. En *Los dioses de Grecia* de Schiller, uno de los mejores ejemplos de esta nostalgia, encontramos:

Da der Dichtung zauberische Hülle
Sich noch lieblich um die Wahrheit wand,
Durch die Schöpfung floß da Lebensfülle,
Und was nie empfinden wird, empfand,
An der Liebe Busen sie zu drücken,
Gab man höhern Adel der Natur,
Alles wies den eingeweihten Blicken,
Alles eines Gottes Spur.

[Cuando la capa mágica de la poesía
Todavía con deleite envolvió la verdad
La plenitud de la vida fluyó a través de la creación
Y ahí sintió lo que nunca más sentirá.
El hombre reconoció una nobleza más alta en la Naturaleza
Para presionarla en su seno de amor;
Todo al ojo del iniciado
Mostró la huella de un Dios.]

Pero esta comunión está ahora irremediabilmente destruida en tanto el hombre se coloca ante una «naturaleza sin Dios»:

Unbewußt der Freuden die sie schenket,
Nie entzückt von ihrer Herrlichkeit,
Nie gewahr des Geistes, der sie lenket,
Sel'ger nie durch meine Seligkeit,
Fühllos selbst für ihres Künstlers Ehre,
Gleich dem toten Schlag des Pendeluhr,
Dient sie knechtisch dem Gesetz der Schwere,
Die entgötterte Natur.

[Inconsciente de las alegrías que ella dispensa
Nunca embelesada por su propia magnificencia

Nunca consciente del espíritu que la guía
Nunca más bendecida a través de mis bendiciones
Insensible de su gloria de hacedora
Como el golpe muerto del péndulo
Ella servilmente obedece la ley de gravedad,
Una Naturaleza separada de lo divino.]

¿Cuál se pensaba que era la fundación ontológica de esta comunión? Schiller en el poema de arriba parece implicar que no hay ninguna, que más que el mundo de los dioses en la naturaleza estaba la creación de la poesía (*Dichtung*). Schiller estaba de hecho muy dividido en su actitud para con la teoría de la expresión, como veremos. Pero en otro poema famoso, la *Oda a la alegría*, el mismo que Beethoven utilizó para el final de su sinfonía coral, él habla de la alegría como el gran propósito unificador de la vida que fluye a través de todo.

Entre aquellos que se mueven más de acuerdo con la órbita de la teoría de la expresión la fundación fue vista de forma variada. Herder, p. ej., no parece haber ido más lejos que una noción de simpatía universal, una idea que estaba ya en circulación antes del *Sturm und Drang* en, p. ej., Shaftesbury. Pero otros fueron más lejos de la noción de una vida universal fluyendo a través de la naturaleza, basándose en una trasposición a la vida de las categorías de Spinoza. Goethe parece haber tenido alguna visión de este tipo. Mas adelante se verá una suposición ontológica de mayor alcance, que colocaba o relacionaba esta vida universal con la subjetividad; la solución de Hegel será una variante de ésta.

En este caso nos encontramos una vez más ante una teoría que es reminiscente de la visión pre-moderna del mundo-texto, en la que diferentes aspectos de la naturaleza son vistos como encarnando diferentes ideas. Así las filosofías de la naturaleza de Schelling y de Hegel parecen retornos al pasado. Pero el punto crucial es que estas lecturas del significado en la naturaleza están apoyadas en la noción de un sujeto cósmico; y los significados mismos se derivan de la noción de subjetividad como la habían desarrollado estos autores. En este aspecto no se desplazaron ni un ápice del principio de subjetividad moderna.²³

En cuarto lugar, lo que hemos dicho de la comunión con la naturaleza se aplica con la misma fuerza a la comunión con los otros hombres. Aquí también, la visión expresivista responde con consternación y horror a una visión ilustrada de sociedad conformada por sujetos atomizados, moralmente autosuficientes, que entran en relaciones meramente externas con los otros, buscando o bien la ventaja o bien la defensa de sus derechos individuales. Ellos buscaban un lazo más profundo de unidad que pudiera unir la simpatía entre los hombres con su más alto sentimiento del yo, en el cual compartieran las más altas preocupaciones del hombre y éstas se tejieran en la vida de la comunidad más que la búsqueda de la preservación de los individuos.

23. Podría pensarse que el caso de Hamann no cumple el retrato de la época, que al referirse a la naturaleza como un lenguaje de Dios, está retrocediendo a una visión pre-moderna del mundo como encarnación de ideas. Pero aparte del hecho de que Hamann está lejos de ser típico del movimiento que él ayudó a inspirar permanece como un cristiano muy ortodoxo, y no congenia con las tendencias spinozistas y panteístas que son evidentes en Herder, y por supuesto todavía más con no cristianos como Goethe; su lenguaje de Dios en la naturaleza es cualquier cosa menos un orden de ideas encarnadas, es más bien el discurso vivo de Dios al hombre; no es *langue* sino *parole de Dieu*; en ese aspecto está al lado de la Biblia.

Aquí también la polis griega parecía proveer el paradigma que el hombre moderno ha perdido para su desgracia. Muchos alemanes en este período —entre ellos Hegel— vieron en la polis antigua la cúspide de los logros humanos todavía no igualados. Vieron en ella una sociedad cuya vida pública era el lugar de todo lo que era de gran importancia para los ciudadanos. No sólo se daba la *virtu* de Montesquieu en su máximo grado, en la cual los hombres estaban listos para darlo todo por su ciudad; sino que también tenían la posibilidad de definir su vida y de encontrarse a ellos mismos expresados en ella. La identificación con y la expresión en la ciudad eran dos lados de la misma moneda. Así, la polis antigua unía la libertad más completa con la más profunda vida comunitaria, cumpliendo así con un ideal expresivista.

Estas cuatro demandas de unidad, libertad y comunión entre el hombre y la naturaleza, reflejan las aspiraciones de la conciencia expresivista. Estas demandas, y las quejas contra la sociedad moderna que van junto a ellas, eran vistas como inextricablemente conectadas, y esto no sólo en los modos trazados aquí sino en muchos otros.

Así Schiller en su 6.ª carta sobre *La educación estética del hombre* traza las desviaciones que ha sufrido el hombre en la evolución desde la Grecia antigua hasta la sociedad moderna. El hombre moderno ha dividido las facultades que estaban unidas en el hombre de los tiempos clásicos; al hacerlo, los hombres se han vuelto especializados, de modo que en vez de expresar el todo, se expresa sólo un fragmento (*Bruchstück*) de la humanidad. Esta especialización, fruto de las dicotomías de la comprensión, está en cambio ligada a una sociedad con clases, en la que cada una está confinada a una función. Esta división en clases transforma la unidad viva de la sociedad en una interdependencia mecánica. Dejar correr la compleja máquina de la sociedad moderna no puede dejarse a la iniciativa espontánea de los miembros, sino que debe seguir formulas burocráticas. Los hombres ya no son tratados como seres concretos sino como meros constructos intelectuales, y ellos por su parte no sienten identificación con el Estado, el cual finalmente pierde toda autoridad y se reduce a mero poder gobernante.

Este pasaje de Schiller nos hace caer en la cuenta de cómo las ideas básicas de la teoría de la expresión han sido recurrentes en diferentes formulaciones hasta el día de hoy. La queja contra la Ilustración, y contra la sociedad que se ha desarrollado en los tiempos modernos, se dirige hoy hacia la sociedad tecnológica que es en muchos sentidos la heredera de la Ilustración. En nuestros días, también, se le reprocha por dividir a la razón de la emoción, al pensamiento del sentimiento, por estrechar al hombre y achatar su creatividad, que en el proceso lo deforma y lo divide de los demás en una sociedad de clases, negándole una comunidad con la que el hombre pueda identificarse, confrontándolo con un poder desnudo que le niega libertad.

Así en mayo de 1968 en París, la aspiración que prendió el fuego fue la de una sociedad *décloisonnée*, una en la que las barreras entre los diferentes aspectos de la vida, el trabajo y el juego, el amor y la política, fueran derribadas, y también lo fueran las barreras entre las clases; mientras este *décloisonnement* es liberador de un torrente de energía creativa, de modo que la última barrera que se supera es la que se da entre el arte y la vida. Es evidente que la concepción expresivista del hombre es más que un mero interés histórico.

Hemos dibujado un retrato de la conciencia expresivista como una aspiración a escapar de un predicamento en el cual el sujeto está contra un mundo objetivado, para superar la brecha entre sujeto y objeto, para ver la objetividad como una expresión de la subjetividad o un intercambio con ella. Pero este deseo imperioso de unirse con el mundo, ¿no amenaza la existencia del sujeto? Ésta es la cuestión o el dilema que emer-

ge y del que no se puede escapar. Antes de que tratemos de encararlo debemos ver cómo la noción de subjetividad también se había desarrollado en oposición a la naturaleza en esa época.

3

Hubo otra reacción poderosa contra la objetificación radical de la Ilustración, esta vez contra la objetificación de la naturaleza humana y en nombre de la libertad moral. Si el hombre había de ser tratado como otra pieza de la naturaleza objetificada, ya sea en la introspección o en la observación externa, entonces su motivación debía ser explicada causalmente como todos los demás eventos. Los que aceptaron esta visión argumentaban que no era incompatible con la libertad, porque, ¿no era uno libre al ser motivado por el propio deseo, aun siendo éste causado?

Pero desde el punto de vista de una visión más radical de la libertad, esto era inaceptable. Libertad moral debe significar ser capaz de decidir contra toda inclinación por el bien de lo moralmente correcto. Esta visión más radical, por supuesto, rechazaba al mismo tiempo una definición utilitaria de moralidad; lo moralmente correcto no podía ser determinado por la felicidad y por lo tanto por un deseo. En lugar de estar disperso entre diversos deseos e inclinaciones el sujeto moralmente libre debe ser capaz de mantenerse integrado en sí mismo por decirlo así, y hacer con su decisión un compromiso total.

La figura principal en esta revolución de la libertad radical es sin duda Immanuel Kant. Rousseau en muchos sentidos anticipó la idea, pero fue la formulación de Kant, ese gigante entre los filósofos, la que se impuso, entonces y todavía ahora. En un trabajo filosófico tan poderoso y rico en detalle como la filosofía crítica de Kant, el rastreo de cualquier tema singular implica mucha simplificación, pero no es mucha distorsión decir que la reivindicación de esta subjetividad moral radicalmente libre fue una de las principales motivaciones de la filosofía de Kant.

La teoría crítica de Kant tiene un nuevo punto de partida, y será de inmensa influencia: tratar de definir al sujeto por argumento trascendental. Se daba por sentado por pensadores ilustrados como Hume que el sujeto sólo podía ser estudiado como otro objeto. Ciertamente, esto sucedía especialmente en aquel sujeto al que se ganaba acceso por «reflexión» más que por la percepción ordinaria, la cual nos daba conocimiento de las cosas externas; pero en cualquier caso uno estaba lidiando con lo dado, con un conjunto de fenómenos que se presentaban a sí mismos a nuestra percepción. Fue porque Hume se ocupaba del yo como un conjunto de fenómenos que pudo decir una cosa tan extraña como que el yo era un mero «paquete de percepciones» sin principio de unidad visible.

Con el argumento trascendental, por el otro lado, el propósito de Kant era definir al sujeto no como algo dado a la atención interior, sino que hemos de concluir que sea dado el tipo de experiencia que tenemos de los objetos. El argumento trascendental trata de inferir desde la experiencia al sujeto de esa experiencia: ¿cómo debemos de ser dado el tipo de experiencias que tenemos? De este modo se pueden afirmar cosas sobre la naturaleza del sujeto que pueden no estar fundadas en los objetos de experiencia. La respuesta kantiana a la teoría de Hume del yo como un bulto de percepción es puntualizar que el sujeto no se agota por los fenómenos dados a la introspección, que subyaciendo a la observación del yo tanto como a la del mundo externo está el sujeto de esta observación,

quien *pro tanto* como observador no es lo observado. Pero esta dimensión del sujeto sólo puede ser alcanzada por inferencia, argumentando desde lo que la experiencia es hasta lo que la estructura del sujeto debiera ser dado que esta experiencia es posible.

Éste es el argumento trascendental, y al introducir esta dimensión Kant estaba abriendo un nuevo capítulo en la historia de la filosofía que aún no ha sido cerrado. Pero Kant no empujó su nueva línea de argumento tan lejos como lo hicieron sus sucesores, Fichte, Schelling y Hegel. Por argumento trascendental mostró que el sujeto de la experiencia tenía que ser una unidad, la del «yo pienso» que tenía que acompañar potencialmente todas mis representaciones; y que las conexiones necesarias que Hume quería negar en el mundo de los fenómenos debían necesariamente habitarlo, pues de ellas obtiene su indispensable estructura. Pero para Kant esta reivindicación de la necesidad fenoménica sólo podía hacerse proveyendo un fenómeno claramente distinto de las cosas en sí mismas, la pretensión de probar desde la naturaleza del sujeto la definición de la necesidad de las cosas tal como son incluso independientes del sujeto sería una presunción loca y sin base.

Así el mundo kantiano de la experiencia se distingue de la realidad última. Toma su forma en parte del sujeto, de la forma de nuestras mentes, y estas estructuras pueden ser exploradas por argumento trascendental; pero por el hecho de que esa forma fue en parte dada a nosotros, no podemos concluir nada acerca de la forma de las cosas tal como son en sí mismas. Las cosas son porque nosotros somos afectados como sujetos finitos, nuestra intuición recibe su contenido de fuera de nosotros; pero la naturaleza de esta realidad última es un libro cerrado para nosotros, y lo es de modo insuperable.

Veremos directamente cómo esta separación de la realidad última fue sentida como intolerable por los sucesores inmediatos de Kant. Para ellos Kant se detuvo a medio camino. Pero para Kant, esta posición no era sólo un compromiso que lo autorizaba a cazar con los sabuesos de la Ilustración y a fundamentar todas las estructuras barrocas de la metafísica leibniziana, al tiempo que salvaba la unidad central y la libertad del sujeto moral. Cuando Kant dijo que quería demoler los problemas de la razón especulativa sobre Dios para dejar espacio a la fe, no estaba sólo ofreciendo un premio de consolación. Su interés principal estaba en la libertad moral del sujeto, y ésta en un sentido radical, que el hombre debía trazar con su propia voluntad sus preceptos y no derivarlos de una fuente externa, aun si ésta es Dios. Así, en la *Crítica de la razón práctica*²⁴ Kant establece que afortunadamente para nosotros nuestra razón especulativa no puede llevarnos más lejos. Si hubiéramos podido acceder a Dios y a la inmortalidad de manera convincente habríamos actuado sin miedo, y nunca habríamos desarrollado la interna motivación del deber, que es la corona de la vida moral.

Es en esta segunda crítica donde Kant establece su noción de libertad moral. La moralidad debe estar enteramente separada de la motivación de la felicidad o del placer. Un imperativo moral es categórico, nos obliga incondicionalmente. Pero los objetos de nuestra felicidad son todos contingentes, ninguno de ellos puede ser el fundamento de una obligación incondicional. Ésta sólo puede encontrarse en la voluntad en sí misma, en algo que nos obligue por lo que somos, es decir, voluntades racionales, y no por otra razón.

De este modo argumenta Kant que la ley moral debe ser obligatoria *a priori*; esto significa que no puede depender de la naturaleza particular de los objetos que deseamos o de las acciones que proyectamos, sino que debe ser puramente formal. Una ley

24. Libro II, sección IX.

formalmente necesaria, es decir, una cuya contradicción es auto-contradictoria, es obligatoria para una voluntad racional. El argumento que Kant utiliza aquí ha sido muy disputado, y al parecer de manera correcta: la apelación kantiana a leyes formales nunca podrá dar una respuesta determinada a la cuestión de qué debemos hacer y pareciera un poco como buscarle la cuadratura al círculo. Pero el núcleo interesante de esta filosofía moral, y que ha sido de enorme influencia, es la noción radical de libertad. Al ser determinado por una pura ley formal, obligándome simplemente como voluntad racional, yo declaro mi independencia, por así decirlo, de todas las consideraciones y los motivos naturales, así como de la causalidad natural que las regula. «Tal independencia, sin embargo, es llamada *libertad* en un estricto, es decir, trascendental sentido».²⁵ Yo soy libre en un sentido radical, me auto-determino no como un ser natural, sino como una pura voluntad moral.

Ésta es la noción central de la ética de Kant. La vida moral es equivalente a la libertad, en este sentido radical de auto-determinación por la voluntad moral. Esto es llamado «autonomía». Cualquier desviación de ella, cualquier determinación de la voluntad por alguna consideración externa, alguna inclinación, incluso de la más alegre benevolencia, alguna autoridad, incluso la de Dios mismo, está condenada como heteronomía. El sujeto moral debe actuar no sólo correctamente, sino por el motivo correcto, y el motivo correcto sólo puede serlo de acuerdo con la misma ley moral, esa ley moral que él se da a sí mismo como voluntad racional.

Esta visión de la vida moral indujo no sólo la emoción de libertad, sino también un renovado sentimiento de piedad o sobrecogimiento religioso. De hecho, el objeto de este sentimiento se trasladó. Lo numinoso que inspiraba sobrecogimiento no era Dios sino la ley moral en sí misma, la orden que la Razón se da a sí misma. Así se pensaba que los hombres estaban más cerca de lo divino, según lo que se ordena incondicionalmente, no cuando ellos adoran sino cuando actúan en libertad moral.

Pero esta austera y emocionante doctrina tenía un precio. La libertad es definida en contraste con la inclinación, y es claro que Kant ve la vida moral como una lucha permanente. Dado que el hombre como ser natural debe ser dependiente de la naturaleza, y dado que tiene deseos e inclinaciones debido a que depende de la naturaleza, no puede esperarse que éstos encajen con las demandas de moralidad que tienen una fuente diferente en la razón pura.²⁶ Pero aún más, uno tiene la sensación de que la paz última entre la razón y la inclinación sería más una pérdida que una ganancia; porque, ¿qué sería de la libertad si no hubiera más contraste? Kant nunca resolvió realmente este problema, y fue reprendido por Hegel más de una vez por ello. Y es un problema embarazoso, dado que es parte del deber de un hombre moral aspirar a la perfección, es decir, aspirar a convertirse en lo contrario de la inclinación, buscar un estado de santidad, como lo llama Kant, donde ya no se levantara nunca más la posibilidad de un deseo que nos desviara de la ley moral, donde nosotros siempre cumpliéramos alegremente con la ley.²⁷

Kant puede evitar encarar este problema fácilmente, pues claramente cree que tal santidad es imposible en este valle de lágrimas, que nosotros nos enfrentamos más con la tarea interminable de luchar para acercarnos a la perfección. Pero en sus sucesores esto se torna un punto de aguda tensión. Ellos fueron fuertemente marcados tanto por la libertad radical de Kant como por la teoría de la expresión del hombre.

25. *Crítica de la razón práctica*, Libro I, sección 5.

26. *Op. cit.*, Libro I, Parte III, 149.

27. *Loc. cit.*

Reflexionándolo, esto no es del todo sorprendente; había profundas afinidades entre las dos visiones. La teoría de la expresión apunta a un cumplimiento del hombre en la libertad, la cual es precisamente una libertad de auto-determinación, y no simplemente independencia del impacto externo. Pero la visión más alta, más pura, y más libre de compromisos de la libertad que se auto-determina fue la de Kant. Por ello hizo girar la cabeza de toda una generación. Fichte claramente coloca la elección entre dos fundaciones de la filosofía, una basada en la subjetividad y en la libertad, la otra en la objetividad y la sustancia, y opta empáticamente por la primera. Si el cumplimiento del hombre ha de ser el de un sujeto que se auto-determina, y si la subjetividad significa auto-claridad, auto-posesión en la razón, entonces la libertad moral a la que apelaba Kant tenía que ser vista como la cúspide.

Pero las líneas de afinidad también corrían hacia el otro lado. La libertad kantiana de auto-determinación llamaba a ser completada, llamaba a superar las fronteras en que estaba colocada y volverse determinante de todo. No puede estar satisfecha con las limitaciones de una libertad interna, espiritual, sino que debe tratar de imprimir su propósito también en la naturaleza. Debe volverse total. Es así en cualquier caso como fue experimentada esta idea seminal en la joven generación que recibió los escritos críticos de Kant en su juventud formativa, y que se entusiasmaron por la idea, aunque cabezas más viejas y sabias podrían haberlo sentido.

Pero junto con esta profunda afinidad entre las dos visiones que tendían a trazar las mismas personas en sus órbitas, también había un choque obvio. La libertad radical sólo parecía posible al costo de una disrupción con la naturaleza, de una división en mí mismo entre la razón y la sensibilidad más radical que cualquiera que el materialismo o el utilitarismo Ilustrado hubieran soñado, y también de una división con la naturaleza externa, de cuyas leyes causales el yo libre debía ser radicalmente independiente, incluso cuando fenoménicamente su comportamiento pareciera adecuarse. El sujeto radicalmente libre fue vuelto hacia sí mismo, hacia su yo individual, en oposición a la naturaleza y a la autoridad externa, y ésta era una decisión que otros no podrían compartir.

Para algunos jóvenes, y otros no tanto, intelectuales alemanes de la década de 1790 estas dos ideas, expresión y libertad radical, tomaron una tremenda fuerza. Esto nació, sin duda, en parte de los cambios en la sociedad alemana que tenía necesidad de una nueva identidad. Pero la fuerza se multiplicaba varias veces por el sentido de que el viejo orden se estaba rompiendo y que uno nuevo nacía del impacto de la Revolución Francesa. El hecho de que de esta revolución surgiera el terror provocó sentimientos ambivalentes e incluso hostilidad entre quienes antes fueran sus admiradores y esto fue acompañado con una sensación de urgencia. Había una sensación de que una gran transformación era tanto necesaria como posible, lo que despertó esperanzas que en otras épocas pudieron parecer extravagantes. Se sintió que una ruptura era inminente, y dada la situación de Alemania en el vuelco dado por la Revolución Francesa, esta esperanza pronto tornó desierta la esfera política y volvió más intensa la esfera de la cultura y de la conciencia humana. Y si Francia era el hogar de la revolución política, ¿dónde sino en Alemania podía completarse la gran revolución espiritual?

La esperanza era que los hombres se reunieran en torno a dos ideales: libertad radical y expresión integral. Dadas las afinidades entre ellas, mencionadas arriba, era inevitable que si uno de ellos era sentido profunda y poderosamente el otro también lo sería. Miembros de la vieja generación mantendrían a distancia la una de la otra; por eso Herder nunca se adaptó al giro crítico del pensamiento de Kant, a pesar de que los dos estuvieron cerca durante el tiempo de estudio de Herder en Königsberg alrededor

de 1780. Herder vio en la exploración trascendental de Kant sólo otra teoría que dividía al sujeto. Kant, por su parte, era receloso de la filosofía de la historia de Herder y parecía sentir poca atracción por su poderosa enunciación de la teoría de la expresión.

Es verdad que la tercera crítica de Kant mostraba signos de estar animada por el *Zeitgeist*. Parte de ella está dirigida a un examen del juicio estético y éste es visto por Kant como mediando entre los juicios puros de hechos y los juicios morales puros, y otra parte está dirigida al estudio de conceptos teleológicos que de alguna manera unen materia y forma de manera más cercana. En su discusión sobre lo bello, Kant parece desplazarse de una visión de la belleza fundada en el juego de nuestras facultades de intuición y comprensión a una visión que ve la belleza de los objetos como una sombría y necesariamente fragmentaria representación de una realidad más elevada que no puede presentarse completa en la experiencia. Incluso, en un pasaje reminisciente de Hamman, habla de «el texto codificado [...] por el cual la naturaleza a través de sus formas bellas nos habla en figuras».²⁸

Pero aunque por esta razón la tercera crítica fue inmensamente importante para todos aquellos que intentaron unir los dos ideales, fue la generación de 1790 la que realmente se dio a esta tarea. Los polos fueron identificados. Para el joven Friedrich Schlegel la tarea era unir a Goethe y a Fichte, la poesía del primero representaba lo más alto en belleza y armonía, la filosofía del último era la enunciación más completa de la libertad y de lo sublime del yo. Unir a los dos, como por un tiempo pensó Schlegel, que los había visto unidos en *Wilhelm Meister*, traería a los hombres a una nueva altura de conciencia y arte. Donde los franceses habían revolucionado el mundo político, los alemanes inauguraban una nueva y más alta era cultural.

Otros, como Schleiermacher y Schelling, hablaron de unir a Kant y a Spinoza, trasladando al primero, como se mencionó arriba, hacia categorías de vida y hacia un paradigma de unidad del sujeto con el todo demandado por la teoría de la expresión.

Pero uno de los modos más básicos de establecer el problema era en términos de historia, como un problema de unir lo más grande en la vida antigua y en la moderna. Encontramos esto en Schiller, Friedrich Schlegel, el joven Hegel, Hölderlin, y muchos otros. Los griegos, como vimos arriba, representaban un paradigma de la perfección expresivista. Esto es lo que ayudaba a explicar el inmenso entusiasmo por la antigua Grecia que reinaba en Alemania en la generación que siguió a Winckelmann. La antigua Grecia había supuestamente alcanzado la unidad más perfecta con la naturaleza y la más alta forma expresiva. El ser humano se daba naturalmente, por decirlo así. Pero esta bella unidad murió. Y aún más, tenía que morir, pues éste era el precio del desarrollo de la razón a una etapa más elevada de auto-claridad que es esencial a nuestra realización como seres radicalmente libres. Como decía Schiller,²⁹ «el intelecto estaba inevitablemente obligado a disociarse a sí mismo del sentimiento y de la intuición en un intento de arribar a una comprensión discursiva exacta...», y más abajo,³⁰ «si las potencialidades humanas en el hombre han de ser desarrolladas, no hay otro modo de hacerlo que colocándolas unas contra las otras».

En otras palabras, la bella síntesis griega tenía que morir porque el hombre tenía que ser dividido para poder crecer. En particular el crecimiento de la razón y por tanto la

28. «Chiffreschrift... wodurch die Natur in ihren schönen Formen figürlich zu uns spricht», *Critica del juicio*, sección 42, 170.

29. *La educación estética del hombre*, Carta 6.^a, § 11.

30. § 12.

libertad radical requería una disrupción de lo natural y de lo sensible. El hombre moderno tenía que estar en guerra consigo mismo. La sensación de que la perfección del modelo de expresión no era suficiente, de que tenía que estar unido con la libertad radical, fue claramente marcada en esta fase de la historia por la aceptación de que la pérdida de una unidad primaria era inevitable y que el retorno era imposible. La poderosa nostalgia por la belleza perdida de Grecia se mantuvo fuera de un proyecto de retorno.

El sacrificio había sido necesario para desarrollar al hombre hasta su más completa autoconciencia y auto-determinación libre. Pero aunque no había esperanza de retorno, la habría una vez que el hombre hubiera desarrollado por completo su razón y sus facultades en una síntesis más elevada, en la cual tanto la unidad armoniosa como la autoconciencia plena pudieran reunirse. Si la temprana síntesis griega no había sido reflexiva, y tenía que serlo, la reflexión necesita empezar dividiendo al hombre de sí mismo, para que la nueva unidad pueda incorporar completamente la conciencia reflexiva ganada, la cual debe ser recuperada por la conciencia reflexiva. En el *Fragmento Hyperion*, Hölderlin nos dice:

Hay dos ideales de nuestra existencia: uno es una condición de la simplicidad más grande, donde nuestras necesidades están de acuerdo una con la otra, con nuestros poderes y con todo aquello con lo que nos relacionamos, *justo a través de la organización de la naturaleza*, sin ninguna acción de nuestra parte. El otro es una condición de la más alta cultura, donde este acuerdo se da entre necesidades y poderes infinitamente diversificados y reforzados, *a través de la organización que somos capaces de darnos a nosotros mismos*.³¹

El hombre está llamado a trazar un camino desde la primera de estas condiciones hasta la segunda.

Esta visión espiral de la historia, en donde nosotros retornamos no a nuestro propio punto de partida sino a una variante más elevada de unidad, expresaba a la vez el sentido de oposición entre los dos ideales y la demanda, unida a una esperanza, de que los dos están unidos. Las tareas primordiales del pensamiento y de la sensibilidad fueron vistas como el despliegue de profundas oposiciones que tenían que darse necesariamente, pero que ahora podían ser desmontadas. Éstas eran las oposiciones que expresaban más claramente la división entre los dos ideales de libertad radical y expresión integral. Eran: la oposición entre pensamiento, razón, moralidad, de un lado, y deseo y sensibilidad por el otro; la oposición entre la libertad autoconsciente más completa, en un lado, y la vida en la comunidad, en el otro; la oposición entre autoconciencia y comunión con la naturaleza; y más allá de ésta, la separación de la subjetividad finita de la vida infinita que fluye a través de la naturaleza, la barrera entre el sujeto kantiano y la sustancia spinozista, *Deus sive natura*, o en la frase de Lessing, el «*Hen kai pan*».

4

¿Como se completaría esta gran reunificación? ¿En qué se fundaban las esperanzas? Un fundamento para la esperanza era un idealismo cada vez de mayor alcance, un

31. «Es gibt zwei Ideale unseres Daseins; einen Zustand der Höchsten Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unseren Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, *durch die bloße Organisation der Natur*, ohne unser Zutun, gegenseitig zusammenstimmen, und einen Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe stattfinden würde bei unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*».

idealismo total. Fichte lo inauguró. Reconocido al principio como el joven discípulo más brillante de Kant, incluso por su maestro, se movió bajo el profundo influjo de la época para transformar la totalidad del sistema. Lo intolerable sobre el kantismo era la división de la cosa en sí. Fichte rechazó la cosa en sí. En último término, no había una subjetividad frente a un mundo extraño de realidad que nunca podría ser conocida: más bien la subjetividad estaba en la base de todo, el mundo de objetos fue establecido por el «yo pienso» y no era independiente de él.

Por supuesto, esto no es algo de lo que el sujeto finito ordinario sea consciente: ello tiene que ganarse a través de una «intuición intelectual». No puede la subjetividad que establece el mundo ser pensada como idéntica a la subjetividad finita, es más como un sujeto que lo abarca todo y del cual los sujetos finitos son emanaciones. Fichte desarrolló este aspecto de su pensamiento alrededor de 1800 y hasta su muerte prematura en 1814, y Dios era el sujeto último que desempeñaba un gran rol. Pero el punto crucial del sistema de Fichte, que dio tremendo impacto a su *Wissenschaftslehre* cuando fue publicado en 1794, era la declaración de omncompetencia del sujeto moral kantiano. No sólo se superaba un dualismo, sino que esto se completaba derribando todas las barreras que limitaban al sujeto del conocimiento y de la voluntad.

La teoría de Fichte era muy emocionante. Posiblemente el dolor de la división podría sobreponerse empujando a la autoconciencia inicialmente divisiva hasta su desarrollo más completo, en donde podía verse englobando esta oposición. Pero al final no cumplió la expectativa. Fichte era realmente demasiado kantiano, a pesar de espectaculares discrepancias con Kant, para conseguir unir los dos ideales. Es decir, su interés era exclusivamente por la libertad moral. Fichte comprendía la postulación del mundo por un sujeto como teniendo lugar en un orden que puede ser sujeto de conocimiento y sobre todo de voluntad. El sujeto de conocimiento requiere un objeto conocido, la voluntad requiere un obstáculo con el cual trabajar. La actividad más alta del sujeto es la voluntad libre y ésta es la meta última de la actividad de postulación del «yo pienso». Pero entonces Fichte cae en el mismo problema que Kant: si somos libres sólo en tanto capaces de luchar contra los obstáculos de la naturaleza, entonces nuestra lucha no tiene fin; nunca podemos alcanzar la unidad entre la naturaleza y la voluntad libre, y al final desaparece penosamente la última. Así, aunque Fichte nos devuelve al monismo ontológico, no nos da ningún prospecto de retorno a la armonía. La perfección en la cual naturaleza y moralidad van juntas es algo que siempre buscamos pero que nunca puede suceder; nos aproximamos a ello, pero nunca podemos alcanzarlo. Se da siempre en el dominio de lo que debe ser (*Sollen*), nunca de lo que es. Fichte no ha unido los dos ideales; él no puede satisfacer la demanda de expresión integral.

Otra aproximación, e igualmente seminal, fue tomada por Schiller en sus famosas cartas sobre *La educación estética del hombre*. Schiller era más viejo que la generación a la que pertenecían Hegel, Hölderlin y los Schlegel. Posiblemente esto tuvo que ver en el hecho de que no corriera hacia una ontología monista y buscara una fundación unificada en el ser. Schiller mantiene una ruda aproximación a la visión kantiana de la subjetividad. Nosotros como sujetos formamos las cosas que recibimos a través de los sentidos. Como hombres tenemos un «impulso al sentido» (*sinnlicher Trieb*) que nos lleva a experimentar lo sensible, y un «impulso a la forma» (*Formtrieb*) que nos lleva al orden y a la forma de la experiencia. Ambos son esenciales para el conocimiento, pero se limitan mutuamente; en la esfera práctica se oponen tanto como deseo y libertad.

Pero Schiller ve la posibilidad de una tercera opción que uniera estas dos funciones de modo inseparable, en donde la materia sensible ante nosotros tomara forma por sí

misma sin esfuerzo, y la forma encontrara expresión en la materia, en donde el deseo espontáneamente reconociera las exigencias de la libertad. El objeto de este tercer impulso es unir vida y forma, es darle forma viviente (*lebende Gestalt*) y esto, dice Schiller, es lo mismo que la belleza. En la belleza los dos lados de nuestra naturaleza se reúnen en armonía. El objeto bello es una forma sensible, es decir, cada pieza del contenido sensible es relevante para la forma, la forma sólo puede tomar su contenido y el contenido sólo puede tomar esta forma; en contraste con la consideración de alguna realidad observada bajo un concepto donde sólo algunas de sus propiedades justifican la consideración, y el resto están relacionadas sólo contingentemente. Esta consideración última es siempre arbitraria, por así decirlo, pero en el objeto bello la forma demanda justo su contenido, el contenido toma espontánea e irresistiblemente esta forma en nuestra percepción de él.

Este tercer impulso nos lleva más allá de la cadena de oposiciones, donde forma y sensibilidad se limitaban cada una a la otra e imponían recíprocamente necesidad en la otra (*nöttigen*). Este tercer impulso está lejos de ser un esfuerzo serio, es un juego; Schiller lo llama el «impulso de juego» (*Spieltrieb*), puntualizando que esto lejos de disminuir su importancia muestra ser la perfecta realización del hombre y de su libertad. Podemos reconocer aquí el ideal de la teoría de la expresión, una armonía expresiva en la cual los deseos naturales y las más altas formas humanas se unan sin esfuerzo en un solo *élan*. Esto es libertad, en el sentido de auto-expresión integral, sin divisiones, sin conflictos. Es todo esto, la creatividad libre, armoniosa, sin esfuerzo, lo que Schiller quería expresar con la palabra «juego».

Por tanto «el hombre sólo juega cuando es humano en el sentido más pleno de la palabra, y él es sólo plenamente humano cuando juega».³²

No debería sorprendernos, después de la discusión de arriba sobre el modelo de la expresión, que el hombre recupere su unidad en la dimensión estética. Schiller obviamente se ha basado aquí en la tercera crítica de Kant. Pero también ha ido obviamente mucho más lejos. La experiencia de la belleza no es sólo la del acuerdo sin esfuerzo de nuestras facultades, no es sólo una visión sombría de la realización de las ideas de la razón en el mundo, sino que representa la unidad recobrada de lo receptivo y espontáneo en nosotros, donde no sólo están de acuerdo, sino fusionadas. En el impulso al juego, naturaleza y espíritu hablan con una sola voz.

Por supuesto, la doctrina última de la obra sobre *La educación estética* no es clara sin ambigüedades; Schiller habla en algunos pasajes como si la estética fuera una etapa en el camino a la libertad moral, un auxiliar para llegar ahí, y en otros pasajes como aquello que embellece la libertad moral. Pero en pasajes como el que citamos arriba, parece que la unidad alcanzada en el impulso al juego es la perfección y la realización del mismo hombre. Esto no implica decir que reemplaza a la libertad moral, sino más bien que la libertad moral alcanza su plenitud cuando ya no está en conflicto con la naturaleza, y es esta superación del conflicto lo que provee el impulso al juego. La humanidad realizada vive enteramente en la creación y en el amor de la belleza.

En cualquier caso, ésta es la visión que emerge de las *Cartas* para aquellos que estaban hambrientos de unir libertad y expresión integral. Pero el mismo Schiller no da espacio a esperanzas extravagantes. Más bien termina presentando una perspectiva kantiana, no de humanidad realizada sino de progresión gradual hacia ella.

32. «der Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt» (Carta 15, § 9).

Lo que falta en Schiller en orden a responder la demanda de unidad integral de los dos ideales es lo que Fichte había empezado a proveer, una fundación ontológica para esta unidad.

Si el lado espiritual más alto del hombre, su libertad moral, ha de ser más que una armonía accidental y pasajera con su ser natural, entonces la naturaleza misma tiene que tender a lo espiritual. En orden a poder formular esta demanda tenemos que ir más allá de los términos kantianos. Tenemos que pensar la naturaleza no como lo hizo Kant la mayor parte del tiempo, como el objeto de conciencia fenoménica, cuya fundación ontológica última, la cosa en sí, está encerrada en un misterio impenetrable; sino más bien siguiendo la teoría de la expresión, como un escenario de fuerzas subyacentes que se manifiestan a sí mismas en los fenómenos.³³

Así el requerimiento de unidad es que la naturaleza en este sentido sea vista como teniendo la tarea de realizar metas espirituales. Por supuesto, la simple aspiración de ser uno con la gran corriente de la vida en la naturaleza puede ser enfrentada con una visión naturalista: el hombre natural, no regenerado, es aquel cuyos deseos espontáneos y requerimientos están de acuerdo con la naturaleza. La naturaleza es una con él y siempre responde a su llamamiento. Otras cosas vivas están ligadas con él en la misma cadena de simpatía que corre a través de todo.

Esta clase de visión tenía sus protagonistas en el tardío siglo XVIII y todavía tiene sus defensores hoy. Pero no podía satisfacer a la generación romántica cuya tarea era traer al hombre de vuelta a la naturaleza mientras mantenía sus logros espirituales más altos, la conciencia y la libertad moral, intactos. Pero es esto lo que debe irse en la unión propuesta por el naturalismo. Dado que el hombre depende del gran curso de la naturaleza fuera de él, es él quien tiene que adaptarse a la naturaleza para alcanzar armonía. En esta unión desigual el ser «espiritual» es el socio minoritario. Él debe adaptarse a las fuerzas inconscientes, no reflexivas, que están más allá del dictado de la razón; sólo puede alcanzar armonía con ellas escuchando a lo que le es más inconsciente e irreflexivo en él, la voz del instinto.

Mientras pensemos en la naturaleza en términos de fuerzas ciegas o hechos brutos entonces esta nunca podrá fusionarse con lo racional, con lo autónomo en el hombre. Debemos escoger la capitulación, con el naturalismo; o contentarnos con un acuerdo parcial y ocasional entre nosotros ganado a través de un esfuerzo incesante y constantemente amenazado por la presencia masiva de la naturaleza no transformada alrededor de nosotros y con la que estamos en constante, e inevitable, intercambio. Si las aspiraciones a la libertad radical y a la unidad expresiva integral con la naturaleza han de ser cumplidas juntas, si el hombre ha de ser uno mismo con la naturaleza y con el cosmos al tiempo que es un sujeto que se autodetermina plenamente, entonces es necesario, primero, que mi inclinación natural básica espontáneamente sea hacia la moralidad y la libertad, y más que esto, dado que soy dependiente de un orden más grande de naturaleza, es necesario que este orden completo en mí y fuera de mí tienda en sí mismo hacia metas espirituales, que tienda a realizar una forma en la cual se reúna con la libertad subjetiva. Si voy a permanecer como un ser espiritual y no voy a ser opuesto a la naturaleza en mi intercambio con ella, entonces este intercambio debe ser una comunión en la cual yo entre en relación con algún ser espiritual o fuerza.

33. Kant mismo tiende a este tipo de discurso en ciertos momentos de la tercera crítica, p. ej. cuando habla de la «naturaleza en el sujeto "dándole" la regla al arte». *Crítica del juicio*, sección, 46, 182.

Pero esto implica que la espiritualidad, tendente a realizar metas espirituales, es la esencia de la naturaleza. Subyaciendo a la realidad natural hay un principio espiritual aspirando a realizarse a sí mismo.

Postular ahora un principio espiritual subyacente a la naturaleza está cerca de postular un sujeto cósmico. Hacia ahí es hacia donde iba Fichte, pero se detuvo crucialmente cerca. Como Kant, el objetivo principal de Fichte estaba en la vocación moral del hombre y en su libertad. Por tanto, aunque el mundo de la naturaleza es postulado por el «yo pienso» en el idealismo radical de Fichte, esta naturaleza es todavía el objeto de percepción o el material bruto de la voluntad. No es todavía una realidad independiente, o la articulación de sus propias fuerzas subyacentes. La naturaleza está esencialmente relacionada con la subjetividad. Pero ésta es una relación *vis-à-vis*, lo otro esencial que necesita un sujeto para realizarse a sí mismo; no es la expresión corporal de un sujeto. Ciertamente, el sujeto absoluto de Fichte no es idéntico al individuo; es más bien con lo universal con lo que el individuo busca unirse. Pero justo por esta razón ha de ser identificado con el sujeto moral universal más que con un sujeto cósmico cuya vida sería visible en la gran corriente de la naturaleza. La teoría de Fichte es todavía en este aspecto el idealismo trascendental de Kant pero con el *Ding-an-sich* dejado fuera, es decir, donde el fenómeno definido por el «yo pienso» constituye la única realidad objetiva. El mundo objetivo no tiene fondo, por decirlo así. Simplemente provee detalles para el drama moral.

Esta concepción de la libertad y de la naturaleza no permite la completa unidad de las dos, como claramente expondrá Hegel en su primer trabajo filosófico publicado,³⁴ pues el Yo postula un No Yo con el que lucha para superarlo. Pero la subjetividad necesita estar relacionada con algo más para poder ser. Consecuentemente, la superación del No Yo nunca puede ser completada, sin que el sujeto mismo desaparezca. Debe de ser visto como un progreso infinito de auto-realización hacia una meta que busca ser realizada pero que nunca lo es completamente.

Éste será el caso, argumenta Hegel, mientras veamos a la naturaleza, el *vis-à-vis* del sujeto, simplemente postulada como contraste para el sujeto en su auto-realización. Una unidad real de sujeto y objeto sólo puede darse si la naturaleza es una expresión de subjetividad con derecho propio, por decirlo así, una realidad espiritual independiente que pueda venir por sí misma a realizar su unidad con la libertad.

Lo que se echa de menos en Fichte, la fundamentación de la naturaleza en algún principio espiritual cósmico, pudo encontrarse en Spinoza, quien ofrecía la unión con una sustancia cósmica. Pero este sistema sufría de la falla opuesta, que en ella la subjetividad finita parecía encogerse sin dejar rastro.

Si la tarea consistía en encontrar un fundamento ontológico para la unidad de libertad y naturaleza en una unión de la subjetividad finita y el principio cósmico espiritual o el sujeto, entonces lo que se necesitaba era una especie de síntesis entre Fichte y Spinoza. Y esto, de una forma u otra (una síntesis entre Fichte y Goethe para Friedrich Schlegel, de Kant y Spinoza para Schleiermacher) era el tema recurrente de esta generación de 1790, la generación del romanticismo.

Los jóvenes románticos, los Schlegel y Novalis, p. ej., estaban inmensamente emocionados con Fichte. Ellos tomaron de él la idea de una subjetividad libre, creativa, sublimemente desconectada incluso de sus propias creaciones (cf. la doctrina de la «ironía» de Friedrich Schlegel), lo que no era enteramente consonante con el propósito

34. *Differenz* de 1801, cuando todavía estaba bajo la influencia de Schelling.

moral de la filosofía de Fichte. Pero pronto encontraron esta filosofía inadecuada. Como también buscaban la unión con la naturaleza y la unión con una vida más grande fuera del hombre, y siguiendo al *Sturm und Drang*, y más recientemente la intuición de las *Cartas* de Schiller, vieron esta comunión como algo a realizarse a través del arte. Ellos tomaron a Böhme, Spinoza y Goethe para desarrollar una visión de la naturaleza como expresión, una clase de poesía del espíritu cósmico, con el cual los hombres pueden unirse a través de su propia expresión poética de la naturaleza. Y esto necesariamente los llevaba más allá de Fichte. Querían unir su noción radical de subjetividad creativa con su propia visión poética de la naturaleza. Schelling era el filósofo que respondía a esta necesidad.

Schelling era un niño prodigio. Era cinco años más joven que Hegel (nació en 1775), y ya era su socio principal en su período de colaboración en Jena, adonde había sido llamado por Hegel en 1800. Comenzó a publicar en su temprana adolescencia, y en una década varios libros de él salieron a la luz.

Es difícil seguir la evolución de Schelling en detalle, pero la dirección general está clara. Comenzó como un fichteano, pero después quiso complementar a Fichte con Spinoza. Tomó la tesis fichteana de que la subjetividad postula el mundo y la extendió a una visión de la subjetividad entendida como el principio subyacente que se expresa en la naturaleza. Al hacer esto, dio forma a la visión poética de un principio cósmico espiritual y lo desarrolló en una filosofía de la naturaleza.

En su *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, Schelling estableció la noción de que la naturaleza es el producto inconsciente de la subjetividad, pero como tal se había desviado para realizar la vida subjetiva. Esta desviación explicaba la articulación de la naturaleza en diferentes niveles, desde el nivel más bajo de existencia inanimada en el tiempo y en el espacio a través de leyes mecánicas y químicas hasta la cúspide en la naturaleza humana. Dado que la vida manifiesta su intimidad en el mundo objetivo, se muestra que la naturaleza es también teleológica, dirigida hacia sus propias metas. Así se realiza en un nivel la armonía entre necesidad y libertad.

Éste es el principio de la filosofía de la naturaleza de Schelling, que la subjetividad inconsciente en la naturaleza aspira a alcanzar la subjetividad total. Pero de manera recíproca, la subjetividad consciente trata de unirse ella misma a su contraparte objetiva. Y esto es esencial. Pues lo mejor que puede hacer la naturaleza consigo misma es la vida. Pero ésta, aunque une necesidad y libertad, no incorpora a conciencia. Debe haber una unidad más alta, en donde la subjetividad consciente alcance a incorporar la naturaleza, y esto sólo se consigue en el arte.

Schelling ha tomado la visión de Schiller, y ha ido más allá de Schiller hasta la tercera crítica de Kant, cuyos dos tópicos principales, belleza y teleología, son puestos en la cúspide del sistema. Pero a la noción de Schiller de la estética como el lugar de la unidad recobrada entre libertad y necesidad se le da ahora una fundación ontológica. El arte es el punto en donde lo consciente y lo inconsciente se reúnen, en donde la actividad consciente se funde con la inspiración desde las profundidades de la naturaleza inconsciente en nosotros, y en donde los dos alcanzan una armonía más allá de la oposición. Es entonces el punto en donde espontaneidad y receptividad, libertad y naturaleza son uno. Y este punto de reunión está predeterminado en el hecho ontológico de que la naturaleza y la conciencia tienen en último término la misma fuente, la subjetividad.

La subjetividad entonces se abre en dos mundos, el mundo inconsciente de la naturaleza, y el consciente de la acción moral y de la historia. Teniendo el mismo basamento, estos dos tienden a reunirse entre ellos. La jerarquía del ser de la naturaleza mues-

tra el camino del primero hacia el segundo, la historia muestra el desarrollo del segundo hacia el primero. La visión espiral de la historia mencionada arriba ha obtenido una fundación ontológica.

Schelling ha dado así expresión filosófica a la visión poética de los románticos, a la visión que delinearon Schlegel y Novalis, de la naturaleza como espíritu soñado. Parecía que al final respondía a la necesidad por el logro conjunto de los dos ideales: libertad radical y expresión integral; la autoconciencia de la libertad radical podía verse ahora a sí misma expresada en la totalidad de la naturaleza, en ella y fuera de ella, y que podía alcanzar unidad con esta gran corriente de la naturaleza en el arte.

En esta síntesis Schelling, junto con los pensadores románticos, se ligaba no sólo a la línea de desarrollo del pensamiento post-kantiano y a la teoría expresivista, sino que también daba una nueva interpretación a las corrientes de pensamiento religioso que habían tenido un gran seguimiento popular aunque sin tener mucho reconocimiento por parte de los estudiosos. Ya hemos visto que los influenció Böhme. Al mismo tiempo su visión espiral de la historia dio una nueva formulación al viejo esquema profético de la historia dividida en tres etapas, la del Padre, la del Hijo y la del Espíritu Santo; y esta visión espiral fue en sí misma una trasposición del drama cristiano de paraíso-caída-redención. Estos nexos no fueron sólo fruto de una convergencia accidental. Los románticos fueron muy conscientes de estas raíces místicas y escatológicas, y su uso de términos religiosos tanto reflejaba como ampliaba el sentir de la importante transformación que se traían entre manos.³⁵ En este aspecto, Hegel se unió a la generación romántica, como veremos.

Pero Hegel no puede ser llamado romántico. Schiller no es generalmente clasificado como un romántico, aunque comprendió su interés por la unidad; y esto en parte porque no dio el paso ontológico, como filósofo o como escritor, hacia una naturaleza divinizada, o hacia una subjetividad absoluta. Pero éste no era el desacuerdo de Hegel con el romanticismo. Por el contrario, su sistema se centra en la noción de que lo absoluto es sujeto. Lo que lo coloca aparte es cierto rigor y consecuencias de su pensamiento, que él llevo al límite en una vía única y consistente sobre los requerimientos de unidad entre libertad radical y expresión integral. De hecho la síntesis de Schelling, y aún más de los románticos, se quedaba corta para cumplir con estos requerimientos.

La distancia de Hegel con los románticos, y las grandes inadecuaciones de sus intentos de solución, pueden entenderse mejor si examinamos un poco más de cerca lo que supone la deseada síntesis de subjetividad y naturaleza.

Esta síntesis requiere que postulemos una subjetividad cósmica, como vimos. Pero, ¿cuál es la relación de este espíritu cósmico con los espíritus finitos, es decir, con los hombres? Por un lado, el espíritu cósmico puede pensarse como idéntico con el del hombre pero al máximo; así en su cumplimiento último el ego humano sería visto como lo que está en la base de toda realidad óptica. Ésta parece haber sido la concepción de Fichte del ego absoluto, con una reserva importante, que su cumplimiento último nunca llega, y nunca puede llegar, aunque siempre aspiramos a ello.

Por otro lado, si la naturaleza es más que el *point d'appui* necesario de la conciencia humana y de la voluntad, y si nosotros pensamos entonces el espíritu cósmico como el poder íntimo que surge de articular la expresión en todas las variadas manifestaciones de la naturaleza, incluyendo al hombre, entonces la tentación de adoptar algún tipo de visión «panteísta» es fuerte. Pues si el principio de unidad expresiva —la unidad de cuerpo y espíritu— es aplicable al espíritu cósmico también, entonces la totalidad de la naturaleza es su «cuerpo», es decir, la expresión de la cual es inseparable.

35. Cf. M.H. Abrams, *Natural Supernaturalism*, Nueva York, 1971, capítulos 3 y 4.

Pero el panteísmo tal como se comprende generalmente no prosperará. El hombre para él es sólo una parte infinitesimal de la vida divina que fluye a través del todo de la naturaleza. Una comunión con el Dios de la naturaleza sólo significa someterse a la gran corriente de vida y abandonar la autonomía radical. Por tanto la visión de esta generación, la de Herder y Goethe, no era un simple panteísmo sino más bien una variante de la idea renacentista del hombre como microcosmos. El hombre no es meramente una parte del universo; más bien refleja el todo, el espíritu que se expresa a sí mismo en la realidad externa de la naturaleza viene a su expresión consciente en el hombre. Ésta fue la base de la filosofía temprana de Schelling, cuyo principio era que la vida creativa de la naturaleza y el poder creativo del pensamiento eran uno.³⁶ Como puntualiza Hoffmeister, las dos ideas básicas que vimos reaparecer en diferentes formas desde Goethe hasta los románticos y Hegel son: podemos conocer realmente a la naturaleza sólo porque somos la misma sustancia, de hecho sólo conocemos propiamente a la naturaleza cuando tratamos de entrar en comunión con ella, no cuando tratamos de dominarla o diseccionarla en orden a sujetarla a las categorías de un entendimiento analítico;³⁷ y en segundo lugar, que conocemos a la naturaleza porque estamos en cierto sentido en contacto con lo que la ha hecho, con la fuerza espiritual que se expresa a sí misma en la naturaleza.

Pero entonces, ¿cuál es nuestra relación como espíritus finitos con esta fuerza creativa que subyace a toda la naturaleza? ¿Qué significa decir que es una con el poder creativo en nosotros? ¿Sólo significa que éste es el poder para reflejar en la conciencia la vida que está ya completa en la naturaleza? Pero entonces, ¿en qué sentido sería compatible con la libertad radical? La razón no sería una fuente autónoma de normas para nosotros; más bien nuestros logros más altos serían aquellos que expresaran fielmente un orden mayor al cual pertenecemos. Si la aspiración a la autonomía radical ha de poder salvarse, la idea del microcosmos ha de ser empujada más allá hasta la noción de que la conciencia humana no sólo refleja el orden de la naturaleza, sino que la completa o perfecciona. En esta visión, el espíritu cósmico que se desarrolla en la naturaleza está empujado a completarse a sí mismo en el auto-conocimiento consciente, y el lugar de esta autoconciencia es la mente del hombre.

Así el hombre hace más que reflejar una naturaleza ya completa en sí misma, más bien es el vehículo en donde el espíritu cósmico trae a completud una auto-expresión que primero residía ante nosotros en la naturaleza. Justo como en la visión expresivista el hombre alcanzaba su realización en una forma de vida que es también una expresión de auto-conciencia, aquí el poder subyacente a la naturaleza, como espíritu, alcanza su máxima expresión en la auto-conciencia. Pero esto no se alcanza en algún reino trascendental más allá del hombre. Si lo hubiera, esta unión con el espíritu cósmico requeriría que el hombre subordinara su voluntad a un ser más alto, que él aceptara la heteronomía. Más bien el espíritu alcanza esta auto-conciencia en el hombre.

Así, mientras la naturaleza tiende a realizar el espíritu, es decir, la autoconciencia, el hombre como un ser consciente tiende a tomar de la naturaleza lo que él ve como espíritu y unirlo con su propio espíritu. En este proceso el hombre adquiere una nueva concepción de sí mismo: se ve no sólo como un fragmento individual del universo, sino

36. J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, 1932, 10.

37. Así Goethe: Wäre nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken
Läg nicht in uns des Gottes eigne Kraft,
Wie könnt' uns Göttliches entzücken?

más bien como vehículo del espíritu cósmico. Y así el hombre puede alcanzar de una vez la mayor unidad con la naturaleza, es decir, con el espíritu que se despliega a sí mismo en la naturaleza, y alcanzar además la auto-expresión autónoma más concreta. Las dos deben venir juntas dado que la identidad básica del hombre se da en tanto vehículo del espíritu.

Una concepción del espíritu cósmico de este tipo, si podemos hacer que tenga sentido, es la única que puede cuadrar el círculo, porque puede establecer la base para una unión entre el espíritu cósmico y el finito además de cumplir los requerimientos para que el hombre esté unido a la totalidad y no sacrifique su propia conciencia y voluntad autónoma. Y era algo de este tipo lo que buscaba la generación de los románticos, lo que Schelling quería definir en su noción de identidad entre el alma creativa de la naturaleza y la fuerza creativa del espíritu, con una fórmula como: «die Natur ist der sichtbare Geist, der Geist die unsichtbare Natur».

Y era una noción de este tipo la que Hegel consiguió al final. El espíritu de Hegel, o el *Geist*, aunque a veces es llamado «Dios», y aunque Hegel afirmaba estar clarificando la teología cristiana, no es el Dios del teísmo tradicional; no es un Dios que pueda existir independientemente del hombre, o incluso si el hombre no existiera, como lo era el Dios de Abraham, Isaac y Jacob antes de la creación. Por el contrario, es un espíritu que vive como espíritu sólo a través de los hombres. Ellos son los vehículos, y los vehículos indispensables, de su existencia espiritual, en tanto conciencia, racionalidad y voluntad. Pero al mismo tiempo el *Geist* no es reducible al hombre, no es idéntico al espíritu humano, dado que él es también la realidad espiritual que subyace al universo como un todo, y en tanto ser espiritual tiene propósitos y realiza fines que no pueden ser atribuidos a los espíritus finitos *qua finite*, sino por el contrario fines a los que los espíritus finitos sirven. Para el Hegel maduro, el hombre llega a sí mismo al final, cuando se ve a sí mismo como el vehículo de un espíritu mayor.

Examinaremos la noción de Hegel en el capítulo III. Pero ya debe estar claro que no es fácil (si de hecho es de algún modo posible) conseguir una visión coherente del espíritu cósmico en este modelo, o siquiera tener claro lo que requiere. Y de hecho los románticos nunca tuvieron éxito haciéndolo. Ello requiere al menos dos cosas: 1) que seamos capaces de dar una interpretación plausible de la naturaleza como «espíritu petrificado», como el precipitado de un espíritu cósmico en vías de una completa realización en la autoconciencia. Debemos encontrar en la naturaleza «la historia del *Geist*».³⁸ Y esto significa no sólo que encontremos en la naturaleza un conjunto de imágenes que nos permitan retratar esto, sacarlo a la luz. Más bien debe verse a la naturaleza como uno de los primeros intentos incompletos para la auto-realización del espíritu proveyendo la verdad última y la noción de por qué la naturaleza es como es. 2) Recíprocamente, debemos desarrollar una noción de qué es para el hombre ser el vehículo del *Geist* que no sea incompatible con su visión de la autonomía racional.

La primera tarea a la que los románticos se dirigieron con su filosofía de la naturaleza, con la «física» mística de un Ritter, y finalmente con la filosofía de la naturaleza de Schelling. Pero es con la segunda donde ellos se extraviaron más seriamente.³⁹ Pero,

38. Hoffmeister, *op. cit.*, 18.

39. Pueden ser importantes unas palabras ahora respecto a Goethe y su relación con los románticos. De hecho él fue uno de los inspiradores, casi el parangón, de la generación romántica. Y no hay duda de que ellos tomaron de él la idea de la naturaleza como la emanación de una vida espiritual en la cual el hombre podía descubrir los secretos de su propia vida. «Suchet in euch, so werdet ihr alles finden und erfreut euch, wenn da draußen, wie ihr es immer heißen möget, eine Natur liegt, die ja und Amen zu allem sagt, was ihr in euch gefunden habt» (Hoffmeister, *op. cit.*, 7).

¿qué pasaría si nuestra concepción de la auto-conciencia del espíritu, de la cual nosotros somos los vehículos, de hecho nos arroja fuera de la auto-posesión consciente, nos reduce más hacia un flujo de vida que no podemos atrapar por la razón? Entonces una vez más caemos en la heteronomía. La cuidadosa síntesis nos dirigiría de nuevo hacia una visión panteísta en la cual el hombre se reduce a sí mismo ante una totalidad más amplia. Y si al final llevamos este camino lo suficientemente lejos el hombre se encuentra a sí mismo una vez más encarando a un Dios que está completo sin él y que está más allá de él, más como el Dios de la fe tradicional.

Y de hecho, después de pasar por una fase «panteísta», la mayoría de los de la generación romántica terminaron siendo teístas más o menos ortodoxos: Scheleiermacher y Novalis primero, pero después Friedrich Schlegel, se convirtieron al catolicismo; incluso Schelling realizó un regreso tardío como un cristiano ortodoxo.

Independientemente de si este desarrollo era evitable o no, el hecho es que la síntesis romántica fue inadecuada desde el principio. En primer lugar, ellos estaban profundamente atraídos por una visión de esta síntesis, por conseguir ver el punto de reunión del espíritu finito y el cósmico, verlo como un proceso o una actividad que es intuitiva sin fin, que constantemente crea nuevas formas y nunca alcanza una encarnación definitiva; preferían ésta a una que alcanzara una definición final que puede ser conseguida en una visión de las cosas, o en una obra de arte, o en un modo de vida (o en todas estas juntas). Esta visión de creación continua está implícita en la noción de «Ironía» de Friedrich Schlegel, o en el «Idealismo mágico» de Novalis. De este modo, vieron la vocación del hombre como vehículo del *Geist* cósmico plenamente consonante con la subjetividad libre, ¿pero no era la originalidad y el poder creativo sin límites, la esencia de la subjetividad libre? Ésta, en cualquier caso, era la idea que tomaron de Fichte, y la que los emocionó del idealismo.

Pero esta noción de un poder creativo original sin fin contradice los requerimientos de una unión completa entre autonomía y expresión, entre subjetividad y naturaleza. Una subjetividad que está inspirada incansablemente en crear nuevas formas es tal que por definición nunca puede alcanzar la expresión integral, nunca puede encontrar una forma que verdaderamente la exprese. Este ideal romántico de cambio infinito es inspi-

Pero se perdió el clasicismo de Goethe en el embriagador entusiasmo de los románticos. Pues aunque la obra de Goethe tuvo profundas raíces en la concepción expresivista del hombre, permaneció inamovible ante las aspiraciones de la generación más joven —el ideal de autonomía moral radical de Kant y Fichte. Ese lado de Kant que emocionó a Fichte y a través de él a la generación de 1790, dejó frío a Goethe. La exaltación de la libertad radical no era para él. No es que los ideales de libertad y razón no significaran nada para él. Por el contrario; era sólo que no se sentía tentado a interpretarlos en términos de autonomía kantiana, como leyes que la razón humana se da a sí misma.

Consecuentemente, estaba contento con una visión de las cosas en la cual el hombre no era el centro. Aceptó sin protestar la idea de que el hombre se relacionaba con una vida más amplia que lo hacía pequeño además de que nunca alcanzaría a comprenderla del todo, incluso si el hombre era en algún sentido su más alta realización. Pudo avizorar una unidad expresiva del hombre con el todo sin sentirse obligado a encontrar un lugar en él para la subjetividad radical. En una ironía que se vuelve más comprensible bajo el sereno «clasicismo» de Goethe termina encontrando un lugar más seguro para la razón y la auto-claridad que las complejas visiones de los románticos que trataban a toda costa de asegurar la libertad sin restricciones del sujeto, el reconocimiento «*daß die Willkür des Dichters kein Gesetz über sich leide*», como lo decía Schlegel (Haym, *Die Romantische Schule*, 256) en su descripción de la poesía romántica, que encontró realizada sobre todo en *Wilhelm Meister*.

Sólo Hegel ganó un equilibrio comparable entre creatividad y forma, y era generalmente bien visto por Goethe —quien, por así decirlo, apreciaba en general los intentos de una Filosofía de la Naturaleza de los románticos y de Schelling, incluso cuando su etiqueta de idealismo no era de su agrado.

rado en definitiva por la filosofía de Fichte de la búsqueda sin fin y comparte la misma inadecuación que Hegel castigará con el término de «mal infinito». Esta noción romántica de Ironía la argumentará Hegel en sus lecciones sobre estética,⁴⁰ negando la seriedad última de cualquiera de las expresiones externas del espíritu, que no son significativas antes de la creación sin fin del «Yo». Pero este «Yo» es al mismo tiempo búsqueda; de hecho quien propone la expresión externa, y así la auto-afirmación triunfante de la Ironía, deja espacio a un sentimiento de pérdida, de nostalgia (*Sehn-sucht*),⁴¹ debida al retiro del mundo abandonado por el espíritu, el cual muchos románticos experimentaron y que Hegel caracterizaba con el retrato del «alma bella». En la visión de Hegel hay un nexo profundo entre los reclamos románticos del sujeto por una creatividad sin límites y la experiencia del mundo como dejado por Dios, que Hegel constantemente combate en nombre de su propia visión de la racionalidad de lo real.

Cuando Fichte es trasladado al dominio de la fantasía, como en la noción romántica de originalidad, o en el «idealismo mágico» de Novalis, la dificultad queda establecida. Pero esta actividad del sujeto, esta originalidad sin fin de la imaginación, que opera en la zona desconocida entre la vida consciente y la inconsciente, es algo que no puede comprenderse por completo por parte del sujeto. Esto contradice uno de los principales requerimientos de la autonomía, la autoconciencia racional. El inextinguiblemente fértil flujo de la fantasía nunca puede ser completamente retenido, en una visión singular, por la razón. ¿Pero y si la razón estuviera fuera de sus profundidades en este reino, donde se mueve más bien con el instinto del sonámbulo? Entonces, ¿en qué se torna la autonomía moral, la cual requiere que la razón le provea sus reglas?

Esto nos trae a una segunda cuestión básica que divide a Hegel de los románticos y que concierne precisamente al lugar de la razón en la síntesis.

Para los románticos la unidad entre subjetividad y naturaleza se alcanzaba por intuición o por imaginación. La razón era vista como una facultad divisiva, disecionante, analítica, una que sólo podía alejarnos de la unión con la naturaleza. Esta exclusión última de la razón estaba en algún sentido también implícita en la solución de Schelling. En tanto la síntesis más alta habría de encontrarse en el arte, la unidad del consciente y el inconsciente, permanecería como algo no completamente comprendido, no transparente a la razón, el objeto de una intuición que nunca puede ser explicada por completo. El asunto sobre la creación artística, como lo estableció Kant, es que no podemos dar su fórmula.⁴²

Pero si aceptamos esto estamos sacrificando algo en nuestra síntesis. Pues una completa claridad del entendimiento racional de la esencia de la libertad que se autodetermina se obtiene, después de todo, cuando la razón pura aporta la ley. Alcanzar la unidad con la naturaleza en la intuición pura, de la cual no podemos dar cuenta racional, es perderse a sí mismo en la gran corriente de vida, y esto no es una síntesis entre autonomía y expresión, sino una capitulación en la cual se rinde la autonomía. Es a un retorno a la unidad original que fue rota por la reflexión más que a la síntesis más elevada a la que asciende la espiral.

40. *Die Idee und das Ideal*, 95-102.

41. *Ibid.*, 99.

42. Y después, cuando Schelling fue más allá del *Sistema del idealismo trascendental*, fue desde Fichte hasta el final del espectro en Spinoza. No definió más a la subjetividad como la fuente tanto de la naturaleza como de la mente, sino más bien a un absoluto que trascendía al sujeto y al objeto, la «Indiferencia». Pero es correcto decir de este absoluto que engullía a la subjetividad libre sin dejar rastro. Las objeciones de Hegel a esto —la noche en que todas las vacas son negras— fueron la raíz de la ruptura con Schelling en 1807.

En otras palabras, nuestra concepción de espíritu y de su auto-realización debe dar un lugar a la razón si el hombre ha de ser el vehículo del espíritu cósmico y además retener su autonomía. Ésta es la intuición central que sólo Hegel en su generación vio con total claridad y que desarrolló hasta sus últimas conclusiones. Sin ello, los románticos caían en la tristeza del exilio en un mundo olvidado por Dios, o recobraban la unidad con la naturaleza y con Dios sólo en la zona confusa de la intuición y la fantasía.

Pero esto no implica que los románticos fueran culpables de estrechez de miras. De hecho, nuestras dificultades apenas comienzan cuando aceptamos el rol central de la razón; fueron estas dificultades las que los motivaron a dar un giro que los alejara de la fantasía, la invención y el arte.

Si abandonamos la visión del espíritu como poder creativo sin fin y vemos la síntesis de sujeto y naturaleza tomando una forma definitiva, ¿no estamos negando algunas de las propiedades esenciales de la subjetividad libre? Parece que estamos postulando una condición final, estática, mientras que la vida del sujeto es actividad continua. Y dándole forma a la solución, parece que limitamos excesivamente al sujeto, que lo hacemos meramente finito cuando el sujeto cósmico debe ser infinito.

Los requerimientos de nuestra síntesis parecen colocarnos en un dilema. Hegel era consciente de ello. Pero él suponía haber establecido una solución que evitaba ambos problemas. Tampoco era inocente acerca de las visiones románticas del poder de la fantasía y de la creatividad sin fin. Insistió en que la síntesis final fuera una que la razón pudiera sostener. Pero al mismo tiempo tuvo una concepción del sujeto como esencialmente activo, y como actividad infinita. La solución recae en su concepción de infinito que incorpora lo finito y que retorna a sí mismo como un círculo. Cómo se desarrolló esta noción lo examinaremos después, pero sólo una concepción de este tipo puede resolver el dilema de confinar la actividad infinita a una forma sostenible.

Entonces, de nuevo, Hegel está de acuerdo con la principal objeción romántica a la razón (o más bien al «entendimiento» para usar su propia terminología) de que divide, analiza, individualiza, mata.⁴³ En otras palabras, el entendimiento racional no es posible sin una clara conciencia de la distinción entre sujeto y objeto, del yo y lo otro, de lo racional y lo afectivo. Y justo por esto, Hegel insiste que la síntesis última debe incorporar la división también como unidad. Una vez más, Hegel buscará combinar lo aparentemente incombinable. Buscará llegar a la «identidad entre identidad y no identidad» (*Differenz*, 77), a la unidad de la corriente singular de vida y a la división de sujeto y objeto implícita en la conciencia racional. Ésta es posiblemente la idea más central y «alucinante» del sistema hegeliano, que nosotros trataremos de retomar pronto. Ésta es la que más claramente lo particulariza respecto a la generación completa cuyas aspiraciones compartía.

No rechaza la síntesis en el arte —Hegel no deja nada de lado— pero ésta es subordinada como la primera etapa del espíritu absoluto encaminado a realizaciones más elevadas en la religión y, en la cúspide de la claridad, en la filosofía. Así la razón, como claridad conceptual, toma el rol central en su síntesis. No puede esto pensarse como un asunto sólo de nuestro modo de *acceso*, ya sea a través de la intuición o de la razón, a lo

43. En el prefacio de su *PhG*, Hegel liga este poder analítico del entendimiento al poder de muerte, al poder de quitar a las cosas de la unidad de vida. Pero él insiste que el modo de reconciliación con el espíritu no es huir de esta muerte como lo hace cierta «sin poder», sino «atenerse», «cargarla y mantenerla con uno», «vivir» con ello. «Este vivir con ello es el poder mágico que retorna a su ser» (*PhG*, 29-30).

que es sustancialmente la misma visión. Pues de hecho sustancia y modo de expresión no pueden separarse aquí, como en todas las teorías de la expresión. Es integral al espíritu como razón llegar a una comprensión racional plena de sí misma. Pero nuestra comprensión del espíritu no es distinta al final de su auto-comprensión. Por tanto, si sólo podemos llegar a una intuición no explícita de la síntesis, y si la comprensión del espíritu de sí mismo fuera también no explícita e intuitiva, entonces la naturaleza de la subjetividad cósmica sería diferente; no incorporaría racionalidad.

Así Hegel en su sistema maduro desarrolló una postura original *vis-à-vis* con la generación a la cual perteneció en tiempo y aspiración. No menoscabó esas aspiraciones —combinar la más completa autonomía moral del sujeto con la más alta unidad expresiva en el hombre, entre los hombres y con la naturaleza. Compartió la esperanza de que esta síntesis sin precedentes y conformadora de la época pudiera ser realizada sólo si uno podía ganar una visión de la realidad espiritual que subyace a la naturaleza, un sujeto cósmico, con el cual el hombre pudiera relacionarse él mismo y en quien pudiera en último término encontrarse a sí mismo.

Pero él se distanció con su intento sin compromisos por pensar a través de los requerimientos de esta síntesis con sorprendente rigor y con una diligencia impresionante. Como resultado produjo uno de los grandes monumentos a las aspiraciones de su época —una época seminal para la civilización moderna. De hecho, si pueden conocerse estas aspiraciones, sólo pueden serlo gracias al sistema hegeliano. La noción de Hegel del sujeto cósmico, o *Geist*, su concepto de infinito que incorpora la finitud, y su existencia en los reclamos no mitigados de la razón lo colocan como el contendiente más serio y último.

Con esto en mente podemos comenzar a ver por qué la síntesis hegeliana es de perenne y recurrente interés en nuestra civilización. Las dos poderosas aspiraciones —la unidad expresiva y la autonomía radical— han permanecido como preocupaciones centrales de los hombres modernos; y la esperanza de combinarlas no puede sino ser recurrente en una forma o en otra, ya sea en el marxismo o en el anarquismo integral, en el utopismo tecnológico o en el retorno a la naturaleza. La rebelión romántica continúa sin disminuirse, retorna en nuevas formas —dadaísmo, surrealismo, el surgimiento de lo «hippy», el culto contemporáneo a la conciencia sin represión. Con todo esto rodeándonos no podemos evitar referirnos a la primera gran síntesis que pretendió resolver nuestro dilema central; que falló pero que permanece sin ser rebasada.

He tratado en las páginas precedentes de dar una idea de los objetivos básicos que guiaron el pensamiento filosófico de Hegel. Pero los he presentado en la forma general que tuvieron para su generación. Antes de tratar de delinear cómo trató él de enfrentarse a estos objetivos, sería útil mirar brevemente su itinerario personal, cómo estas metas filosóficas tomaron forma en su mente. Esto es lo que intentará el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

EL ITINERARIO DE HEGEL

1

Siendo Hegel un hombre joven en la década de 1780, primero en el Gymnasium de Stuttgart, y luego en el *Tübinger Stift*, fue profundamente movido por la corriente expresivista de su tiempo. La imagen de una vida completa, integrada, en la que el hombre era uno consigo mismo, y el hombre era uno con los otros en la sociedad, también asumía para él su forma paradigmática en el pasado clásico de Grecia.

Pero había otros dos polos importantes en su pensamiento y aspiración que ya eran evidentes en ese tiempo y permanecían vitales para él por medio de varias transformaciones: la primera era la aspiración moral de la Ilustración, en la que el hombre debería finalmente llegar a la libertad de auto-dirección mediante la razón. Después llegará a pensar en Kant como el proponente paradigmático de esta aspiración, pero al principio, Mendelssohn y Lessing fueron más importantes para él. El segundo punto importante de referencia fue la religión cristiana. El que la teología fuera una de sus preocupaciones puede pensarse que fluye normalmente del hecho de que recibió su educación superior en un seminario de teología. Pero su interés en el cristianismo fue mucho más profundo. De hecho, la teología que aprendió en Tübingen estimuló su oposición. Es uno de los polos negativos *en contra* de los cuales define su posición en los primeros escritos. Y el hecho de que su concepción de la religión cristiana sufriera profundos cambios y todavía permaneciera central en sus visiones básicas durante el sistema maduro, muestra que esta orientación no fue el resultado de una influencia pasajera.

Estos tres puntos de referencia estaban potencialmente en profundo conflicto, y el pensamiento maduro de Hegel es un intento heroico por reconciliarlos. Pero en sus primeros días de Tübingen, sintió que las tres aspiraciones correspondientes iban en la misma dirección. La época era vista por Hegel y por varios de su generación como una de división y represión de la espontaneidad. Ellos anhelaban restaurarla a la plenitud de la unidad expresiva, de manera que la actividad moral y la vida social de los hombres brotaran de una experiencia viva de unidad y de bien, más que ser regidas por fórmulas muertas.

Pero esta aspiración expresiva les parecía en sus bases igual a las demandas de la *Aufklärung*, de que el hombre vive por su propia razón en vez de por la autoridad irracional externa basada en el prestigio del pasado. En ambos casos, fue un asunto de restaurar la autonomía del hombre contra la autoridad externa, algo vivo y sentido por el yo contra algo externo y objeto de mero entendimiento. Y en ambos casos, la revolu-

ción afectó tanto a la vida del individuo (el cual recuperó autonomía y plenitud), como a las relaciones entre las personas en sociedad (las relaciones de dominación dan pie a la asociación espontánea y equitativa).

Así, Hegel y los jóvenes radicales en Tübingen no vieron su deseo de restaurar el ideal griego como algo que estuviera en conflicto con su lealtad a la Ilustración. Se pensaba que Pericles, Sócrates, Lessing y Kant en principio sostenían los mismos ideales, pero éstos no podían sino verse como en conflicto con la religión cristiana de sus días, fundamentando sus afirmaciones en autoridades sobrenaturales, apoyando jerarquías de dominación, tanto espirituales como temporales, y predicando una división radical del hombre entre la naturaleza pecadora y el espíritu.

Debido a esto, algunos de los jóvenes radicales de la época de Hegel cambiaron su posición a una de oposición global a la fe cristiana. Éste fue el caso, p. ej., del joven Schelling, aunque después cambió de opinión. Pero Hegel, y también Hölderlin, aunque eran críticos, pertenecieron al cristianismo establecido y nunca se separaron de él e incluso a veces de Cristo mismo.

Lo que les parecía a ellos no solamente compatible, sino básicamente idéntico con las demandas de la unidad expresiva y de la Razón eran (como ellos las veían) las enseñanzas originales de Jesús, el maestro que enseñaba que la letra mataba, mientras que el espíritu daba vida, y quien llegó a cumplir la ley mediante la espontaneidad del *agape*.

El período de Hegel en Tübingen fue de 1788 a 1793 —un período obviamente crucial para los jóvenes alemanes. El auge de la Ilustración, la reciente recuperación de la simpatía con los ideales de Grecia, el fermento cultural que siguió al *Sturm und Drang*, estaban ahora ensombrecidos por los eventos forjadores de una época que sucedían en París. No es de sorprender que en las mentes jóvenes se encendiera la chispa de esperanza de que pudieran llegar a ver, e incluso a provocar, una transformación en Alemania, una nueva edición de la gran época de Atenas. Los jóvenes radicales de Tübingen con quienes Hegel se asociaba, reflejaban en su lenguaje sobre ellos mismos y sus ideales estos tres puntos de referencia. «Hen kai pan» («uno y todo»), una de las grandes contraseñas de Hölderlin, expresaba la gran corriente de vida que fluía de todos los seres y con la cual los hombres deben reunirse. La visión de *hen kai pan* —un término que se volvió común por el uso de él que hacía Lessing— estaba fundada en la lectura expresivista del spinozismo a la que nos referimos en la sección anterior. «Razón y Libertad» era un eslogan que no necesitaba comentario en el contexto de la época. Pero este grupo de *Aufklärer* helenofílicos se referían a ellos mismos como la «Iglesia invisible», y hablaban de su objetivo como el «Reino de Dios», y sólo a medias con ironía.¹

Así, en la mente del joven Hegel, Alemania necesitaba una regeneración, lo que al mismo tiempo sería un triunfo de la razón autónoma de la Ilustración, una recreación de lo que era mejor en el espíritu griego, y una recuperación de la enseñanza pura de Jesús. El primer escrito no publicado de Hegel puede leerse como estudios motivados por esta triple aspiración. Y su desarrollo a través de la década de 1790 y hasta principios de la de 1800, cuando su sistema asume algo así como una forma final, puede verse en parte como la respuesta a dos presiones: primero al hecho externo de la falla, a que la regeneración esperada no llegaba; y segundo, a la tensión interna entre los tres polos de referencia, que fuerzan una redefinición de todos ellos, y de su modo de relación.

Un manuscrito temprano de su período en Tübingen² muestra cómo la visión de Hegel sobre la regeneración no era la de los revolucionarios seculares que estaban

1. Cf. H.S. Harris: *Hegel's Development*, Oxford, 1972, II, 4.

2. Publicado por H. Nohl como uno de los «Fragmente über Volksreligion und Christentum», cf. *Hegel's Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907, 1-72.

transformando entonces la sociedad francesa, sino que implicaba además, en su nivel más fundamental, una renovación de vida religiosa. Pero la religión de Hegel está lejos de la de la piedad tradicional. En esta etapa es mucho una religión de *Aufklärer*, en términos definidos por Kant.

La religión kantiana de moda era vista en la perspectiva de moralidad, más que viceversa. Lo que debo hacer lo determino no por mi fe religiosa o por las órdenes de Dios, sino por las órdenes que me doy a mí mismo como ser racional. De hecho, los centros racionales de la religión, la creencia en Dios y en la inmortalidad, han de fundarse como postulados necesarios para los requerimientos de la moralidad, si es que el mayor bien ha de realizarse. Los primeros ensayos de Hegel resuenan con el sentido, que vimos en Kant, de que el hombre se acerca más a lo santo cuando actúa como el sujeto de una voluntad moral pura.

Pero la religión en el sentido pleno —y no solamente el mantener las previas creencias «racionales»— es indispensable para el hombre. El hombre no es sólo una criatura racional, sino también una sensible. Aunque podamos poner como nuestro mayor ideal el del hombre que actúa con respeto puro a la ley moral — Hegel todavía no desafiaba este punto clave de la ética kantiana— esto está muy lejos de donde están los hombres. De hecho, los hombres efectivamente van hacia el bien por el corazón, por un conjunto de inclinaciones entrelazadas con la sensibilidad, lo que constituye las diferentes formas de benevolencia: amor, amistad, compasión (Nohl, 18). En esto, Hegel se acerca más a Rousseau.

Ahora bien, la religión, no como creencia nominal en algunas proposiciones acerca de lo sobrenatural, o en tanto llevar a cabo prácticas externas, sino como piedad viva, es la gran fuente de motivación hacia el bien para el hombre completo. Por tanto, Hegel empieza este fragmento con una distinción entre la religión objetiva y la subjetiva. La primera es sólo la teología y las prácticas vistas externamente. La última es la experiencia viva del hombre acerca del bien y de Dios como su autor, sin embargo esto se expresa a sí mismo en la creencia y el culto.³

Desde el principio, entonces, Hegel no hace suyo el punto principal de la austera Ilustración acerca de la religión, el de que nada se puede creer más que lo que permita la razón. Él, en efecto, condena la superstición, en donde los hombres actúan para provocar una respuesta de lo sobrenatural, como p. ej. en un sacrificio para apaciguar al Dios enojado. Pero está lejos de sostener, p. ej., que el sacrificio como tal no tenga lugar en una religión purificada, si éste se realiza en un espíritu de agradecimiento piadoso, o como expresión de dependencia agradecida a Dios, más que como medio para evitar el castigo (como Hegel más bien vio de manera no realista el sacrificio griego, Nohl, 25-26).

Otra distinción importante en este manuscrito es la que se da entre la religión privada, que toca la vida del individuo en sus relaciones personales y familiares, y una «religión de un pueblo» (*Volksreligion*), que se entreteje en la vida pública de una sociedad. Obviamente, el modelo más importante de una *Volksreligion* para Hegel era pro-

3. Esta noción muestra el sello de la influencia omnipresente del pietismo en mucho del pensamiento alemán de este período, y de su fusión parcial con algunas de las aspiraciones de la Ilustración. Esta unión puede verse, p. ej., en Lessing, ya que parece que Lessing influyó bastante en el pensamiento de Hegel sobre la religión cuando aun era estudiante en el Gymnasium y en la universidad. Cf. arriba, 11. La religión subjetiva de Hegel se define también en oposición con la religión del «frío aprendizaje de libros», condenada por Recha en el *Nathan* de Lessing, una obra frecuentemente citada o referida en los primeros escritos de Hegel.

visto por las religiones públicas de la antigua Grecia, las cuales eran una parte integral de la vida social, inseparables de los otros aspectos de la existencia común de la ciudad, y esencial para su identidad.

La importancia de estas distinciones para los propósitos de Hegel puede entenderse fácilmente. La regeneración que busca es una en la cual los hombres alcancen la libertad de la autodeterminación moral, recuperando al mismo tiempo una plenitud o integridad en donde la razón no esté en conflicto con las pasiones, o el espíritu con la sensibilidad, sino en donde el hombre completo se mueva de manera espontánea hacia la bondad moral.

Esta plenitud no sólo aliviaría las divisiones en el hombre, sino entre ellos también. La regeneración que Hegel busca es, entonces, también y de manera necesaria, política: la recuperación de una sociedad en la que los hombres sean libres e indivisos, como lo fueron los griegos, en la que la vida pública sea una expresión, y una expresión común, de los ciudadanos, más que ser impuesta a los sujetos por alguna autoridad a la que no podemos desafiar. Hegel entonces acogió profundamente con simpatía a la Revolución Francesa en sus primeros años —y de hecho los ideales de 1789 permanecieron como una parte importante de su pensamiento político a lo largo de su vida.

En otras palabras, Hegel se mantiene en la aspiración de la unidad expresiva; es esto, por supuesto, más que un cálculo simple de la falibilidad humana, lo que lo hace incapaz de aceptar completamente la separación kantiana entre razón y sensibilidad, y acercarse más bien a Rousseau. Es esto lo que finalmente lo vuelve en contra de Kant.

Ahora bien, una regeneración de este tipo, que involucra al hombre completo, sólo puede alcanzarse por la religión, en los términos del problema establecidos por Hegel. Para hacer esto, la religión debe subjetivarse completamente: es decir, debe ser más que una ligazón externa a ciertas doctrinas y prácticas, convirtiéndose en piedad viva en orden a unir al hombre consigo mismo; y debe ser más que la religión de algunos individuos, debe tejerse en la vida del pueblo, y unirse a instituciones políticas reformadas, si es que ha de unificar a los hombres entre sí.⁴ Lo que se quiere es una religión

4. Podemos ver desde aquí cuánto riesgo corre el ataque de Lukács en *Der Junge Hegel*, basado en una interpretación estándar de los escritos tempranos de Hegel sobre religión, de distorsionar su pensamiento en este período. Lukács habla de su acercamiento «teológico» con el joven Hegel, como una «leyenda reaccionaria». Los primeros escritos de Hegel deberían más bien ser vistos como unidos a los problemas de la revolución política y el cambio.

Por supuesto, las interpretaciones particulares de las primeras visiones religiosas de Hegel como las de Haering, Wahl, Kroner, están abiertas a la crítica. Pero la objeción global de Lukács implica introducir una falsa dicotomía en el pensamiento de Hegel. No podemos oponer una preocupación central por la religión a una por la reforma política y la libertad, cuando el pensamiento de Hegel en la década de 1790 se caracterizaba precisamente por una visión de la religión nutrida por la teoría expresivista e inspirada por los griegos en donde la vida religiosa y las relaciones sociales eran inseparables. Por supuesto, el joven Hegel anhelaba ver la restauración de la autonomía moral y de la libertad política, pero esto era para él inseparable, y de esta manera irrealizable, de una profunda regeneración religiosa.

Desde un punto de vista diferente, Walter Kaufmann también se opone a la designación de «teológicos» aplicada a los primeros escritos de Hegel, y sugiere mejor la descripción de ensayos anti-teológicos (cf. «El joven Hegel y la religión», en A. MacIntyre [ed.], *Hegel*, Anchor, 1972, 61-100). Pero esto también es erróneo. Hegel está fuertemente en contra de la teología en el sentido de fórmulas muertas, en cuanto a que se oponen a la religión subjetiva, que es piedad viva. Pero estos escritos se entienden mejor como intentos por encontrar cómo restaurar una relación con Dios, o con el espíritu, o con la vida, o con el Infinito (las designaciones de Hegel y también su concepción cambian a lo largo de esta década) en donde esta piedad viva pueda darse por sí misma.

subjetivada, una religión popular, que no esté ni en contradicción con la Ilustración, ni que sea una religión de superstición.

Éstos son los tres requisitos que Hegel establece hacia el final de su primer manuscrito: la religión regenerada debe ser tal que:

- I. Su doctrina se establezca en la razón universal.
- II. La fantasía, el corazón y la sensibilidad no se alejen.
- III. Debe estar constituida de manera tal que todas las necesidades de la vida y de los asuntos públicos del Estado estén unidas a ella.⁵

Estos requerimientos expresan llanamente dos de los polos del pensamiento de Hegel. El primero refleja la filiación con la *Aufklärung*: la religión no debe enseñar nada contrario a las doctrinas racionales acerca de lo sobrenatural: la existencia de Dios, la inmortalidad, su relación con un bien que uno debiera buscar para su propio beneficio (y no para apaciguar a Dios). Los otros dos reflejan la aspiración a la unidad expresiva. Insiste en que el hombre completo, no sólo la razón, sino también la «Phantasia», el poder para discernir realidades más grandes con imágenes sensibles, el «Herz», o sentimiento moral, y el *Sinnlichkeit*, el lado sensible de la naturaleza humana, deberían tener su parte. Requiere que esta unificación del hombre completo con la razón sea una realización común, pública, no confinada al mundo privado o a una parte en la vida, sino entretrejida con el negocio de asumir «todas las necesidades de la vida», y dentro de «las acciones públicas de la polis». En otras palabras, es la demanda de una *Volksreligion*, tal como los griegos la disfrutaban.

¿Pero cómo armoniza esto con el tercer polo del pensamiento de Hegel, la religión cristiana? De manera no muy fácil, de hecho; esta tensión ocupará a Hegel a lo largo de la década del 1790. Muchos otros manuscritos no publicados se ocupan de esto, y de cuestiones relacionadas, entre ellos un ensayo del período de Berna, escrito entre 1795 y 1796, con el título «La positividad de la religión cristiana», y el gran manuscrito de su período de Frankfurt, el cual se ha llamado «El espíritu del cristianismo y su destino», escrito y reescrito entre 1798 y 1800.

Por supuesto, la religión cristiana institucional, tal como se ha convertido, particularmente en su variante católica, siendo una religión de autoridad que alienta la superstición, no es ni siquiera el inicio. Pero la pregunta que surge es si incluso en su originalidad podría el cristianismo cumplir los tres requerimientos. Hegel piensa que sí cumple bien el primer requerimiento. El retrato de Jesús en los manuscritos de principios y mediados de la década de 1790 es *avant la lettre* kantiano, pues él encarna y enseña plenitud. Contrario a la moralidad judía de la ley, establece una enseñanza fundada en la razón y el

También es un poco prematuro adjudicarle al joven Hegel afinidades con la Ilustración, en cuanto a que se opone a los románticos (Kaufman, 72-74). Compartió la desconfianza expresivista del «entendimiento», del intento de capturar lo vivo en fórmulas abstractas, y fragmentarlo. Esto le llegó mediante pensadores tales como Herder y Goethe, quienes desde cierto punto de vista pueden de manera plausible ser llamados hombres de la Ilustración. Pero esta teoría expresivista también se convierte en un elemento esencial en el Romanticismo. Es muy erróneo decir que una parte está *contra* la otra.

5. De Harris, *Desarrollo de Hegel*, 499, ligeramente corregido.

I. «Ihre Lehren musen auf der aligemeinen Vernunft gegründet sein».

II. «Phantasie, Herr und Sinnlichkeit musen dabei nicht ker ausgehen».

III. «Sie muß so beschaffen, sein, daß aich allen Bedürfnisse des Lebens, die öffentlichen Staats-handlungen' daran anschließen» (Nohl, 20).

corazón. El principio de su Evangelio era la voluntad de Dios, aunque al mismo tiempo era (*zugleich*) «el sentido vivo de rectitud y deber de su propio corazón» (Knox, 75).⁶

Este Jesús logra combinar de manera maravillosa las demandas de la ética kantiana y el ideal expresivista. Al establecer el «sentimiento vivo de su propio corazón» en contra de una ley supuestamente transmitida como orden externa de Dios (o más bien al transponer esta ley a una del corazón, siendo entonces la «completa»), el Jesús de Hegel reemplaza la heteronomía con la autonomía. Pero al encontrar el deseo de Dios en «el sentimiento vivo de su propio corazón», evita la oposición entre la razón y la sensibilidad, vive la vida moral como expresión integral de su humanidad. Va más allá de la ley, tanto como mandato, cuanto fórmula abstracta y seca. Esta combinación, la cual hemos sugerido que los escritores y pensadores de esta generación luchaban por concebir, la tenemos aquí de manera mucho más sencilla; Hegel no podrá sustentarla por mucho tiempo, como veremos.

En un sentido, el principal propósito del ensayo de la «positividad» es explicar lo que le sucedió a la religión de Jesús, la cual degeneró en el cristianismo del presente. El concepto clave en la respuesta es positividad. Una religión «positiva» es la que se cimenta en la autoridad, más que la que es postulada por nuestra propia razón (y suplementada, por supuesto, por nuestra respuesta de sentimiento a lo que la razón ha postulado, p. ej., a las imágenes y el culto de nuestra devoción a Dios). Tenemos una religión positiva cuando tenemos «un sistema de proposiciones religiosas, que se supone tienen la fuerza de la verdad para nosotros, porque se nos ordena creer por una autoridad a la cual no podemos rehusar someter nuestra fe» (Nohl, 233). El origen de este término está plenamente en la ley, en donde la «ley positiva» es la que descansa en la orden de la autoridad, y se opone a la ley «natural».⁷

Ahora bien, el *pathos* del cristianismo es precisamente que la enseñanza de Jesús no podía entrar en una época, ni en un pueblo, que estaba tan involucrado con el legalismo y orientado a ordenar. De esta manera se vio forzado a confiar en el mito del Mesías, el cual no pudo ser percibido por sus seguidores más que como un gran maestro. Su respuesta era tratar de darle al mito un sentido mayor. Pero el resultado fue finalmente que los hombres eran incapaces de vivir la completa unidad de la razón, y el Herz predicaba una religión de Cristo, la cual es otra religión positiva en la que la creencia en Cristo, y no la recuperación de la voluntad de Dios en el propio corazón, es el fundamento; en la que debe hacerse el bien, porque fue *revelado* por Cristo, y no por el solo respeto a la ley moral (Nohl, 212; Knox, 144).

Pero esta historia, a la vez que exonera la enseñanza original de Jesús, de hecho levanta profundos problemas para cualquiera que quiera verla como la base de una *Volksreligion* regenerada, y que cumpliera los tres requerimientos. Hegel es muy consciente de ello. Antes que nada, ¿cuál es la ganancia de predicar una religión de autonomía y plenitud al mismo tiempo, cuando de hecho los hombres no pueden sustentar esta unidad? Lo que uno gana en las oscilaciones, lo pierde en los rodeos. De hecho, es más que una pérdida, ya que no solamente el ideal de integridad autónoma se desvía una vez más de los hombres y se convierte en algo externo: un Cristo al cual los hombres le rezan, o un después de la vida más allá de este mundo. Pero el sentido de separación e insuficiencia es de lo más cruel, pues el ideal es mayor que sus predecesores, no sólo conforme a una ley de observancias

6. «das lebenige Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Rect». Nohl, 158.

7. Pero la oposición de la religión positiva a la «natural» llega a establecer serios problemas en la mente de Hegel, tal como lo dice en una variación revisada (1800) del principio de este manuscrito.

externas, sino a una pureza de intención, y que al ir contra ella los hombres deben sentir suciedad del corazón, un vicio de la voluntad.

Éste es el punto de origen de la reflexión de Hegel acerca del tema de «la Conciencia Infeliz» que alcanza a una de sus expresiones más poderosas en la sección de ese título en *PhG*. Hegel empieza a medir la profundidad del problema en el período de Berna. El cristianismo es en cierto sentido una religión *fallida*, una vez que entendemos lo que fue la enseñanza original de Jesús. La falla puede verse más dramáticamente en el hecho de que Jesús tenía que morir, en que el mundo estuviera tan poco preparado para recibir su mensaje. Ya esto marca la subsiguiente vida del cristianismo, con cierta melancolía, la de que en el centro de su adoración está el Crucificado, lo que contrasta crudamente con la religión griega, en la que lo divino se entretrejea en la auto-afirmación de la comunidad.

Pero esta melancolía podrá entenderse después como surgiendo de una profunda división, una que es continua con la división que el cristianismo se proponía curar, la ruptura entre la vocación espiritual del hombre y su vida en la naturaleza. Esta idea crece en el pensamiento de Hegel con su conciencia de la profundidad e importancia de esta ruptura, y esto no puede sino acabar en la reevaluación de Kant, quien en cierto sentido la hizo absoluta.

Estos temas se desarrollan juntos en el manuscrito escrito durante 1790 y 1800, al que se le ha llamado «El espíritu del cristianismo y su destino». El manuscrito abre con un estudio de lo que se ha convertido para Hegel el paradigma original de la conciencia infeliz, la religión de los judíos tal como fue fundada por Abraham. Abraham perdió la unidad original con la naturaleza y su tribu. La naturaleza se convirtió para él en un asunto tan neutral, que no pudo unirse con el espíritu, sino que más bien tuvo que ser dominado por él. Un término esencial con el que Hegel designa esta vuelta fatídica del espíritu humano es «separación» (*Trennung*):

El primer acto que hizo de Abraham el padre de una nación es una separación (*Trennung*), que rompe las relaciones de vida y amor en comunidad. La plenitud de las relaciones que aquí había vivido con los hombres y la naturaleza, estas bellas relaciones de su juventud que rechazó [Knox, 185].

El otro término relacionado es «dominación» («Herrschaft»). El espíritu que guió a Abraham fue:

El espíritu de la auto-manutención en estricta oposición con todo —el producto de su pensamiento llegó a ser la unidad dominante sobre la naturaleza que consideraba como infinita y hostil (ya que la única relación posible entre las entidades hostiles es la maestría [*Herrschaft*] de una a la otra) [Knox, 186].

Hegel interpreta el espíritu de Abraham como lo que nosotros hemos llamado anteriormente «objetificación», el «desencanto» de la naturaleza, en donde deja de verse como la encarnación de un orden sagrado o espiritual en relación con el cual el hombre debe definirse a sí mismo, y llegó a verse como materia prima ha ser moldeada por la voluntad humana. Hegel ve la conexión esencial en esta objetificación entre la separación de la naturaleza y el intercalarla como algo a ser dominado. Hegel está proyectando hacia atrás uno de los puntos centrales de la conciencia moderna en el padre de la fe judía. Históricamente esto es difícil de sustentar; pero si estoy en lo correcto al sostener que el cristianismo —y particularmente su forma calvinista— tuvieron un papel

importante en la formación de la conciencia moderna de la objetificación, la tesis de Hegel aquí puede ser comprensible, incluso si está mal colocada.⁸

En cualquier caso, Hegel no sostenía, por supuesto, que la conciencia de la naturaleza de Abraham fuera como la de la objetificación moderna. Esta dominación de la naturaleza no fue atribuida al hombre por Abraham (como lo fue en contra de Nimrod, el empresario de la Torre de Babel, quien tuvo un final bochornoso, como se sabe), sino que fue proyectada en el espíritu puro, en Dios. Los hombres cumplieron su parte para que acabara esta unidad pura contra la naturaleza, separándose de Dios, y para cumplir este fin, el pueblo elegido tenía que separarse rigurosamente de los otros y de los dioses de la naturaleza. Pero darse un Dios de *Herrschaft* (dominación) es someterse uno mismo a su voluntad, es convertirse en su esclavo. De esta manera el hombre, quien siempre es ineludiblemente parte de la naturaleza, tuvo que ser al final el receptor de una relación de dominación para que pudiera llegar a gobernar a la naturaleza; pues la naturaleza «hostil» (*Feindseliges*) sólo podía gobernarse a sí misma. La única elección del hombre estaba entre dos servidumbres, con las cosas muertas o con el Dios vivo. Por tanto, lo que Dios prometió a los hijos de Israel no era la unidad expresiva con la naturaleza que lograron los griegos, sino más bien que ésta estaría a su disposición, que serviría a sus necesidades, que de la tierra «fluiría leche y miel».

Ésta fue la influencia original que creó la «conciencia infeliz», como Hegel la llamará después, la conciencia de separación de la naturaleza, una conciencia en que la unidad y la mutualidad se reemplaza por la dominación y la servidumbre, entre el hombre y la naturaleza, la naturaleza y el espíritu, y finalmente también como consecuencia entre hombre y hombre. Para Hegel, como alguien que mantenía la aspiración de unidad expresiva, esta conciencia no podría ser más que infeliz, una mitad dividida. El mensaje de Jesús fue un llamamiento al hombre a fin de restaurar la unidad perdida, reemplazar la ley que ordena desde afuera y divide a los hombres de la naturaleza y a cada uno con la voz del corazón, esa afinidad de espíritu con la naturaleza que se transforma en amor.

Pero como vimos, el mensaje no podía ser escuchado. No podía ni siquiera ser entendido íntegramente por los discípulos. Al relato de Hegel de esta falla le sigue una línea significativamente diferente, en el manuscrito del «Espíritu del cristianismo» como lo fue también en el ensayo de la «Positividad». Ahí, la idea central era que Jesús se vio obligado a asumir el mito del Mesías, y por ello obligado finalmente a establecer el camino hacia una nueva autoridad positiva. Aquí la noción central es la del refugio, la de encierro en uno mismo.

Este nuevo relato se establece en el contexto de una nueva valoración de Kant. Finalmente Hegel ha llegado a ver la ruptura entre el ideal kantiano de autonomía moral y la aspiración a la unidad expresiva. Hemos visto que el Jesús de los primeros manuscritos, p. ej. el del manuscrito de la «Positividad», y el que ha sido llamado «La vida de Jesús», unía los dos. Él fue kantiano *avant la lettre*, quien también predicó una plenitud de respuesta moral, una unidad de razón y corazón. El conflicto con Kant estaba implícito desde el momento en que Hegel rechazó aceptar la separación entre moralidad e inclinación, lo que era central en la posición de Kant. Pero ahora el conflicto sale a la luz; el

8. Hegel (Nohl, 215) habla del cristianismo como agente de desencanto: «Das Christentum hat Walhalla entvölkert, die heiligen Haine umgehauen, und die Phantasie des Volks als schändlichen Aberglauben, als ein teuflisches Gif ausgerottet...» (El cristianismo ha despoblado el Valhalla, labrado las criptas sagradas, y sembrado la fantasía de la gente como superstición vergonzante, como veneno diabólico.)

Jesús del «Espíritu del cristianismo» contrasta con Kant justo en este punto central, de que predica no «moralidad» en el sentido kantiano, sino una unidad espontánea de inclinación hacia el bien, que así trasciende y «completa» la ley.⁹

Contra la separación kantiana de deber y deseo, Hegel concibe la visión de Jesús como la de su unión, en la cual el espíritu de reconciliación (*Versöhnlichkeit*, Nohl, 269) reemplaza, va más allá, y así completa la ley con sus prescripciones calculadas y particulares. Esta inclinación del corazón, que ya no es más particular ni egoísta, es la vida misma regresando a sus derechos, y como unión de opuestos que realmente se pertenecen, es «amor» (esp. 327). El amor es el espíritu que restaura la unidad del hombre en sí mismo, con otros hombres, y con la naturaleza.

En contraste, la moralidad kantiana permanece dividida. Aquí Hegel usa una fórmula que se vuelve central en su crítica posterior de Kant: la moralidad kantiana, separando el concepto de lo correcto de la realidad de mis inclinaciones, expresa simplemente un «debería» (*Sollen*). Pero la religión de Jesús que unifica las dos, se funda en un «es» (*Sein*), en una «modificación de vida» (Nohl, 266; Knox, 212).

Pero la crítica principal de Hegel a Kant es un cruel punto *ad hominem*. El *point d'honneur* principal de la moralidad kantiana es que por sí sola salvaguarda la autonomía, y se abstiene de cualquier moralidad «positiva». Pero, Hegel arguye, es dividiendo al hombre y estableciendo una parte, la razón, sobre la otra, la sensibilidad o las inclinaciones, como la moralidad kantiana resguarda un «remanente indestructible de positividad». De manera tal que la diferencia entre los creyentes de una religión positiva y el hombre de la moral kantiana no es tan grande como Kant decía, sino más bien es simplemente que la primera «tiene su señor fuera de ellos mismos, mientras que la última lleva a su señor con él mismo, en cuanto a que al mismo tiempo es su propio esclavo» (Knox, 211).¹⁰

La afirmación de Hegel de que el moralista es «su propio esclavo» es más que sólo un giro *ad hominem* inteligente del argumento. Emanada de su posición sustantiva. La noción de autonomía nos refiere a una suposición del yo a quien le es atribuida. El yo kantiano se identifica, en definitiva, con la facultad que nos da leyes a nosotros mismos, la razón; el hombre es entonces libre, incluso en contra de la inclinación. Pero Hegel se atiene fundamentalmente a la visión expresiva del hombre: el yo es la fuente singular interna que se expresa a sí misma en el despliegue del parecido de la razón y la inclinación. De esta manera, la imposición de una ley extraña en una de estas partes es un tipo de esclavitud (parcial).

En una manera más directa, este ataque a Kant cuadra con la lógica de su argumento, en este manuscrito. Desde el principio, en su discusión acerca de Abraham estableció que la separación no puede más que llevar a relaciones de dominación y servidumbre. La separación de la naturaleza nos confronta con la elección de dominar o ser dominados por ella, y la separación del espíritu de nosotros mismos como seres naturales nos hace esclavos de Dios. De manera similar, la ruptura entre la razón y la inclinación nos hace esclavos de las prescripciones de la razón, lo que al separarse del sentido vivo de nuestra situación y relaciones, las cuales tenemos mediante sensibilidad y sentimiento, necesariamente las vuelve abstractas y rígidas. El hombre de la

9. Nohl, 266. Hegel habla de «dieser über Moralität erhabene Geist Jesu».

10. «Jener des Herrn außer sich, dieser aber den Herrn in sich trägt, zugleich aber sein eigener Knecht ist» (Nohl, 266).

moral kantiana es el sucesor de Abraham, quien ha interiorizado a su celoso Dios dador de ley, llamándolo «razón».¹¹

El espíritu de la ley, desde Abraham hasta Kant, puede juzgar al hombre por sus transgresiones y establecer castigos. Y el castigo establecido por la ley es tal, ya sea dado por el hombre o por Dios, que su principio sea el de que yo predigo el derecho contra el que he transgredido. Pero la ley no puede *vencer* la transgresión, porque estar bajo la ley ya es ser culpable de la transgresión esencial, la que se da en contra de la unidad de vida.

Así, cuando sufrimos el castigo bajo la ley, nunca ponemos nuestro pecado por detrás de nosotros, ya que el juicio por la ley es un juicio por concepto, que se abstrae de la vida y se establece en contra de ésta —y el cual en el nivel social humano también presupone una división institucional, entre los hombres y con el poder, para juzgar y ejecutar sentencia a quienes son juzgados. Por tanto, incluso haber servido a nuestro tiempo supone no habernos reconciliado con lo que está en contra de lo que hemos transgredido, la ley. O si se internaliza, está presente en nosotros como una mala conciencia. En cualquier caso, la división permanece.

Contra esta visión de la relación del hombre con Dios, con su propia conciencia y con su sociedad, Hegel establece una alternativa en este manuscrito, cuya noción central es el «destino». Nutrido por un estudio del drama griego, Hegel presenta una noción de destino en la que lo que sucede fuera de nuestro control, lo que nos ocurre en la historia, debería verse como la reacción en nosotros de nuestra propia transgresión contra la vida. La transgresión contra la vida es, por supuesto, separación, la división del todo vivo, en el hombre, entre los hombres, o entre el hombre y la naturaleza. La destrucción de la vida la convierte en un enemigo, pues «es inmortal y, en caso de que muera, aparece como un terrible fantasma que [...] pierde sus Euménides» (Knox, 229). Así, p. ej., el destino del pueblo judío, quien al separarse de la naturaleza podría permitir solamente relaciones de dominación o servidumbre con la naturaleza y humanidad de los alrededores, tendría que sufrir repetidas esclavitudes.

Si entendemos nuestra relación con Dios (y la compañía de los hombres en la historia) bajo este modelo, y no con el de la ley, entonces podemos ver cómo es posible una reconciliación que ponga nuestras transgresiones detrás de nosotros. Debido a que el castigo que recibimos del destino es la vida lastimada, ello ofrece el camino hacia la reconciliación; podemos tomar esto reconociendo que nuestro destino es solamente el otro lado de nuestro acto; y al reconocer esto, entonces podemos restaurar la unidad, dejar de actuar de la manera que divide, y así dejar de referirnos a un destino que parece extraño en nosotros. Al hacer esto, restauramos la unidad de la vida, superamos totalmente la división causada por la transgresión, y así la transgresión y la división del destino se establecen bastante detrás de nosotros. El destino es castigo, pero a diferencia del de la ley, se nos adjudica por la gran corriente de vida. Por tanto, podemos reconciliarnos con él, podemos llegar a verlo como uno con nosotros, podemos curar el

11. Un titubeo más injusto es el del fariseísmo en contra de los moralistas kantianos (Knox, 220). La noción de Hegel aquí, acerca de la afinidad entre la filosofía moral de Kant y la religión de Abraham, puede también encontrarse en la comparación de Hölderlin, de Kant y Moisés. «Kant ist der Moses unserer Nation», dice en una carta a su hermano, «der sie aus der ägyptischen Erschlaffung in die freie einsame Wüste seiner Spekulation führt...» (SW, III, 367). Kant nos despierta del letargo, pero esta separación nos lleva a un desierto. Hölderlin ve aquí que la separación kantiana era necesaria, y en esto él toma la misma posición que el maduro Hegel.

incumplimiento como en la vida. «En el destino [...] el hombre reconoce su propia vida» (Knox, 231), y «la Vida puede curar sus heridas otra vez» (Knox, 230).

Ahora bien, esta concepción está mucho más inspirada en los griegos y no es para nada cristiana. ¿Cómo ayuda esto a entender la religión de Jesús? Porque el espíritu que reconoce nuestra propia vida lastimada en nuestro destino, el espíritu que cura heridas y supera la división, es el que Hegel llama amor, y ésta es la interpretación del *agape* cristiano, en este manuscrito.

La enseñanza de Jesús fue la de este amor, y su vida fue vivida en completa reconciliación con el todo que trae el amor. Y de esta manera, en cierto sentido, escapó del destino. Esto significa que no transgredió la unidad de vida, y por tanto nunca se encontró con el destino hostil. ¿Entonces Jesús provee el modelo para la religión perfecta, una enseñanza tanto racional en cuanto a que atañe al hombre completo, y que ahora se ve como más alta que la razón divisiva de Kant? No, porque en otro sentido, Jesús no pudo escapar del destino. El destino puede atrapar incluso al inocente, quien es llevado a una transgresión contra su voluntad. Supongamos que yo soy atacado, y tengo que pelear por mis derechos o dejar que se realice la injusticia. En cualquiera de los casos debo transgredir la unidad de vida, por lo que hago, o por lo que sufro.

La única manera de escapar de este dilema es sacrificando mis derechos de manera amable, deseosa, retractarme de ellos, por decirlo así, estar deseoso de renunciar a todo para no dividirme de los otros, y por tanto del amor; dar la otra mejilla al agresor, yendo de la mano con él para permanecer «abierto a la reconciliación» con mi malhechor, sin la barrera del derecho dañado entre nosotros (Knox, 236).

Éste fue el camino que Jesús tomó, el del repliegue, lo que Hegel llama «de alma».¹² Y el repliegue no fue ocasional sino general, pues de hecho el mensaje de Jesús llegó en un clima que no podía recibirlo, en donde el espíritu del legalismo judío reinaba sobre todo, y en donde la ley mosaica había penetrado en todos los aspectos de la vida, no sólo en la vida pública, sino también en las relaciones familiares. La plenitud de vida que Jesús predicaba no podría vivirse en los límites de este legalismo, y siendo incapaz de apartar a los judíos de este espíritu, Jesús mismo estaba obligado a renunciar a la expresión normal de una vida humana completa. No solamente no podía su nueva conciencia religiosa encontrar expresión en la vida pública del pueblo judío, de manera que Jesús tuvo que estar satisfecho con reunir a un pequeño grupo alrededor de él, sino que incluso tuvo que privarse de las relaciones normales de matrimonio y familia, unidas como éstas lo están con el espíritu legal que quiso trascender.

Jesús, en otras palabras, fue obligado a replegarse para retener la pureza de su mensaje; la conclusión lógica de este repliegue fue la suprema renuncia, en donde él entregó su vida a las hostiles autoridades.

En el retrato de Hegel, el repliegue de Jesús es meramente estratégico, no definitivo. Él acepta la muerte, acepta no pelear con las armas de su mundo con la esperanza de que la vida se preservara pura por medio del sacrificio, y que después pudiera florecer en una comunidad. Pero por supuesto las condiciones que lo obligaron a replegarse no permiten este florecimiento después de su muerte. La comunidad continúa siendo un grupo perseguido, sin lugar en la vida pública de la nación, resguardando con ansiedad la pureza de su amor.

12. La idea aquí es básicamente la misma que la del «alma bella» en *PhG*. La tendencia crítica de Hegel hacia ello ya se presagia en la ambivalencia que muestra hacia ésta en este estudio de Jesús y su Iglesia.

El nuevo relato de la falla del cristianismo no reemplaza, sino más bien suplementa al primero en términos de la creación de una nueva positividad. Los apóstoles no son sólo incapaces, como incluso lo fue Jesús, de impartir la nueva vida a su sociedad, no pueden sustentarla por completo ellos mismos como él lo hizo. Siguen dependiendo de él, ahora como el Cristo que partió. Jesús aceptó una muerte temprana, no sólo como un sacrificio de amor que no podía usar las armas de la división, ni siquiera en defensa propia, sino también porque esperaba que esta partida curara la dependencia de sus seguidores. Pero en este aspecto tampoco se completó su esperanza.

Desde esta lectura podemos derivar algunas de las características perdurables de la religión cristiana. Primero, a diferencia de la de los griegos, es esencialmente una religión privada que había renunciado a la expresión pública, y que en su origen marcó una distinción entre las cosas del César y las cosas de Dios. Segundo, esta división de lo público y lo privado es sólo una manifestación de una ruptura más profunda: brota desde la tendencia profunda a replegarse de todos los múltiples aspectos de vida en los cuales la plenitud de amor no puede vivirse íntegramente porque están unidos con «este mundo», que incluye relaciones de familia y de propiedad.

La Iglesia temprana trató de escapar de esto por la comunidad de la propiedad, y Hegel implica que solamente la falta de valentía los mantuvo lejos del matrimonio comunal también. Pero por supuesto, no podían escapar para siempre y, por tanto, el cristiano está condenado a una conciencia incluso más profundamente infeliz que la del judío. El espíritu judío había convertido a la naturaleza y a las relaciones de vida en realidades objetificadas. Pero en cuanto tales, no había nada malo en disfrutarlas como el fruto de la obediencia a Dios. Pero la conciencia cristiana demandaba que estas relaciones fueran expresiones de amor, y siendo incapaces aún de experimentarlas más que objetificadas, debe o bien renunciar a ellas con mortificación, o bien disfrutarlas con una mala conciencia perpetua. La ruptura permanece, y la conciencia cristiana falla tanto como en los judíos a la hora de recobrar el significado griego de la belleza (Nohl, 313; Knox, 266).

Esta ruptura es lo que imparte el carácter de melancolía a la adoración cristiana, y al centrarse en un Dios crucificado, convierte al sufrimiento que vio Jesús como una necesidad temporal en el camino hacia el Reino, y el cual sería dejado de lado, en algo central para la comunidad.

Pero por supuesto, ya era una falla en la misión de Jesús, como vimos, que la comunidad tuviera que depender de Cristo, ya sea crucificado o elevado, como autoridad y continua fuente. Jesús había significado para el espíritu venir a ellos de manera que pudieran ser como él fue, capaces de vivir la vida reconciliada de manera independiente. Este regreso a la positividad es la tercera característica importante del cristianismo actual.

Hegel señala la corrupción que inevitablemente apareció cuando la Iglesia creció y eventualmente se «estableció» en el mundo. El lado positivo de este repliegue de la Iglesia temprana fue que vivían una intensa vida comunitaria, y aunque de manera ansiosa, tenían que resguardarla de la involucración con el mundo. Cuando la Iglesia creció e inevitablemente se vio involucrada con el mundo, entonces se incrementó la mala conciencia con el inevitable aumento resultante de la hipocresía. Una Iglesia de otro mundo asumiendo el poder en este mundo no podía sino devaluar e inevitablemente corromper a los dos. La lucha de la pureza contra la impureza, cuando la primera ya está involucrada con la última, es algo «horrible» (*gräßlich*, Nöhl, 329). Además, esta lucha por la pureza, transpuesta a una religión positiva, se convierte en una batalla por mantener la creencia sin mancha y da origen a todas las persecuciones y cacerías de herejes que se esparcieron a lo largo de la historia de la Iglesia.

Así, el cristianismo no puede realmente escapar del destino. O más bien, hay un destino particular que despierta a quienes tratan de estar por encima del destino, a quienes tratan de retirarse de las divisiones del mundo. Y esto parece en muchas maneras peor que lo que reemplaza. El cristianismo parece una falla, y Hegel parece más que nunca estar uniendo sus tres polos de lealtad. No solamente la religión cristiana parece incombinable con la unidad griega, sino que la libertad moral kantiana también está en desacuerdo con ambas.

2

Pero algunas pistas hacia una nueva solución, hacia una síntesis completamente nueva de estos tres elementos, están ya presentes en este manuscrito, sobre el «Espíritu del cristianismo».

La necesidad de un tipo de síntesis completamente nueva crece con la comprensión de que esta separación del espíritu de la vida no es una falla gratuita de la norma humana. Hay cierta necesidad, o por lo menos cierta inevitabilidad acerca de esto. Así, ese cristianismo como religión de amor es esencialmente una religión privada, que no se acomoda fácilmente en la red de relaciones sociales normales, ni es sólo una función de la incapacidad de los judíos de hace dos mil años para recibir el mensaje de Jesús. En un manuscrito de 1797 o 1798 acerca del «Amor» (Knox, 302-328; Nohl, 378-382), Hegel señala que las relaciones de propiedad, ya que esencialmente atribuyen dominio exclusivo sobre las cosas, imponen un límite a la completa unión de los amantes. Es la misma comprensión con la que interpreta la demanda por la comunidad de propiedad en la primera Iglesia. Y aquí ve que las demandas de la Iglesia chocan con las de la sociedad civil. En una sociedad civil con visión afín a la de una Iglesia, como fue el caso de la Europa medieval y moderna, no puede haber sino tensiones.¹³

Otra vez, Hegel señala en otro manuscrito (Nohl, 219-230; Knox, 151-165) que el declive de la religión pagana antes del cristianismo se debe obviamente a una debilidad interna de la sociedad antigua; las religiones antiguas de belleza, que unían el espíritu con la naturaleza, y a las que el espíritu de dominación les era extraño, declinaron con la libertad antigua. Cuando la polis, con la que todos sus ciudadanos podían identificarse, dio paso al gobierno de unas clases sobre otras y eventualmente a los grandes imperios, los hombres no pudieron ver más al Estado como emanación de ellos mismos, sino sólo sus instrumentos. Pero cuando los hombres ya no se dieron su propia ley en el ámbito político, la visión de la autonomía desapareció también del clima divino. Los hombres aceptaron una religión positiva y junto con ella una doctrina de su propia corrupción (Nohl, 225-226). Esta doctrina entonces no se aceptó gratuitamente en reemplazo de la antigua religión; ganó credibilidad debido a que en cierto sentido la corrupción era la realidad, «estaba de acuerdo con la experiencia»; una religión de esclavos era naturalmente bastante aceptable por los esclavos.

¿De qué manera estas pistas hacia la inevitabilidad de la separación (*Trennung*) señalan un camino más allá de la falla del cristianismo? Porque son los gérmenes de la posterior doctrina hegeliana de que la separación del judeo-cristianismo tenía que su-

13. Al comentar el mandato evangélico de menospreciar a los ricos, Hegel dice: «el destino de los bienes se ha vuelto tan poderoso para nosotros como para tolerar las reflexiones acerca de ello, como para encontrar su abolición pensable» (Knox, 221).

ceder porque era esencial para la completa realización del hombre, porque esta realización involucraba más que una recuperación de la unidad griega, más bien implicaba una síntesis de la unidad griega y la libertad del espíritu autónomo.

No parece que Hegel haya pensado alguna vez que la tarea de la época era simplemente recuperar la unidad perdida de la sociedad griega, o que de hecho alguna vez hubiera considerado posible esta recuperación. Desde el principio, como lo he dicho, su pensamiento se polarizó también por el logro sin paralelo de su propia época, por la Ilustración, y por la religión cristiana. Pero con esto no queremos decir que se hubiera dado cuenta de inmediato al principio de los cambios irreversibles que nos separan de los antiguos o de lo profundo de la oposición entre el espíritu antiguo y el moderno.

En efecto, la visión que estoy tratando de exponer aquí es la de que esto surgió lentamente en él, al tiempo que trataba de profundizar su visión de una sociedad restaurada, la cual combinaría la unidad expresiva de los griegos con la libertad de la racionalidad ilustrada en el contexto de un cristianismo purificado. Gradualmente tomó la medida completa de las oposiciones fundamentales entre los diferentes polos de su declaración. Examinando cómo restaurar el cristianismo a su supuesto acuerdo original con las aspiraciones de unidad y autonomía expresiva, empezó a ver las profundas diferencias de estas aspiraciones. Así, al final de su período de Frankfurt sintió que la religión de Jesús, con su aspiración sin compromisos hacia una comunidad universal de amor, era de alguna manera incombinable con la religión pública confiada que sostenía la vida de la polis. Sus demandas eran muy altas, y debían más bien producir falta de afecto a y retiro de la ciudad. Está aquí el germen para la tesis madura de Hegel de que el cristianismo, como intento de reconciliar al hombre con el espíritu universal, tenía que irrumpir más allá de los límites de la polis en donde la unidad de lo humano y lo divino se aceptaba a costa de cierto provincialismo.

De manera similar, podemos ver en este manuscrito acerca de «El espíritu del cristianismo» el presagio de la visión posterior de que la polis griega no puede, y no debería, restaurarse, porque es incombinable con el espíritu moderno de la libertad individual tal como se refleja *inter alia* en la sociedad civil y en sus relaciones de propiedad. El germen de esto está presente en la comprensión de que una comunidad fundada íntegramente en el amor mutuo no puede encontrar sitio para la propiedad privada.

Y ahora, y esto es lo más importante de todo, él ve que las demandas de la moralidad autónoma kantiana y las de la unidad expresiva se oponen.

De esta manera, al tiempo que llegó a darse cuenta de que esa separación era inevitable, de que los hombres no podían evitar la separación de la bella unidad de los griegos, también empezaba a ver que esta separación era esencial, que los hombres tenían que pasar por eso en orden a cumplir su vocación como seres racionales libres.

Por lo tanto, el entendimiento de que la libertad kantiana no se puede combinar con la unidad expresiva griega, no lo lleva a abandonar uno de los polos de su pensamiento, el de la noción de libertad racional de la Ilustración como Kant lo había formulado, antes que nada. Por el contrario, Hegel se mantiene firme en sus tres puntos de referencia originales. Más bien, esta división junto con las que mencioné anteriormente, le lleva a una reformulación básica de la tarea.

A finales de 1800, Hegel dejó su trabajo como tutor en Frankfurt y marchó a Jena, donde empezó una nueva carrera como maestro de filosofía en la universidad, bajo el estímulo y con la ayuda de su más joven amigo Schelling. En este último período en Frankfurt, y en el primer año aproximadamente en Jena, su concepción del predicamento de la época se alteró y asumió algo más cercano a su forma final.

Originalmente, como vimos, el pensamiento de Hegel acerca de la regeneración de la época como una recuperación de la unidad en y entre los hombres habría de ser al mismo tiempo un logro para la autonomía. Estos dos objetivos, lejos de oponerse serían idénticos, es decir, diferentes descripciones del mismo logro. Pero cuando empieza a ver que las demandas de la autonomía radical basada en la razón y las demandas de unidad expresiva o plenitud se oponen, su concepción de la tarea de realizarlas juntas se transforma. Donde originalmente asumía la tarea de recuperar la unidad y superar la separación, ahora la ve como una de oposición reconciliadora. Puesto que la primera separación es simplemente una caída, para acabar con ésta, en el sistema maduro, se la asume inextricablemente unida con el desarrollo de la libertad. Por lo tanto, no existe sólo conflicto entre los requerimientos de la plenitud humana y el predicamento histórico del hombre, sino que hay una oposición entre los mismos requerimientos diferentes de la realización humana. De esta manera, el problema no puede resolverse con una victoria de un lado sobre el otro, o con simplemente deshacer la separación en un espíritu de unidad, sino más bien los lados deben relacionarse de tal manera que al unificarse cada requerimiento se satisfaga íntegramente. Ésta es la tarea —quizá imposible— que el sistema maduro de Hegel quiere abarcar.

En este sentido, Hegel emprende el cambio de siglo con una formulación del problema del cual he dicho que era central para la generación romántica, el de cómo unir plenitud expresiva y libertad radical, unir a Spinoza y Kant. Siguió su propio itinerario para llegar ahí, aunque incluyó la mayoría de las estaciones del recorrido romántico: el entusiasmo por los griegos, la moda de Kant, las esperanzas embriagadoras de 1789, la influencia de Spinoza, el anhelo por un cristianismo restaurado. Pero estaba muy decidido a encontrar su propio camino. Ésta es la razón por la que vale la pena estudiarlo.

Pero en el tiempo del manuscrito de «El espíritu del cristianismo», aunque Hegel está ya explorando las tensiones entre los tres polos de su pensamiento, su concepción de regeneración todavía es la de la unidad que supera la separación. El amor es esta unidad recuperada y que ya no tiene más espacio para la división. «Amar a Dios es sentirse en el “todo” de la vida, sin restricciones, en el infinito [...] Sólo el amor no tiene límites» (Knox, 247).

E incluso de manera más inequívoca,

Ya que lo divino es vida pura, cualquier cosa y todo lo dicho sobre ello debe estar libre de cualquier (implicación de) oposición [Knox, 255].¹⁴

En el primer trabajo publicado de Hegel en su nueva carrera como maestro de filosofía en la universidad, *Differenz*, de 1801, vemos la perspectiva transformada. Hegel postula que la tarea formal de la filosofía es «la cancelación de la división» (75, *die Aufhebung der Entzweiung*). Pero aclara que el modo de resolver el problema no es «abolir uno de los opuestos y levantar el otro al infinito». A las dos, a la separación y a la identidad (*Trennung e Identität*), se les deben conceder sus derechos. Y de ahí, en una famosa formulación,

Pero el Absoluto mismo es entonces la identidad de identidad y no-identidad; la oposición y la unidad están ambas en él.¹⁵

14. *Well das Göttliche reines Leben ist, so muß notwendig, wenn von ihm und was von ihm gesprochen wird, nichts Entgegengesetztes in sich enthalten.*

15. *Das Absolute selbst aber ist, darum die Identität und der Nichtidentität: Entgegengesetztes und Einssein ist zugleich in ihm.* Ya en el «Fragmento de sistema», manuscrito de 1800, Hegel hablaba de lo buscado para la síntesis, para la vida, como «die Verbindung und der Nichtverbindung» (Nohl, 348).

En esta transformación de la perspectiva, todos los análisis tempranos de Hegel acerca del surgimiento de la separación —su estudio de la segmentación de la conciencia religiosa con Abraham, sus pistas acerca del declive de la ciudad antigua— no son dejados de lado, sino que se entretajan en la posición madura. Pero son vistos como algo más que sólo desventuras. Son vistos como desarrollos necesarios, y eso en los dos sentidos que establecimos anteriormente, es decir, que son *inevitables*, pero también que son *esenciales* para la realización del hombre. Son esenciales porque la realización del hombre como ser espiritual, y por tanto, como ser racional libre, requiere separarse de la unidad original de la tribu. El hombre se convierte en un sujeto racional libre entregándose sólo al pensamiento racional, y rechazando todas las demás lealtades. Y esto debe significar una ruptura con otros hombres, que no se dedican de manera similar a la razón, con la tradición milenaria de la propia sociedad, con la costumbre provinciana de la propia comunidad, la cual no puede detenerse ante el aparador de la razón universal. Los hombres deben abandonar el pensamiento mítico, en donde las imágenes de lo divino o de lo espiritual se encuentran en la naturaleza, y limitarse a los conceptos concretos. Y esto significa una ruptura también en el hombre, en tanto los criterios del razonamiento se salen de la matriz de los deseos y de los sentimientos que también nos motivan, y porque el razonar, para ser una actividad autónoma, tiene que abstraer, subsumir las realidades de la vida bajo conceptos que prescindan de mucho de nuestra experiencia vivida.

Hegel parece haber sido un poco más lento para asumir este punto, que la separación era esencial para la libertad, que otros pensadores de su generación. Esto porque posiblemente no sintió el impacto de Fichte y del *Wissenschaftslehre* a mediados de la década de 1790 con la fuerza con la que Schelling, o los pensadores románticos, o incluso Hölderlin lo hicieron; tal vez porque estuvo lejos de su epicentro, trabajando como tutor en Berna. Pero habiendo llegado al punto, Hegel lo pensó de una manera más consistente, rigurosa y completa que nadie de su generación, y esto, como vimos en la última sección, es lo que lo separó definitivamente de los románticos. Y es debido a esto que evoluciona más que Schelling y que se separa filosóficamente de él, al final de su período de Jena, una ruptura que se consume en el prefacio de su *PhG*, en donde describe el absoluto de Schelling como un «abismo» (*Abgrund*), en donde todas las diferencias desaparecen, una noche de indistinción «en la cual todas las vacas son negras» (*PhG*, 18-19).

Hegel alcanza a ver la separación de la naturaleza como ineludible y esencial. Pero la vio como inseparable. En otras palabras, desarrolló con esta nueva perspectiva una noción de historia como el despliegue necesario de cierto destino humano. Ésta es la reinterpretación hegeliana de la Providencia. Estando en contra de la noción optimista y alegre del siglo XVIII acerca de la Providencia, como el pegamento perfecto de un universo bien unido con los propósitos de Dios para el hombre, una visión que nunca dejó de tratar con desdén, Hegel desarrolló una visión de la historia como el despliegue de un propósito immanente, desde un conflicto trágico hasta una reconciliación mayor. La separación ocurre inevitablemente debido a que es esencial para el hombre. Pero los hombres también necesitan la unidad, con la sociedad y con la naturaleza. De esta manera son llevados a un conflicto trágico en el que dos extremos incompatibles piden lealtad. Pero si este conflicto es ineludible ya que es esencial, entonces debe haber una reconciliación mayor en la que estos dos objetivos se completen juntos. La historia se mueve para curar las heridas que hizo.¹⁶

16. Ya vimos esta idea anticipada en la noción del destino, en el manuscrito de «El espíritu del cristianismo». Lo que nos ocurre es la venganza de la vida por nuestra transgresión contra ella, pero precisamente por esa razón abre la posibilidad de reconciliación. Vemos otro ejemplo de la importancia para Hegel de la tragedia griega en el desarrollo de su filosofía de la historia.

Así Hegel aborda a su propia manera una categoría de pensamiento que ya hemos visto que era común en la generación romántica: la historia como un círculo, o más bien como una espiral, en donde la unidad abre paso a la división, y entonces se recupera en un nivel más alto.¹⁷

Así, casi en el tiempo que se trasladó a Jena, Hegel también cambió su percepción del predicamento de la época más en línea con el dilema definido por los pensadores románticos. El traslado a Jena fue también uno a la órbita del joven Schelling, y luego a la altura de su éxito. Esto trajo una transposición de los pensamientos de Hegel a los términos de la filosofía post-kantiana,¹⁸ y aquí llegamos a una segunda transformación que tendría significación definitiva para el sistema final.

Y es que esta transposición no es sólo de medio, y no sólo es ocasionada por la nueva carrera de Hegel; corresponde a otra transformación importante en la posición de Hegel. En los primeros manuscritos, y aún en el manuscrito del «espíritu del cristianismo», Hegel cree que la unidad recuperada en el amor no puede expresarse de manera adecuada en el pensamiento conceptual. En este sentido, está más allá del entendimiento. Hegel expresa esto claramente en el poema que escribió para Hölderlin en 1796, «Eleusis»:

Dem Sohn der Welthe war der hohen Lehren Fulle
Des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig.
Als daßer trocken Zeichen ihrer würdigte.
Schon der Gedanke faßt die Seele nicht,
Die außer Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit
Versunken, sich vergißt, und wieder zum Bewußtsein nun
Erwacht. Wer gar davon zu andern sprechen wollte,
Spräch er mit Engelzungen, fühl' der Worte Armut.*

Y otra vez, en un fragmento del período de Frankfurt, Hegel habla de la unidad de la Religión, o del amor, como «un milagro que no podemos comprender» (Nohl, 377).

Pero en la posición final de Hegel, la filosofía ocupa el lugar más alto, sólo porque es la única expresión completa y adecuada de la mayor unidad, el medio en que el espíritu llega totalmente a sí mismo, y por tanto, el desarrollo del pensamiento filosófico es esencial para la perfección de esta mayor síntesis.¹⁹

17. Esto también se presagia en el manuscrito de «El espíritu del cristianismo» (Nohl, 318; Knox, 273), en donde se trata de una cuestión de unidad perdida y restaurada, y Hegel pone las tres etapas en paralelo a las tres personas de la Trinidad, Padre, Hijo y Espíritu Santo, un tema importante de su obra madura.

18. Por supuesto, los términos filosóficos son frecuentes en los escritos de Hegel en la década de 1790. En su análisis de Abraham habla de la oposición de la unidad y la multiplicidad, mientras que su crítica a Kant en «El espíritu del cristianismo» es en parte sustentada en términos de la oposición de lo universal y lo individual. Y mucho se mencionan la subjetividad y la objetividad, a la naturaleza y la libertad, y así por el estilo. Pero lo que es nuevo en el período de Jena es un serio enfrentamiento con el lenguaje de la filosofía post-kantiana, con Fichte y Schelling, con el Ego, y con su relación con el No-Ego, tanto teórica como práctica.

* Para el iniciado, la plenitud de la doctrina noble y las profundidades del sentimiento inefable eran demasiado sagradas como para honrar a los signos áridos con ellas, ya que el pensamiento no puede comprender al alma, que olvidándose de sí misma se sumerge en espacio y tiempo hacia un presentimiento de lo infinito, y ahora vuelve a despertar. Quien quisiera hablar alguna vez de esto a otros, aunque hablara con las lenguas de los ángeles, sentiría la pobreza de las palabras.

19. Haber llegado tan tarde a esta empresa filosófica, aunque lo sitúe por un momento atrás —y bajo las alas— del más joven aunque filosóficamente más versado Schelling, de hecho le ayudó a

Es verdad que hay un importante hilo de continuidad que corre a través de este cambio. Al hablar en «El espíritu del cristianismo» de los límites del intelecto, Hegel habla de la unidad del amor que va más allá del «entendimiento» (*Verstand*), al cual equipara con «la división absoluta y la destrucción de la vida» (Knox, 264),²⁰ «Cada reflexión anula el amor» (Knox, 253).

Ahora bien, estos términos continúan designando modos de pensamiento que no pueden abarcar la unidad de opuestos directamente en el sistema maduro. De hecho, el término *Verstand* tiene una notable estabilidad a lo largo del desarrollo del pensamiento de Hegel, desde el principio. Representa siempre el tipo de entendimiento que abstrae de la experiencia, analiza y mantiene los elementos abstractos, separados de una manera rígida, sobre toda forma de pensamiento que establece distinciones y las hace infranqueables, haciendo, por tanto, imposible la comprensión del todo. «Reflexión» designa el modo de pensamiento que describe al hombre y al mundo bajo categorías de división y oposición o, aplicado a un dominio de conceptos, designa el dominio de términos opuestos emparejados. Es por lo tanto, esencialmente, un pensamiento de *Trennung*.

Pero lo que cambia en esta consistencia de vocabulario es que Hegel en los primeros manuscritos no ve una posibilidad de pensamiento conceptual más allá del entendimiento y la reflexión. O tal vez sería más exacto decir que con la creciente intuición de que esa unidad expresiva y la razón kantiana no son ideales combinables, su fe en tal modelo mayor de pensamiento conceptual se desvanece. En la nueva posición a la que llega en Jena, sin embargo, esa fe regresa triunfalmente; de hecho, no estaría de acuerdo en llamarla una «fe», la noción hegeliana de la *Vernunft* (Razón) es la piedra angular de su sistema filosófico.

Podemos entender fácilmente este cambio, por lo menos en parte, al relacionarlo con el previamente mencionado: la creciente comprensión de Hegel acerca de que la síntesis final debía tener un lugar para la separación tanto como para la unidad. La separación era esencial para la autonomía racional. Y una síntesis que incorpore la autonomía racional tiene que expresarse en el lenguaje de la razón, como notamos en la sección previa. Así Hegel le da un nuevo sentido a la Razón, oponiéndola al entendimiento, y busca la síntesis más completa de la filosofía. Hegel vio la síntesis que reconciliaba la oposición de la libertad y la expresión integral como contraria a una que sólo buscara regresar a la unidad original, no diferenciada, ya que *requería* una enunciación filosófica. En esto, él se separa de los románticos.

Un tercer cambio importante que sufrieron las visiones de Hegel en este período de transición es que cuando estuvo en Jena desplazó el centro de gravedad en su pensamiento del hombre al *Geist*.

superar al propio Schelling y al resto de sus seguidores. El hecho de que haya ponderado tanto tiempo el desarrollo religioso y social del hombre le hizo usar las categorías del idealismo post-kantiano con un campo mucho más rico de referencia y con un efecto incomparablemente mayor. Fichte y Schelling estaban por completo en casa —demasiado en casa— en cuanto a la jerga del Ego, del No-Ego, de la Subjetividad y la Objetividad, etc. Schelling también absorbió la visión poética de la naturaleza de Goethe y los románticos, a quienes transpuso en su filosofía de la naturaleza. Pero con Hegel, la filosofía es usada para iluminar el campo completo de la historia humana —política, religiosa, filosófica, artística. Esto no tenía precedente. Fichte, por cuanto estuvo completamente *engagé* como intelectual, es difícilmente alguien a quien uno se refiriera para entender la significación histórica y relevancia filosófica de los grandes eventos en su tiempo.

20. «die absolute Trennung, das Töten» (Nohl, 311).

Vimos en el último capítulo cómo Hegel llegó finalmente a una noción de espíritu que no era ni el trascendente Dios del teísmo, ni un simple equivalente al espíritu del hombre. Este espíritu es cósmico, pero el hombre es el vehículo de su vida espiritual.

Ahora bien, esto representaba una evolución por parte de Hegel. Él empezó en Tübingen con una posición que realmente era teísta, ya que estaba de acuerdo con la tesis kantiana de que la existencia de Dios es un postulado necesario de la razón práctica. Pero alrededor de la mitad de la década de 1790 parecía haber abandonado, en parte bajo la influencia de Schelling, la noción de un Dios personal trascendente, y aceptó más bien alguna noción de espíritu, o por lo menos de la vida, que de ningún modo podía establecerse en contra del hombre y del mundo, como el Dios del teísmo lo debía hacer.

Pero aunque Hegel en ninguna parte define su concepción del absoluto en este período, y aunque no quiere equipararlo simplemente con el hombre restaurado, y no obstante su concepción de religión, la relación del hombre con este absoluto está muy centrada en el hombre en sus períodos de Berna y Frankfurt. Así, acepta al principio la noción kantiana de que la ley moral puede derivarse totalmente de las demandas de la razón del hombre (esto es, en última instancia, la del individuo) y ve la unidad restaurada con la naturaleza y en el hombre como idéntica a esta recuperación de autonomía. Es una unidad en la que el hombre permanece como pieza central, llevando su inspiración fuera de sí mismo, más que buscando conformarse a un orden mayor fuera de sí mismo. Incluso con la postura crítica hacia la moralidad kantiana, que aparece en el manuscrito de «El espíritu del cristianismo», mantiene que el hombre que se ha vuelto a conectar con el amor deriva su patrón de sentimiento y acción de sí mismo, más que descubrirlo en un orden más amplio, incluso si está conectándose así con una corriente mayor de vida. Jesús es retratado como un hombre espiritualmente autosuficiente. Los aspectos del Evangelio que no encajan en este cuadro —Jesús hablando de un «padre» a quien le «reza», hablar de «pecado» y «perdón»— son explicados de forma «desmitologizante», como el lenguaje que tenía que usar para comunicarse con la gente de su tiempo. Y Hegel deja muy en claro que Jesús en principio no era excepcional entre los hombres en este aspecto, aunque (Knox, 268) se revele trágicamente que de hecho lo fue. Su idea era que después de su muerte la comunidad que dejaba atrás se volvería completamente independiente, al tiempo que estaba en comunión con el espíritu de amor; esto fue, efectivamente, una de las razones por las que aceptó una muerte temprana.

El Hegel de los primeros manuscritos teológicos tiene, de esta manera, una visión de la regeneración humana centrada en el hombre.²¹ De hecho, a veces parecería que ese hombre fuera el *único ser espiritual*, aunque debiera unirse con una vida más amplia, para recuperar la totalidad.²²

21. Después de la muerte de Hegel, estalló otra vez entre sus herederos intelectuales la disputa entre las concepciones centradas en el hombre o en Dios, acerca de la interpretación de su sistema y su importancia. Los «antiguos hegelianos» llevaron su filosofía al rumbo de un teísmo ortodoxo, y los «jóvenes hegelianos» hacia una interpretación centrada en el hombre, en donde el *Geist* se volvía idéntico al hombre. Esto culminó con las obras de Feuerbach y el joven Marx. Ambos giros son por supuesto, falsos respecto a la síntesis hegeliana, que no pretendía ser ni teísta ni atea; pero si estoy en lo correcto, el joven Hegel tenía algunas afinidades con los jóvenes hegelianos posteriores, de las cuales el Hegel maduro se había deshecho. Esto por supuesto no se supo en ese tiempo, ya que los primeros manuscritos no se publicaron hasta mucho después. Pero no es de sorprender que los marxistas afines al primer Marx encontraran en el joven Hegel un estudio interesante: cf. G. Lukács, *Der Junge Hegel*.

22. Como parece implicado por una descripción del objetivo de unidad, dirigido como «Encontrar paz en una belleza viva no personal» (Knox, 301) («in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden», Nohl, 342).

El Hegel maduro ha roto con esta visión, y ha adoptado una noción del absoluto como *Geist*. El hombre como ser espiritual se relaciona con un esquema mayor de actividad espiritual. El formalismo kantiano, un intento de derivar el contenido de deber desde la forma necesaria de la razón, es constantemente atacado como vano y vacío, y esto precisamente porque los hombres sólo pueden descubrir el contenido real de la vida ética viéndose a sí mismos como parte de un esquema mayor. Esto no supone una regresión a la heteronomía en donde el esquema mayor sea el del *Geist* con el que el hombre llega a identificarse como su vehículo indispensable, como vimos en la última sección. Cuánto se sustente esta solución, lo debemos examinar después. El punto aquí es que mientras se llama a evitar la heteronomía, Hegel ha roto con sus primeras formulaciones acerca de la autonomía centradas en el hombre e influenciadas por Kant. La libertad ya no está diseñando la ley o la inspiración del amor desde uno mismo.

Parece ser que este desplazamiento se une con los otros que hemos tratado antes. Al llegar a ver que las demandas de la autonomía del hombre eran llevadas a una dirección diferente que las demandas de unidad con el todo, fue forzado a una revaloración del lugar de la autonomía centrada en el hombre en su visión total de las cosas. Recobrar la unidad sólo con una corriente mayor de *vida* ahora se ve como algo insuficiente para un ser espiritual. Por el contrario, reunirse con el todo debe significar volver a tomar contacto con un espíritu cósmico. Pero esta síntesis debe unir la separación esencial con la autonomía centrada en el hombre, y la unidad expresiva con la naturaleza. No puede simplemente equivaler a cualquiera, sino que debe ser mayor que ambas. Por tanto, esta autonomía centrada en el hombre ya no puede ser el objetivo absoluto. Debe establecerse en una síntesis más amplia, y esto es lo que el maduro Hegel reclama hacer.

Por supuesto, este desarrollo en el pensamiento de Hegel no puede verse activado simplemente por estas conexiones lógicas entre sus objetivos intelectuales. Parece ser que también fue influenciado por la serie de eventos de su tiempo. No podemos estar seguros de ello debido a la falta de evidencia, pero es probable que el primer Hegel fuera bastante radical en lo político. En los primeros días en Tübingen, los jóvenes radicales siguieron el progreso de los eventos en París con interés y entusiasmo. Y aunque no parece que quisieran simplemente reeditar la Revolución Francesa en Alemania, y ciertamente no en su fase jacobina —por ello los reaccionarios los apodaron con el mote de «jacobinos»—, no obstante es probable que favorecieran un cambio político de largo alcance que se dirigiera a la igualdad y a la representación popular. Incluso en 1798 Hegel escribió un panfleto como contribución al debate acerca del futuro constitucional de su Württemberg natal (nunca fue publicado) que parece pedir que la elección del *Landtag* se diera, en cualquier caso, mediante una amplia votación.

El Hegel maduro, por otro lado, no era para nada un político radical. Es fácil, sin embargo, interpretar erróneamente el cambio. Es demasiado simple y engañoso verlo simplemente como un cambio de izquierda a derecha. Primero, es probable que las nociones «orgánicas» del Estado, derivadas de los griegos, la desconfianza hacia la «turba» actuando fuera de todo marco institucional, la tensión de la función diferenciada, estas ideas que eran tan importantes para su posterior teoría política estuvieran ahí desde el principio. Y recíprocamente, el Hegel maduro incorpora mucho de los principios de 1789, más de lo que fueron incorporados en el Estado prusiano de su tiempo, del cual tan frecuentemente se le acusa de ser apologista, y más que varios escritores burgueses contemporáneos si uno piensa en su desconfianza profética la economía capitalista.

Más bien, el cambio yace en su concepción del papel de la acción voluntaria para el cambio político. La regeneración que buscaba en la década de 1790 es una que parece

que tendría que hacerse por la transformación religiosa y política. En el último sistema, el logro del destino del hombre es algo que está *en preparación*; le incumbe a los hombres el reconocer y vivir de acuerdo con eso. Por supuesto, aquí también podemos juzgar mal la diferencia. Reconocer la propia conexión con el *Geist* es *ipso facto* cambiar uno mismo, y la manera en que uno actúa, y en importantes aspectos. Un cambio de conciencia no sólo puede oponerse a un cambio en la realidad; éstos se vinculan, y esta ligazón entre los dos fue importante desde los comienzos del pensamiento de Hegel, para quien la transformación religiosa era central. Pero hay una diferencia, sin embargo, entre una visión que ve la extensa transformación social y política deseable como algo a ser *realizado* por aquellos que lograrían la regeneración, y una visión que ve las transformaciones sociales y políticas relevantes como si necesitaran *discernirse*, y de esta manera ser aceptadas y vividas en el espíritu recto.

Éste es el cuarto cambio mayor que afectó a la posición de Hegel, y que alcanzó la madurez algo después que los otros. Pero aunque maduró a diferente paso, está claramente vinculado con el tercero. La concepción centrada en el hombre, de la regeneración, va de la mano naturalmente con el proyecto de una transformación de las instituciones, para realizar el fin deseado. Pero con el desarrollo de una noción del *Geist* como un sujeto mayor que el hombre, Hegel desarrolló una noción de proceso histórico que no puede explicarse en términos de propósitos humanos conscientes, sino más bien por los propósitos mayores del *Geist*. Las transformaciones en las instituciones políticas, sociales, religiosas, que deben surgir si el hombre va a completar su destino, ya no se ven como tareas que los hombres deban cumplir conscientemente, sino por el contrario, aunque se lleven a cabo por los hombres, éstos no entienden completamente el papel que juegan sino hasta después de que han surgido. Ésta es la doctrina hegeliana madura del «ingenio de la razón», y de la comprensión retrospectiva de la historia que Hegel expresó en esa famosa frase del Prefacio a la *Filosofía del Derecho*, de que «el búho de Minerva solamente extiende sus alas al anochecer».²³

En otras palabras, la noción de que el hombre se relaciona con un sujeto cósmico mayor se daba junto a la del desplazamiento del sujeto de la historia en el pensamiento de Hegel, de que ya no es simplemente el hombre —si en efecto, alguna vez lo concibió como tal—, sino el *Geist*. Lo que se necesita *hacer* en el sentido de realizarse por la acción intencional no es la transformación institucional de la historia, ya que ésta no puede abarcarse intencionalmente en este sentido, sino más bien el reconocimiento de que el *Geist* está en *proceso* y conectarse uno mismo a él. Esto es, por supuesto, contra lo que el joven Marx protestaba cuando se quejaba de que los «filósofos» habían únicamente interpretado el mundo, mientras que la tarea era cambiarlo. El joven Hegel habría estado más cerca de estar de acuerdo con él que el filósofo maduro.

Así se relacionan estas cuatro transposiciones en la posición de Hegel, que tiene lugar aproximadamente cuando va a Jena y trabaja ahí durante su posición madura: la aceptación de la separación como parte de la unidad última, el desplazamiento a la filosofía como el medio crucial, el desplazamiento de una teoría centrada en el hombre a una centrada en el *Geist*, y la noción de que la realización del hombre no está planeada por él, y que sólo puede reconocerse *post hoc*. Las primeras dos están ligadas mediante el sentido de Hegel de la conexión entre la separación y la autonomía, entre la autonomía y la racionalidad; la oposición entre la autonomía y la unidad expresiva lo llevan a una noción del *Geist* como mayor que el hombre, y el *Geist*, como el sujeto de

23. PR, 13.

la historia, transforma su visión de la historia. La tarea del hombre es ahora reconocerlo, y reconocerlo claramente, no por una intuición borrosa que negaría su vocación de autonomía racional; y así se da la cúspide de la realización humana, la que regresa a ser la realización del *Geist*, y que reside en la conciencia filosófica.

Desde este promontorio aventajado, podemos ver más claramente que este complejo desplazamiento en el pensamiento de Hegel probablemente estuvo también motivado por los eventos políticos del tiempo. A principios de la década de 1790, varios jóvenes radicales alemanes tenían esperanzas en los desarrollos revolucionarios de su patria. A finales de la década, éstas se habían desvanecido: el antiguo régimen en Alemania estaba plenamente a prueba de cualquier transformación. La principal esperanza de cambio permanecía en la *Armée* francesa, y después en su líder Napoleón. Hegel parece haber sido uno de esos alemanes que juzgaban favorablemente los resultados de la hegemonía napoleónica en los años de 1800. Pero los cambios que se produjeron de este modo no fueron tan radicales como los soñados a principios de la década de 1790, ni esta revolución indujo un sentido de actividad propia. A finales de la década de 1790 y principios de 1800, Alemania parecía incapaz de hacer surgir el desafío de la disolución imperial bajo la intervención de la armada revolucionaria francesa y de encontrar una forma rejuvenecida. No era un mirador desde el cual fuera fácil creer que los hombres consciente y deliberadamente hacían su propia historia.

Por supuesto, ésta no es toda la historia en cuanto a Hegel concierne. Había otro momento de esperanza, después de que Napoleón destrozara a Prusia en la batalla de Jena, y un espíritu de renovación parecía estar próximo a apoderarse de Alemania, encabezado por las reformas del barón Von Stein. Hegel parece haber sido relativamente impasible ante esto. Tal vez ya se había aparentado en cierto molde; en este mundo las primeras experiencias son más importantes que las posteriores. En cualquier caso, el movimiento de renovación fue aplastado después de la Restauración.

Examinemos ahora la posición madura de Hegel.

CAPÍTULO III

ESPÍRITU AUTOPOSTULANTE

1

Traté de presentar en los capítulos precedentes una idea de los problemas y las aspiraciones fundamentales a los que se dirigía la filosofía de Hegel. Y he sugerido que podemos verlos mejor a la luz del anhelo de su época por encontrar una forma de vida y de pensamiento capaz de unir dos aspiraciones poderosas, que estaban conectadas aunque fueran opuestas. Una es a la unidad con la naturaleza, con los otros hombres y consigo mismo, lo que el hombre demanda en tanto ser expresivo; la otra es a la autonomía moral radical, la cual alcanzó su expresión paradigmática en Kant y Fichte.

He sugerido que Hegel, a principios de la década de 1800, había llegado a darse cuenta de lo profundo que estas dos aspiraciones se oponían entre sí. En particular, había llegado a ver que la libertad requería de la ruptura de la unidad expresiva, de la ruptura de la totalidad íntegra original en el hombre y de la comunión con otros hombres y con la naturaleza, que él como varios de sus contemporáneos atribuyeron a una primera etapa —principalmente la de la antigua Grecia. El sentido de fragmentación interna, y de exilio, en un universo y una sociedad mecánicos y muertos, que tantos escritores de la época habían experimentado y testificado, no era una pérdida inexplicable ni inmitigable de un paraíso temprano. Más bien, era el resultado de un desarrollo ineludible, esencial para la completa realización del hombre como agente racional y libre. Pero la historia no iba a terminar ahí. Esta división necesaria iba a ser curada en una reconciliación superior. Esta reconciliación ya estaba en curso, era fruto de un desdoblamiento racional del propósito que la historia exhibe, el cual requería discernirse y captarse por la filosofía y, por tanto, completarse —ya que esta reconciliación, que incorporaba a la razón, podía formularse adecuadamente sólo en el lenguaje de la razón. Hegel, junto con varios de sus contemporáneos, creía que su época era el período cúspide, el que vería el nacimiento de esta reconciliación. «Seguramente no es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y transición hacia un nuevo período» (*PhG*, 15).¹ Y Hegel continúa hablando en este pasaje acerca de «un salto cualitativo» (*ein qualitativer Sprung*).

Así, la mayor tarea de la filosofía según Hegel puede decirse que es la de superar la oposición.² Las oposiciones son las que surgen de la ruptura de la unidad expresiva

1. Citado de la traducción de Walter Kaufmann, *Hegel: texts and commentary*, Nueva York, Anchor books, 1966, 20.

2. «die Aufhebung der Entzweiung», como lo expone en *Differenz*, 75.

original. Por tanto, primero, el hombre como sujeto cognoscente se separa de la naturaleza, a la que ahora ve como un hecho bruto, que no expresa ninguna idea o propósito. La naturaleza es así distinta a la mente, pues no exhibe ninguna necesidad racional ni forma expresiva. Y cuando forzamos esta distinción hasta su conclusión más extrema tenemos que estar de acuerdo con Kant al atribuir cualquier grado de forma necesaria que encontremos en la experiencia a nuestro propio entendimiento más que a la realidad que afecta a este entendimiento. Ya que algún grado de forma necesaria es esencial a la experiencia, tenemos que admitir que la realidad tal como es en sí misma, o sea, inalterada por alguna estructura que le imponemos, está para siempre más allá de nuestro conocimiento. El extrañamiento del hombre de la naturaleza hace del mundo en última instancia, una *terra incognita* para él.

Esta separación que surge con el desarrollo de la autoconciencia del hombre acerca de su propio pensamiento, se convierte en oposición en el sentido de que nada puede mediar o salvar la brecha entre la mente y el mundo, y que todo está ya sea en un lado o en el otro.³ Pero es también una oposición en el estricto sentido de que esta separación entre la mente y el mundo va en sentido contrario a la naturaleza y al propósito de la mente concedora. De esta manera, Hegel alegará frecuentemente que la idea kantiana de una cosa en sí misma es incoherente, que el filósofo al usar este término está postulando algo fuera del alcance de su mente, pero que al mismo tiempo no puede estar fuera del alcance en tanto él lo está postulando. (Por supuesto, un kantiano alegará que esto ignora la distinción entre lo que se puede experimentar y lo que solamente se puede pensar, pero el punto de Hegel implica desafiar justamente esta distinción.) De esta manera se agudiza la oposición aquí. Se da entre dos requerimientos situados en el sujeto cognoscente, que él llega a distinguirse a sí mismo de su objeto en completa autoconciencia de lo que está haciendo, y que también lo conoce por completo, hasta su núcleo, por decirlo así.

Una oposición similar surge en los hombres entre su voluntad racional y su propia naturaleza, sus deseos, inclinaciones y afinidades. Una vez más los hombres llegan a distinguir los determinantes racionales de su voluntad en el proceso de crecimiento de la autoconciencia, y esto parece esencial para el crecimiento de la racionalidad misma y de la libertad. Y esta separación se vuelve una oposición en donde la razón y la naturaleza no sólo se consideran categorías herméticas sin ninguna intersección, sino que también están en conflicto al tiempo que compiten por el control de nuestra voluntad. Pero este conflicto es el reflejo de una oposición entre dos requerimientos que nos mantienen como agentes. Por un lado somos llamados como agentes racionales a ser libres y, por lo tanto, a seguir a la razón. Por el otro lado, la libertad significa actuar a partir de motivos que fluyen del yo más que ser impuestos externamente o inducidos. Pero ya que también soy un ser natural, una concepción de libertad que excluya e incluso se oponga a la inclinación natural debe estar equivocada.

Esta oposición entre naturaleza y libertad puede también presentarse de modo teórico, como una que se da entre dos tipos de explicación de lo que los hombres hacen, por necesidad natural y por metas libremente elegidas, en donde ambas parecen ineludibles y en conflicto.

3. Por supuesto, Kant hizo algunos pasos tentativos hacia la mediación en su tercera crítica. Pero Kant tenía cuidado de no involucrarse nunca más allá de las fronteras del dualismo. Así, el entendimiento teleológico de las cosas vivientes es una forma que tenemos de ordenar los fenómenos «como si» sirvieran a causas finales. Los sucesores de Kant, incluyendo a Hegel, fueron más allá de esto.

En tercer lugar, el crecimiento de la autoconciencia lleva al individuo a distinguirse a sí mismo de su tribu o su comunidad. Y este sentido creciente de individualidad lleva nuevamente a una oposición práctica, a un conflicto de interés, entre el hombre y la sociedad, que se basa ahora en requerimientos de la libertad en conflicto. Para que el hombre sea libre debe ser su propio amo, y por tanto no subordinarse a ningún otro. Pero al mismo tiempo el hombre por sí mismo es débil y depende necesariamente de la ayuda exterior. La libertad del individuo expuesto es así una cosa muy restringida y sombría. Pero lo que es más, el hombre en tanto ser cultural solamente desarrolla una mente y propósitos por sí mismo a partir del intercambio con otros; la aspiración a la libertad individual se nutre de este intercambio, y puede opacarse y pervertirse por él. Así, esa libertad integral no puede lograrse por parte de ningún individuo solo. Debe compartirse en una sociedad que sustente una cultura que la nutra y en instituciones que la lleven a efecto. La libertad parece requerir tanto independencia individual como integración a una vida más grande.

El hombre individual forma parte no sólo de un todo social mayor, sino que él y su sociedad se establecen en un marco más amplio, la humanidad, y el todo de la naturaleza, con la que están en intercambio y de la cual dependen. El desarrollo de la autoconciencia ha significado una separación de estos esquemas mayores, anteriormente vistos como órdenes significativos, y ahora vistos como un grupo de límites y condiciones *de facto* de nuestra acción. Vimos anteriormente cómo esta separación da lugar a una oposición para el sujeto cognoscente. Pero crea también una para el sujeto como ser expresivo libre. Mi libertad está limitada por mi dependencia del mayor esquema de la naturaleza. Pero justo como en la relación de mi razón con mis propios deseos, o de mi libertad con mi sociedad, esta dependencia crea un dilema. O más bien, lo hace en la suposición de una teoría expresiva del hombre, según la cual los hombres buscan comunión con el orden mayor de la naturaleza. Para acceder a lo verdadero de nosotros mismos, parece que tendremos tanto que separarnos como integrarnos a este esquema mayor.

Vimos en el último capítulo cómo este doble requerimiento de integrarnos en la naturaleza mientras permanecemos como seres espirituales les parecía a muchos que se conseguía con la concepción de un espíritu cósmico, subyacente a la naturaleza. Pero también vimos que esto meramente desplaza el dilema, que ahora se centra en la relación del hombre con este espíritu cósmico. La oposición reside ahora entre la auto-dependencia y la autonomía de los espíritus finitos, la que parece imponerse en ellos como agentes racionales y por lo tanto libres, y la demanda de unión con el espíritu cósmico, sin la cual permanecerían meramente como seres fragmentarios en oposición a su propia vocación hacia la expresión integral.

La cuarta oposición puede entonces describirse como una que se da entre el espíritu finito y el infinito, entre las demandas de la autonomía humana y las de la participación en la corriente de la vida infinita. Hegel vio la solución a esto en su noción del *Geist*, como vimos en el último capítulo y examinaremos dentro de poco. Pero esta oposición puede también expresarse en términos del concepto de destino. Desde el punto de vista del sujeto finito autónomo, el curso mayor de los eventos que le afectan se distingue de lo que él hace y de lo que le sucede: es su destino. Este destino es bastante distinto de él mismo, en el sentido que no es para nada una expresión de él, algo que uno pueda encontrar en lo que hace. Desde este punto de vista, el de la separación, el mandato de un primer momento por reconciliarse uno mismo con el destino, por ver su necesidad y por lo tanto aceptarlo, puede solamente entenderse como un llamamiento a rendirse, no como una invitación a una comprensión más profunda.

Pero el curso de las cosas es en algún sentido una expresión del espíritu cósmico, y por lo tanto verlo como otro es definirse a uno mismo en oposición al espíritu cósmico. Por el otro lado, estar unido al espíritu infinito, incluso más, verse a uno mismo como su vehículo, sería reconocer en el destino de uno mismo la expresión de una realidad de la que uno no se puede disociar.

La oposición entre el espíritu finito y el infinito puede entonces también describirse como la oposición entre la necesidad del hombre libre por afirmarse a sí mismo en contra del destino, como se expresa en las palabras de Dylan Thomas: «no vayas gentil en esa buena noche / Enfurécete, enfurécete ante la muerte de la luz», y los requerimientos para reconciliarse uno mismo con el destino, de manera que, en palabras de Nietzsche, nosotros podemos «cambiar cada "así fue" por un "así será"». ⁴

Éstas son entonces las oposiciones que la filosofía debe superar, entre el sujeto conocedor y su mundo, entre la naturaleza y la libertad, entre el individuo y la sociedad, entre el espíritu finito y el infinito, o entre el hombre libre y su destino. Para la filosofía, superarlas es por supuesto discernir cómo las oposiciones se superan ellas mismas. Y «superar» aquí no significa simplemente «deshacer»; no hay interés en regresar a la conciencia primitiva anterior a la separación del sujeto y la naturaleza. Por el contrario, la aspiración es retener los frutos de la separación, la conciencia racional libre, mientras se reconcilia ésta con la unidad, o sea, con la naturaleza y con la sociedad, con Dios y con el destino.

Pero ¿cómo pueden reconciliarse estas oposiciones cuando cada término solamente existe en oposición con el otro? Éste es de hecho nuestro problema. El hombre solamente logra su autonomía autoconsciente racional, separándose de la naturaleza, de la sociedad, de Dios y del destino. Y Hegel ve esto muy claramente, por lo que repudia cualquier intento de deshacer simplemente las oposiciones y regresar a la unidad primitiva.

La respuesta de Hegel es que cada término en estas dicotomías básicas, cuando se entiende completamente, se muestra a sí mismo no solamente opuesto sino idéntico a su opuesto. Y cuando examinamos las cosas de manera más profunda vemos que esto es así porque en su base las relaciones de oposición e identidad están unidas de manera inseparable entre sí. No pueden distinguirse totalmente porque ninguna puede existir por sí misma, es decir, mantenerse a sí misma como la sola relación entre un par de términos dados. Más bien, están en un tipo de relación circular. Una oposición surge a partir de una identidad anterior; y esto con necesidad: la identidad no podría sostenerse a sí misma sino que tiene que engendrar oposición. De aquí se sigue que la oposición no es simplemente oposición, que la relación de cada término con su opuesto es peculiarmente íntima. No se relaciona sólo con *un* otro sino con *su* otro, y esta identidad escondida necesariamente se reafirmará a sí misma en una recuperación de la unidad.

Por eso Hegel sostiene que el punto de vista ordinario de la identidad tiene que abandonarse en la filosofía a favor de una manera de pensar, que puede llamarse dialéctica, que nos presenta algo que no puede comprenderse con una proposición aislada o con una serie de proposiciones que no violen el principio de no contradicción: ~ (p.~p). El grupo mínimo que realmente puede hacer justicia a la realidad es de tres proposiciones: que A es A, que A es también ~A, y que ~A muestra en sí misma ser después de todo A.

Comprender esta verdad especulativa es ver cómo la subjetividad libre supera su oposición con la naturaleza, con la sociedad, con Dios y con el Destino, afirma Hegel.

4. Así hablaba Zaratustra, Everyman Edition, 126.

Ésta es una tesis bastante asombrosa. Demasiado de momento para el hombre que parece dejarse llevar por lo que parece prestidigitación verbal. ¿Qué implica jugar rápido y con soltura con la «identidad» y la «oposición», con la «identidad» y la «diferencia»? ¿Qué afirma exactamente la tesis, y cómo la respalda uno? ¿O lo único que podemos hacer es aceptar la palabra de Hegel respecto a ello?

2

Para ver de qué está hablando Hegel aquí, tenemos que entender su noción del *Geist*, o espíritu cósmico. Lo que parece bizarro en lo abstracto, cuando hablamos de identidad y diferencia *tout court*, puede que lo parezca menos cuando lo aplicamos al *Geist*. El modelo básico para el espíritu infinito lo provee el Hegel maduro por medio del sujeto. Vimos antes que él trataba de dar cuenta de la realidad que superaba la separación en términos del Amor o la Vida. Pero en su visión madura, el término crucial para entender al Absoluto es «sujeto».⁵

Antes de ver cómo aplica este término al *Geist* vale la pena examinar lo que era la noción de sujeto de Hegel. Y esto es significativo dado que su noción es filosóficamente importante por derecho propio, es decir, como una concepción del sujeto humano que rompe con el dualismo que se había vuelto dominante en la filosofía desde Descartes tanto entre los racionalistas como entre los empiristas. Hegel es de hecho un nexo importante en una cadena de pensamiento de la antropología filosófica moderna, una que se opone tanto al dualismo como al mecanicismo, y que vemos que continúa de diferentes maneras en el marxismo y en la fenomenología moderna.

La concepción de Hegel se construye sobre la teoría expresivista, que fue desarrollada por Herder y otros. Como vimos, ésta trajo de regreso las categorías aristotélicas con las que vemos al sujeto, al hombre, como realizando cierta forma; pero también les añade otra dimensión en tanto ve esta forma realizada como la expresión, en el sentido de clarificación, de lo que el sujeto es, algo que no podía haberse conocido con anticipación. Es el matrimonio de estos dos modelos, de la forma aristotélica y de la expresión moderna, lo que nos permite hablar aquí de *auto-realización*.

La teoría de Hegel del sujeto era una teoría de auto-realización. Y como tal, era radicalmente anti-dualista, pues esta teoría expresivista se opone al dualismo de la filosofía post-cartesiana (incluyendo al empirismo), y en los dos lados de su abolengo. Este dualismo vio al sujeto como un centro de conciencia, percibiendo al mundo exterior y a sí misma; su centro era inmaterial, es decir, heterogéneo al mundo del cuerpo, incluyendo al propio cuerpo del sujeto. Las funciones «espirituales» del pensamiento, de la percepción, del entendimiento, etc., se atribuyen a este ser no material. Y esta «mente» es pensada a veces como perfectamente auto-transparente, es decir, capaz de ver claramente sus propios contenidos o «ideas» (ésta parece haber sido la visión de Descartes).

Ahora bien, primero, esta visión no deja lugar para la vida como se entendía en la tradición aristotélica, que es vida como forma auto-organizativa, auto-sustentable, que sólo puede funcionar en y por lo tanto es inseparable de su encarnación material. Este tipo de vida desaparece en el dualismo, ya que su naturaleza completa se monta sobre la brecha que abre el dualismo. Es material, y en el mantenimiento de la forma exhibe el tipo de propósitos e incluso algunas veces la inteligencia que asociamos con la men-

5. Cf. el prefacio a *PhG*, 19.

te. Nos sentimos tentados a pensar las cosas vivientes como «tomando en cuenta» lo que les rodea precisamente por la adaptación inteligente que pueden hacer de las situaciones novedosas.

El dualismo, por otro lado, atribuye todas estas funciones de inteligencia a una mente que es heterogénea del cuerpo, de manera que la materia se asume como algo que se entiende de manera puramente mecanicista. De esta manera, el dualismo cartesiano-empirista tiene un nexo importante con el mecanicismo. Descartes tendió a dar explicaciones mecanicistas de la fisiología, y la psicología mecanicista moderna está muy afiliada históricamente con el empirismo; es dualismo con un término suprimido.

Pero la tentación moderna por el dualismo surge en un clima filosófico muy diferente del de Aristóteles. Se alimenta en parte de una noción de voluntad que llega a nosotros desde raíces judeo-cristianas y que es extraña al pensamiento griego; crece con la idea moderna de un sujeto que se auto-define, la cual comentamos en el primer capítulo. Pronto se relaciona con las pre-ocupaciones modernas, con la racionalidad pura y la libertad radical. Y como vimos, Hegel no tenía deseos de evadir esto y regresar a una fase anterior.

Y es de hecho cuando nos enfocamos en el pensamiento puro, en la actividad reflexiva de la mente, cuando se pondera algún problema en ciencias o en matemáticas, cuando se delibera sobre algún principio de la moral, que la mente parece estar más libre del control externo —de un modo que no parece estarlo, p. ej., en nuestra vida emocional. Es en esta esfera que la tesis del dualismo parece ser más plausible. Mientras que yo puedo dudar en ubicar mi rabia por el enemigo, la cual yo puedo «sentir» en mi cuerpo, en algún refugio incorpóreo, ¿dónde más puedo yo ubicar mis reflexiones puramente interiores sobre un problema de lógica, o en un asunto de conducta moral?

Éste es el otro aspecto donde la teoría expresiva se vuelve relevante. Vimos en el primer capítulo cómo Herder desarrolló una teoría de la expresión del lenguaje, de hecho, como parte esencial de la teoría de la expresión del hombre. En esta teoría las palabras tienen significado no simplemente porque lleguen a ser usadas para puntualizar o referir ciertas cosas en el mundo o en la mente, sino de manera más fundamental, porque expresan o encarnan cierto tipo de conciencia de nosotros mismos y de las cosas, una que es peculiar al hombre como usuario del lenguaje, para lo cual Herder usó la palabra *Besonnenheit*. El lenguaje es visto no sólo como un grupo de signos, sino como el medio de expresión de cierta manera de ver y experimentar que, como tal, es continua con el arte. Por tanto, no puede haber pensamiento sin lenguaje, y de hecho, los lenguajes de diferentes pueblos reflejan su diferente visión de las cosas.

Por tanto, esta teoría de la expresión es también anti-dualista. No hay pensamiento sin lenguaje, arte, gesto, o algún medio externo. Y el pensamiento es inseparable de su medio, no sólo en el sentido de que el primero no podría ser sin el último, sino también en que el pensamiento es formado por su medio. O sea que, desde un punto de vista, podría describirse cómo los mismos pensamientos se alteran al darles un nuevo giro, al expresarse en un nuevo medio, p. ej., al traducirlos de un lenguaje a otro. Para exponer la cuestión de otra manera, no podemos distinguir claramente el contenido de un pensamiento de lo que le «añade» el medio.

Así, donde la concepción aristotélica de la relación de materia y forma, o el hilemorfismo, como se ha llamado, da una noción de los seres vivos en la que el alma es inseparable del cuerpo, así esta teoría de la expresión nos da una visión de seres pensantes en la cual el pensamiento es inseparable de su medio. Y por tanto toma justo esas funciones, las de pensamiento puro, reflexión, deliberación, que uno estaría más tentado a

atribuir a una mente desencarnada, y las reclama como propias de una existencia encarnada en tanto necesariamente dispuestas en un medio externo.

Así, la teoría expresivista, como un matrimonio del hilemorfismo y la nueva visión de la expresión, es radicalmente anti-dualista. Y así fue también la teoría de Hegel del sujeto. Un principio básico en el pensamiento de Hegel era que el sujeto, y todas sus funciones, aunque eran «espirituales», estaban inevitablemente encarnadas; y esto, en las dos dimensiones relacionadas: como «animal racional», o sea, como un ser viviente que piensa; y como ser expresivo, o sea, como un ser cuyo pensamiento siempre y necesariamente se expresa a sí mismo en un medio.

Este principio de encarnación necesaria, como lo podemos llamar, es central a la concepción de Hegel del *Geist*, o espíritu cósmico. Pero antes de que continuemos viendo esta noción del *Geist*, veamos cómo esta teoría expresivista del sujeto ya nos da algunas bases para hablar de una unidad entre identidad y oposición.

Podemos ver que la teoría expresiva de Hegel no percibe el hiato entre la vida y la conciencia que sí encontramos en el dualismo cartesiano-empirista. Debido a éste, las funciones vitales se relegan al mundo del ser extenso y material, y se entienden mecanicistamente, mientras que las funciones de la mente pertenecen a una entidad separada e inmaterial. Por ello Descartes pudo ver a los animales como complicadas máquinas. Pero para cualquier seguidor de Aristóteles, este tipo de dicotomía es insostenible, pues una cosa viva es una unidad funcionante y no sólo una concatenación de partes. Más aún, al mantener cierta forma a través de condiciones cambiantes muestra un tipo de proto-propósito, e incluso una clase de proto-inteligencia al adaptarse a las circunstancias novedosas, lo que los seres autoconscientes muestran de forma explícita en su lucha por metas y en su capacidad de tomar en cuenta al yo y sus alrededores al hacerlo. La cosa viva es, en otras palabras, no sólo una unidad funcionante, sino también algo en la naturaleza de un agente; y esto la ubica en una línea de desarrollo que alcanza su cúspide en el sujeto humano.

De esta manera Hegel restauró el sentido de la continuidad de las cosas vivas dañada por el cartesianismo. Pero no hay continuidad sólo entre nosotros mismos y los animales, sino también en nosotros mismos entre las funciones vitales y mentales, entre la vida y la conciencia. En una visión expresivista éstas no pueden separarse ni ser atribuidas a dos partes, o facultades, en el hombre. Hegel está de acuerdo con Herder, en cuanto a que nunca podemos entender al hombre como un animal con racionalidad añadida; por el contrario, él es un tipo bastante diferente de totalidad, en la que el hecho de la conciencia reflexiva no deja nada sin alteración; los sentimientos, deseos, e incluso el instinto de autopreservación de un ser reflexivo deben ser diferentes a los de los otros animales, por no hablar de su estructura corporal, de soporte, de los males a los que se sujeta, y así por el estilo. No hay otra manera de mirar las cosas para quien ve a los seres vivientes como totalidades, es decir, como entidades en las que cada parte es lo que es solamente en relación con otras y con el todo. Y tanto el hilemorfismo aristotélico como la teoría de la expresión nos hacen mirarlos como totalidades.

Esta visión se aplica así no solamente a una continuidad de cosas vivas, sino también a discontinuidades cualitativas. El hombre como ser vivo no es radicalmente diferente de otros animales, pero al mismo tiempo no es sólo un animal con razón añadida, sino una totalidad bastante nueva; y eso significa que tiene que entenderse bajo principios bastante diferentes.⁶

6. Esta noción de jerarquía de formas es la negación de la explicación reductivista, la cual quiere considerar las funciones superiores de los organismos con los mismos conceptos y principios explicativos

Así, junto con la idea de continuidad tenemos la de una jerarquía de niveles del ser. Podemos hablar de una jerarquía aquí y no sólo de diferentes tipos, pues los «superiores» pueden verse realizando a un grado superior lo que los inferiores encarnan imperfectamente.

Hegel sostiene que tal jerarquía del ser que alcanza su cúspide es la subjetividad consciente. Los tipos inferiores de vida exhiben proto-formas como las de la subjetividad, pues muestran un propósito de grado ascendente, su auto-mantenimiento como formas de vida y un conocimiento de lo que los rodea. Se convierten en poco tiempo, cada vez más en agentes, y en los animales superiores solamente falta el poder de la expresión para ser «yos». Hegel extiende esta jerarquía, como veremos después, más allá de los seres vivos, hacia toda la creación. Podemos ver una jerarquía entre los fenómenos inanimados que apunta a una etapa superior de la vida, justo como los animales apuntan más allá de sí mismos hacia la subjetividad humana. Así, justo como lo viviente es una proto-forma de la conciencia, así la unidad de, digamos, el sistema solar puede verse como una proto-forma de lo viviente.

Hasta ahora, la teoría de Hegel no es muy diferente de la de otros pensadores expresivistas, como p. ej. Herder. Pero él también construye su contribución desde el idealismo kantiano. La conciencia no es sólo continua/discontinua con la vida en la manera descrita; también en cierto sentido «niega» la vida, ya que el hombre como ser consciente, cognoscente y racional, se dirige como vimos hacia una claridad y autosuficiencia del pensamiento racional que sólo consigue separándose a sí mismo de la naturaleza, no sólo externa, sino también interna. Por tanto es inducido a separar el pensamiento racional, a aislarlo, por decirlo así, de sus deseos, inclinaciones, afinidades; a tratar de liberarlo tanto como sea posible del rumbo inconsciente de la inclinación. La conciencia racional tiene una vocación de dividir al hombre, de oponerlo a la vida, y es esto, por supuesto, lo que encuentra expresión, *inter alia*, en la teoría del dualismo cartesiano.

El hombre está, de manera inevitable, en probabilidad consigo mismo. Es un animal racional, lo que quiere decir un ser vivo pensante; y puede solamente ser un ser pensante porque está vivo. Y las exigencias del pensar lo llevan a la oposición con la vida, con lo espontáneo y natural en él; así, es llevado a dividirse a sí mismo, a crear una distinción y una discordia consigo mismo en donde originalmente había unidad.

Al desarrollo de la racionalidad y por lo tanto a la discordia no es algo con lo que el hombre empiece, sino algo a lo que llega. Y esto significa dos cosas: primero, que más allá de la jerarquía de las formas de vida hay una jerarquía de modos de pensamiento. Al tiempo que crece la conciencia racional del hombre sobre sí mismo, su modo de expresión de esta autoconciencia debe alterarse. Su lenguaje, arte, religión y filosofía deben cambiar, pues el pensamiento no puede alterarse sin una transformación de su medio. Así debe haber una jerarquía de modos de expresión en la que lo superior haga posible un pensamiento más exacto, lúcido y coherente que lo inferior.

El concepto de una jerarquía de este tipo juega un papel importante en el pensamiento de Hegel. Es mejor conocida en conexión con la distinción entre arte, religión y filosofía. Éstos son vehículos para entender el espíritu, pero son de rango desigual. En

con los que uno considera los inferiores, e incluso, extendería esta homogeneidad de explicación hacia abajo a lo inanimado.

En todo caso, una teoría como la de Hegel es el inverso exacto de una teoría reductivista. Pues un nivel ilumina a los otros, es el superior el que proyecta luz al inferior; siendo una realización más completa que aquella a donde lo inferior se dirige. Pero no podemos considerar esto demasiado, ya que lo inferior no puede considerarse en cuanto a los principios de los superiores que son más ricos y más complejos. Ellos se relacionan con lo superior vía el empobrecimiento. Por tanto, son diferentes tipos de entidad, y no sólo aplicaciones de los mismos principios básicos, como en la hipótesis reductiva.

cierto sentido expresamos las mismas verdades en estos tres modos, sólo que a diferentes niveles de adecuación; es como el otro tipo de jerarquía en donde los niveles inferiores incluyen proto-formas de los superiores, o sea, exhiben una versión empobrecida del mismo tipo de unidad.

En segundo lugar, esa racionalidad es algo que el hombre logra y no algo de lo que dispone de antemano, y significa que el hombre tiene una historia. Para llegar a la claridad el hombre tiene que recorrer su camino con esfuerzo y lucha a través de las diferentes etapas de la conciencia inferior y más distorsionada. Empieza como un ser primitivo y tiene que adquirir cultura y comprensión de manera dolorosa y lenta. Esto no es un infortunio accidental, pues el pensamiento o la razón sólo pueden existir encarnados en un ser vivo, como lo hemos visto. Pero los procesos de la vida en sí mismos son inconscientes y están dominados por impulsos no reflexivos. Para realizar el potencial de vida consciente se requiere de esfuerzo, de división interna y de transformación en el tiempo. Podemos entonces ver que esta transformación en el tiempo involucra más que el ascenso hacia una jerarquía de modos de conciencia. Requiere también que el hombre luche con el impulso y le dé una forma a su vida, que moldee el impulso en una cultura que pueda expresar las demandas de la racionalidad y de la libertad. La historia humana es así también el ascenso por una escala de formas culturales.

Tal vez podamos ahora proyectar alguna luz sobre las complejas afirmaciones hechas al final de la última sección, de que la identidad y la oposición se unen, de que se pueden mantener en el mismo par de términos. La noción de Hegel del sujeto empieza a tener sentido con esto.

El sujeto racional pensante sólo puede existir encarnado. En este sentido podemos decir con verdad que el sujeto *es* su encarnación, que, p. ej., yo como ser pensante soy mi cuerpo vivo. Y al mismo tiempo, esta encarnación en la vida tiene una tendencia a llevarnos por la corriente de la inclinación, del impulso hacia la unidad no reflexiva de nosotros mismos y de la naturaleza. La razón tiene que luchar contra esto para realizarse a sí misma. Y en este sentido su encarnación no es distinta a la del sujeto racional pensante, sino que en cierto sentido es su oposición, su límite, su oponente.

Así podemos decir que el sujeto es tanto idéntico como opuesto a su corporeidad. Esto puede ser porque el sujeto no es definido por Hegel en una dimensión como, digamos, un ser con ciertas propiedades, sino en dos. Tiene ciertas condiciones de existencia, las de la encarnación; pero al mismo tiempo, el sujeto se caracteriza teleológicamente como tendiente a cierta perfección, la de la razón y la libertad, esto en línea tanto con la teoría de Aristóteles como con la expresivista. Y las demandas de esta perfección van en sentido opuesto, por lo menos al principio, de sus condiciones de existencia.

Es esta complejidad interior lo que hace posible su doble relación con su yo/otro. Para ser del todo un ser consciente, el sujeto debe encarnarse en la vida; pero para realizar la perfección de la conciencia debe pelear y superar la inclinación natural de la vida como límite. Las condiciones de su existencia están en conflicto con las demandas de su perfección; e incluso para existir busca la perfección. El sujeto es así necesariamente la esfera del conflicto interno, ¿podríamos decir, de la contradicción? Hegel no lo dudó.

Así, ambas relaciones, la identidad y la oposición, puede decirse que se mantienen juntas. Pero ya que una se funda en las condiciones inmutables de la existencia, mientras que la otra surge de los requerimientos de la realización del sujeto que logra con el paso del tiempo, podemos pensar en las dos relaciones como unidas por un patrón temporal. La identidad primitiva debe abrir paso a la división que inevitablemente surge, ya que el sujeto no puede sino contener la semilla de la división en sí mismo.

Pero, ¿qué hay de la tercera etapa en este patrón temporal, la de la reconciliación? Dije al final de la última sección que Hegel mantenía que la oposición plenamente entendida muestra la recuperación de la unidad. Y esto también puede verse en la teoría del sujeto de Hegel. El hombre no permanece para siempre en la etapa de la oposición entre el pensamiento y la vida, entre la razón y la naturaleza. Por el contrario, ambos términos se rehacen para llegar a una unidad superior. La naturaleza cruda, la vida del impulso, se rehace, se cultiva, de manera tal que refleje las aspiraciones superiores del hombre, para que sea una expresión de la razón. Y la razón, por su parte, deja de identificarse estrechamente con un supuesto yo superior peleando para mantener a la naturaleza acorralada. Por el contrario, ve que la naturaleza misma es parte de un plan racional, que la división tenía que darse para preparar y cultivar al hombre para una unión superior. El sujeto racional se identifica él mismo con esta razón mayor, con el plan racional que subyace a todo, y como tal ya no se ve a sí mismo tan opuesto a la naturaleza, pues ésta ha vuelto a crearse para ser una expresión apta de la racionalidad.

La historia humana de esta manera no termina con la división. Se mueve más allá de ella hacia una forma cultural aún superior, en la que nuestra naturaleza, o sea, nuestra vida individual y colectiva en intercambio con nuestro alrededor, exprese un plan racional mayor que el del individuo autónomo; y se mueve a un modo incluso superior de conciencia con el que llegamos a ver este plan mayor y nos identificamos con él. Hegel reserva el término «razón» (*Vernunft*) para este modo superior, y llama a la visión de cosas divididas u opuestas «entendimiento» (*Verstand*).

Esta unidad es muy diferente de la indiferenciada del principio. Está «mediada»; preserva la conciencia de división que era una etapa necesaria en el cultivo de la naturaleza y del desarrollo de la razón. Es completamente consciente, y (supuestamente) quintaesencialmente racional.

Así, el sujeto humano modela la tesis de Hegel acerca de la relación entre identidad y oposición. No solamente es él tanto idéntico como opuesto a su encarnación esencial, sino que esta relación dual puede expresarse en un patrón temporal: fuera de la identidad original, la oposición necesariamente crece; y esta misma oposición lleva a una unidad superior, que está fundada en un reconocimiento de la inevitabilidad y de la necesidad racional de esta oposición.

3

Pero ¿cómo justifica esta teoría del hombre tales fórmulas asombrosas como la de «identidad de identidad y no identidad»? Incluso si concedemos que la teoría del sujeto de Hegel nos permite comprender un conflicto ineludible en el hombre, que podríamos estar tentados a llamar «contradicción», ¿cómo justifica esto hablar de una unión entre identidad y oposición *tout court*?

La respuesta es que esta teoría del sujeto no se aplica sólo al hombre, sino también al espíritu cósmico, o al *Geist*. Y efectivamente, ya vimos al final de la última sección que la resolución de la oposición en el hombre requería que nos refiriéramos más allá de él a un plan racional mayor, que es el del *Geist*.

Vimos que para Hegel el absoluto es sujeto. Eso que subyace y se manifiesta a sí mismo en toda la realidad, lo que para Spinoza era «sustancia», y vino a ser visto por los inspirados por el *Sturm und Drang* como vida divina fluyendo a través de todo, Hegel lo entendió como espíritu. Pero el espíritu o la subjetividad están necesariamen-

te encarnados. De aquí que el *Geist* o Dios no pueda existir separado del universo que él sustenta y en el cual se manifiesta a sí mismo. Por el contrario, este universo es su encarnación, sin la cual él no sería, del mismo modo que yo no sería sin la mía. Podemos ver ya por qué Hegel tenía que sufrir acusaciones de spinozismo o panteísmo. Y en esto él coincidía junto con muchos otros pensadores del período que habían sido influidos por el *Sturm und Drang* o por el pensamiento romántico. Para apreciar su respuesta tenemos que examinar más de cerca su concepción del *Geist*, que es efectivamente característica de él.

Vimos que hay dos modelos de encarnación que vienen juntos en la teoría expresivista del sujeto en la que Hegel se basó. Una era la noción derivada de Aristóteles de una forma de vida que sólo puede darse en un cuerpo vivo. La otra es la de la expresión del pensamiento que requiere un medio. Éstas vienen juntas en la noción de un modo de vida que propiamente expresa lo que yo soy como hombre, o de manera más apropiada a un punto de vista expresivista, como *este* hombre, miembro de *esta* comunidad. El modo de vivir es tanto una manera de desempeñar las funciones necesarias de la vida, la nutrición, la reproducción, y otras por el estilo, como también una expresión cultural que revela y determina lo que somos, nuestra «identidad». La relación marital de una pareja, el modo de producción económica de una sociedad, pueden —y desde un punto de vista expresivista, deben— verse en estas dos dimensiones. Son modos de intercambio que sustentan la vida y la reproducción. Pero también incorporan definiciones de rol, de valor, de aspiración, de éxito y falla, de justicia, y otras. Y no podría haber nada que reconociéramos como matrimonio humano, o modo de producción, que no incorporara tales definiciones. O poniéndolo de otra manera, estas relaciones serían imposibles sin el lenguaje.

Pero aunque estas dos dimensiones de encarnación son necesarias para entender al hombre, no se solapan totalmente. Hay aspectos del hombre que debemos entender simplemente como funciones de vida, y no como expresiones culturales, su digestión p. ej.; y podemos discutir, en todo caso, que hay expresiones culturales que pueden entenderse sin relacionarlas con las funciones de vida (aunque los marxistas y los freudianos no estarían de acuerdo). Y éstas tienen que establecerse junto a las costumbres del matrimonio o a los modos de producción que deben entenderse como ambos.

Con el *Geist*, sin embargo, las dos coinciden perfectamente. El universo es la encarnación de la totalidad de las «funciones de vida» de Dios, o sea, de las condiciones de su existencia. Y esto también mediante una expresión de Dios, o sea, mediante algo postulado por Dios para manifestar lo que él es. El universo debe entonces comprenderse tanto como algo análogo a una forma de vida, cuanto como por la categoría derivada aristotélica de «teleología interna»; y ser leído como algo análogo a un texto en el que Dios dice lo que él es.

Esta perfecta coincidencia en Dios de la vida y la expresión es lo que lo distingue como espíritu infinito de nosotros como espíritus finitos. Debemos ver al universo como las condiciones de existencia de Dios, y también como postuladas en cuanto tales. Dios puede pensarse como postulando las condiciones de su propia existencia. En este sentido el universo puede mirarse como si hubiera sido diseñado, en tanto nos cuidemos de no establecer la imagen de un diseñador que pudiera existir de manera separada de su creación. El universo tiene, podríamos decir, una estructura necesaria. Antes de que continuemos mirando esta difícil noción de un universo diseñado sin un diseñador independiente, veamos la forma de esta estructura necesaria.

Si el universo es postulado como las condiciones de existencia de Dios o del *Geist*, entonces podemos deducir su estructura general de la naturaleza del *Geist*. Ahora el

Geist, o la subjetividad, como vimos, va a entenderse teleológicamente como tendiente a realizar la razón, la libertad y la autoconciencia, o la auto-conciencia racional en libertad. Podemos ver cómo estos tres períodos se unen en una teoría expresivista del sujeto. La auto-conciencia racional es un darse cuenta racionalmente de un yo que se ha expresado en la vida y que de esta manera se hizo determinado. La plenitud de la auto-conciencia se alcanza cuando esta expresión se reconoce como adecuada al yo. Si no lo es, si es vista como truncada o distorsionada y requiriendo de más cambio, entonces la auto-conciencia no es completa, aunque sea lúcida la percepción de inadecuación, ya que en la visión expresivista lo que realmente somos no se sabe antes de su expresión. El ser trunco sólo puede dirigirse a una expresión más completa en orden a reconocer lo que realmente es.

Pero la libertad, en la visión expresivista, es la condición en la que el yo se expresa adecuadamente. Así, la completa auto-conciencia es imposible sin la libertad. Si añadimos a esto la noción de que la auto-conciencia lo es de la esencia del sujeto, entonces la proposición inversa es también verdadera: la libertad (o sea, la completa auto-expresión) es imposible sin la auto-conciencia. Ahora bien, Hegel añadiría a esta base común de teoría expresivista la tesis de que la esencia de la subjetividad es la auto-conciencia *racional*, que la autoconciencia debe estar en el medio claro del pensamiento conceptual y no en la intuición nublada o en la visión inefable. Por tanto, la racionalidad es para él una condición de expresión integral o de libertad, y también de manera recíproca.

Ahora hagamos una transferencia de esto del hombre al *Geist*, y veamos lo que nos muestra acerca de las estructuras necesarias del mundo. Si el *Geist* como sujeto va a llegar a la auto-conciencia racional en libertad, entonces el universo debe contener, primero, espíritus finitos. El *Geist* debe encarnarse. Pero la realidad corporal es la realidad externa; es partes extra partes, extendida en el espacio y el tiempo. Así, para que la conciencia sea, debe ubicarse, debe estar en alguna parte, en algún tiempo. Pero si una conciencia está en alguna parte y en algún tiempo, no está en ninguna otra parte, ni en ningún otro tiempo. Tiene un límite entre sí mismo y lo que no es sí mismo. Es finita.

Podemos entonces mostrar la necesidad del espíritu finito desde el requerimiento de que el *Geist* se encarne, y de la naturaleza de la encarnación en una realidad externa espacio-temporal. Pero también hay otro argumento, el cual emplea Hegel frecuentemente, el de los requerimientos de la conciencia misma. Hegel consideró la noción de Kant y de Fichte de que la conciencia es necesariamente bipolar, es decir, que requiere la distinción de sujeto y objeto. Esto juega un papel importante en la deducción trascendental de Kant, la que en cierta forma se abre hacia los requerimientos de objetividad, es decir, que hay una distinción entre los fenómenos que se unen meramente en mi experiencia y aquellos que se unen universal y necesariamente. El extraordinario logro de la primera *Crítica* de Kant es rehabilitar esta distinción entre lo subjetivo y lo objetivo en la experiencia considerada como distinta de las cosas en sí mismas. Esta necesidad de un polo objetivo a la experiencia también subyace a la refutación de Kant del idealismo.

Fichte aprovechó el mismo principio. El Ego postula al no-Ego porque éste es la condición de la conciencia. Hegel hace este principio suyo, y forma parte de su adhesión general a la visión de que el reconocimiento racional requiere separación. La conciencia solamente es posible cuando el sujeto se establece en contra de un objeto. Pero establecerse en contra de un objeto es estar limitado por algo otro, y así ser finito. Se sigue que si el espíritu cósmico va a lograr el completo reconocimiento, lo puede hacer solamente mediante vehículos que son espíritus finitos. Por tanto, los sujetos finitos limitados son necesarios. La noción de un espíritu cósmico que se diera cuenta de sí mismo directa-

mente, sin la oposición a un objeto que fuera el predicamento de los sujetos finitos, es incoherente. La vida de tal espíritu sería, si acaso, una de un opaco sentimiento de sí mismo, no habría nada en él que mereciese el nombre de «conciencia», mucho menos el de «conciencia racional». Tendríamos una visión panteísta que funcionaría para los entusiastas románticos de la intuición, pero que nada tiene que ver con el *Geist* de Hegel.

El *Geist* está entonces necesariamente encarnado en espíritus finitos. Esto es lo mismo en el contexto de este argumento que la tesis de que el *Geist* regresa a sí mismo a partir de la oposición y de la división; o de que su autoconciencia incorpora conciencia. Y Hegel usa frecuentemente la palabra «conciencia» para referirse a esta dimensión bipolar en la vida del *Geist*.⁷ Y rechazará cualquier teoría del hombre que trate de evitar esta bipolaridad, cualquier teoría de la conciencia que culmine en la auto-coincidencia.⁸

Así, el *Geist* debe tener un vehículo en el espíritu finito. Éste es el único tipo de vehículo que puede tener. Además de esto, no puede haber solamente uno como tal, ya que el *Geist* no puede confinarse al lugar y tiempo particulares de ningún espíritu finito. Tiene que compensar su ubicación necesaria, es decir, tiene que ir pasando por varios espíritus finitos.

El *Geist* debe entonces encarnarse a sí mismo en seres finitos, en algunas parcelas del universo. Y éstas deben ser tales que puedan encarnar al espíritu. Deben ser seres vivos, ya que sólo los seres vivos son capaces de actividad expresiva, de hacer uso de un medio externo, de sonido, gestos, marcas, o de lo que sea, en cuyo significado pueden expresarse; y solamente los seres capaces de actividad expresiva pueden encarnar al espíritu. Por lo tanto, podemos ver que si el *Geist* va a ser, el universo debe contener animales racionales, nosotros mismos.

Hay espíritus finitos, que deben ser seres vivos y, por lo tanto, seres vivientes finitos. Los seres vivos finitos están en intercambio con un mundo fuera de ellos. Así, el universo debe también contener una pluralidad de tipos de cosas vivas, y también naturaleza inanimada. Otras especies y la naturaleza inanimada son necesarias como trasfondo y fundamento en el que la vida finita puede existir. Pero uno puede tal vez discernir otro argumento de Hegel a favor de la existencia necesaria de varias especies y de la naturaleza inanimada. Para que el *Geist* se encarne requiere, como vimos, externalidad, o sea, extensión en el espacio y el tiempo; vida; y vida consciente. Todo esto, por supuesto, existen en el hombre. Pero un universo en el cual sólo los espíritus finitos conscientes existieran, y vivieran puramente en intercambio entre sí, no sería para nada tan rico y variado como uno en donde la vida también existiera por sí misma sin conciencia, y la externalidad estuviera ahí en sí misma en la forma de la naturaleza inanimada. El universo más rico es uno en el que todos estos niveles (y otros, que Hegel distingue en la naturaleza inanimada en su filosofía de la naturaleza) existen por sí mismos.

Puede parecer extraño ver cómo este principio leibniziano, de que el mundo verdadero sea el más rico posible, resurge en Hegel. Pero de hecho puede fundamentarse en su propia posición. El universo, como vimos, es a la vez la encarnación, es decir, la realización de las condiciones de existencia del *Geist*, y su expresión, una enunciación de lo que el *Geist* es. En este último aspecto, no hay duda acerca de la superioridad de un mundo en el que las diferencias se despliegan al máximo. Es más completo, más claro como enunciado.⁹

7. Como, p. ej., en las divisiones de *PhG*.

8. O como lo establece, la noción de Yo = Yo, una formulación que muestra el entorno fichteano de sus reflexiones acerca de este tema.

9. Cf. la afirmación de Hegel acerca de la articulación externa del universo en el final de la *Lógica*, el punto de transición a la filosofía de la naturaleza. La Idea, como libertad, también deja su

La estructura general del universo (acerca del que se han dado aquí únicamente las indicaciones más escuetas, el detalle se trabajará en las filosofías de la naturaleza y del espíritu) se determina así en virtud de ser la encarnación y expresión del *Geist*. Incluye una jerarquía de seres desde las formas inanimadas inferiores a través de diferentes tipos de especies vivientes hasta el hombre. Y entonces, por supuesto, para la realización del *Geist*, el hombre tiene que desarrollarse, como vimos en la última sección. De esta manera hay también una jerarquía de formas culturales y de modos de conciencia que se suceden la una a la otra en el tiempo y hacen la historia humana. La articulación del universo en el espacio y el tiempo puede deducirse de los requerimientos de un espíritu cósmico que ha de encarnarse y expresarse en él. Incluso las diferentes etapas de la historia humana pueden derivarse como necesarias, desde el comienzo de la naturaleza humana en bruto, desde la existencia no cultivada hasta la consumación que va a afrontar.¹⁰

¿Qué es entonces para el *Geist* llegar a la auto-conciencia racional en libertad? Si la estructura del universo es como es en orden a ser la encarnación/expresión del *Geist*, entonces el *Geist* llega a la auto-conciencia cuando esto se reconoce. Por supuesto, esto sólo se puede reconocer por nosotros mismos, espíritus finitos, ya que somos los únicos vehículos de la conciencia. Pero al reconocer que ésta es la estructura de las cosas, cambiamos al mismo tiempo el centro de gravedad de nuestra propia identidad. Vemos que lo que es más fundamental acerca de nosotros es que somos vehículos del *Geist*. Por tanto, al lograr la completa comprensión nuestra ciencia del universo se transforma; de ser conocimiento que nosotros como espíritus finitos tenemos acerca de un mundo diferente al nuestro se convierte en el auto-conocimiento del espíritu universal del cual somos los vehículos.

Y al llegar a la completa auto-conciencia, el *Geist* también ha llegado a su más completa auto-expresión y, por tanto, a la libertad. Ha dado forma a su vehículo para una perfecta expresión de sí mismo. Y dado que la esencia de ese vehículo, el hombre, va a ser el vehículo del *Geist*, también él es y se conoce a sí mismo como plenamente auto-expresado, es decir, libre.

Pero la auto-expresión y la auto-conciencia del *Geist* es infinitamente superior a la nuestra. Cuando el hombre llega a la completa conciencia de su perfecta auto-expresión, reconoce en ésta algo que en última instancia le es dado. La naturaleza humana, lo que es común a todos los hombres, está ahí como base o determinante que circunscribe el campo para la creación original de cada hombre. E incluso mis creaciones originales, las cosas en mi vida que parecen expresarme a diferencia del hombre en

encarnación «libre». No se encarna en una realidad externa que controla rígidamente, sino que se deja desarrollar hasta el completo límite de la externalidad, directo a «la exterioridad del espacio y el tiempo, existiendo absolutamente para sí misma sin la subjetividad» (*WL*, II, 505).

10. Hegel olvidó un paso al no exponer una teoría de la evolución medio siglo antes que Darwin. En vez de esto, mantiene que mientras la cultura humana tiene un desarrollo secuencial, el orden completo de las cosas en la naturaleza, incluyendo las especies animales, no lo tiene. El orden ascendente unido de las cosas en la naturaleza va a entenderse no temporalmente como en las formas históricas, sino como atemporal. La razón de Hegel para hacer esta distinción de que sólo el espíritu puede tener una historia, suena bastante «hegeliana». Pero de hecho podría haber encontrado cimientos para aceptar una teoría de la evolución si la hubiera creído verdadera en otros terrenos. De hecho, esto lo aplica, en todo caso, en que todas las transiciones de la filosofía de la naturaleza podrían haber sido temporales también. Éste es otro ejemplo de cómo la filosofía de la naturaleza de Hegel dependía de (su comprensión de) la ciencia de su tiempo al igual que otros escritores del mismo campo, como Schelling; mientras, sus filosofías del hombre y de la historia arremetieron más allá de todos sus contemporáneos.

general, incluso ellas parecen llegarme como una inspiración que no puedo completamente entender, ni mucho menos controlar. Es por eso que, como vimos, no toda la vida humana puede verse como expresión, sino que mucho de lo que hacemos y de lo que nos pasa debe entenderse puramente en términos de nuestra forma viva, justo como lo hacemos con los animales, que no tienen poder de expresión; incluso nuestra actividad expresiva se condiciona por esta forma viva.

Con el *Geist* parece ser diferente. Su completa encarnación supone ser una expresión de él también. El universo, como esta encarnación, se piensa que está postulado por el *Geist*. El *Geist* postula su propia encarnación. Por tanto, no puede haber nada meramente dado. Yo como ser humano tengo la vocación de realizar una naturaleza que me es dada: e incluso, aunque pretenda ser original, realizarme a mí mismo de un modo que únicamente se adecue a mí mismo, nunca esta búsqueda de originalidad es dada como parte integral de la naturaleza humana, como sí lo son aquellas características más únicas en las cuales se construye mi originalidad. La libertad para el hombre de esta manera significa la libre realización de una vocación totalmente dada. Pero el *Geist* debe ser libre en un sentido radical. Lo que realiza y reconoce como realizado no le es dado, sino determinado por él mismo.

El *Geist* de Hegel parece entonces ser el existencialista original, eligiendo su propia naturaleza en la libertad radical respecto a cualquier cosa meramente dada. Y de hecho, Hegel estableció el marco conceptual para todas las visiones modernas llamadas «existencialistas», de Kierkegaard a Sartre. Pero Hegel mismo no era existencialista. Por el contrario, es difícil ver cómo el *Geist* de Hegel pudo alguna vez haber comenzado, cómo alguna vez pudo haber elegido un mundo más que otro, si fuéramos a entender su libertad radical en el sentido existencialista, ya que él no empezaría con una situación como lo hace el agente humano.

Pero para Hegel la libertad radical del *Geist* no es incompatible con una estructura necesaria de las cosas; por el contrario, las dos nociones están intrínsecamente ligadas. El *Geist* al postular el mundo se une con la necesidad racional, se une con la estructura necesaria de las cosas para ser. Pero esto no es un límite para su libertad, ya que el *Geist* como subjetividad es quintaesencialmente razón. Y la razón se realiza por completo cuando uno sigue, en el pensamiento y en la acción, la línea de lo racional, es decir, la necesidad conceptual. Si uno tuviera una línea de acción establecida enteramente en la necesidad conceptual racional, que no reposara en ninguna premisa meramente dada, entonces tendríamos una expresión pura de la subjetividad como razón, una en la que el espíritu se reconocería a sí mismo como expresado, y por lo tanto libre, de manera total y no adulterada; algo inconmensurablemente mayor que la libertad de los espíritus finitos. Ésta es la libertad del *Geist*, la que postula un mundo como su propia encarnación esencial según la necesidad racional.

Pero parece haber algo que no concuerda aquí. ¿Puede haber una línea de acción que se funde *enteramente* en la necesidad racional? Seguramente debe haber alguna meta establecida desde el punto de partida, incluso si todo lo hecho se determina por estricto razonamiento desde este objetivo básico. Pues, de otra manera, ¿cómo puede el razonamiento por sí mismo llegar a cualquier conclusión como la de qué acción tomar? Pero entonces, ¿es esta meta básica no simplemente dada?

La respuesta es, en cierto sentido, sí. Pero no en un sentido que necesite negar la libertad radical del *Geist*, ya que del *Geist* puede pensarse que tiene su objetivo básico simplemente en que ese espíritu, o que la subjetividad racional, sea; y el resto puede pensarse que se sigue con necesidad. Si el principio de encarnación, que hasta ahora sólo se ha establecido aquí sin argumento, pudiera mostrarse como necesariamente

verdadero; si se mantienen los argumentos que esboqué antes brevemente que van desde el principio de encarnación hasta la existencia de los espíritus finitos, de las cosas vivas, de la naturaleza inanimada, etc.; entonces el diseño del universo podría mostrarse como un fluir de la necesidad desde la meta básica común: que la subjetividad racional sea. Podríamos mostrar, en otras palabras, que si una subjetividad que se conoce a sí misma racionalmente, p. ej., en la conciencia conceptual, ha de ser, entonces, todo esto es necesario.

Pero entonces el único aporte en esta madeja de la necesidad racional sería la meta, permitir que la subjetividad racional sea. Una vez que esta «decisión» se toma, el resto fluye de sí mismo. Pero no puede pensarse como limitación a la libertad del *Geist* que esta «decisión» sea previa. El que la subjetividad deba ser no es un límite en su libertad sino la base de ella; y que deba ser racional, es decir, expresarse en la conciencia conceptual, piensa Hegel que le pertenece a la exacta esencia de la subjetividad. ¿Queremos decir con subjetividad si no incluimos en ella a la conciencia, la autoconciencia y el poder de actuar con conocimiento? Pues la conciencia, el conocimiento, solamente puede alcanzar su completud en el pensamiento conceptual.

Así, una vez que empezamos con la meta básica, el que la subjetividad racional sea, lo que no es límite para la libertad del *Geist*, el hecho de que desde entonces en adelante la «actividad» del *Geist* al postular el mundo siga completamente la línea de la necesidad racional no es una restricción a su libertad. Por el contrario, es justo lo que lo hace radicalmente libre, en una forma ilimitada, es decir, infinita, ya que como subjetividad racional no está haciendo nada más que seguir a su propia esencia al seguir a la necesidad racional. No hay elemento externo, o dado, que lo determine. Si la estructura básica del mundo se mostrara como contingente,¹¹ entonces algo más que la necesidad racional, es decir, la esencia de la subjetividad racional, estaría determinada a ser A más que B. Pero entonces no sería íntegramente una expresión de la esencia de esta subjetividad, y no sería infinitamente libre.

Pero dado que todo lo que es fluye por necesidad racional a partir de la primera «decisión», no podemos realmente decir que el *Geist* se enfrente con nada dado. Podemos ver esto al contrastar su posición una vez más con la nuestra. El hombre tiene una naturaleza que le es dada; esto es un hecho acerca del mundo, junto con varios otros, que tenemos deseo sexual todo el tiempo y no periódicamente como los animales, que podemos vivir solamente en ciertos rangos de temperatura, etc. La libertad para nosotros involucra el asumir esta naturaleza e innovar en el rango de originalidad que ello permite. Pero para el *Geist* nada es dado en este sentido, es decir, como un hecho bruto. El único punto de partida es el *requerimiento* de que la subjetividad sea; y el único contenido «positivo» adherido a esta subjetividad es el de la racionalidad, y ésta pertenece a su esencia.

Para el resto, la estructura total del mundo como existe de hecho es generada desde este requerimiento por la necesidad racional.

Debemos evitar un malentendido que puede fácilmente surgir aquí. Hegel no está diciendo que todo lo que existe y sucede pase por necesidad. Lo que él pretende es argumentar que la estructura básica de las cosas, que la cadena de niveles de seres, que la forma general de la historia mundial, son manifestaciones de la necesidad. Pero en esta estructura, no hay solamente espacio para la contingencia, sino que la contingen-

11. Debemos enfatizar aquí que es un asunto de la estructura básica; Hegel no sostiene que el mundo no tenga contingencia en detalle. Por el contrario, ¡hay contingencia, y también debe haberla necesariamente, de acuerdo con la estructura de las cosas! Veremos esto a continuación.

cia, por así decirlo, existe necesariamente. Ya hemos visto que todos los niveles del ser existen de manera independiente, pero una de las marcas distintivas de los niveles inferiores es que éstos solamente manifiestan de manera imperfecta la necesidad que subyace a las cosas, la muestran solamente en una manera externa bruta; hay mucho en ellos que es puramente contingente. De modo que muchas de las propiedades de la materia, p. ej. el número exacto de las especies de periquitos, no se pueden deducir desde el concepto del mundo (*WL*, II, 462).¹² Sólo en las realizaciones superiores de la cultura humana se manifiesta completamente la necesidad y todas sus manifestaciones son un reflejo necesario.

Pero este juego de contingencia intersticial, por así decirlo, no introduce un elemento de lo simplemente dado, pues el *Geist* no ha derivado de sí mismo. Por el contrario, la contingencia y su lugar en el universo son ellos mismos derivados necesariamente de los requerimientos de la subjetividad absoluta.

4

¿Cuál es la naturaleza de esta necesidad racional? Antes, usé la expresión «conceptual» como equivalente a «racional» al hablar de «la conciencia conceptual» o «necesaria». Esta equivalencia es importante en Hegel, pero podría fácilmente llevar a malentendidos en el contexto de la filosofía anglosajona contemporánea. Hemos desarrollado una noción de necesidad conceptual con raíces empiristas y positivistas, que de ningún modo es la única concepción actual en la filosofía inglesa hoy —puede incluso estar retrocediendo— pero que es lo suficientemente bien conocida como para inducir al error. Ésta es la noción de necesidad conceptual opuesta a lo contingente, necesidad causal, y que reposa en los significados de las palabras. Ciertos enunciados son necesarios y otros son contradictorios debido a que combinan palabras de tal manera que no pueden ser sino verdaderos o bien no podían ser sino falsos, en virtud de su significado. Los enunciados analíticos se pensaban como enunciados verdaderos de este tipo, pero para los que tienen dudas acerca de la analiticidad, las verdades lógicas (p. ej. «los caballos son caballos») podrían ponerse como ejemplos.

La idea era que estas verdades necesarias se sostienen en virtud de los significados de las palabras y no en los hechos acerca del mundo. El significado de una palabra era la fuerza semántica y sintáctica atribuida a un signo. Esto podía por supuesto cambiarse, y con ciertos cambios, algunas verdades anteriormente necesarias dejarían de sostenerse. «Los solteros no están casados» se sostiene ahora, pero no si decidimos usar la palabra «soltero» para designar a la gente que no se casó por la Iglesia, incluso aunque estuviera civilmente casada. En todo esto, nada necesita haber cambiado en el mundo.

Ésta, por supuesto, no fue la idea de Hegel sobre la necesidad conceptual. Podemos verlo si tomamos como ejemplo el argumento descrito anteriormente, donde el objetivo era mostrar que tal o cual condición estructural era necesaria para el *Geist* encarnado, y ver qué paralelos ilumina. Como varios argumentos pueden por supuesto establecerse en forma deductiva, pero esto no revela su verdadera estructura. Es más bien similar a la deducción trascendental de Kant. Como en Kant, empezamos con algo dado —en el caso de Kant, la experiencia; aquí, la existencia del *Geist*— y argumentamos hasta sus condiciones necesarias. Pero como en los argumentos trascendentales

12. Cf. también *PhG*, 193-195.

de Kant las condiciones necesarias no se derivan por simple deducción de los términos usados en el punto de partida; tampoco, por supuesto, examinando relaciones causales.

Así Kant empieza desde el hecho de la experiencia, se mueve después al punto en el que no podríamos tener experiencia del mundo a menos que tuviéramos un lugar para la distinción entre lo que es objetivamente y lo que es solamente así para nosotros; y entonces continúa mostrando cómo no podemos tener esta distinción a menos que se sostengan las categorías. Pero los pasos de este argumento no son ni simplemente deductivos ni están basados en el razonamiento causal. El que la experiencia requiera de la distinción «objetivamente / para nosotros» no es algo que derivemos del concepto de experiencia, como derivamos «no casado» de «soltero». La derivación no es analítica en el sentido de Kant. Por supuesto podríamos *decidir* que tomaremos «experiencia», como incorporando esto en su significado, y devolver este argumento a una derivación analítica. Pero esto sería perder el punto importante acerca de ello: que la necesidad no reposa en la relación analítica, sino en algo más: que nosotros estamos aquí en un límite conceptual, que no podríamos formarnos una noción coherente de la experiencia que no incorporara esta distinción. Toda la estructura de la experiencia de algo por parte de un sujeto se colapsaría. Esto es fundamentalmente diferente al caso de «soltero, luego no casado», en el que podríamos intentar forzar nuestro concepto de soltero, como vimos anteriormente, de manera que la deducción fallaría. Pero el argumento trascendental afirma que nadie puede interferir con la «experiencia» de modo relevante, y continuar diciendo algo coherente.

El argumento de Hegel de la clase que describimos anteriormente, es decir, el de que el *Geist* no puede ser sin los espíritus finitos, es de este tipo. Un paso crucial aquí es que el *Geist* encarnado debe ser ubicado en alguna parte y es, por lo tanto, limitado, finito. Pero esto no se deriva analíticamente de «encarnado». Por el contrario, apela a otra clase de límite conceptual por el cual «encarnado, pero en ningún sitio en particular» no tiene un sentido coherente.

Y todavía en ambos casos, no está fuera de lugar hablar de «necesidad conceptual», ya que está claro que no estamos tratando aquí con imposibilidades causales, sino con un límite conceptual. Hablar de necesidad «conceptual» lo enfatiza.

Ahora bien, un límite conceptual de esta clase nos dice más que los significados de los términos; también nos dice acerca de la estructura de las cosas, aunque justo lo que dice está muy abierto a la polémica. Es posible discutir, como Kant, que nos dice algo acerca de los límites de nuestras mentes. Pero Hegel, quien sostiene que el mundo es postulado por el *Geist* según la necesidad racional, es decir, según la necesidad dictada por tales límites conceptuales, ve éstos más bien como trazando los lineamientos del universo. Un mundo construido según la necesidad conceptual se revela adecuadamente sólo en enunciados de necesidad conceptual. En términos de Hegel, la estructura de las cosas ha de deducirse del Concepto.¹³

Si el mundo se postula a partir de la necesidad conceptual, y si se entiende de manera adecuada sólo en el pensamiento conceptualmente necesario, entonces la auto-comprensión total del *Geist*, que es la misma que nuestra comprensión completa y adecuada del mundo, debe ser una visión de la necesidad conceptual, un tipo de vestimenta de la racionalidad.

Ahora bien, esto podría haberse pensado imposible, incluso por quienes nos han seguido hasta aquí. Nuestra visión del mundo no puede ser sólo una de necesidad

13. Los argumentos dialécticos de Hegel, como veremos a continuación, son por supuesto más complejos que el argumento de tipo trascendental en el ejemplo anterior; aunque incorporan este último tipo. Pero éstos confían en el mismo tipo de necesidad conceptual.

racional, pues ya vimos que tendría que haber un punto de partida en la meta, el que la subjetividad racional sea; y dado que esto no puede involucrar ninguna mitigación de la libertad infinita del *Geist*, puede seguramente verse como una premisa básica, no establecida en sí misma por razonamiento, en nuestra visión final de las cosas.

Pero no es así como lo ve Hegel. En la visión que el *Geist* tiene de sí mismo no hay punto de partida absoluto; más bien, hay un círculo. De esta manera no sólo *asumimos* como punto de partida que el *Geist* sea, y derivamos la estructura del mundo a partir de ello. También tenemos que *probar* esta proposición. Y si reflexionamos un minuto, podemos ver que esto es necesario desde más de un punto de vista. No es sólo un asunto de lograr una vestimenta de necesidad, sino de ser capaz de probar que nuestra tesis es válida.

Ya que no es suficiente mostrar que el *Geist* ha de ser, el mundo debe tener el diseño que de hecho tiene, si es que queremos concluir que este mundo es postulado por el *Geist* como su encarnación. El hecho de que las cosas se dispongan como diseñadas nunca es suficiente para probar a un diseñador y por lo tanto un diseño. A lo más que podríamos llegar aquí sería a una alta probabilidad, y lo que nos interesa es la necesidad. Lo que más se necesita es que seamos capaces de examinar este mundo para mostrar que de hecho se postula por el *Geist*.

Esto es lo que Hegel afirma hacer; de hecho, éste es el hilo central de sus principales obras. Él afirma mostrar que cuando examinamos el contenido del mundo, debemos ver que no puede ser excepto como una emanación del *Geist*. Y mostramos esto por argumento dialéctico. Llegamos a ver que las cosas en el mundo no pueden existir por sí mismas porque son contradictorias. De aquí que podamos entenderlas sólo como partes de una realidad más grande o más profunda en la que descansan, o de la que son partes o aspectos. La dialéctica pasa por varias etapas mientras escalamos sucesivamente más allá de las nociones insatisfactorias de lo que esta realidad auto-subsistente o absoluta pudiera ser; hasta que llegamos a la única concepción satisfactoria de ella como el *Geist*, una realidad espiritual que perpetuamente postula al mundo como su encarnación necesaria, y perpetuamente lo niega también para poder regresar a sí misma.

Examinaremos el argumento dialéctico a continuación. Por el momento podría ser útil decir esto, que el argumento de la contradicción se mantiene debido a alguna complejidad interna en la realidad de la que se ocupa, por lo que ha de haber un conflicto entre lo que es y lo que quiere ser. Parte de la gran ingenuidad del argumento de Hegel será tratar de encontrar esta clase de complejidad en todos y cada uno de los puntos de partida, sin importar lo aparentemente simples y empobrecidos que sean. Veremos algunos ejemplos después, pero ya hemos visto esta clase de conflicto en la visión hegeliana del sujeto, que está en oposición o «contradicción» consigo mismo porque las condiciones de su existencia chocan con su *telos*.

Así, partiendo de la realidad finita, Hegel afirma ser capaz de demostrar la existencia de un espíritu cósmico que postula al mundo según la necesidad racional. Esto, si se sostuviera, ciertamente superaría el obstáculo hallado en su prueba de que no confiaríamos más en un «argumento de diseño» probabilístico. ¿Pero nos acercaría a una visión de las cosas basada totalmente en la necesidad racional? Seguramente, sólo hemos cambiado de lugar nuestro punto de partida no derivado. Desde la existencia del *Geist*, que postula el mundo para ser, nos hemos movido de regreso a la existencia de alguna cosa finita desde la que podemos llegar al *Geist* por argumento dialéctico. Pero aún tenemos que tomar esta cosa finita como dada, para hacer que las cosas comiencen.

Pero en la visión de Hegel este punto de partida no es definitivo, ya que como vimos, la existencia de esta realidad finita puede en sí misma demostrarse. ¿Esto significa que para comprobar estamos forzados a una regresión interminable? Esto ciertamente no cumpliría nuestra meta de una visión totalmente racional, porque aunque no hubiera ninguna parte donde tuviéramos que detenernos, tendríamos que detenernos en alguna parte con una premisa no derivada.

Pero de hecho evitamos la regresión interminable por un círculo. Mostramos en nuestra dialéctica ascendente que la realidad finita sólo puede ser en tanto emanación del *Geist*, por lo que la realidad finita dada, el *Geist* auto-postulante, debe ser. Pero entonces podemos también demostrar, como se subrayó anteriormente, que un *Geist* auto-postulante, o sea, un espíritu cósmico que descansa en las condiciones de su propia existencia, debe postular la estructura de las cosas finitas que conocemos. En estos dos movimientos, ascendente y descendente (que de hecho se entrelazan en la exposición de Hegel), nuestro argumento regresa a su punto de partida. La existencia de la realidad finita que originalmente tan sólo tomamos como dada ahora se muestra como necesaria. Originalmente sólo era un dato, ahora es enviado al círculo de la necesidad.

¿Pero es ésta cualquier solución?, podríamos preguntar. ¿No es un círculo el paradigma del argumento inválido? Esta reacción está fuera de lugar. El círculo hegeliano de necesidad no tiene nada que ver con un argumento circular. Hablamos de argumentar en círculo cuando las conclusiones aparecen en las premisas que son esenciales para derivarlas. El círculo es vicioso porque la finalidad del argumento es establecer una conclusión mostrando que se sigue de algo que es más fácil establecer directamente, o que ya se conoce. De esta manera, cuando encontramos que la conclusión solamente se sigue si suplementamos la premisa con la conclusión misma, vemos que toda la empresa se ha perdido, ya que no estamos más cerca de establecer esta conclusión vía sus uniones con otra verdad más accesible.

Ahora bien, los argumentos de Hegel no son circulares de esta manera; o si lo son, no lo son del todo, debido al círculo hegeliano de argumento. La necesidad del *Geist* auto-postulante parte de la existencia de las cosas finitas en la dialéctica sin que nosotros tengamos que asumir al *Geist*, o al menos pretende hacerlo así. Y la necesidad de las cosas finitas fluye de los requerimientos del *Geist* sin que nosotros asumamos la finitud. Lo que podríamos más bien haber visto son dos series no circulares de argumentos que establecen cada una el punto de partida de la otra, o bien que se van refractando la una a la otra.

Pero de hecho, incluso esto no es del todo correcto, ya que las dos series de argumentos no son realmente similares, y el círculo *no* regresa precisamente a su punto de partida. Empezamos la dialéctica ascendente desde una realidad finita. Cerramos el círculo mostrando que esta realidad finita necesariamente existe. La «necesidad» tiene diferente significado en las dos fases.

En la dialéctica ascendente estamos tratando con una necesidad de inferencia. Si las cosas finitas existen, entonces son dependientes y postuladas por el *Geist*. Ésta es una proposición hipotética. Simétrica a ésta podríamos plantear otra proposición hipotética al efecto de que si la subjetividad cósmica va a ser, entonces el contenido del mundo debe ser de cierto tipo. Pero el círculo hegeliano implica algo más que solamente poner estas dos juntas.

Pues lo que Hegel afirma mostrar en el movimiento ascendente no es sólo esa existencia finita concedida, sino que debe haber *Geist*. Él mostrará que esta existencia finita no puede ser, excepto en tanto postulada por el espíritu cósmico —un espíritu

cósmico cuya naturaleza es postular su propia encarnación esencial. Por tanto, el movimiento ascendente nos muestra que la realidad finita es postulada por un sujeto según un plan necesario. Lo que he llamado el movimiento descendente habla de este plan, de las condiciones completas del espíritu cósmico, que se instaura así en el mundo. El surgimiento del círculo total consiste en que la realidad finita muestra no estar sólo contingentemente dada, sino estar ahí en cumplimiento de un plan cuyas articulaciones se determinan por la necesidad racional.

Pero ahora la noción de la necesidad ha cambiado. No sólo estamos tratando con una necesidad de inferencia: si A, entonces B. Al decir que lo que existe, existe en virtud de un plan racionalmente necesario, estamos atribuyéndole existencia necesaria a ello. La necesidad con la que el argumento de Hegel concluye concierne al terreno de la existencia de las cosas. Es necesidad ontológica.

El concepto de la necesidad ontológica puede ser atacado por incoherente, como lo hizo Kant en la Dialéctica Trascendental. Un juicio final acerca de esto tendrá que esperar nuestro estudio del argumento detallado de Hegel, particularmente en la *Lógica*. Pero no hay duda de que este concepto es central para la conclusión de Hegel. Por tanto, el final del círculo hegeliano contiene más de un punto de partida. No sólo estamos tratando con dos argumentos hipotéticos simétricamente unidos. Más bien regresamos y recogemos un punto de partida que inicialmente sólo estaba dado y lo recuperamos para la necesidad (ontológica).

Nuestro movimiento ascendente empieza así con un postulado, y procede por inferencia necesaria. Pero lo que infiere es la necesidad ontológica, la proposición de que todo lo que existe se postula por el *Geist* según una fórmula de necesidad racional. El círculo, de esta manera, no es una simple corriente de inferencias. Más bien, involucra un reverso del punto de partida. Empezamos con el movimiento ascendente, que es un movimiento de descubrimiento. Nuestro punto de partida es la existencia finita, la cual está primera en el orden del descubrimiento. Pero lo que revelamos es una necesidad ontológica dominante, y ésta muestra que nuestro punto de partida original es verdaderamente secundario. La realidad finita es la misma postulada por el *Geist*, Dios, o el Absoluto. Éste es el verdadero punto de partida en el orden del ser.

Así, vamos más allá del problema de un punto de partida contingente o meramente dado elevándonos por encima de él a una visión de necesidad ontológica que lo englobe. Nos elevamos a una visión de necesidad perfectamente consistente, y desde esta perspectiva vemos que nuestro punto de partida original, junto con todo lo que es, forma parte de la misma red. De esta manera nada se deja fuera, nada es meramente dado, y el *Geist* en tanto completamente auto-postulante es verdaderamente libre, verdaderamente infinito, en un sentido absoluto que no tiene paralelo en los espíritus finitos.

5

¿Qué clase de noción es ésta, esta idea hegeliana de un Dios auto-postulante? Vimos que surge ineludiblemente de nuestra aplicación de la idea hegeliana (y en última instancia expresivista) del sujeto a Dios: el sujeto se encarna necesariamente y su encarnación es tanto la condición de su existencia como la expresión de lo que es. Con Dios, como vimos, la expresión es coextensiva con las condiciones de la existencia, a diferencia del hombre, y lo que se expresa es algo totalmente determinado a partir de Dios como sujeto, ninguna parte de ello es tan sólo dada.

Esta idea de Dios es muy difícil de comprender y declarar de manera coherente —si es que, de hecho, es en última instancia coherente— porque no puede encajar en ciertas categorías fácilmente disponibles con las cuales pensamos a Dios y al mundo. Así tenemos dos visiones claramente definidas y relativamente comprensibles que se le podrían atribuir erróneamente a Hegel.

La primera, que podríamos llamar teísmo, ve el mundo como creado por un Dios que es separado e independiente del universo. Esto conduce a la idea fácilmente entendible de que el mundo ha de ser visto como algo diseñado, como teniendo una estructura dictada por un propósito. Pero esto no puede ser aceptado por Hegel, ya que viola el principio de encarnación. Un Dios que pudiera existir sin el mundo, sin ninguna encarnación externa, es una imposibilidad.

Así, aunque Hegel considere la noción de la creación, así como considera todos los dogmas cristianos, la reinterpreta, y habla de la creación como necesaria. Decir que el mundo fue creado por Dios es decir que existe necesariamente para que el *Geist* pueda ser. Esto es lo mismo que decir que el *Geist* postula un mundo, y lo que significa tratemos de hacerlo un poco menos oscuro a continuación. Pero lo que no puede significar es lo que significa para el teísmo ortodoxo, que Dios creó el mundo libremente, no teniendo necesidad de hacerlo. O como lo establece en sus notas para las conferencias acerca de la filosofía de la religión: «Sin el mundo Dios no es Dios» (*BRel*, 148).¹⁴

El otro esquema por el que podríamos tratar de entender lo que Hegel está diciendo es uno que podemos llamar naturalista. Aquí abandonamos todo discurso de la creación, aunque ésta se haya interpretado. Pensamos en el mundo como existente en realidad, pero teniendo tales propiedades que los seres evolucionan en él y son vehículos de la vida racional, y más que esto, que llegan a verse a sí mismos como vehículos de una vida racional más grande que ellos mismos, como parte del todo. Esto evitaría todo peligro de pensar en esta vida racional, o en el espíritu del todo, como un Dios separado del mundo. Pero aquí también tenemos un esquema inaceptable para Hegel, ya que la existencia de tal universo sería en última instancia un hecho bruto. Ciertamente, habría de secretar una conciencia racional que en cierto sentido podría llamarse la del todo (como, p. ej., si los trabajos de la mente humana reflejaran no sólo lo que es peculiar al hombre sino también lo que tiene en común con toda otra vida, o incluso con todos los otros seres —una idea con la que Freud, p. ej., parece haber cortejado hasta cierto punto—). Pero ésta sería buena fortuna contingente. El universo no estaría ahí en *orden* para encarnar esta conciencia racional. Al reconocer la estructura de las cosas, esta mente global no estaría reconociendo su propio hacer, algo que habría estado ahí para conformar la necesidad racional, y por lo tanto su propia naturaleza como sujeto racional; más bien estaría reconociendo algo dado, incluso como hacen nuestras mentes finitas al contemplar nuestra propia naturaleza. De esta manera, no sería radicalmente libre ni incondicionado. No podríamos hablar de él como el Absoluto.

Hegel no puede aceptar ninguna de estas visiones. Lo que él necesita es alguna combinación de las características de ambas. De la misma manera que en la visión teísta, quiere ver al mundo como diseñado, como existiendo para completar cierto proyecto, los requerimientos de encarnación del *Geist*. Pero como los naturalistas, no puede permitir un Dios que pudiera diseñar este mundo desde el exterior, que pudiera existir antes e independiente del mundo. Su idea es entonces la de un Dios que eternamente pone las condiciones de su propia existencia. Esto es lo que he estado tratando de expresar, siguiendo su uso frecuente por parte de Hegel, con el término «postular»

14. «ohne Welt ist Gott nicht Gott».

(*setzen*). Este uso del término procede, de hecho, de Fichte, quien le atribuyó algo parecido a la auto-creación de las condiciones necesarias al ego.

De hecho, siguiendo este paralelo con Fichte, podría ser mejor expresar la idea de Hegel de esta manera. Ambos esquemas que hemos comparado con la visión de Hegel reposan en última instancia en proposiciones existenciales: alguna realidad básica existe, y desde ella todo lo demás se puede explicar. En un caso es Dios, en el otro, un mundo con ciertas características. Pero lo que es fundamental en la concepción de Hegel no es la existencia de alguna realidad, sino más bien un requerimiento de que el *Geist* sea. En consecuencia, mientras que las otras dos visiones en última instancia alcanzan a fundamentarse en la contingencia, la de la existencia del mundo, o la de la existencia de Dios, o la de su decisión para crear el mundo, Hegel la considera fundamentada en una necesidad. El *Geist* no solamente es, sino que tiene que ser, y las condiciones de su existencia se dictan por esta necesidad.

Hay algo en la filosofía de Hegel que es irresistiblemente reminiscente del barón Münchhausen. El barón, se recordará, después de caer de su caballo en un pantano, logró sacarse a sí mismo agarrándose de su propio cabello y empujándose de vuelta a su caballo. El Dios de Hegel es un Dios de Münchhausen; pero es duro decir en este difícil dominio si su hazaña ha de ser tratada con el mismo escepticismo que la del barón.

En cualquier caso, es claro que Hegel no es ni un teísta en el sentido ordinario, ni un ateo. Cualquiera que sea la sinceridad de sus afirmaciones de ser un luterano ortodoxo, queda claro que Hegel solamente aceptaba un cristianismo que había sido sistemáticamente reinterpretado para ser un vehículo de su propia filosofía. Trazaremos esto en un siguiente capítulo. Es una perla, no obstante, que él era muy mal entendido (o tal vez demasiado bien entendido) en su época, y que fue acusado frecuentemente de visiones heterodoxas; o que algunos de sus seguidores pudieran reinterpretarlo en la dirección del teísmo ortodoxo. La posición de Hegel era en cierto sentido la de una cresta estrecha entre el teísmo y alguna forma de naturalismo o panteísmo. La atmósfera estaba tan rarificada en la cima que era fácil desviarse y permanece así.

¿Pero qué hay de las acusaciones de panteísmo? Ésta no es ni una posición teísta ni una atea, y parece a primera vista quedarle bastante bien. Por supuesto, Hegel negaba resueltamente el cargo; los cínicos podrían atribuir esto a los malos efectos que habría tenido en sus demandas de empleo si se adhería a ello, incluso los cínicos han explicado que sus declaraciones de adhesión al luteranismo pueden deberse a la imposibilidad de mantener la silla en Berlín de otra manera. Pero en ambos casos, fallan a la hora de hacerle justicia. Hegel sí usó el término «panteísta» para definir una posición que atribuía indiscriminadamente la divinidad a las cosas finitas. En este sentido Hegel no era panteísta. El mundo no es divino para él, ni lo es ninguna parte de éste. Dios es más bien el sujeto de la necesidad racional que se manifiesta a sí mismo en el mundo.

Lo que distinguía a la posición de Hegel del panteísmo en su propia mente era la necesidad racional, la cual, es verdad, no podría existir sin el mundo como el conjunto de cosas finitas, y era en este sentido superior al mundo, lo que determinaba su estructura, según sus propias exigencias. El *Geist* de Hegel no es así sino un alma del mundo, cuya naturaleza le podría ser dada como lo es la nuestra, sin importar lo grande e impresionante que fuera. Y es esta misma insistencia acerca de la necesidad racional lo que distingue su visión de la de algunos románticos, cuya noción de un espíritu cósmico inconmensurable, o de un proceso interminable de creación, semeja la de un alma del mundo racionalmente impenetrable.

La teoría de Hegel también ha sido llamada por algunos «panenteísta» o «emanacionista», y comparada por este aspecto con la de Plotino. Ciertamente hay afinidades. Y Hegel, como los griegos, parece tener la intención de algo así como un universo eterno, una vez que tomamos seriamente su reinterpretación del dogma de la creación. Pero aquí tampoco hay un paralelo exacto. En una visión emanacionista, las cosas finitas surgen de una caída del Uno. Ellas emanan de él, tal vez de manera ineludible, como en la famosa imagen lo hacen los rayos del sol. Pero no juegan sucesivamente un papel esencial en su vida —no son esenciales al Uno como él lo es a ellas. Para Hegel, sin embargo, la finitud es una condición de la existencia de la vida infinita. La relación no es una que podría haberse pensado antes del desarrollo de la teoría expresivista. Tiene afinidades con doctrinas muy antiguas, pero es una idea completamente moderna.

6

¿Cómo nos ayuda esto a entender los reclamos generales acerca de la identidad de identidad y diferencia que hace Hegel? Empezamos examinando la noción del sujeto de Hegel para clarificar esto. Y obtuvimos alguna indicación de lo que significaba cuando vimos que el sujeto humano era presa de un conflicto interno, en el que las condiciones de su existencia estaban en desacuerdo con su meta esencial. Y vimos brevemente cómo esto podría resolverse mediante un cambio hacia una perspectiva superior en la cual el hombre se ve a sí mismo como vehículo del *Geist* y no simplemente como espíritu finito.

Ahora bien, el mismo conflicto básico afecta al sujeto absoluto. Él también tiene condiciones de existencia que están en desacuerdo con su *telos*, pues debe encarnarse en realidades externas finitas, en espíritus finitos viviendo en un mundo de cosas finitas materiales. Y, sin embargo, su vida es infinita e ilimitada. Su vehículo es un espíritu finito, que primero tiene solamente una conciencia oscura de sí mismo y afronta un mundo que es cualquier cosa menos inmediatamente transparente, cuya estructura racional está profundamente escondida. Y además su *telos* es conocimiento racional claro de lo racionalmente necesario. Es la unidad del espíritu y la materia, del pensamiento y la extensión; y también en el mundo los seres pensantes afrontan la realidad externa como algo otro.

Como el sujeto finito, el sujeto absoluto debe pasar por un ciclo, por un drama, en el que sufra división para poder regresar a la unidad. Ha de sufrir oposición interna, para poder superarla, y elevarse mediante sus vehículos a una conciencia de sí mismo como necesidad racional. Y este drama no es una historia paralela al drama de oposición y reconciliación en el hombre. Es el mismo, visto desde una perspectiva diferente y más amplia, pues el hombre es el vehículo de la vida espiritual del *Geist*.

Los dos se relacionan de esta manera, en la que la mayor oposición en el sujeto cósmico es el punto de partida desde el que la oposición crece en el hombre. Y esta oposición crece en el hombre al tiempo que se esfuerza, aunque sin claro conocimiento de lo que está haciendo, para superar esta oposición primaria del sujeto y el mundo. La oposición primaria, el punto de mayor oposición para el *Geist*, es su ser encarnado en un mundo en desacuerdo consigo mismo, en donde nada se ha hecho todavía para cancelar esta oposición. Éste es el punto que está al principio por lo que concierne a los hombres, en donde todavía están sumidos en la naturaleza, inconscientes de su vocación, muy lejos de una comprensión verdadera del espíritu. Es el punto de unidad

primitiva para el hombre. Pero para poder jugar su papel de superar la oposición del mundo al *Geist*, los hombres tienen que instruirse a ellos mismos, convertirse en seres capaces de razón, romper con una vida sumida en la naturaleza y dominada por el impulso, ir más allá de sus perspectivas cotidianas inmediatas hasta las de la razón. Y al hacer esto, se dividen en sí mismos, oponen el espíritu a la naturaleza en sus propias vidas. La reconciliación llega para ambos cuando los hombres surgen más allá de este punto de vista de oposición, y ven la necesidad racional mayor y el papel que desempeñan en ella. En ese punto ellos están más allá de la oposición del espíritu y la naturaleza porque ven cómo cada uno es necesario para el otro, cómo ambos surgen de la misma necesidad racional, lo que determina tanto su oposición como luego su reconciliación en el reconocimiento de esta necesidad subyacente.

Pero ahora hemos visto que el absoluto, que está en el fundamento de todo, es el *Geist*, o el sujeto, y esto no es sólo de hecho, como p. ej. que el mundo hubiera sido hecho de modo que haya una corriente simple de vida en él, la cual podemos llamar un alma del mundo. Más bien, lo es en virtud de la necesidad racional. De esta manera, la dialéctica de la identidad y la oposición en la subjetividad, no es de interés local. En el esquema de Hegel debe ser de importancia ontológica. Si el absoluto es sujeto, y todo lo que es puede solamente ser al relacionarse con este sujeto, entonces todo queda atrapado en la interacción de la identidad y la oposición que hacen la vida de este sujeto. Pero entonces, en este caso, no estaríamos torciendo las palabras ni comprometiéndonos en una hipérbole, si habláramos de una relación necesaria de identidad y oposición *tout court*.

Veamos cómo este y otros términos hegelianos encuentran aplicación general en el contexto de esta visión del mundo.

El Absoluto, que en última instancia es lo real, o lo que está en la fundación de todo, es sujeto. Y el sujeto cósmico es tal que es tanto idéntico como no idéntico al mundo. Hay identidad en que el *Geist* no pueda existir sin el mundo; y también hay oposición, ya que el mundo como externalidad representa una dispersión, una inconsciencia que el *Geist* tiene que superar para ser él mismo, para completar su meta en tanto razón autoconsciente.

La vida del sujeto absoluto es esencialmente un proceso, un movimiento, en el cual postula sus propias condiciones de existencia, y entonces supera la oposición de estas mismas condiciones para realizar su meta de auto-conocimiento. O como Hegel lo establece en el prefacio a *PhG*: «la sustancia viviente es [...] Sujeto [...] solamente en tanto es el movimiento de postularse a sí misma [*Bewegung des Sichselbstsetzens*], o a la mediación entre un yo y su desarrollo en algo diferente [*Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst*] (*PhG*, 20).¹⁵

De esta manera el *Geist* no puede simplemente existir, Hegel diría «inmediatamente». Puede existir solamente superando a su opuesto. Puede existir sólo negando su propia negación. Éste es el punto que Hegel establece en el pasaje del prefacio a *PhG*, inmediatamente después del que acabamos de citar, en donde dice que el Absoluto es esencialmente *Resultado*, «que es solamente en el *fin* que es en verdad». ¹⁶ El *Geist* es algo que esencialmente llega a ser a partir de un proceso de pérdida de sí mismo y de retorno.

Pero el *Geist* está en la raíz de todo, y por tanto la mediación se convierte en un principio cósmico. Lo que podemos afirmar que existe inmediatamente es solamente

15. Walter Kaufmann, traducción, 28.

16. Walter Kaufmann, traducción, 32.

la materia, es decir, la pura externalidad. Pero ésta, sometida a examen, muestra ser incapaz de existencia separada; tomada en sí misma, es contradictoria y puede así solamente existir como parte del todo que es la encarnación del *Geist*.

En el uso de Hegel, podemos hablar de algo como «inmediato» (*unmittelbar*) cuando existe por sí mismo, sin relacionarse necesariamente con algo más. De otra manera se llama «mediado» (*vermittelt*). Si en el nivel del discurso ordinario y no en el de la filosofía especulativa, digo de alguien que es un hombre, estoy hablando de él como algo «inmediato», pues (en este nivel de discurso todavía) un hombre puede existir por sí mismo. Pero si hablo de él como un padre, o un hermano, o un hijo, entonces se ve como «mediado», ya que para ser uno de éstos requiere una relación con alguien más.

El inciso de Hegel es que todas las descripciones de las cosas en cuanto inmediatas se revelan en un examen más cercano, inadecuadas, que todas las cosas muestran su relación necesaria con algo más, y en última instancia con el todo. El todo mismo puede caracterizarse como inmediato, algo que Hegel algunas veces hace; pero de inmediato agrega que esta inmediatez contiene mediación en ella, y esto por la obvia razón de que el todo no puede ni siquiera declararse sin declarar el dualismo del cual es superación. Para declarar el todo, tenemos que traer dos términos en oposición y también en relación necesaria (y por tanto mediada), y caracterizar al todo como la superación de esta oposición (y por tanto también mediada).

Todo es entonces mediado, ya que no puede existir por sí mismo. Pero su imposibilidad de existir por sí mismo se supone que brota de la contradicción interna. Por tanto, para Hegel la contradicción debe ser también una categoría universalmente aplicable.

Hegel dice en un famoso pasaje (*WL*, II, 58) que la contradicción es tan esencial a la realidad como la identidad. Efectivamente, si tuviera que elegir cuál es la más importante, elegiría la contradicción, pues ésta es la fuente de toda la vida y del movimiento.

Pero esto puede sonar en sí mismo contradictorio. Hegel piensa en la contradicción como la fuente del movimiento porque cualquier cosa que esté en contradicción debe superarse en algo más, siendo este paso ontológico, entre los niveles del ser que continúan existiendo de igual manera, o histórico, entre las diferentes etapas de la civilización humana. Pero parecería imposible de las dos maneras. Si la contradicción es la fuente de tránsito de un nivel a otro, lo es porque es fatal para la existencia continuada, o al menos así lo pensaría uno desde el principio de sentido común de que nada contradictorio puede existir. Hegel parece estar usando este principio de sentido común cuando explica los pasajes dialécticos de esta manera. Y también, por otro lado, las cosas sí continúan existiendo (en la cadena del ser, si no en la historia), incluso después de ser condenadas por contradicción, y de hecho se dice que la contradicción está en todas partes. ¿Cómo podemos reconciliar estas afirmaciones?

La respuesta es que la contradicción, como Hegel usa el término, no es completamente incompatible con la existencia, y como tal posiblemente no merezca realmente el nombre. Cuando decimos que el todo está en contradicción, lo que queremos decir es que une la identidad y la oposición, que se opone a sí mismo. Tal vez uno podría querer corregir esta manera de establecerlo para terminar con la aparente paradoja. Podríamos querer decir, p. ej., que la «identidad» y la «oposición» no deben ser consideradas como incompatibles. Pero al establecer esto así se perdería parte de la cuestión, ya que, de cierta manera, Hegel quiere retener algo de la fuerza del choque entre «identidad» y «oposición», pues el *Geist* está en conflicto consigo mismo, con su encarnación necesaria, y solamente llega a la realización fuera de este conflicto, de tal manera que tendríamos que decir que «oposición» es tanto compatible como incompatible con «identidad».

La fuerza de usar «contradicción» aquí es que lo que es necesario para que el *Geist* sea del todo es a la vez un obstáculo para su realización como racionalidad completamente autoconsciente, como lo vimos antes. Tal vez podríamos usar el término «conflicto ontológico» para esto. Entonces podríamos estar de acuerdo con Hegel en que este conflicto ontológico es la fuente del movimiento y del cambio; pues es por él que nada puede existir excepto en conflicto, excepto desarrollándose a sí mismo a partir de su opuesto.

Ahora bien, a nivel del todo este conflicto ontológico no es fatal porque es ello lo que mantiene al todo como el *Geist*. Pero a nivel de cualquier parte, tomada por sí misma, lo es, pues esta parte no puede existir por sí misma. Podríamos decir que hay una contradicción en un sentido más estricto, que involucra a cualquier intento de caracterizar cualquier parte del todo —el espíritu finito o la cosa— como autosuficiente, ya que lo parcial se relaciona esencialmente con el todo. Puede solamente existir como expresión del todo y por lo tanto de su opuesto. De esta manera, al mantenerse solamente en la auto-identidad de lo finito confirma que está esencialmente en conflicto ontológico aunque pensara haber escapado; y esto es una contradicción en un sentido más entendible. En términos hegelianos, cualquier intento de la lógica del «entendimiento» de ver las cosas como idénticas a sí mismas y, por tanto, no en oposición con ellas mismas, implica una contradicción (fatal). Ya que todo está en contradicción (en el sentido del conflicto ontológico), tratar de ver las cosas como simplemente idénticas a sí mismas nos involucra en contradicciones (en un sentido más ordinario). En otras palabras, aceptar la contradicción completamente no es fatal, pero sí lo es cuando todavía queremos adherirla a nuestras viejas ideas acerca de la «identidad» y la «oposición».

Pero lo anterior todavía no es adecuado para la visión de Hegel, ya que todavía implica que toda esa contradicción es fatal para sus teorías, es decir, para las formas parciales de mirar las cosas, mientras que encontramos varias veces en Hegel la idea de que las existencias verdaderas desaparecen debido a la contradicción. Esto es cierto de las formas históricas, pero también es cierto de los espíritus finitos, de los animales y de las cosas. Pero, podría uno protestar, estos últimos continúan existiendo, mientras que las formas históricas desaparecen. Sí, responde Hegel, ellos continúan existiendo como tipos, pero los especímenes individuales desaparecen; todos ellos son mortales, y esta mortalidad es necesaria, es un reflejo del conflicto ontológico.

Vimos anteriormente que cualquier intento de afirmar una existencia independiente, libre de la relación con el todo, y por tanto con su otro, respecto a una cosa finita, involucraba contradicción en el sentido estricto y entonces fatal. Pero Hegel está sugiriendo que vemos la existencia meramente externa de una cosa finita, de un objeto material, animal, o de un espíritu finito, como un tipo de confirmación de la existencia independiente. Es la propiedad de la materia la que exista partes extra partes, y que las cosas que existen materialmente tengan una clase de existencia independiente. De esta manera, no es sólo que la existencia material nos sugiera independencia; es en sí misma una forma de existencia independiente, una afirmación vigente de ser en sí misma. Es esencial que esta afirmación se haga, como hemos visto, pues el *Geist* requiere existencia material externa para poder ser. Pero es igualmente esencial que este reclamo se abrogue, pues el *Geist* sólo puede ser en un mundo en el cual las partes se relacionen esencialmente de esta manera. Y esto es lo que determina el destino de las cosas finitas. Deben llegar a la existencia, pero al mismo tiempo son víctimas de una contradicción interna que asegura que ellas también morirán. Son mortales necesariamente. Al mismo tiempo, al desaparecer, tienen que ser reemplazadas por otras similares.

Podemos ver ahora más claramente el principio que subyace a esas dialécticas ascendentes en las que Hegel mostrará que las cosas finitas no pueden existir por sí mismas, sino sólo como parte de un todo mayor. El motor de estas dialécticas es la contradicción; y la contradicción consiste en esto, en que los seres finitos en virtud de que existen externamente en el espacio y en el tiempo reclaman su independencia, mientras que la base de su existencia consiste en expresar un espíritu que no otorga esta independencia. La dialéctica ascendente revela la contradicción en las cosas y muestra desde la naturaleza de la contradicción cómo solamente puede entenderse y reconciliarse si las cosas son vistas como parte del auto-movimiento del Absoluto.

Así, la contradicción, en el estricto sentido que implica combinar el conflicto ontológico con su negación, es mortal. Pero ya que esta «negación» no es sólo un error intelectual de nosotros que lo observamos, sino que es esencial al todo que está en conflicto ontológico en sí mismo, podemos ver que la contradicción en el sentido estricto es lo que hace que las cosas se muevan y cambien. Es su mutabilidad inherente (*Veränderlichkeit*), mientras que la contradicción en el sentido del conflicto ontológico es el recurso de esta mutabilidad.

La contradicción es por tanto fatal para las realidades parciales, pero no para el todo. Pero esto no porque el todo escape de la contradicción. Más bien el todo, como Hegel lo entiende, vive en contradicción. Sobrevive porque realmente la incorpora y la reconcilia con la identidad. Esto es lo que la realidad parcial —objeto material o espíritu finito— no puede abarcar. Se adhiere a su propia existencia independiente, y ya que esta independencia choca con la base de su existencia, cae en contradicción, y debe morir. Debe morir porque se identifica con un solo término, la afirmación, y no puede abarcar la negación.

No así el todo. El absoluto continúa viviendo a través tanto de la afirmación como de la negación de las cosas finitas. Vive *por* este proceso de afirmación y negación, y vive *via* la contradicción en las cosas finitas. Así, el absoluto es esencialmente vida, movimiento y cambio. Pero al mismo tiempo permanece en sí mismo, como el mismo sujeto, el mismo pensamiento esencial que se expresa a través de todo este movimiento. Reconcilia la identidad y la contradicción manteniéndose a sí mismo en un proceso de vida que se alimenta del conflicto ontológico. Esta combinación de incesante cambio e inmovilidad la describe Hegel con una imagen impactante en el prefacio de *PhG*: «La verdad es como el furor báquico, en el cual ningún miembro está sobrio; y porque cada uno, tan pronto como se separa, se disuelve inmediatamente; y el torbellino es transparente y simple reposo» (*PhG*, 39).¹⁷

En lo anterior hemos encontrado útil explicar un punto básico en la ontología de Hegel —la mortalidad de lo finito— usando primero el lenguaje de afirmación y negación, y moviéndonos luego a las analogías ontológicas de éstas. En esto estamos siguiendo a Hegel mismo, quien usa términos lógicos como «contradicción» para expresar su ontología. Pero después de la discusión de la sección previa, somos más capaces de entender lo que se ha llamado el «pan-logismo» de Hegel.

El absoluto es sujeto, sujeto que postula su propia encarnación, y la postula según la necesidad racional. Y esto significa, como vimos, que el universo debería verse no sólo como la encarnación de una vida cósmica, sino también bajo la categoría de ex-

17. «Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar (sich) auflöst —ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe». Walter Kaufman, traducción, 70.

presión. Sus estructuras expresan o manifiestan los lineamientos de la necesidad racional, ya que se postulan no sólo para encarnar al espíritu, sino también para ser comprendidos por el espíritu en su propia auto-conciencia.¹⁸ Por tanto el universo refleja necesidad racional de dos maneras; se conforma a él, y lo expresa. Puede ser visto en un sentido análogo a un *enunciado*.

Por supuesto, la analogía es muy incompleta. Pensamos normalmente en un enunciado como respaldado en un medio, en un lenguaje, que en su mayor parte pre-existe; y como soportando alguna realidad extra-lingüística a la cual se refiere. Aquí el «medio» consiste en los diferentes órdenes de realidad externa, y es semejante al «enunciado» de la necesidad conceptual hecha en él. Y lo que se dice no lo es acerca de alguna realidad externa al medio, sino que llega a ser solamente en su encarnación.

Analogías más cercanas pueden encontrarse en la actividad expresiva o en una obra de arte. Una obra original puede en parte forjar su propio medio, o al menos transformar profundamente los lenguajes de expresión pre-existentes. Y la actividad expresiva de un sujeto, la manera en que da entrada al coraje, a la alegría, o a lo que sea, no es en un sentido importante «acerca» de algo externo. La expresión no solamente manifiesta la emoción, sino ayuda a determinar lo que es.

Éste es un modo único consigo mismo, aunque si podemos iluminarlo con otros análogos, el universo puede verse como *expresión* de necesidad racional. Y ésta es la base del uso de Hegel de la terminología lógica en un contexto ontológico.

Por supuesto, no es del todo antinatural extender el uso de una palabra como «contradicción» fuera de la esfera puramente lógica de enunciado y negación hasta la del comportamiento con un propósito. Si alguien hace cierto gesto que se dirige a cierto resultado y que a la vez lo niega; si quiere persistir en esto, entonces decimos que se está comportando de manera contradictoria. Y esto es lo que el *Geist* se puede decir que hace, lo que no puede evitar más que postulando la realidad finita externa, e incluso esto lo niega, y tiene que ser negado.

Pero la relación se vuelve todavía más cercana cuando el propósito mismo es visto como uno de auto-conocimiento, ya que en este caso el propósito es uno que no puede declararse adecuadamente sin el uso de lenguaje «lógico» de afirmación y negación. Si el espíritu está luchando por expresarse a sí mismo, entonces todas las formas parciales que existen como etapas en su crecimiento pueden verse relacionadas con él como afirmaciones. Una forma dada de civilización está ligada a determinada visión de Dios y del Absoluto, y por tanto con cierta forma de auto-conocimiento del *Geist*. Pero en una manera análoga, la existencia externa de la realidad finita puede verse como algo parecido a una afirmación. Pues está postulada por el *Geist* cuya meta básica es llegar, por decirlo así, a una enunciación definitiva acerca de sí mismo. Al postular el mundo, el *Geist* está mostrando lo que él es. Considerar a la materia finita como verdaderamente independiente sería entonces, en efecto, decir algo falso. El *Geist* es entonces forzado a negarla, a «traerla de vuelta». Tanto la existencia como la mortalidad de lo finito, son necesarias, ambas pueden verse en este contexto bastante naturalmente como afirmación y negación, por ello el uso de la palabra «contradicción».

La noción de que el mundo es postulado le permitirá a Hegel usar un lenguaje en el cual hable no sólo de las cosas que son idénticas con sus otras, sino de las cosas convir-

18. Dios entonces postula el mundo para pensarse a sí mismo en él. Esta noción de Dios como pensamiento pensándose a sí mismo muestra la deuda de Hegel con Aristóteles, que de hecho es suficientemente evidente en todo su trabajo. El Dios de Hegel es el descendiente lineal del Dios de la *Metafísica*, pero extendido ahora para incorporarlo todo.

tiéndose en sus otras. Esto es claramente verdadero respecto a la encarnación externa, que llega a la autoconciencia interna en el *Geist*. Pero ya que el mundo es visto como postulado, Hegel dirá, no de hecho del *Geist* —este mundo está reservado para la subjetividad regresando a sí misma a partir de su encarnación— sino de la Idea, que va hacia su otro, hacia la exterioridad. La Idea, como veremos en la siguiente parte, es la fórmula del todo como una cadena de conexiones necesarias. Muestra al todo como necesariamente encarnado, y es esta necesidad la base para la expresión de Hegel de «postular». La Idea se convierte en su otro, y entonces regresa a la autoconciencia en el *Geist*.

7

Esto es lo que Hegel quiere decir con idealismo absoluto. Éste es paradójicamente muy diferente de todas las otras formas de idealismo, las cuales tienden a la negación de la realidad externa, o de la realidad material. En su forma extrema está la filosofía de Berkeley, donde tenemos una negación de la materia a favor de una dependencia radical de la mente —por supuesto de la de Dios, no de la nuestra. El idealismo de Hegel, lejos de ser una negación de la realidad material externa, es la afirmación más fuerte de ella; no solamente existe, sino que existe necesariamente.

El «Idealismo» aquí no nos refiere a las «ideas» de los cartesianos y empiristas, es decir, a las ideas como contenidos de la mente, sino más bien a las Ideas de Platón. Kant ya había rehabilitado el término en un sentido relacionado con Platón, con sus ideas de la razón; y Hegel continúa este uso.

El idealismo absoluto significa que nada existe sin ser una manifestación de la Idea, o sea, de la necesidad racional. Todo existe por un propósito, el de llegar a ser autoconciencia racional, y esto requiere que todo lo que existe sea manifestación de la necesidad racional. Así, el idealismo absoluto se relaciona con la noción platónica de la prioridad ontológica del orden racional, que subyace a la existencia externa y que la existencia externa aspira a realizar, más que a la moderna noción post-cartesiana de dependencia de la mente que conoce.

La «negatividad» es otro término hegeliano fundamental, cuyo uso está estrechamente conectado con la discusión anterior sobre la contradicción. Los opuestos se niegan uno al otro, y dado que en todo lo que existe hay oposición, podemos también decir que en todo hay negatividad. En particular Hegel une la negatividad con el sujeto, cuya naturaleza es regresar a sí mismo (autoconciencia) mediante su opuesto; y en el caso del *Geist* cósmico, postular a su opuesto. Por eso dice Hegel (*PhG*, 20) que la sustancia es «como un sujeto puro [...], simple negatividad».

Podemos pensar en el movimiento que postula y mantiene a otro ser o a la realidad externa como algo independiente, como negatividad, como «el tremendo poder de lo negativo» (*PhG*, 29).¹⁹ Y podemos también pensar en el movimiento por el cual las formas externas particulares desaparecen pasando a ser otras como el trabajo de la negatividad. Ya que la negatividad es oposición, y ya que la oposición es esencial para todo, todo está en contradicción, contiene negatividad y así está en movimiento.

Este término le permite a Hegel unir dos tesis: que todo lo que existe es contradictorio y por lo tanto mortal (porque contiene negación), y que todo lo que existe puede solamente describirse en conceptos que, siendo determinados, implican negación. (Hegel

19. «die ungeheure Macht des Negativen». Walter Kaufmann, traducción, 50.

asume aquí la tesis spinozista *omnis determinatio est negatio*.) El uso de determinados conceptos descriptivos implica la negación de otros, ya que estos conceptos solamente pueden tener determinado sentido a diferencia de los otros con los que se contrastan. Hegel afirmará que esta unión entre la «negación» y un ser determinado (*Dasein*) es una manifestación de la negatividad que está esencialmente en y es constitutiva del *Dasein*.²⁰

El uso del lenguaje lógico en sentido ontológico, que se legitima por el idealismo absoluto, es también evidente en el uso hegeliano del término «concepto» (*Begriff*). Ya que ve al mundo como necesidad racional postulada, como manifestación externa de la Idea, los conceptos que son verdaderos de él no son sólo verdaderos respecto a hechos contingentes o inexplicables, sino que proveen el plan principal de acuerdo con el cual fue postulado. De esta manera nos movemos de ver al concepto como término descriptivo correctamente aplicado por nosotros a verlo como la necesidad subyacente que se requiere para ser. Cuando Hegel habla del Concepto y, después, del concepto del todo, habla frecuentemente en los trabajos maduros de un concepto que también es subjetividad, pues la necesidad racional detrás del todo es la de la subjetividad auto-cognoscente. Éste es «el concepto que se concibe a sí mismo» (*der sich begreifende Begriff*, *WL*, II, 504).

Pero hay otros dos usos hegelianos de «concepto» que están conectados con este círculo de ideas. La visión de Hegel implica la realidad en desarrollo, como hemos visto. El Absoluto es esencialmente un resultado; en su forma total es el final del proceso de crecimiento. Hegel le tiene apego a la analogía de la planta, y usa el lenguaje aristotélico de potencialidad y actualidad. Este último en particular (*Wirklichkeit*) es un término hegeliano muy frecuentemente usado. En el alemán ordinario podría traducirse como «realidad»; pero en el uso de Hegel se aplica no sólo a cualquier realidad, sino únicamente a la que es la manifestación desarrollada de la necesidad racional.

Pero este uso de la analogía de la planta, y el recurso a las categorías aristotélicas, requiere una modificación del término *Wirklichkeit*, para poder expresar potencialidad, el germen de la necesidad interna antes de que se actualice por completo. Y para esto, el término «concepto» también le sirve frecuentemente. En este segundo sentido, entonces, se dice de las cosas que son en su concepto cuando están en germen, cuando acaban de empezar a desarrollarse. Este uso es más frecuente que el primero, y parece ser el uso normativo en *PhG*. P. ej., en el Prefacio a su obra, Hegel habla de nuestro tiempo como uno de «nacimiento y transición a un nuevo período» (*PhG*, 15). Este nuevo período está en su infancia; lo que ha evolucionado es solamente su «concepto».

El concepto también puede verse, además de como subjetividad auto-cognoscente racionalmente necesaria subyacente al todo desarrollado, en la forma de necesidad *qua* germen en contraste con la actualidad. Y esto puede fácilmente extenderse desde ahí hasta un tercer sentido en el que contrasta con la realidad en el sentido ordinario (*Realität*), o más bien en el sentido más especial de realidad externa antes de que se haya formado y desarrollado hasta su actualidad. Esta externalidad siempre está ahí —y aquí es donde la analogía de la planta es inadecuada— incluso cuando el «concepto» está en germen; pero en esta etapa simplemente no está todavía formada adecuadamente, no es todavía una manifestación adecuada de la necesidad racional: esto lo podemos ver, p. ej., con las primeras instituciones de la historia humana, que después se convertirán en el Estado de derecho basado en la razón. En este punto, su «realidad» puede contrastarse con su «concepto» en el sentido del plan de su forma completamente desarrollada. «Concepto» aquí es, por tanto, la fórmula de su etapa «hecha y derecha», hacia la que se dirigen, esto es lo que está solamente implícito en el «concepto» en tanto germen, y lo que puede contrastarse con la realidad cruda e informada de la presente etapa.

20. Cf. Parte III en la discusión de la *Lógica*.

A las etapas de desarrollo también les subyace otro grupo de términos hegelianos que han logrado notoriedad. La etapa implícita de un proceso, en donde la realidad que nos ocupa está todavía en germen, se caracteriza frecuentemente con el término *an sich*.²¹ Hegel dice (*PhG*, 22) que el embrión es *an sich Mensch*. En contraste, la forma plenamente desarrollada se caracteriza como *für sich*.²² Pero algunas veces hay una tercera etapa, ya que hemos visto que la base de las cosas se va a entender como una Idea, la cual postula la realidad externa necesaria para su realización, y así desarrolla su realización completa en la realidad externa. En este proceso, la primera etapa se caracteriza como *an sich*, la segunda como *für sich*, y la tercera como *anundfürsich*.

La idea detrás de este lenguaje parece ser ésta: el *an sich* es lo implícito, lo todavía no desarrollado, lo idéntico a sí mismo; mientras que el *für sich* es lo completamente desplegado, lo exteriorizado, lo que por tanto permanece, por así decirlo, «ante sí mismo». En el caso más simple de la planta, esto se representa solamente con dos etapas; está en germen, y después se despliega completamente (*entfaltet*). Pero en el caso de la teoría hegeliana completa de la realidad como manifestación postulada de la necesidad racional, hay tres. Esta necesidad en germen, por decirlo así, como idéntica a sí misma, es la Idea. Debe exteriorizarse, desdoblarse, y así ser *fürsich*. Pero esto significa que pierde primero su identidad de sí misma; el *Geist* se pierde en la realidad externa. Pero al regresar a un auto-conocimiento adecuado, el *Geist* realiza cierta combinación de las primeras dos etapas, regresa a la identidad de sí mismo en la oposición de la realidad externa completamente desarrollada, y así puede considerarse como *anundfürsich*.

Hay otros usos de *an sich* en Hegel. Frecuentemente lleva el sentido de auto-contenido, de que no depende de ninguna cosa exterior. Por supuesto, solamente el todo es verdaderamente *an sich* en este sentido, aunque las realidades parciales pueden que aparezcan así en las diferentes etapas de la dialéctica. En este uso a *an sich* usualmente se le contrasta con *für anderes* —«por otro», es decir, dependiente de algo más. O también *an sich* puede emplearse en un sentido relativamente cercano, cuando consideramos una cosa «en sí misma» en contraste con lo que es para la conciencia (p. ej., en el contraste de *an sich* y *für das Bewußtsein*, en la introducción de *PhG*).²³

Este mismo círculo de ideas subyace a los usos hegelianos del término «universal». La realidad subyacente es la necesidad racional que liga todas las formas del ser con la subjetividad auto-cognoscente. O como lo expresa Hegel frecuentemente, subyaciendo al «ser» hay «pensamiento» (*Denken*); ser y pensamiento (*Sein und Denken*) son uno. Este pensamiento es por supuesto el Concepto, y el «concepto» nos lleva naturalmente al «universal».

Pero como el concepto, el universal puede tomar un aspecto diferente respecto a las diferentes etapas de su desarrollo. En tanto concepto subyace a la realidad externa,

21. Literalmente «en sí mismo», pero como figura en el alemán ordinario, frecuentemente se traduciría mejor como «por sí mismo» o «como tal».

22. Literalmente, «para sí mismo». Estos términos suenan tan raros en inglés que propongo continuar usando las expresiones alemanas del texto.

23. Con este último uso nos acercamos al sentido de Kant del término. Kant aplicó el término *an sich* para las cosas fuera de su relación con nuestro conocimiento de ellas. La traducción inglesa «cosa en sí misma» parece correcta para el kantiano *Ding-an-sich*. *An sich* se opone aquí a *für uns* (para nosotros). Algunos de los usos hegelianos obviamente se relacionan, y para ellos también «en sí mismo» no sería una mala traducción. Pero es obvio que en el primer sentido de Hegel, el término es muy diferente, ya que aquí el punto de contraste es con *für sich*; *an sich* no significa nada fuera de su relación con algo otro (nuestra facultad de conocer), sino por el contrario, más bien «implícito» (como algunas veces se ha traducido en inglés). En otras palabras, para Kant una traducción válida de *an sich* al inglés podría haber sido «por sí mismo», pero esto perdería el punto esencial del término hegeliano.

pero tomado por sí mismo fuera de, o «antes» de esta realidad, el universal es «abstracto». Más bien es como la idea tradicional de lo universal en tanto una fórmula común de un tipo dado de cosa, a la que se llega por abstracción de las propiedades particulares de sus objetos. Pero por supuesto, como sabemos ahora, una abstracción de esta clase no puede ser; el concepto debe postular una realidad externa. Y de esta manera podemos obtener el universal concreto, el concepto encarnado en la realidad externa, el cual está ahí para realizarla, para expresar la idea involucrada.

Pero en tanto concreto, el universal no puede considerarse algo distinto de, o sólo relacionado externamente con, el particular (*das Besondere*). No es sólo que como objetos deban ocurrir juntos en un lugar o tiempo particular, con algunas otras propiedades, etc., pues todavía podríamos pensar al universal como carente de alguna relación interna con las características particulares de sus manifestaciones. Pero no podemos mirar el universal concreto de Hegel de esta manera, ya que la encarnación del universal concreto es la manifestación de la necesidad contenida en la idea concerniente, y es además una manifestación necesaria, o sea, puede verse como postulada por ésta; por estas dos razones Hegel nos hace observar la relación entre el universal y la encarnación bajo el modelo que aplica a la relación entre el pensamiento y la expresión. El universal concreto es el universal expresado o pensado. No debe verse como unido indiferentemente a alguna característica particular, sino que esta última debería verse como desplegada para realizarla.

El universal muestra estar aquí en una relación interna con el particular (*das Besondere*). Algunas veces, sin embargo, se le relaciona con lo individual (*das Einzelne*); y algunas veces con ambos, ya que Hegel usa este análisis del universal en una gama de contextos; como varios términos hegelianos, expresa un tema con muchas variaciones.

Una de las variaciones tiene que ver con la relación cercana entre las dos dimensiones de encarnación, la que relaciona pensamiento y expresión, y la que relaciona la vida y el organismo. Acabamos de ver lo universal y lo particular en la primera; no es de sorprender que aparezcan en la segunda. Así como el universal abstracto puede verse como lo que permanece en común en una multiplicidad de cosas cuando sus características particulares se dividen, así también el «yo» del sujeto puede verse como un universal relativo a todos los contenidos particulares cambiantes de su mente y a las propiedades de su carácter.

Y puede decirse que este universal abstracto corresponde a cierta etapa del desarrollo humano, una en la que el hombre dio un paso atrás y trató de liberarse a sí mismo de todas las ataduras contingentes particulares, de los hechos simplemente dados de su naturaleza y de su tradición, para poder decidir con criterios universales. Pero por supuesto este proyecto no es viable como tal, y el hombre solamente puede llegar a la libertad encarnando la racionalidad libre en un modo externo de ser y en un modo de vida que se diseña para tal propósito. Esta última etapa corresponde al universal concreto, y podemos decir que el individuo no puede lograr lo universal más que a través de lo particular.

En otra variante, incluso más restringida, el universal se establece en contra del individuo como realidad del espíritu colectivo. Las dos tienen que reconciliarse. Lo que corresponde a la etapa «abstracta» aquí, es ser una en la que el universal es más *an sich*, que no ha desarrollado todavía el conjunto de instituciones que efectúan esta reconciliación con los ciudadanos. Hay, por supuesto, una evolución paralela de parte del individuo, la cual se esbozó brevemente en el párrafo anterior.

La idea de que la actualidad se desarrolla en una realidad externa que ya existe de antemano, y que tiene que formarse para ser una manifestación adecuada de la necesi-

dad interna, es la base de una reflexión paradójica acerca de lo interior y lo exterior de la cual Hegel es adepto, y que reaparece frecuentemente en su obra.

En cuanto la realidad se desarrolla hacia la actualidad, p. ej. cuando las instituciones políticas se desarrollan hacia el Estado de derecho, o cuando pasamos de la materia inanimada a la vida, podemos pensar en ello como progresivamente «interiorizado», ya que sus diferentes características están relacionadas cada vez más de cerca con un plan central y muestran una unidad cada vez más grande, la cual eventualmente deberá alcanzar una «interioridad» en estricto sentido, una conciencia. Pero al mismo tiempo podemos ver esto como una exteriorización, pues la necesidad que primero estaba escondida en la realidad externa informe ahora está «exteriorizada» en el sentido de manifestada.

De igual modo podemos considerar la etapa inicial como una en la que todo es «interior», en el sentido de no manifiesto, pero también como una etapa de «exterioridad», en el sentido de que la realidad es más *partes extra partes*, o sea, que sus partes son externas las unas a las otras al no unirse todavía de manera manifiesta por ninguna necesidad interna. De aquí la declaración frecuentemente repetida de Hegel respecto a que una realidad que es toda interna es también necesariamente toda externa.

Uno de los conceptos más importantes al que Hegel le dio un giro especial es el del infinito. Una de las motivaciones básicas en la filosofía de Hegel era, como vimos, reconciliar lo finito con lo infinito; y la tesis de Hegel es, de hecho, que el infinito verdadero no es simplemente algo opuesto a lo finito, sino que es en realidad uno con él: justo como uno podría decir que el *Geist* verdadero no se opone simplemente al ser externo, sino que es uno con él.

Esto requiere obviamente de una concepción particular y bastante poco convencional del infinito. El punto de partida de Hegel es que lo infinito es lo que no está limitado, uno que es bastante común, pero por limitado quiere decir limitado por algo fuera de él. Lo finito para Hegel, como hemos visto, es lo que tiene algo más allá que lo «niega» y por lo tanto le da su naturaleza determinada.

De esta manera no podemos ver lo infinito como algo separado o «más allá» de lo finito como lo hacemos, p. ej., cuando pensamos en Dios como vida infinita existiendo más allá y de manera independiente de nosotros como seres finitos, pues esto implicaría que lo infinito sería otro, y por consiguiente limitado por lo finito. Lo infinito tendría algo fuera de él —lo finito—, y por tanto no sería verdaderamente infinito.

El verdadero infinito debe entonces incluir a lo finito. ¿Podemos pensar entonces en lo infinito como lo ilimitado, como p. ej. el espacio interminable que incluye a todos los objetos en él, o la serie de números naturales que incluye cada serie finita mientras continúa para siempre? Definitivamente no. Hegel rechaza esta progresión interminable, como un «mal infinito». Más que ser éste un modelo válido del infinito, es más bien una prolongación pesadillesca de lo finito. Pues significa que donde sea que se elija detener, siempre hay algo más allá; es decir, uno tiene un todo que está limitado por algo más, a saber, por el siguiente paso en el desarrollo interminable. Uno siempre está así en la finitud.

Lo que se necesita, por lo tanto, es algo que no esté limitado, en el sentido de limitado desde el exterior, e incluso no simplemente ilimitado en el sentido de ser interminablemente expansible sin alcanzar una frontera; un infinito que es todavía un todo que uno pueda abarcar, o un infinito que es uno con lo finito.

Parece un orden absurdo, pero Hegel ha producido justo éste. Pues el universo según Hegel es sólo un todo que no está limitado desde el exterior, e incluso que no es simplemente ilimitado. Por el contrario, el todo de la realidad tiene una estructura y

una extensión definida en la cual cada parte tiene su lugar necesario, y en ese sentido podemos decir que tiene límites. Pero al mismo tiempo no está limitado desde el exterior, ya que no hay exterior, y el universo regresa a sí mismo como un círculo. Es decir, las fronteras de todas las cosas existentes son fronteras con otros constituyentes del universo: cada nivel de ser se limita, y por lo tanto se determina, y al mismo tiempo se niega, pasando por lo tanto a un nivel superior. Y en la culminación está el *Geist*, que sucesivamente pasa a ser, o sea, que se postula como realidad externa. Los objetos finitos están limitados por otros, pero forman parte de una cadena de niveles de ser que es circular. El universo entonces no tiene fronteras externas, solamente internas, y Hegel establece en este nivel metafísico una idea que sostiene una extraña analogía con ciertas popularizaciones de la física de Einstein.

La imagen propia del infinito para Hegel no es así la de una línea recta indefinidamente prolongada, sino la de un círculo. Y podemos ver que en esta concepción lo finito no es algo separado de lo infinito; lo infinito es un todo ordenado. Además, lo finito se vuelve ello mismo en lo infinito, ya que hemos visto que si empezamos con cualquier realidad parcial ella nos refiere en última instancia más allá de ella, hasta todo el sistema. Lo finito como un todo es de esta manera uno con lo infinito; y lo infinito encuentra su única expresión en el todo ordenado de lo finito.

Ya que la realidad es un círculo, que sólo puede presentarse a sí misma en su verdadera forma como resultado de un proceso de desarrollo, cuyo proceso es en sí mismo visto como postulado por lo que resulta de él, podemos solamente presentar la verdad acerca del absoluto en un sistema. La ciencia misma debe ser un círculo que refleje y dé cuenta adecuada de los niveles relacionados del ser, los que son esenciales al todo. Como Hegel lo establece, «es solamente como ciencia o como sistema que el conocimiento es actual (*wirklich*) y puede ser expuesto» (*PhG*, 23).²⁴

Tratar de expresar esta filosofía en un sólo principio o proposición va inherentemente en contra de su naturaleza. Pues la naturaleza de la realidad, en tanto fundada en la contradicción, se asegura de que la negación de esta proposición sea también verdadera: el *Geist* está esencialmente encarnado, y también se opone a esta encarnación. La realidad externa en tanto externa está en partes mutuamente independientes; pero esta independencia también contradice su naturaleza, de manera que es inherentemente perecedera. Y así por el estilo. Solamente podemos acercarnos a la verdad viendo cómo las dos, la afirmación y la negación, encajan juntas y son necesarias la una para la otra. La ciencia solamente puede ser un sistema.

Al tipo de pensamiento que subyace a esta forma de ciencia lo llama Hegel «razón» (*Vernunft*); éste es el pensamiento que sigue a la realidad en sus contradicciones y que puede ver, por tanto, cómo cada nivel se vuelve el siguiente. La razón en este sentido contrasta con el entendimiento (*Verstand*), en lo que es el hábito, común a la mayoría, de atenerse rápido al principio de identidad. La famosa línea de Butler, la que G.E. Moore inscribió al principio del *Principia Ethica*, «Todo es lo que es y no otra cosa», es la quintaesencia del *Verstand*. Es obvio que el *Verstand* no puede realmente llegar a aceptar la filosofía como Hegel la ve, como filosofía «especulativa», sino que ve la verdad como incomprensible y sin sentido. Hegel habla constantemente de la rigidez establecida del *Verstand*. Ésta es una etapa inevitable del pensamiento, en la que logra darse a sí mismo claridad y rigor contra la vaga fluidez de la «representación» (*Vorstellung*), pero tiene que ir más allá hacia una nueva fluidez.

24. Walter Kaufman, traducción, 36.

Una vez más podemos reconocer una distinción kantiana que se ha transformado. La razón para Kant era la facultad que trataba de pensar el todo, a diferencia del entendimiento, que operaba en el contexto inmediato; pero Hegel ha enriquecido inmensamente esta distinción con su propia teoría.

8

Podemos ver ahora cómo este sistema de pensamiento ofrecía la esperanza de superar las oposiciones mencionadas en la primera sección, sin pagar el precio que los románticos querían pagar abandonando la racionalidad libre. La noción de Hegel del Absoluto sí da sentido a su tesis de la «identidad de identidad y diferencia». Y esto le permite conseguirlo de las dos maneras, por así decirlo; mantener los dos términos de la oposición en su fuerza completa y verlos además como uno, verlos llegando a la unidad a partir de la oposición.

Las mayores oposiciones que bosquejamos en la primera sección eran las que se dan entre el hombre y la naturaleza, en las que el hombre se dividía entre sujeto cognoscente y agente, entre individuo y comunidad y entre espíritu finito e infinito. Esta última oposición también se refleja en la relación del hombre con el destino.

La brecha epistemológica entre el hombre y la naturaleza se expresa en su forma más conocida con la distinción kantiana entre fenómenos y «cosas en sí mismas». Las últimas eran para siempre y por principio incognoscibles. Hegel dirige una poderosa polémica contra la «cosa en sí misma» kantiana. Y el argumento final es éste: ¿cómo puede haber alguna cosa más allá del conocimiento, algo que esté más allá de la mente o del *Geist*, si el *Geist* es en última instancia idéntico con toda la realidad?

De manera más específica, la oposición se supera en el hecho de que nuestro conocimiento del mundo se vuelve en última instancia auto-conocimiento del *Geist*. Llegamos a descubrir que el mundo que supuestamente está más allá del pensamiento realmente se postula por el pensamiento, que es una manifestación de la necesidad racional. Y al mismo tiempo el pensamiento que supuestamente estaba en contra del mundo, o sea, nuestro pensamiento como sujetos finitos, vuelve a ser el del cosmos mismo, o el del sujeto cósmico, el de Dios, cuyo vehículo somos nosotros. En la visión superior de la filosofía especulativa, el mundo pierde su alteridad respecto al pensamiento, la subjetividad va más allá de la finitud, y de esta manera las dos se encuentran. Superamos el dualismo entre el sujeto y el mundo, entre el hombre cognoscente y la naturaleza, al ver al mundo como la expresión necesaria del pensamiento, o de la necesidad racional, y viéndonos a nosotros mismos como los vehículos necesarios de este pensamiento, como el punto en donde éste se vuelve consciente. (Y debe volverse consciente, ya que el orden de cosas racionalmente necesario incluye la necesidad de que este orden racionalmente necesario aparezca ante sí mismo.)

Esto significa que llegamos a vernos a nosotros mismos no sólo como sujetos finitos, con nuestros propios pensamientos, por así decirlo, sino como vehículos de un pensamiento que es más que sólo nuestro, que es en cierto sentido el pensamiento del universo como un todo, o en términos de Hegel, de Dios.

La respuesta de Hegel a la doctrina kantiana del *Ding-an-sich* es, por tanto, derribar la barrera entre el hombre y el mundo a partir del conocimiento de los sujetos finitos que culmina en el auto-conocimiento del sujeto infinito. Pero no rompe la barrera con un abandono romántico, en el cual el sujeto y el objeto han de coincidir en algún modo de intuición inefable de la unidad.

Más bien, Hegel resuelve el problema de unir el espíritu finito con el infinito sin perder la libertad, mediante su noción de la razón. Como vimos al final del capítulo I, ninguno de los románticos contemporáneos de Hegel resolvió este dilema. Ellos, o se sujetaron a la visión de un sujeto creativo ilimitadamente libre, pero al costo del exilio en un mundo olvidado por Dios; o bien, buscaron la unidad con lo divino más allá de la razón, pero al costo de abandonar su autonomía a un orden mayor, más allá de su comprensión. Para Hegel también el sujeto finito debe formar parte de un orden mayor. Pero dado que éste es un orden desplegado por una necesidad racional incondicional, no es en ningún punto extraño a nosotros mismos como sujetos racionales. Nada en ello debe aceptarse sólo como un hecho «positivo» bruto. El agente racional no pierde nada de su libertad al llegar a aceptar su vocación como vehículo de la necesidad cósmica.

Tampoco esta unión con el espíritu cósmico nos acomoda solamente como sujetos de pensamiento racional, a expensas de nuestra naturaleza inferior, empírica y deseante; ya que también ésta forma parte del orden necesario de las cosas. El sujeto infinito es tal que, para ser, debe tener una encarnación externa; y quien dice encarnación externa dice encarnación en el espacio y en el tiempo, una encarnación que está en alguna parte y en algún tiempo, en un ser viviente particular, con todo lo que esto implica. El sujeto infinito puede existir solamente a través de uno finito.

De esta manera, nada de nosotros tiene que ser abandonado al asumir nuestro papel completo como vehículos del *Geist*. Ya que el orden del cual formamos parte es utilizado por un espíritu cuya naturaleza es la necesidad racional no adulterada, y ya que este espíritu necesariamente nos postula como sujetos finitos, podemos identificarnos con él sin conflicto. Con esta visión de razón absoluta, no cimentada en lo meramente dado, cree Hegel haber resuelto el dilema de la generación romántica.

Dos características esenciales relacionadas de la solución hegeliana se siguen de esto. La primera es la de que la unidad de hombre y mundo, del sujeto finito y del infinito, no revoca la diferencia. No solamente la unidad es ganada con esfuerzo a partir de la diferencia, cuando el hombre lucha por elevarse al nivel desde donde la unidad puede comprenderse, sino que la última unidad retiene la diferencia en ella. Permanecemos sujetos finitos en contra del mundo y de Dios, hombres con todas las particularidades de nuestro tiempo, lugar y circunstancias, incluso llegando a ver esta existencia particular como parte de un plan mayor, llegando a ser vehículos de una autoconciencia mayor, la del *Geist*. El regreso del espíritu a la unidad necesariamente incorpora dualidad.

En segundo lugar, el Absoluto debe entenderse en conceptos (*Begriffen*), como Hegel insiste en el Prefacio a *PhG* (13), y no en sentimiento o intuición (*Gefühl und Anschauung*). El hombre no puede abandonar el entendimiento —el «poder aterrador» (*ungeheure Macht*, *PhG*, 29)— por el que los hombres analizan su mundo, se dividen de la naturaleza, y preparan las distinciones entre las cosas. Éste es en cierto sentido como el poder de la muerte, que aparta las cosas de la corriente de la vida. Pero no podemos superarlo huyendo de él, solamente podemos presionar este poder de pensamiento claro hasta el límite, en donde la división se supera por el pensamiento dialéctico de la razón. El gran poder del entendimiento es «mantenerse en lo que está muerto» (*das Tote festzuhalten*). La vida del espíritu es una que «soporta y se preserva a sí misma más allá de la muerte». Se encuentra a sí misma solamente en la «auto-división absoluta» (*absolute Zerrissenheit*, 29-30).²⁵ Una «sin poder» (*kraftlose Schönheit*) no puede hacer esto, y de esta manera no

25. Walter Kaufmann, traducción, 50.

puede llegar a una visión auténtica de la unidad, ya que no puede nunca incorporar «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (20).

Hegel no abandonará las distinciones claras del pensamiento. Pero afirma cumplir su cometido mediante su nuevo concepto de razón. Éste se funda en la tesis ontológica de que las oposiciones mismas proceden de la identidad y regresan a ella, de tal manera que el pensamiento, que es también quien marca la más clara distinción, es también el que une. La oposición misma, forzada hasta el límite, continúa hasta la identidad. El hombre se separa de la naturaleza con el propósito de realizar su vocación como ser racional. Pero es sólo esta vocación completamente realizada, sólo el completo desarrollo de la racionalidad lo que lo muestra a sí mismo como el vehículo del *Geist*, reconciliando así la oposición.

Esta idea de dualidad que se supera sin ser abolida encuentra expresión en dos términos hegelianos clave. El primero es *Aufhebung*. Éste es el término de Hegel para la transición dialéctica, en la que una etapa inferior es tanto anulada como preservada en una superior. La palabra alemana *aufheben* puede de hecho soportar cualquiera de estos significados. Hegel los combinó para construir su término de arte.

En segundo lugar, ya que la unidad no sólo revoca la distinción, Hegel frecuentemente habla de la resolución como «reconciliación» (*Versöhnung*); esta palabra implica que los dos términos permanecen, pero que su oposición es superada.

El término «reconciliación» entra frecuentemente a escena, en conexión con la oposición entre el hombre y Dios, entre el espíritu finito y el infinito, como se puede imaginar. En cuanto concierne a la oposición teórica, su resolución ya está implícita en la discusión anterior de la dualidad hombre-mundo, ya que esta última fue superada al mostrar nosotros la última identidad del auto-conocimiento de Dios con el conocimiento del hombre acerca del universo. Esto es en última instancia arte, religión y filosofía, lo que Hegel llama «espíritu absoluto», y lo que nos da el auto-conocimiento del *Geist*. La idea de Dios como necesariamente oculto e incognoscible, es de esta manera superada, aunque como la idea del *Ding-an-sich*, pertenece a una etapa necesaria del desarrollo humano.

Pero, ¿qué hay de las oposiciones prácticas entre el hombre como agente y la naturaleza, entre el hombre y el Estado, entre el hombre y su destino?

El hombre tenía que tornarse contra la naturaleza, de la suya y de la externa, para poder frenar el instinto en sí mismo, y para poder tratar a las cosas que le rodean como instrumentos inclinados a su albedrío. Tenía que romper con una unidad y comunión temprana con la naturaleza.²⁶ Tenía que «desacralizar» (*entgöttern*) el mundo. Éste era un paso esencial hacia la libertad.

Pero aquí también la oposición, empujada a su límite, lleva a la reconciliación. El agente moral que aspira a actuar en los dictados de la pura razón práctica independiente de la inclinación, es finalmente forzado por la razón misma hacia una concepción de sí mismo como vehículo del *Geist* y de esta manera hacia una reconciliación con la naturaleza de las cosas comprendida especulativamente, lo que también es una expresión del *Geist*. Esta reconciliación no significa un retorno a la unidad original, sino que preserva la libertad racional.

26. Había de hecho más que una ruptura en la visión hegeliana de la historia, ya que el período de «unidad original» por excelencia, el que era objeto de la mayor nostalgia a finales del siglo XVIII —la Grecia clásica—, era en la visión de Hegel el producto de la formación del hombre de sí mismo y de la naturaleza, que culminaba en la creación de un arte centrado en la forma humana. Estaba precedido por etapas más primitivas, y era ya un logro.

Al mismo tiempo, el hombre, al actuar en la naturaleza externa para servir a sus propósitos, al trabajar, ayuda a transformarla y a sí mismo, y a traer los dos lados hacia la eventual reconciliación. Esta idea de la importancia crucial del trabajo, que es central en la teoría de Marx, se origina con Hegel. Él trata de ello específicamente, p. ej., en la discusión del amo y el esclavo en la segunda parte de *PhG*. Pero hay una diferencia importante entre las dos visiones. Resulta claro para los dos escritores que el hombre se forma a sí mismo, que llega a realizar su propia esencia en el intento de dominar y transformar la naturaleza. Pero la mayor diferencia consiste en que para Marx los actuales cambios causados en la naturaleza y el consiguiente medio ambiente hecho por el hombre son de significación mayor, mientras que para Hegel el papel del trabajo y sus productos se da principalmente en orden a crear y a sustentar una conciencia universal en el hombre. Esto, por supuesto, refleja el hecho de que para Marx la revolución industrial fue el mayor logro de la historia humana, mientras que el pensamiento de Hegel todavía está ocupado con el que fue un mundo pre-industrial. Pero eso también refleja, por supuesto, la mayor diferencia (relativa) entre lo que cada escritor consideraba como la esencia humana.

En cuanto a la oposición entre el hombre y el Estado, podemos ya ver cómo ésta se superará en el sistema de Hegel. El Estado juega un papel importante en tanto encarnación de lo universal en la vida humana. En la formación del individuo como vehículo de la razón universal, el Estado tiene un papel indispensable. Al pertenecer a él, el individuo ya está viviendo más allá de sí mismo en una vida mayor; y en tanto el Estado llega a su «verdad» como expresión de razón universal en forma de ley, encamina al individuo hacia su última vocación.

De esta manera, en sus formas más primitivas, el Estado puede ser, y es, en oposición con el hombre, quien aspira a ser un individuo autoconsciente libre. Pero esta oposición está destinada a superarse, ya que el individuo libre debe finalmente llegar a verse a sí mismo como el vehículo de la razón universal; cuando el Estado llega a su completo desarrollo en tanto encarnación de esta razón, entonces los dos se reconcilian. Efectivamente, el individuo libre no puede realizarse a sí mismo como libre fuera del Estado. De ahí se sigue el principio de Hegel de que no puede haber vida espiritual desencarnada, que no puede aceptar una definición de la libertad como la de los estoicos, los cuales la ven como condición interior del hombre y como no afectable por su destino externo. Una libertad puramente interior es solamente un deseo, una sombra. Es una etapa importante en el desarrollo humano haber llegado a tener este deseo, esta idea, pero ello no debe confundirse con la cosa auténtica. La libertad sólo es real (*wirklich*) cuando se expresa en una forma de vida; y ya que el hombre no puede vivir por sí mismo, ésta debe ser una forma colectiva de vida; pero el Estado es el modo colectivo de vida que se respalda con el poder completo de la comunidad; y así la libertad debe encarnarse en el Estado.

La última oposición práctica es la que se da entre la vida finita y la infinita, y surge forzosamente por una consideración del destino. Podemos dotar a la vida humana con tanto significado como deseemos, al considerar al hombre, al animal racional, como el vehículo de la razón universal. Esto por lo que respecta al hombre en la completa extensión de sus poderes. Pero, ¿qué hay de lo absurdo de lo que sólo sucede, incluyendo el mayor absurdo de todos, la muerte? ¿Cómo incorporamos ésta en un todo significativo? O puesto de otra manera, ¿cómo justificamos los modos de Dios (estando en él la responsabilidad del destino) para con el hombre?

Hegel está listo para considerar esto también. Él habla de su filosofía de la historia como una «teodicea», y podemos ver por qué. Al destino del hombre se le puede dar un

lugar en la madeja de la necesidad, de la misma manera que a sus logros.²⁷ La muerte misma, la muerte de hombres particulares, es necesaria en el esquema de las cosas, así como lo es la muerte de cualquier animal y la desaparición definitiva de cualquier realidad externa; ya que en tanto externas, todas estas cosas están en contradicción consigo mismas y deben desaparecer.

Pero más que de la muerte de los hombres, Hegel en su filosofía de la historia da cuenta de la muerte de las civilizaciones. Lo que parece sin sentido y en última instancia injustificado, la destrucción y decadencia de algunas de las primeras y mejores civilizaciones,²⁸ se muestra como una etapa necesaria en el camino a la realización del *Geist* en el Estado de derecho y en la razón. O sea, no solamente la muerte misma, sino la particular incidencia del destino en la historia, se muestran como parte del plan significativo, con el que el hombre como razón puede reconciliarse completamente.

Uno difícilmente se convence de la teodicea de Hegel. Efectivamente es difícil ver cómo el hombre puede reconciliarse con el destino, cómo puede fracasar al verlo como «negación». Incluso si aceptamos el plan general de la historia, y nos reconciamos con la muerte de la civilización, ¿cómo entender como significativa la muerte de tantos individuos de la historia, de niños, p. ej.? Uno no tiene que alcanzar las alturas de Ivan Karamazov y hacer que pese más la historia mundial que las lágrimas de un niño inocente, para sentir que Hegel no ha reconocido la dificultad.

Pero en la visión de Hegel tales objetos del destino individual están bajo el movimiento de la necesidad; éstas recaen en el dominio de esa contingencia intersticial cuya existencia es necesaria, como hemos visto. Podemos reconciliarnos con esto, al igual que con la historia mundial, si nos identificamos con lo que esencialmente somos, razón universal. Si realmente llegamos a vernos a nosotros mismos como vehículos de la razón universal, entonces la muerte ya no es un «otro», ya que es parte del plan. Estamos en ese sentido ya más allá de la muerte; ésta ya no es un límite. Se incorpora en la vida de la razón, que continúa más allá de ella.

Esto, por supuesto, es para Hegel el verdadero significado de lo que se expresa, en el modo de la «representación» (*Vorstellung*), en la doctrina tradicional de la inmortalidad del alma. Aunque Hegel frecuentemente dice que esta doctrina es una de las marcas de la religión verdadera, y que podría solamente surgir en una etapa superior de desarrollo religioso humano, realmente no cree en la supervivencia individual después de la muerte; si lo que sobrevive se piensa como desencarnado, entonces esto sería una imposibilidad en cualquier caso desde el principio de Hegel. Pero la idea de la eternidad de la personalidad expresa una profunda verdad, no obstante; no sólo es la banal idea de que aunque yo muera la vida racional continúa, sino la idea especulativa más profunda de que incluso la muerte es parte de la encarnación necesaria postulada por la subjetividad; que la muerte no es negación externa de la subjetividad, sino parte de lo que se postula como subjetividad por el *Geist*, para poder ser.

27. La «teodicea» madura de Hegel, se desarrolla a partir de la concepción del destino que expuso en el manuscrito de la década de 1790, llamado «El espíritu del cristianismo» el cual discutimos en el capítulo anterior. Pero ahora abarca mucho más. El destino con el que los hombres se reconcilian consigo mismos ahora incorpora división al igual que unidad.

28. Hegel habla en sus conferencias de la filosofía de la historia acerca de la melancolía y la pena que no podemos remediar sentir cuando miramos las ruinas de las civilizaciones antiguas, y reflexiona: «daß die reichste Gestaltung, das schönste Leben in der Geschichte den Untergang finden, daß wir da unter Trummern des Vortrefflichen wandeln» (*VG*, 34-35).

He dado aquí solamente un boceto muy breve de la manera en que Hegel cree haber resuelto los dualismos que surgieron con la más profunda importancia en su tiempo, y los que proveían la motivación más poderosa de su propio esfuerzo filosófico; de cómo en poco tiempo él pensaba resolver la aspiración de la época uniendo la mayor autonomía racional con la más completa unidad expresiva con la naturaleza. La discusión de estas soluciones al detalle provee algunos de los más ricos pasajes en la obra de Hegel. En la siguiente parte, me gustaría examinar algunos de ellos.

Hasta ahora sólo he estado tratando de presentar las líneas generales del sistema de Hegel. Pero se sigue de su propia naturaleza, como aquí se presentó, que un sistema que afirma reconciliar las mayores oposiciones por la razón misma, no puede sólo presentarse, sino que tiene que demostrarse. Más bien, podríamos decir que su única presentación adecuada es la de una demostración.

¿Qué podemos considerar como demostración? Una demostración debe ser capaz de llevarnos desde nuestra comprensión ordinaria de las cosas y mostrar que es insostenible, que debe dejar el camino a la visión de Hegel de las cosas. Comenzará, por tanto, en el final, desconectándose de lo que vemos como el mundo, y forzándonos a movernos a la visión de un sistema necesario cuya cúspide es el *Geist*.

Una trayectoria obvia para una demostración empezará entonces desde la jerarquía del ser que observamos y mostramos conectada sistemáticamente en la forma bosquejada anteriormente. Mostraremos cómo esta jerarquía de seres es la encarnación y la manifestación de una fórmula de necesidad racional en la que cada nivel tiene su lugar necesario. Empezaremos con el nivel inferior y el más externo, la materia extendida en el tiempo y el espacio; dejaremos al descubierto sus conceptos subyacentes y sus relaciones necesarias con los niveles superiores. De esta manera pasaremos por las diferentes etapas del ser inanimado, mediante los diferentes niveles de vida hasta el espíritu, que sucesivamente mostrarán un desarrollo en la historia humana.

Ésta es la demostración que ocupa la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu: la que así se establece en las últimas dos secciones de la *Enciclopedia*, y en los diferentes trabajos que expanden partes de ésta, tales como la *Filosofía del Derecho*, las filosofías de la historia y de la religión, la historia de la filosofía, la estética, etc.

Pero podemos pensar en otra demostración que es en cierto sentido anterior a ésta. La cadena completa del ser que repasamos en la demostración anterior es una manifestación de una cadena de necesidad racional, la fórmula de lo que se expresa en la Idea, como hemos dicho. ¿Por qué no obtenemos entonces esto más directamente mediante un estudio no de las varias clases de realidad como en la anterior demostración, sino simplemente de las categorías con las que pensamos el mundo? Al examinar cada una de éstas encontraremos que por sí mismas son contradictorias, que nos refieren más allá de sí mismas, y que en última instancia la única categoría que puede mantenerse a sí misma será la de la Idea. Podemos entonces concebir una demostración que empieza con la categoría más pobre y vacía, con el «ser», el cual, al mostrar su contradicción interna, pasa a las otras categorías que sucesivamente muestran ser contradictorias, moviéndose siempre hacia niveles de complejidad cada vez superiores, hasta que llegamos a la Idea. Ésta es la demostración que encontramos en la *Lógica*, y por lo tanto, en la primera parte de la *Enciclopedia*.

¿Hay espacio para otra demostración? En cierto sentido no, o sea, no en el mismo nivel, ya que las dos previas forman un círculo perfecto. La lógica desarrolla nuestro

entendimiento de las categorías hasta que llegamos a la Idea, la que nos muestra que estas categorías están necesariamente encarnadas en la realidad externa; entonces pasamos a examinar esta realidad externa, primero en su forma más «externa», y ascensión de esto, alcanzamos la visión del espíritu absoluto, de la vida de Dios como el perfecto auto-conocimiento del todo. Pero, ¿qué conoce Dios al conocerse a sí mismo? Obviamente la cadena de necesidad racional que está en la *Lógica* y la que culmina en la Idea. De esta manera hemos llegado al círculo completo.

Pero cualquiera que sea el valor de este razonamiento, el hecho es que Hegel sí nos dio una tercera demostración, la que encontramos en la *Fenomenología*. Podemos pensar en ella como una clase de prolegómeno, una introducción al sistema principal. Hegel escribió el trabajo en 1806-1807, unos cuantos años antes de que publicara la forma definitiva de su sistema; uno puede preguntarse entonces qué papel le daba retrospectivamente, y esto particularmente porque el título «fenomenología» reaparece para designar una sección de la filosofía del espíritu, y esta sección sí abarca algo del terreno cubierto en la primera obra.

Pero la respuesta a esto solamente puede ser especulativa (en el sentido ordinario ligeramente peyorativo, y no en el hegeliano). Tenemos de hecho en *PhG* el más poderoso y emocionante de los trabajos de Hegel. Su principio consiste en empezar no desde las formas del ser, o desde las categorías, sino desde las formas de la conciencia. Es en ese sentido la demostración que completa mejor una de las principales metas de Hegel, que es llevarnos desde donde estamos hasta una visión del sistema.

La idea es entonces comenzar con la noción más elemental y más pobre de lo que es la conciencia, para mostrar que ésta no puede sostenerse, es decir, que se rompe con la contradicción interna, y que debe ceder ante otra superior; ésta, sucesivamente, se muestra contradictoria, y así nos referimos a más, hasta llegar a la verdadera comprensión de la conciencia como el *Geist* auto-cognoscente o el conocimiento absoluto.

Hegel en la Introducción a *PhG* es tal vez más claro acerca de su objetivo de llevarnos por argumentos desde donde nosotros estamos hasta donde él está, no participando en ninguna consideración externa, ni refutando nuestra visión del exterior, por decirlo así, sino aceptando puramente la lógica interior de nuestro propio punto de partida. La *PhG* es entonces una clase de itinerario de nuestras concepciones de nosotros mismos, o tal vez de manera más exacta, un conflicto de Hegel por arrancar su propia concepción del *Geist* a partir de las de sus contemporáneos, visiones que habían surgido necesariamente en el curso del itinerario espiritual del hombre, pero que ahora tienen que dejarse de lado y ser combatidas con fuerza polémica. La *PhG* es sobre todo un trabajo de auto-clarificación, y está llena de una poderosa tensión interna, y es esto lo que le da su extraordinaria contundencia y fascinación.

Nuestra siguiente tarea debe ser entonces la de pasar por estas tres demostraciones mayores en la filosofía de Hegel. Y sería más sensato entrar en ellas en el orden de prioridad que se mantiene entre ellas, en el orden al revés, o sea, en el que se han mencionado aquí. Deberíamos empezar, por lo tanto, con el prolegómeno al sistema, con la *Fenomenología*.

PARTE II
FENOMENOLOGÍA

CAPÍTULO IV

LA DIALÉCTICA DE LA CONCIENCIA

1

La *PhG*, escrita al final del período de Jena (1806-1807), puede considerarse una introducción al sistema de Hegel, cuya función sería la de llevar al lector desde donde está, enterrado en los prejuicios de la conciencia ordinaria, hasta el umbral de la verdadera ciencia. Pero ésta no puede ser toda la historia. La naturaleza del sistema de pensamiento de Hegel muestra que toda realidad parcial es dependiente de un absoluto que a su vez ha generado necesariamente esta realidad parcial. Desde este punto de vista, no hay realidad, por humilde y fragmentaria que sea, que pueda pensarse fuera del sistema, y no hay transición entre niveles de realidad cuya explicitación pueda considerarse como cierta *hors d'oeuvre*.

Y esto se aplica *a fortiori* a los modos de conciencia, en un sistema donde el absoluto es espíritu. El espíritu viene a conocerse a sí mismo, y los vehículos de este auto-conocimiento son los espíritus finitos. El curso del desarrollo del *Geist* hacia el auto-conocimiento se da a través de confusiones iniciales, malas concepciones y visiones trucas de los hombres. Éstas tampoco pueden quedar fuera del sistema. Más bien esta oscuridad inicial refleja algo esencial sobre el absoluto, esto es, que debe crecer a través de una lucha hasta el auto-conocimiento. Por tanto, no puede haber fácilmente una introducción a la ciencia del absoluto que no forme parte de esa ciencia, no puede haber clarificación del fundamento que no sea construcción parcial del edificio.

Esto nos lleva a explicar por qué ha habido tanto debate e inseguridad sobre el estatus de la *PhG*. Hegel parece haber pensado en ella como conduciendo a la *Lógica*, y en este sentido como pieza introductoria. Pero al mismo tiempo él describió la obra en la página del título como la «primera parte» de un «sistema de la ciencia». Esto era para incluir la *Lógica* y lo que después se desarrollaría en las filosofías de la naturaleza y del espíritu, primeras variaciones de lo que él había trabajado en Jena. Cuando le dio su forma final, algunas de las cosas tratadas en *PhG* serían retomadas en la filosofía del espíritu; e inevitablemente además, dado que una revisión del desarrollo del espíritu no puede evitar tratar con formas de conciencia. Y para incrementar la confusión, hay una sección de la parte de la *Enciclopedia* dedicada al espíritu subjetivo que es llamada «Fenomenología».

Pero esta necesidad nos confunde sólo si pensamos en el sistema hegeliano como uno perfectamente unido a un orden necesario en donde todo ocupa su lugar. Hegel estimuló esto por su presentación de la *Lógica* y de las filosofías de la naturaleza y del espíritu en una gran tríada como una *Enciclopedia* de la ciencia. Es posible de hecho

presentarlo como una tríada, pero éste no es el único orden consistente con su posición filosófica. Es posible también, como lo describimos en el último capítulo, que uno sea capaz de empezar en cualquier lugar, y recuperar el punto de partida original. Hay diferentes modos de establecer las conexiones necesarias del sistema dependiendo de dónde comienza uno.

La *PhG* pretende comenzar con nuestra conciencia ordinaria de las cosas (*das natürlichen Bewußtsein*), y llevarnos desde ahí a la perspectiva verdadera del *Geist*. El trabajo es llamado una «fenomenología» porque trata del modo como las cosas aparecen a la conciencia o de las formas de la conciencia. Pero «aparición» aquí no debe ser contrastada con «realidad»; lo que es más real, lo absoluto, es esencialmente auto-apariencia. La fenomenología no es una ciencia de cosas menores, que pudieran dejarse atrás, sino un modo de acceder al conocimiento absoluto, de hacer lo absoluto «aparente».

Nuestra conciencia ordinaria nos lleva a ser individuos, sujetos finitos colocados ante el mundo. La perspectiva del *Geist*, por el otro lado, nos muestra como vehículos de un espíritu que está expresado en el mundo, por lo que este mundo no es distinto de nosotros. Pero, ¿cómo podemos inducir a la conciencia ordinaria a salir de su perspectiva y llevarla a una más elevada? Afirmer (*versichern*) nuestra posición no sería bueno, pues no hay razón para que el hombre común nos crea. De hecho ningún argumento que estuviera basado en un conocimiento de lo absolutamente negado a la conciencia ordinaria haría ningún bien, pues sería *ipso facto* inaccesible como *argumento* a esta conciencia.

El tipo de argumento que Hegel propone usar aquí es un poco diferente. Es una forma implícita en su sistema: mostrar cómo la conciencia ordinaria cuidadosamente examinada cae en contradicción y busca ir más allá de sí misma hasta una forma más adecuada. Y por supuesto, sólo un argumento de esta forma sería consistente con la conclusión de Hegel. Si la conciencia ordinaria tiene que mostrar el camino al conocimiento absoluto desde fuera, tiene que hacerlo dando información cuya comprensión no habría adquirido por sí mismo, por lo que no formarían parte de los modos o series ascendentes de comprensión que constituyen el conocimiento del *Geist* de sí mismo; estaría fuera del absoluto.

Con esta tónica arranca Hegel la introducción a *PhG* atacando a aquellos que comienzan con una crítica de nuestra facultad de conocer entendiéndola como una herramienta que usamos para llegar a la realidad o como un medio a través del cual nos aparece la realidad. No es sólo que esto convierte el problema del conocimiento en irresoluble, pues *ex hipotesi* no podemos llegar a la realidad como es en sí misma, sin ser tocada por nuestra herramienta o sin reflejarse en nuestro medio. Es también que esta aproximación asume que el absoluto, que es lo que ha de ser conocido, es algo distinto de nuestro conocimiento de él, que «lo absoluto se coloca en otro lado y que el conocimiento, aunque está en el otro lado, por sí mismo y separado del absoluto, es sin embargo algo real» (*PhG*, 65).¹ Esto, precisa Hegel, es prejuzgar la cuestión; algo que él no tiene deseo de hacer en este caso dado que quiere llegar a una conclusión diametralmente opuesta a esta suposición común.

El método entonces es comenzar en la conciencia ordinaria, no importando nada de afuera, y hacerle una «crítica inmanente», tal como este procedimiento ha llegado a ser conocido en la tradición hegeliana y marxista. Esto significa que nosotros debemos seguir el movimiento dialéctico en la conciencia.

1. La traducción de Kenley Royce Dove en Martin Heidegger, *El concepto de experiencia de Hegel*, Nueva York, 1970, 10.

Es importante acentuar aquí que Hegel no propone el uso de un «método» o «aproximación» dialéctica. Si queremos caracterizar su método debemos hablar de él como «descriptivo» siguiendo a Kenley Dove.² Tiene como propósito simplemente seguir el movimiento de su objeto de estudio. La tarea del filósofo es «sumergir su libertad en [el contenido], y dejarse mover por su propia naturaleza» (48). Si el argumento sigue un movimiento dialéctico entonces éste puede estar en las cosas mismas, no sólo en el modo como razonamos sobre ellas.

Vimos en el último capítulo que hay un movimiento dialéctico en las cosas porque ellas están cargadas de contradicción. Cada realidad parcial es postulada por el todo o por el absoluto como una condición necesaria de esta existencia del absoluto, pues este absoluto sólo puede ser encarnándose en un mundo de cosas externas, físicas, y de espíritus finitos. Y así, estas realidades parciales, justo porque existen externamente, apelan cada una respecto a las otras a la independencia que le otorga su estatus como vehículos postulados del todo.

Hablamos de «contradicción» en este contexto porque le damos sentido al lenguaje de afirmación y negación cuando hablamos de las cosas. Pero podemos dar un sentido a este lenguaje porque no vemos las cosas simplemente ahí, sino que las vemos establecidas en orden a encarnar y expresar el *Geist*. En otras palabras, éste es el último estatus ontológico de la categoría de propósito, y de propósito expresivo, que da sentido a la teoría de la contradicción ontológica. Todo el contenido del mundo está ahí en orden a encarnar el *Geist* y para manifestar lo que éste esencialmente es, espíritu auto-cognoscente, pensamiento auto-pensante, necesidad racional pura.

Pero el medio ineludible de expresión de este pensamiento es la realidad externa, y ésta no puede soportar el mensaje íntegro. Necesita distorsionarlo, justo porque esta realidad es externa, sus partes son independientes de las otras, y están sujetas a la contingencia. Es por esto que la realidad externa no expresa el pensamiento de la necesidad racional a través de alguna concatenación estable de cosas duraderas, sino más bien a través del proceso en el cual las cosas vienen al ser y se van. Deben irse, porque ellas contradicen la base de su existencia, que es expresar la necesidad racional; pero así cancelan lo que había establecido el espíritu que venía después. Lo que no puede expresarse en la existencia externa es expresado en el movimiento por el cual estos existentes vienen al ser y se van. La «distinción» que la realidad externa impone al mensaje del espíritu se corrige por su necesaria desaparición. El espíritu nunca viene a una expresión sin cambio que lo diga todo, pero manifiesta lo que es en el juego de afirmación y negación.

En definitiva, porque vemos la realidad en la teoría de Hegel como postulada en orden a decir o manifestar algo, podemos decir con certeza de sus ineludibles características —tales como la existencia de partes extra partes— que son «distorsiones», que dicen algo diferente de lo que quieren decir y, por tanto, que son «contradictorias».

Pero esta comprensión no nos ayuda en una dialéctica ascendente como aquella en la que nos vamos a embarcar ahora. Acordamos que la conciencia ordinaria no era instruida desde fuera, sino que más bien había que empezar con la conciencia ordinaria y seguir su propio movimiento. En vez de mostrarnos cómo todas las realidades pueden ser contradictorias una vez que aceptamos el mundo como encarnación/expresión del *Geist*, tenemos que comenzar puntualizando la contradicción en los existentes finitos y movernos desde ahí para mostrar cómo esta contradicción puede tener senti-

2. «El método fenomenológico de Hegel», en *Review of Metaphysics*, junio de 1970, v. XXIII, n.º 4.

do si vemos estas cosas finitas como parte de la encarnación del *Geist*. Y como vimos en el capítulo anterior, una dialéctica ascendente de este tipo es esencial a la posición de Hegel, no sólo porque quiere convencer a la gente, sino porque se supone que la visión racional del *Geist* tendrá forma de argumento racional. No basta con mostrar que el *Geist* requiere existentes finitos; tenemos también que mostrar que es eso lo que requiere el *Geist*. Examinado de cerca, se tiene que mostrar su dependencia con el todo. De otro modo, la concepción de Hegel, que es también el conocimiento del *Geist* de él mismo, sería sólo otra visión basada en la fe, o en la plausibilidad sobre todo; y esto es inaceptable si el *Geist* es razón.

Pero, ¿cómo podemos descubrir la contradicción en las cosas finitas? Tomados sólo por ellos mismos, como la conciencia ordinaria los ve, los objetos materiales o los espíritus finitos están dados. Nosotros sólo vimos que para verlos a ellos en contradicción teníamos que mirarlos como postulados. Pero esto es justo lo que no se nos permite hacer al principio sin distorsionar la cuestión y violar nuestro método. Parecemos atrapados en un círculo vicioso. ¿Cómo comenzar?

La solución de Hegel sería que sea cual sea la realidad que consideremos, no importa cuán circunscrita y aparentemente independiente sea, manifestará la articulación interna necesaria para la contradicción. Esta articulación interna, como vimos en el último capítulo, es una en donde podemos distinguir lo que le importa a la cosa o lo que significa la cosa por un lado, y lo que efectivamente es, por el otro. Una vez que sucede esto habrá un choque entre la existencia efectiva y la meta o el estándar al que tiende, y entonces la cosa será susceptible de contradicción. Así, la meta que discernimos nosotros no tiene que ser la de expresar el *Geist* en primera instancia. Podemos empezar con un objetivo más bajo y al mostrar cómo la existencia efectiva no puede cumplir este objetivo, se manifiesta una contradicción.

Así es como Hegel da cuenta de la contradicción dialéctica en *PhG*. Comenzamos con algo que está intrínsecamente caracterizado por el propósito de realizar el objetivo que conoce. Después mostramos de esta cosa que no puede efectivamente cumplir este propósito o alcanzar su objetivo (y el «no puede» aquí es de una necesidad conceptual). Estamos frente a la contradicción.

Ésta puede tomar dos formas. Puede ser que el propósito no esté de hecho realizado en la cosa como es; en este caso, la realidad existente tendería necesariamente a ser transformada hasta que el propósito que busca cancele su movimiento inadecuado. O puede ser que el objetivo ya se hubiera conseguido, y entonces la contradicción nos forzaría a cambiar o bien nuestra concepción del objetivo o del propósito, o nuestra concepción de la realidad en que se cumple, en orden a dar una revisión coherente de este cumplimiento.

Y nosotros, de hecho, encontramos dialécticas de estas dos clases en Hegel. Sus dialécticas históricas son de la primera forma: ciertas formas históricas de vida son susceptibles de contradicción interna, ya sea porque ellas están condenadas a frustrar el propósito por el cual existen (p. ej., la relación amo-esclavo), o porque ellas están obligadas a generar un conflicto interno entre diferentes condiciones que son igualmente esenciales para el logro del propósito (como en la polis griega, cuyo destino Hegel discute en el capítulo VI). Estas formas están destinadas a irse y a ser reemplazadas por otras.

Pero Hegel también presenta dialécticas de otro tipo, que podemos llamar «ontológicas». Tenemos un ejemplo en la sección de apertura de *PhG* y también en la *Lógica*. Aquí no estamos tratando con cambio histórico, o al menos no primariamente. Más bien estamos profundizando nuestra concepción de un objetivo dado y de la realidad

con la que se enfrenta. Y es esencial al argumento dialéctico la noción de que el objetivo ya está cumplido. Es porque sabemos esto, que sabemos también que cualquier concepción del propósito o del objetivo que se muestra como irrealizable debe ser una concepción fallida; y esto es lo que nos lleva de etapa en etapa en la dialéctica.

Esta distinción sólo concierne a las bases desde las cuales comienza un argumento dialéctico. No tiene nada que ver con el tipo de contradicciones de las que se ocupa. Por tanto, sería incorrecto verla como distinción entre dialécticas que lidian con contradicciones en la realidad, y dialécticas que lidian con contradicciones en nuestras concepciones de la realidad. En la más importante dialéctica ontológica de Hegel, en la *Lógica*, debemos ver que las concepciones contradictorias, cuyo movimiento dialéctico seguimos, realmente se apliquen. Ellas corresponden a realidades contradictorias, que como tales muestran su dependencia de un todo más amplio que describe categorías más elevadas. En otras palabras, las contradicciones en nuestras concepciones de la realidad no se superan *resolviéndolas* en una visión libre de contradicciones, sino más bien viendo que ellas reflejan contradicciones en la realidad que son reconciliadas en una síntesis mayor.

De modo similar, la dialéctica de la conciencia en *PhG* nos conducirá a través de una crítica a las concepciones inadecuadas de conocimiento. Pero al mismo tiempo, todas las definiciones que examinamos, incluso las más inadecuadas, han sido sostenidas como ciertas por los hombres en un tiempo o en otro (incluyendo el presente en el caso de algunos hombres). Ellos han delineado así necesariamente la práctica. Y esto significa que la perfección del conocimiento, en donde el conocimiento del mundo viene junto al auto-conocimiento, no siempre ha sido realizada. La práctica de conocimiento no es como la de jugar a hockey, por así decirlo, no puede divorciarse de nuestra concepción de ella. El conocimiento es imperfecto *ipso facto* si tiene un error sobre su propia naturaleza. Por lo tanto el conocimiento perfecto sólo puede conseguirse cuando los hombres alcanzan una concepción adecuada de él.³

Así la dialéctica de las teorías del conocimiento está conectada a la dialéctica de las formas históricas de la conciencia.

Recíprocamente, mientras las dialécticas históricas lidian con la contradicción entre ciertas formas históricas y los propósitos básicos que subyacen a ellas, esto también está ligado con una contradicción en las ideas de los hombres. De hecho, el modo como los hombres conciben los propósitos básicos de la humanidad es esencial a la caracterización de cualquier forma histórica dada y a su inadecuación. Que los hombres al principio de la historia fueran incapaces de realizar su potencial está ligado a su incapacidad para concebir las metas del hombre (y del *Geist*) adecuadamente.

Y es porque es inadecuada la concepción de los propósitos básicos de los hombres que se da con una forma de vida histórica dada, que los hombres en esta etapa están obligados a combatir esos propósitos. Esta concepción inadecuada es, no obstante, esencial a la contradicción; pues la contradicción no viene del hecho de que los propósitos de los hombres estuvieran torcidos, sino de que los hombres los frustraron al tratar de cumplirlos. La contradicción en cualquier sociedad histórica o civilización puede decirse que consiste en esto, que los propósitos básicos de los hombres, concebi-

3. Esto no significa que no haya algunas formas históricas de conocimiento que estén *correctamente* caracterizadas como la certeza sensible, la percepción, etc. Pero la propiedad básica de estas concepciones tempranas e inadecuadas es que caen en el error acerca de sí mismas. Es este choque entre su idea de sí mismas y su realidad efectiva lo que es el motor de la dialéctica. Pero en tanto caen en el error, son distorsiones del conocimiento que no pueden ser tomadas por adecuadas ni por su propia auto-imagen ni por la concepción de conocimiento perfecto.

dos en los términos de esta sociedad, están condenados a frustrarse a sí mismos. Así el juego de concepciones cambiantes es tan esencial a la dialéctica histórica como el cambio de la realidad histórica y, de hecho, la una está ligada a la otra.

Podemos ver ahora cuán cerca están relacionadas las dos clases de dialéctica en la obra de Hegel. Cada una figura en la explicación de la otra. La filosofía de la historia de Hegel nos refiere a su ontología, y su ontología requiere desarrollo histórico.

He hablado arriba del movimiento dialéctico como generado por un choque entre un propósito u objetivo y su intento de realización. Pero como podemos ver en lo anterior, lo comprenderíamos mejor como una relación que envuelve no sólo dos términos sino tres: el propósito básico objetivo, la realidad inadecuada, y una concepción inadecuada del propósito que está ligado con esa realidad. Esto es claro en el caso de las dialécticas históricas. Hay un propósito que se frustra por la concepción inadecuada de ella, la cual se erige, ineludiblemente, fuera de cierta forma histórica de vida.

Pero las dialécticas ontológicas también envuelven tres términos. Empezamos con una noción inadecuada del estándar involucrado. Pero también tenemos desde el principio algunas nociones muy básicas y correctas de cuál es el objetivo o el propósito, algunas propiedades y criterios que debe afrontar. Son estos criterios de propiedades los que de hecho nos permiten mostrar que una concepción dada del objetivo es inadecuada. Mostramos que esta concepción no puede ser realizada de tal modo que afronte las propiedades críticas, y por tanto esta definición es inaceptable como una definición del objetivo o del propósito involucrado. Pero mostramos la inadecuación de la fórmula equivocada tratando de «realizarla», es decir, tratando de construir una realidad de acuerdo con ella. Esto es lo que genera el conflicto con el objetivo. Así, la realidad es nuestro tercer término.

Podemos ilustrar este punto, y al mismo tiempo mostrar por qué Hegel llama a este tipo de argumento «dialéctico», mirando a Platón. El argumento de Platón puede algunas veces comprenderse bajo este modelo, es decir, como el descubrimiento de la contradicción en las fórmulas que son puestas como definiciones de cierta idea u objetivo, cuyas fórmulas son entonces dejadas de lado por otras más adecuadas.

Así en *La República* I, cuando Céfalo establece una definición de justicia basada en decir la verdad y devolver lo que uno debe, Sócrates la refuta con un ejemplo, el de un hombre del cual guardamos sus armas, y que nos pide que se las devolvamos en un estado de locura. Este ejemplo es suficiente para dejar de lado la definición de Céfalo. Esto es porque la fórmula «decir la verdad y pagar tus deudas» es expuesta como una definición de *justicia*. Ahora bien, todavía no sabemos la verdadera definición de justicia en esta etapa del diálogo. Pero sabemos algunas de sus propiedades críticas. Sabemos, p. ej., que un acto justo es un acto bueno, uno que debe hacerse. Cuando hemos mostrado entonces un acto que se conforma a la fórmula anterior; pero que no debe ser hecho, como manifiestamente uno no debe devolver sus armas a un hombre loco, se hace insostenible esa definición de justicia. Mantenerla implicaría una contradicción al decir que el acto fue tanto justo como incorrecto.

Lo que ha hecho Sócrates es mostrar qué implicaría cumplir el objetivo definido en la fórmula de Céfalo, es decir, que implicaría actuarlo. Y él muestra con este ejemplo que el principio de Céfalo no puede cumplirse de modo compatible con las propiedades del criterio de justicia. Así no puede ser una definición de justicia.

Esta dialéctica entonces engloba tres términos: comienza con 1) una definición de justicia, y 2) ciertas propiedades críticas de justicia, y éstas muestran conflicto cuando tratamos de 3) realizar la definición en una práctica general. Debemos ver un paralelo con la dialéctica de los argumentos hegelianos, tanto históricos como ontológicos, que

siempre trabajan con tres términos, el verdadero propósito u objetivo, una concepción inadecuada de ellos, y la realidad en donde se confrontan y separan.

Podemos ver así cómo una dialéctica hegeliana puede aceptarse sin tener que aceptar la visión entera de Hegel. Sólo necesitamos encontrar un punto de partida en donde alguna realidad finita sea vista como la (pretendida) realización de una meta o el cumplimiento de un objetivo. No es necesario que esta meta u objetivo que identificamos desde el principio sea el del espíritu retornando a sí mismo. Es suficiente con que el propósito histórico vaya más allá de la comprensión subjetiva de los hombres respecto a sus propias metas, de manera que lo primero pueda mostrarse como una concepción equivocada y auto-frustrante de la última, o que nosotros tenemos un estándar que comparte algunas propiedades críticas con el *Geist* realizado.

Entonces (provistos nuestros argumentos), una dialéctica se pone en marcha, en la cual nuestra primera concepción (o la primera forma histórica) mostrada como inadecuada es reemplazada por otra. Hegel insiste en que una vez que un argumento dialéctico se pone en marcha no hay juego arbitrario en él, sino que cada etapa es determinada por la anterior. Dado que la contradicción que afecta a la primera etapa o concepción tiene una forma determinada, está claro que tiene que haber cambios para superarla. Y esto establece la naturaleza de la siguiente etapa. Pero esta segunda etapa en sí misma puede mostrarse como preñada de una contradicción, pues su realización no puede combinarse con las propiedades críticas de otro modo, o caería en contradicción al intentar encarnarlas; o bien frustraría el propósito histórico. Y entonces la dialéctica se mueve a una nueva etapa. Por tanto, seguir un movimiento dialéctico no es como rechazar un argumento escéptico, afirma Hegel, en donde la prueba de que una forma está en contradicción nos deja en la nada. Cada contradicción tiene un determinado resultado; nos lleva a un resultado positivo (*PhG*, 68).

Una vez establecido el punto de partida en una realidad que es un objetivo o propósito realizado, y garantizando que todos los argumentos funcionan, escalaremos de etapa en etapa hasta una concepción de la totalidad como *Geist* que por sí sola incorpora exitosamente la contradicción.

Pero esta situación no nos hace mucho más optimistas sobre la prospectiva de la dialéctica ascendente de Hegel. No es suficiente con que *seamos capaces* de ver algo como la realización de una meta intrínseca, con que éste sea un modo como *podríamos* mirar las cosas. Tal punto de partida problemático puede abrir paso por argumento dialéctico a una visión de las cosas que puede convencernos por su plausibilidad, pero que no sería un argumento obligatorio, no obligaría a nuestro asentimiento en todo rigor. Para hacer el trabajo que quiere Hegel, este punto de partida ha de ser innegable. Y esto parece que es mucho pedir.

Pero Hegel piensa cumplirlo. Veremos más adelante que es justo la dificultad de sostener esta afirmación lo que mina el sistema completo. Cuando sus argumentos no funcionan es usualmente porque se sustentan en un propósito putativo intrínseco o en un objetivo que no es establecido de modo irrefutable. Y notaremos más adelante una importante distinción a establecerse entre diferentes dialécticas en Hegel que apelan a la naturaleza del punto de partida.

Pero por lo que concierne a la *PhG* Hegel puede reivindicar, y de hecho lo hace, su punto de partida, pues estamos lidiando con la conciencia. Y nuestro punto de partida va a ser el sujeto que conoce. Pero éste no es como una piedra o un río, sino que es algo que va a ser definido en términos de propósito realizado, en términos de logro—incluso a los ojos de la conciencia «natural». «Conocer», por así decirlo, es un verbo de logro. Pero

entonces nuestras burdas concepciones ordinarias de esta conciencia pueden ser los puntos de partida de una dialéctica. Esto suponiendo que podamos mostrar que el conocimiento, tal como se le interpreta, es de hecho irrealizable (por necesidad), y que lo que cumple sus fórmulas no puede ser llamado conocimiento por su propio criterio. Debemos en este caso descubrir una contradicción profunda o una incoherencia en la acción ordinaria que requiere su corrección.

Es así, de hecho, como Hegel presenta las cosas en la introducción de *PhG* (70-73). Para probar la validez de las afirmaciones del conocimiento, necesitamos un criterio estándar (*Maßstab*). Pero se violaría el principio de nuestro procedimiento si éste viniera de afuera, de alguien que afirmara un mayor conocimiento sobre cómo son las cosas. Pero esto, argumenta Hegel, no es necesario en este caso. La conciencia cognoscente distingue (*unterscheidet*) en sí misma nuestro conocimiento del objeto conocido. La conciencia es bi-polar: es conciencia *de* algo y esto significa que sus contenidos no son inertes, sino que residen en algo afuera. Como sujeto cognoscente mis pensamientos, percepciones, etc., son también *afirmaciones* de conocimiento.

No podemos comparar el mundo como yo lo veo, o el mundo como yo afirmo conocerlo, con el mundo en sí mismo como criterio. Pero lo que puede servir como criterio es la concepción que nos hemos formado de lo que es una afirmación exitosa, es decir, de lo que es conocimiento verídico. Y esto no implica un estándar exterior a la conciencia. Más bien apela a su propia concepción de la verdad. «Por lo tanto, en lo que la conciencia para sí misma designa como el *An sich* o la verdad, nosotros encontramos el estándar por el cual la conciencia en sí misma se propone medir su conocimiento» (*PhG*, 71).⁴ Lo que nosotros comprobamos con esto es lo que es conocimiento efectivo. Si podemos mostrar que no puede cumplir su propio estándar, si podemos mostrar que al tratar de cumplir su estándar, no podemos sino producir algo incompatible con él, entonces hemos descubierto una contradicción que no puede dejar nuestra concepción de conocimiento sin cambios.

Al demostrar que nuestro conocimiento intuitivo no puede cumplir con el estándar establecido, parece que hemos mostrado la inadecuación de este conocimiento. Pero de hecho la crítica más fundamental es del estándar. Porque si ilustramos que no puede cumplirse, entonces tal vez lo tengamos equivocado, o nunca podría ser conocido. La segunda alternativa es una que no podemos seguir. Nosotros refutamos esta tesis al formularla. Hay conocimiento, y éste es un logro, es la realización de un estándar. Si el estándar que nosotros concebimos es irrealizable, entonces tenemos que concebirlo otra vez. Así, como dice Hegel, «la prueba no es sólo una prueba del conocimiento, sino también de su estándar» (73).

Así es como Hegel ha conseguido aferrarse a un punto de partida que pueda ser visto como un estándar realizado, y así es capaz de comenzar una dialéctica ascendente desde la más natural e insofisticada concepción del sujeto cognoscente, que él llama «certeza sensible». Puede cumplir su promesa al menos en las partes de apertura del trabajo, al no importar ningún conocimiento o comprensión de afuera, sino seguir sólo el movimiento de la conciencia ordinaria misma. Este movimiento se erigirá desde las contradicciones en la conciencia ordinaria, las cuales saldrán a la luz en tanto sus estándares sean confrontados con su ser efectivo.

Pero podemos todavía guiarnos por esta afirmación para hacerle una crítica inmanente. Los filósofos que escribieron y leyeron la *PhG* están seguramente viendo cosas

4. Traducción de K.R. Dove (corregida), 20.

que muchos hombres comunes no. Algo los diferencia de la conciencia ordinaria. ¿Qué sino una comprensión o conocimiento? La respuesta de Hegel es que los filósofos sólo son distintos del hombre común en tanto mantienen claro lo que de hecho está implícito en lo que la conciencia ordinaria reconoce. Ellos no hacen una contribución propia (Zutat, 72). O si se quiere, su contribución (Zutat, 74) es sólo mantener y poner junto lo que la conciencia ordinaria experimenta sin conectar.

Esta dialéctica es vivida y experimentada por la conciencia ordinaria. De hecho, es así como Hegel define el término «experiencia» en *PhG*. La contradicción lleva a la ruptura de un modo de conciencia y a su reemplazo por otro. Pero lo que se extraña en esta experiencia ordinaria y que está presente en la revisión filosófica es la conexión, una comprensión de por qué la primera forma irrumpió y cómo viene a ser reemplazada por su sucesora. La conciencia ordinaria experimenta cambio; nosotros los filósofos lo vemos como un movimiento dialéctico.

Comenzando desde la concepción ordinaria del conocimiento que un sujeto finito no sofisticado tiene de sí mismo, espera Hegel ascender a través de numerosas etapas hasta una forma de conciencia que ya no implique contradicción, pero que sea capaz de mantenerse y reconciliarse consigo misma. Éste será el real o absoluto conocimiento.

El itinerario será la fenomenología del espíritu, en la cual la conciencia luchará con, y eventualmente superará, un punto de vista desde el cual parece involucrarse con lo que es ajeno a ella («mit Fremdartigem behaftet», 75), y consiga verse a sí misma como el auto-conocimiento del *Geist*. El camino a través y más allá de esta apariencia (*Schein*) de la existencia aislada y dependiente, es la fenomenología, y sus etapas se nos presentan con una serie de formas de conciencia (*Gestalten des Bewußtseins*).

Ya debe quedar claro que este trabajo tiene un enfoque considerable. Pero en realidad se estira todavía más que lo que implica la discusión anterior. El propósito de Hegel no es sólo llevarnos a través de las formas variadas de conciencia cognoscente (*Bewußtsein* en el sentido amplio); él también traza las formas en que se desarrolla la conciencia como sujeto de acción y deseo, el sujeto tal como se ve a sí mismo o a lo que aspira volverse (lo que Hegel llama «Autoconciencia», *Selbstbewußtsein*). Y esto es esencial a su propósito, pues nos lleva de una visión del sujeto como conciencia aislada a una que lo ve como un vehículo del auto-conocimiento del *Geist*, y que tiene mucho más que hacer que sólo alterar nuestra concepción del conocimiento, también nos lleva a cambiar nuestra visión del yo. Pero algunas de las transiciones cruciales que acarrea esta transformación no son posibilitadas por contradicciones en nuestro modo de conocer, sino más bien por las que surgen de las afirmaciones que otros, y nosotros mismos en tanto agentes, hacemos del mundo.

Así, junto a la dialéctica del conocimiento, ésta de la «conciencia», vemos una dialéctica del deseo y del cumplimiento, de la «autoconciencia». La raíz de esta última es lo que Hegel llama nuestra «certeza de sí mismo» (*Selbstgewißheit*), un rico concepto que designa a la vez nuestra noción de nosotros mismos y el estado al que aspiramos. Este concepto puede comprenderse a partir del trasfondo expresivista en el pensamiento de Hegel. El hombre aspira a una encarnación externa que lo exprese, y ve frustrado este propósito cuando las realidades de las que depende reflejan algo ajeno a él. La certeza de sí mismo es la confianza de que todo aquello de lo que dependo no me es ajeno, que nosotros estamos como «en casa» (*bei sich*) en ello. Sólo se puede pensar en ello como la definición de nuestra integridad en el sentido más amplio. Pero dado que somos seres que vivimos en continua relación con la realidad externa, y dependemos de ella para ser (aunque sea tan sólo porque necesitamos respirar, comer, pararnos en algo), cualquier

noción de auto-certeza hace ciertas afirmaciones sobre esta realidad; algunas cosas requieren del mundo circundante para poder cumplir con esta auto-certeza. Esto es lo que los hombres luchan por conseguir.

Pero, ¿qué pasaría si una noción dada de auto-certeza no sólo es incompleta sino que no puede ser debido a la naturaleza de las cosas; si la realidad circundante no puede ratificar esta noción de nosotros mismos? Entonces la acción respecto a esta idea es en algún sentido contradictoria; frustra lo que pretende cumplir. Nuestra «verdad» (*Wahrheit*), como llama Hegel a nuestro predicamento, no está hecha para encajar con nuestra certeza. Tenemos entonces una dialéctica en la cual nuestra auto-certeza juega el rol de criterio y nuestra «verdad» se enlaza en contra. Si son en principio incongruentes, entonces, como en el conocimiento mencionado antes, el criterio debe cambiar.

El ejemplo más famoso de una dialéctica de este tipo es la del amo y el esclavo, a la que iremos más adelante. Habiendo mostrado que el hombre necesita el reconocimiento de otros para ratificar su auto-certeza (habiendo mostrado la naturaleza contradictoria de las formas de auto-certeza que no implican reconocimiento), Hegel muestra cómo el intento de alcanzarla unilateralmente está condenado a fallar, pues la lucha victoriosa obtenida por este medio conduce a la muerte o a la esclavitud, y en cualquier caso se frustra la meta del reconocimiento.

La dialéctica conduce a un desarrollo de nuestra noción de identidad. Y esto, en la *Fenomenología*, está ligado a la dialéctica del conocimiento. Lo anterior ocupa la primera sección sobre la «Conciencia» (*Bewußtsein*); lo primero, la de la Autoconciencia (*Selbstbewußtsein*). Las dos están además combinadas en cierto sentido en el capítulo V sobre la Razón. Así comenzamos de nuevo con una dialéctica de la conciencia, pero una que está fundada en la certeza de que la razón humana se reconocerá a sí misma en el mundo. Y después de otra dialéctica de la autoconciencia, vamos a una síntesis más elevada en la noción de individualidad, que en cambio nos conduce a otra dialéctica mucho más rica, la del Espíritu.

En *PhG*, esto implica lo que más adelante es llamado «espíritu objetivo», y tenemos aquí una noción del yo que ya no es la de los individuos aislados, sino más bien una concierne a la comunidad humana. Esto en cambio hace posible el paso al espíritu absoluto en la forma de la religión (capítulo VII), en el cual nosotros preparamos la transición a una noción de conciencia como la autoconciencia del *Geist*. En ambos casos, la dialéctica no puede ser vista más como simplemente de conocimiento o de certeza o de verdad, sino que integra las dos. Ésta es la dialéctica que vemos trabajar en la historia.

La extraordinaria extensión de *PhG* puede verse en esto, ya que comienza con una teoría del conocimiento inmediato y culmina en una breve filosofía de la historia y del desarrollo de la religión. Pero lo último está implícito en la meta que se introdujo al principio, es decir, pasar a través de las diferentes figuras de la conciencia humana hasta arribar a un concepto que se pueda mantener a sí mismo sin contradicción. Nosotros, por lo tanto, no objetaríamos si *en route* descubrimos que esas figuras de la conciencia humana que lo asumieron como un individuo son radicalmente inadecuadas, que tenemos que verlo como el vehículo de una conciencia más amplia, la de una sociedad política, y finalmente la del *Geist*, si hemos de descubrir una forma de comprensión del yo y del mundo que no se colapse por su propio peso. Esto porque Hegel afirma que la única visión consistente de la conciencia humana y del conocimiento es la del auto-conocimiento del *Geist*. No hay esperanza de un resultado defensivo en tanto que permanecemos con el hombre solo encarando un mundo que es otra cosa. Pero una vez que vemos al hombre como el vehículo de un sujeto supra-individual como el Estado, entonces

algunas de las transiciones cruciales serán entre formas de organización estatal, y desde ahí, al seguirlas, podríamos atravesarlas hasta el terreno de la filosofía de la historia. En principio esto no debería sorprendernos, dado que hemos visto que en Hegel no hay espacio para aislar a la *PhG* como una propedéutica del cuerpo principal de su filosofía. Lo único que puede sorprender es el enfoque, que hace de la *PhG* una versión abreviada de algunas de las partes principales del sistema de Hegel.

Pero esto no es todo. Hegel extiende su red mucho más de lo que pensamos necesario. Muchos lectores han sido atrapados por la tendencia en éste, como en todos los trabajos sistemáticos de Hegel, por empezar como si pudiera aparecer todo de nuevo al final con cada nueva sección. Ésta es una de las cosas que hace difíciles de seguir muchas de las transiciones hegelianas y más cuestionables de lo que necesitan serlo. Habiendo mostrado la necesidad de pasar a un nuevo modo de dar cuenta de la cuestión, Hegel no permanece en el nivel de la sofisticación conceptual que ha alcanzado, sino que comienza presentando esta nueva forma de aproximación en su forma más primitiva, contentándose con escalar despacio y generar una vez más, en este nuevo dominio, el lenguaje sofisticado que había alcanzado previamente derecho de uso.

Así concluye Hegel su primera sección, la Conciencia, con un abanico en el cual muestra que la conciencia se torna necesariamente autoconciencia. En el proceso él ha desplegado algunos de los lenguajes de su categoría especulativa avanzada, tales como «infinito», la división de lo idéntico a sí mismo, y otros. Así comienza la sección de la autoconciencia sin usar nada de su parafernalia avanzada, al principio, por así decirlo, con un estudio de la vida y del deseo. La universalidad, que mostró ser una parte necesaria del equipaje de la conciencia, debe mostrarse de nuevo en conexión con la autoconciencia.

Hegel termina el capítulo sobre la razón con el concepto del individuo que se ha dado a sí mismo la ley, y pasa al espíritu (objetivo), o a la vida del hombre en la comunidad política. Podría pensarse que esto justifica nuestras reservas a un nivel muy avanzado. Pero Hegel escoge comenzar con los griegos. En el capítulo sobre la religión comienza más atrás, con los persas.

Este acto —y pueden encontrarse muchos ejemplos en todos los otros trabajos sistemáticos de Hegel— puede parecer que se debe a cierto enciclopedismo compulsivo. Y ciertamente hace menos rigurosas las transiciones de Hegel de lo que pretenden. Pero hay método en estos aparentes vagabundeos. No sería perder de vista el propósito de estos aparentes ejercicios demostrar desde nuestra conciencia ordinaria, o desde nuestras categorías cotidianas, o desde la existencia de las cosas finitas (dependiendo del trabajo en cuestión), que nosotros terminamos con la noción hegeliana del *Geist* auto-cognoscente por puros argumentos immanentes, es decir, siguiendo una dialéctica sin presuposiciones.

Pero de hecho el punto de partida de tal demostración es una cosa arbitraria. Eventualmente todo mostrará que emana de lo absoluto, pero al comenzar el argumento uno sólo ha de tomar algo como dado y proceder desde ahí. Hegel escoge como puntos de partida realidades, categorías o ideas tan distantes de su punto final como sea posible para poder así fortalecer su caso. Pero este juicio de «distancia» es tanto aproximado como intuitivo, al menos antes de que el sistema sea derivado.

En orden a hacer convincentes sus demostraciones, Hegel tiene que cubrir todos los ámbitos; más que proceder por la vía más corta a la meta, él está inclinado a tratar de mostrar que desde cualquier punto dado de partida uno puede llegar ahí. Esto es lo más importante, pues la demostración no sirve sólo al propósito de establecer la no-

ción hegeliana básica, sino también al de demostrar cómo todo es una parte de ello. Hay así una inclinación hacia la inclusión total en las obras mayores de Hegel. De ahí las desviaciones a veces sorprendentes hacia alguna idea o fenómeno, y de ahí la tendencia, en cuanto entra en un nuevo dominio, a comenzar desde abajo.

La imagen que representa el sistema de Hegel no tiene un solo flujo, sino más bien un sistema de irrigación; comenzando en la fuente viaja al primer afluente, entonces en vez de continuar por el flujo principal insiste en explorar un conjunto de arroyos, y así en adelante; hasta que puede mostrar que todas las aguas del vasto sistema fluyen en el estuario del espíritu absoluto.

Pero por supuesto, ningún trabajo puede incluirlo todo. Siempre hay algún principio de selección. Y muchos lectores han encontrado la colección de temas tratados en *PhG* desconcertantes, incluyendo aquellas teorías del conocimiento y civilizaciones históricas, visiones del hombre de gran importancia formativa para nuestra civilización, como el estoicismo, y algunos fraudes absurdos contemporáneos como la frenología. Algunos han sugerido que el principio de selección es autobiográfico: que estas etapas representan las teorías, actitudes, aspiraciones o modos de la historia que Hegel adoptó o reflejó y que le sugirieron su visión madura. Hay algo de esto, por supuesto. Pero la interpretación autobiográfica puede ser empujada muy lejos. No hay evidencia de que Hegel fuera alguna vez un creyente de la frenología. Y por el otro lado, los ricos estudios sobre el judaísmo y la vida de Cristo están ausentes de la *PhG*, dejando huellas sólo en el tema de la conciencia infeliz.

Una interpretación mucho más plausible sería la de que Hegel estaba influenciado por las aspiraciones y creencias de la época. Esto tendría sentido respecto a un trabajo designado para llevar a las personas desde donde estaban hasta la perspectiva de la ciencia absoluta. Y esto explicaría su preocupación por ciertas posiciones románticas y con el asunto de la teoría moral kantiana.

De hecho, la *PhG* es mucho más rica para nosotros yendo sistemáticamente, incluso si dejamos de lado los detalles. Adicionalmente, muchas secciones tocan asuntos que Hegel retomará después. Lo que quiero hacer es examinar algunas secciones sólo para arrojar luz sobre su posición, y simplemente dar la dirección general de los argumentos en orden a mostrar el movimiento de la obra completa. En capítulos posteriores, tendré ocasión de referirme hacia atrás sobre algunas de las secciones que serán pasadas muy rápido ahora.

2

Los argumentos de apertura de *PhG* son una buena ilustración de la crítica inmanente de Hegel. La noción de conciencia con la cual Hegel comienza su dialéctica crítica es una que él llama «certeza sensible». Ésta es una visión de nuestra conciencia del mundo según la cual es completo y rico cuando simplemente abrimos nuestros sentidos, por decirlo así, al mundo, recibiendo cualesquiera impresiones a nuestro paso, previas a cualquier actividad de la mente, en particular a la actividad conceptual. «Nosotros tenemos entonces que partir de una postura no mediada o receptiva, es decir, no alterar nada en [esta conciencia] tal como se presenta a sí misma y tomar las cosas libres de conceptualización» (*von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten*, *PhG*, 79). Ahora bien, según la visión llamada certeza sensible, esta receptividad pura supone darnos el conocimiento más rico, tanto como el más verdadero, y ambos por la

misma razón, que «no ha dejado nada fuera sino que tiene el objeto ante sí en su plenitud» (*loc. cit.*).

Esta visión tiene evidentemente cierta remembranza con el empirismo. No es idéntica al empirismo, dado que no está de ningún modo especificado. Pero la idea de la conciencia como receptividad primordial, previa a cualquier actividad intelectual (conceptual), es un tema reconociblemente empirista, como también la visión de un grado mayor de certeza unido a las deliberaciones de esta receptividad más que a los juicios que pudiéramos hacer sobre la base de ello.

Ahora bien, el modo de Hegel para entrar al movimiento dialéctico es preguntar al sujeto de la certeza sensible que nos diga qué experimenta. Podemos ver aquí funcionando la misma idea básica que expuso Herder; que el humano, en tanto conciencia reflexiva, es también necesariamente conciencia lingüística, que tiene que expresarse en signos. Pero si vamos a usar una tesis de este tipo, ¿no estamos violentando nuestro método e inventando ideas, información y teorías desde fuera de la conciencia ordinaria?

Claramente Hegel no piensa eso aquí. Más bien él trata con la habilidad de decir como una de las propiedades críticas del conocimiento. Y es difícil no estar de acuerdo con él, pues cierta conciencia de lo que es conocido está claramente implícita en un sentido relevante aquí. Estamos lidiando, después de todo, no con un saber hacer algo, o con algo inconsciente, o algo de ese tipo, sino con el conocimiento que tenemos en la experiencia despierta. Si sabemos algo en este sentido, entonces seremos capaces de decir lo que sabemos, incluso si no tenemos las palabras (adecuadas) para ello, incluso si lo decimos balbuceando y mal, y somos forzados a usar palabras como «inefable». El tema es que lo que es conocido suficientemente de un objeto de conciencia nos abre a la tarea de tratar de describirlo. Una experiencia acerca de la cual nada pueda ser dicho, no sólo porque sea muy difícil o incluso imposible de describir, estaría debajo del umbral de la conciencia que consideramos esencial para el conocimiento (en el sentido relevante aquí, es decir, como conocimiento de lo actualmente experimentado). Tendría que haber sido o bien vivido de manera inconsciente, o habría sido tan periférico que no podríamos recuperarlo o retenerlo.

Así, al pedirle al sujeto de la certeza sensible que nos dijera lo que sabe, le estamos pidiendo que produzca un poco de conocimiento efectivo alcanzado en este modo de conciencia. Y aquí es donde surge la contradicción. La certeza sensible se supone inconmensurablemente rica comparada con la conciencia conceptual porque nada ha sido seleccionado, o abstraído, o puesto en una categoría con otros fenómenos no presentes ahora. La escena completa está ahí en su riqueza y particularidad. Pero ahora vemos que en orden a saber algo tenemos que ser capaces de decir algo sobre ello; y para decir algo sobre ello tenemos que centrarnos en alguna dimensión de la realidad ante nosotros. La gran riqueza de esta forma de conciencia se muestra puramente aparente: en tanto «tomamos» la escena ante nosotros, podemos erróneamente creer que estamos tomando una riqueza inextinguible de detalles, porque de hecho un número inextinguible de cosas detalladas pueden decirse sobre esta escena. Pero el requerimiento de decir lo que sabemos muestra que de lo que realmente somos conscientes es de una selección de este fondo inextinguible, pues al retener cosas bajo algunas descripciones, excluimos (para el presente) el ser conscientes de ellas bajo otras descripciones. Al ver a los objetos en mi estudio bajo las descripciones ordinarias como objetos de uso (máquina de escribir, escritorio, sillas, etc.), no puedo verlas como puros contornos, no puedo verlas como la yuxtaposición de diferentes materiales, y así.

En otras palabras, las exigencias de la conciencia implican que nos centremos en ciertas dimensiones de los objetos ante nosotros, que hagamos predominantes ciertos modos de verlos. La conciencia que es consciente es selectiva. Por ello no nos puede ayudar cuando se nos pide que digamos qué es lo que sabemos.

Así, dice Hegel, la certeza sensible, lejos de ser la forma más rica de conciencia, puede de hecho ser la más pobre, pues su falta de selectividad se condena al vacío. Ir más allá de la selección en un intento de «tomarlo todo» sólo puede llevar a la inconsciencia, a un tipo de trance. (Las referencias al «ser puro» evocan argumentos paralelos en la *Lógica*.) Así, el intento de realizar el conocimiento efectivo de la certeza sensible choca con sus condiciones básicas. Si hay tal estado de conciencia no selectiva, inmediata, entonces tenemos que salirnos de ella en orden a conseguir conocimiento. Por tanto, la certeza sensible como una concepción o criterio del conocimiento es un llamamiento a la contradicción. Tan pronto como intentamos realizarla nos damos cuenta de que choca con ciertas propiedades del conocimiento. Es en principio irrealizable.

La certeza sensible no sólo se torna irrealizable en su intento de un conocimiento sin selección, sino también en su intento de tener contacto inmediato con lo particular sensible, sin la mediación de términos generales. Si ser consciente de algo es ser capaz de decir algo sobre ello, entonces implica tomar los objetos ante nosotros a través de aspectos que tienen en común o pueden tener en común con otras cosas, más que en su propia particularidad. Es esta imposibilidad de un conocimiento desnudo particular, más que la necesidad de selección, a lo que Hegel le presta más atención en este primer capítulo.

El argumento de Hegel para la necesaria mediación del conocimiento a través de un concepto universal tiene básicamente dos etapas: en la primera él imagina al protagonista de la certeza sensible respondiendo al requerimiento de decir con puros demostrativos («esto» o «aquí» o «ahora»). Hegel podría argumentar en este punto que éstas serían expresiones inadecuadas de lo que me ha sido consciente, que un término tal como «esto» o «ahora», aplicándose de manera indiferente a muchos contenidos diferentes, funciona en sí mismo como un universal, y así nos muestra que no puede haber conocimiento inmediato del conocimiento —particular—, del que no es mediado por términos generales. De hecho, en el uso particular del término por Hegel, esta apariencia de función es suficiente para clasificar estos demostrativos como universales (como él también clasifica al «yo»). «Un simple término referencial, que surge a través de la negación, que no es ni esto ni eso, un *no-esto*, y que puede ser de manera indiferente esto o aquello, es lo que llamamos un *universal*» (*PhG*, 82).

Esta etapa continúa con una consideración de la posible respuesta de acuerdo con la certeza sensible: que nosotros podemos identificar el tiempo particular y el lugar mentado por «aquí» y «ahora» agregando que ellos son el aquí y el ahora que yo estoy contemplando. Pero «yo» en este contexto, como Hegel lo establece, es tan universal como «esto». Yo *digo*, por supuesto, una persona particular, pero yo tengo tan poco éxito diciendo cuál es la persona particular diciendo «yo», como lo tengo indicando la cosa particular diciendo «esto».

Pero por supuesto esto no satisface al protagonista de la certeza sensible. Y la asimilación de Hegel del «yo» a los términos demostrativos discutidos antes sólo crea dolor de cabeza. Yo no puedo decir quién es mentado por «yo» o por «esto» o por «ahora» de un modo que sea disponible a cualquiera independientemente del contexto; y, por la misma razón, los enunciados que contienen tales palabras no pueden ser trasplantados de su contexto reteniendo el mismo valor de verdad. Pero cuando digo «yo» o «esto», yo sé lo que dije, y yo puedo mostrártelo, si tú ocupas tu lugar en el mismo contexto.

Aquí llegamos a la verdadera idea que subyace a la noción de certeza sensible. Como un puro contacto con lo particular, está, por supuesto, sólo disponible en contexto, y como un conocimiento no mediado por conceptos, sólo puede ser mostrado. En esta segunda etapa de su argumento, Hegel está llegando al verdadero asunto:

Lo que hemos *mostrado* [el objeto]; para la verdad de esta relación inmediata está la verdad de *este* yo, que se restringe a sí mismo a un aquí y ahora. Si tratamos de tomar esta verdad *después* o desde una *distancia*, no tendría significado, puesto que le habríamos quitado la inmediatez que esencial a ella [*PhG*, 85].

Hemos llegado aquí, de otra forma, al tema familiar de la definición ostensiva. Éste es el núcleo del argumento.

La respuesta de Hegel no es distinta a la de Wittgenstein en las *Investigaciones*, y sigue la línea trazada arriba. Yo no puedo saber lo que digo en este contexto si todo yo puede decir que es «esto» o «aquí». Porque, ¿qué es lo que indican estos términos? Tomemos «ahora»: ¿significa este instante puntual, esta hora, este día, esta década, esta época? Puede significar todo esto, y otras cosas en diferentes contextos. Pero, para que signifique algo para mí y no sea sólo una palabra vacía, debe haber algo más que pueda decir para darle una forma, un enfoque, a este «ahora»; digamos que sea un término para un período de tiempo, tal como «día» u «hora», o alguna descripción del evento, o el proceso o la acción que está llamando mi atención y desde el cual estoy definiendo las dimensiones de mi presente.

Y así, concluye Hegel, no hay conocimiento no mediado de lo particular. La certeza sensible termina diciendo lo opuesto de lo que quería (88), y ésta es la prueba de su naturaleza contradictoria. Cualquier intento de tener conciencia efectiva de lo particular sólo puede tener éxito haciendo uso de descripciones, de términos descriptivos y generales. Lo puramente particular es «inalcanzable». Lo que permanece más allá de la descripción es lo «inexpresable... no es nada más que lo no verdadero, lo irracional, lo simplemente indicado» (*das Unwahre, Unvernunftige, bloss Gemeinte*, 88). Y del mismo modo, lo particular es sujeto de una descripción potencialmente sin fin; pues en cualquier punto, las descripciones en términos generales no capturan su particularidad, y así no hay nada que pueda hacerse en orden a expresar esta particularidad sino realizar más descripciones en términos generales.

Las tesis aquí presentadas no les parecen extrañas, o incluso equivocadas, a muchos filósofos contemporáneos. Pero el argumento y su conclusión son presentados por Hegel de un modo que refleja ciertos temas mayores propios de su filosofía. Así la indisponibilidad de lo particular desnudo no es sólo una verdad epistemológica; refleja también la ontológica de que lo particular está condenado por su propia naturaleza a desaparecer, que es en principio mortal. Lo que es permanente es el concepto. Así, la indecibilidad de lo particular es simplemente la expresión de su estatus ontológico, que como no puede permanecer, entonces ha de desaparecer. Y recíprocamente, la existencia particular externa no es permanente porque no puede expresarse en conceptos.

Por eso es sorprendente, dice Hegel, cómo algunos filósofos pueden continuar considerando a la realidad sensible de lo particular como el fundamento último del conocimiento. Incluso las bestias son más listas:

[...] pues ellas no permanecen paradas ante cosas sensibles que piensan que existan *an sich*, sino que, desesperadas de esta realidad y en la completa certeza de su nulidad, van de cara a ella y la consumen [*PhG*, 87].

Pero, si bien es cierto que en la ontología de Hegel lo particular es mortal, también es verdad que existe por necesidad, que el concepto, la Idea, no puede estar fuera de su encarnación en (una serie de) particulares. El concepto se revela en la procesión de particulares, que vienen y se van. Lo particular sólo puede comprenderse como un vehículo de paso para el concepto.

Con este trasfondo de teoría Hegel presenta el argumento de la indecibilidad de lo particular en un estilo peculiar a él. El argumento refleja no sólo la imposibilidad del conocimiento desnudo y no mediado de lo particular, sino también el movimiento subyacente a la experiencia misma. Como seres particulares sensibles, encontramos cosas particulares, nos topamos con ellas, por decirlo así, con nuestros sentidos. Pero tan pronto como tratamos de retenerlas, desaparecen; podemos fijarnos a ellas sólo subsumiéndolas bajo un concepto. En lenguaje hegeliano, nuestro intento de retener las cosas en el conocimiento primero las niega como particulares; entonces, negando esta negación, las recuperamos al retenerlas a través de una conciencia conceptual mediada. Lo inmediato es negado, pero es retenido en forma mediada.

El término con el que Hegel presenta este argumento en conexión es «ahora»; y aunque hay unos ejemplos en los cuales este aspecto particular no es representativo, se aplica en lo general. El «ahora» de la certeza sensible puede ser comprendido en su sentido más inmediato como designando el presente puntual. Pero éste no es designado antes que su pasado, ya ido, «negado»; cuando caemos en una descripción que da el enfoque de nuestro presente, digamos «hoy» o «esta hora», el presente inmediatamente huido es recuperado y reintegrado en este «ahora» extenso; la primera negación es negada.

Este ejemplo es menos iluminador de lo que debería ser, porque la particular fluidez del tiempo, cuyos instantes puntuales se desvanecen al verse sobrepasados, no puede ser conectado fácilmente en la discusión de «aquí» o «esto». Pero el aspecto general parece ser éste: en la experiencia conocemos particulares; podemos retener estas cosas particulares sólo al «puntuarlas» en cierto sentido, ya sea literalmente o enfocándonos en una cosa, de modo que sólo podemos llegar a ella con el uso de alguna palabra demostrativa o relativa. Pero la experiencia de puntuar en sí misma (*Aufzeigen*) es tal, que al tratar de retener la cosa, mostramos la fluidez, la naturaleza inmediata de lo particular, y que podemos recuperar subsumiéndola bajo un universal.

En otras palabras, «puntualizar algo es experimentar que “ahora” es un universal» (*das Aufzeigen ist das Erfahren, daß Jetzt Allgemeines ist, PhG, 86*). Y con el término «ist» Hegel quiere indicar hasta qué punto esta experiencia nos lleva a la verdad ontológica del asunto, que lo particular sólo es en tanto vehículo para el concepto. Pero lo crucial desde nuestro punto de vista aquí es que Hegel no sólo ha argumentado la imposibilidad del conocimiento no mediado de los particulares y el necesario rol de los conceptos, sino que quiere presentar la idea de que el argumento, como un intento de retener los particulares que falla, refleja nuestra experiencia en sí misma, en tanto encontramos y alcanzamos a los particulares y descubrimos que podemos retenerlos realmente sólo a través de los instrumentos mediadores de los conceptos universales.

He tratado de presentar el argumento de Hegel en este primer capítulo con algún detalle en parte porque combina muy bien su propia descripción de una dialéctica ascendente, y en parte porque los puntos tratados aquí —la necesidad de selección, la naturaleza escurridiza de lo particular— son temas hegelianos básicos. No hay desafortunadamente espacio para ir con detalle al argumento de los otros dos capítulos

que conforman esta parte de la *PhG* llamada «Conciencia». Sólo daré su dirección general.⁵

La nueva forma que Hegel ve surgir de la certeza sensible es una visión del objeto como una cosa con propiedades. Esta concepción del objeto de conocimiento, que Hegel llama «percepción», combina nuestra comprensión de ello como un particular con la introspección que apenas hemos ganado, es decir, que sólo puede ser retenida a través de descripciones generales.

Éste es el punto de partida para una nueva dialéctica en la cual Hegel trata de mostrar que la experiencia definida en términos de ese objeto se revela a sí misma una vez más como contradictoria, pues el objeto en sí mismo sufre una contradicción interna. En orden a tener una visión coherente del objeto de experiencia tenemos que ir hacia una concepción dinámica, una que vea el objeto como el lugar de fuerza causal.

Hegel entonces comienza el tercer capítulo con esta nueva concepción del objeto como el lugar de fuerza. El capítulo considera varios modos de comprensión de un objeto de este tipo. Con la introducción de la noción de fuerza, tenemos una concepción dual del objeto, una en la cual sus propiedades externas, manifiestas, pueden ser vistas como productos de una fuerza o fuerzas internas. Hegel ve muchos modos de concebir esta relación interior-exterior: p. ej., caracterizando la fuente interna del fenómeno como lo «hipersensible» o comprendiendo esta fuerza en términos de ley. Él quiere mostrar que todas estas rupturas nos llevan ineludiblemente a una noción del objeto asumido como la manifestación externa de una necesidad interna que ha de manifestarse a sí misma. Estas diferentes características o propiedades, que están meramente ligadas contingentemente por leyes naturales, se muestran como diferenciaciones de una identidad interna que necesariamente se diferencia a sí misma.

Llegamos a la noción de Hegel del concepto, la idea necesaria que necesariamente postula su propia manifestación externa. Y dado que esta concepción muestra tener la estructura de la subjetividad, hemos hecho una transición de la conciencia a la autoconciencia. Al hablar de lo idéntico que se divide a sí mismo, o de la idea que está necesariamente encarnada, estamos usando fórmulas que pertenecen al sujeto.

Lo que hemos descubierto entonces es que la estructura del objeto conocido y la del sujeto es una y la misma. Nuestra conciencia no es de una realidad extraña, sino más bien «conciencia de lo otro, de un objeto en general, es de hecho necesariamente *autoconciencia*, reflexividad en el yo, conciencia de uno mismo en lo otro de uno» (*PhG, 128*).⁶

La cortina que escondía lo transfenomenal ha sido retirada, descubrimos que lo que había detrás es idéntico que aquello ante lo que se levantaba (la conciencia). «Se vuelve claro que detrás de lo que llamábamos cortina, la cual se supone velaba lo interno, no hay nada que ver a menos que nosotros nos pongamos detrás, no sólo en orden a que haya alguien que pueda ver, sino más bien para tener algo que pueda ser visto» (*PhG, 129*).⁷

Ésta es obviamente una transición importante para Hegel. Pero yo no propongo ir hacia este argumento aquí, por dos razones. Primero, porque esta transición está he-

5. Para una discusión del argumento del segundo capítulo, y la relación de esta sección de *PhG* con algunos argumentos contemporáneos, ver mi texto «Los argumentos de apertura de la *fenomenología*», en Alasdair MacIntyre (ed.), *Hegel*, Nueva York, 1972, 151-187.

6. «das Bewußtsein eines Andern, eines Gegenstandes überhaupt, ist zwar selbst notwendig *Selbstbewußtsein*, Reflektiertsein in sich, Bewußtsein seiner selbst in seinem Anderssein» (128).

7. «Es zeigt sich daß hinter dem sogenannten Vorhange, welcher des Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, ebensowohl damit gesehen werde, als daß etwas dahinter sei, das gesehen werden kann».

cha mejor y más consistentemente en la *Lógica* que se mueve entre los dos conceptos que van de la esencia al concepto. Y segundo, porque el argumento, sea cual sea su validez última en la obra de Hegel como un todo, es presentado aquí de un modo no convincente, pues nuestra visión ordinaria (influenciada por Hume) de las leyes naturales como correlaciones contingentes es juzgada insatisfactoria y esto juega un rol importante en el argumento. Contradice el «concepto de ley» que requiere una conexión interna entre los términos unidos. Los fundamentos de Hegel para esta visión son que la ley expresada en una relación entre diferentes términos, debe también ser vista como la emanación de una fuerza o una necesidad singular subyacente. Pero esto no es convincentemente demostrado y el lector tiene el sentimiento de que aquí el argumento es circular, que sólo porque la necesidad interna es asumida como un requisito, surge en las conclusiones de Hegel sobre la naturaleza del objeto.

Hegel parece haber caído aquí en uno de los peligros que residen en los argumentos dialécticos, el de imponer un criterio o un estándar al objeto en estudio que de hecho está abierto a cuestionamiento, y que nos lleva en nuestra conclusión a restarle credibilidad al punto de partida. En este caso el requisito de que nuestra concepción de ley natural deba encontrar un lugar para la noción de necesidad interna parece ser una imposición.

Vayamos ahora a la segunda sección de *PhG*.

CAPÍTULO V AUTOCONCIENCIA

1

En la dialéctica de la conciencia, la tensión se da entre cierta norma de conocimiento y lo que nosotros de hecho somos capaces de saber en nuestro intento de cumplirla. Con la autoconciencia, la dialéctica se da entre nuestra idea de nosotros mismos, lo que nosotros afirmamos ser, y lo que nosotros de hecho somos. Éstos son los dos momentos que Hegel llama auto-certeza y verdad. En la primera dialéctica la noción clave era la de conocimiento; aquí el centro de interés se desplaza al deseo y su realización. En nuestra noción de nosotros mismos, el objeto de nuestra auto-certeza no es algo sobre lo cual seamos neutrales; por el contrario, estamos apasionadamente vinculados a ello. Cuando nuestra verdad comprende esto y nos fuerza hacia otro modelo de auto-certeza, la transición nunca se hace sin dolor.

Y esta transición por sí misma es de una clase diferente. No puede ser vista en términos intelectuales, dado que cierta noción del yo se torna insostenible y tiene que ser abandonada. Más bien el intento de actualizar cierta idea de nosotros mismos genera consecuencias, en las cuales la idea original está ciertamente minada porque la meta no es alcanzada, pero hace surgir la siguiente etapa no tanto al refutar la previa sino por la creación de una nueva situación para el hombre.

La dialéctica de la autoconciencia es entonces una dialéctica de la aspiración humana, y de sus vicisitudes. ¿Qué subyace a ellas? ¿Cuál es la forma de aspiración, de auto-certeza, que en último término puede ser cumplida?, y ¿cuál llevará a la dialéctica hasta su cierre?

Lo que está en juego es la expresión integral, una consumación en donde la realidad externa que nos encarna y de la cual dependemos sea completamente expresión nuestra y no contenga nada ajeno. Esta meta, que podemos denominar un estado de integridad total, es identificada por Hegel con su concepción de infinito, una condición en la cual el sujeto no está limitado por nada externo. Es ese deseo de integridad total el que, según Hegel, subyace al objetivo de la autoconciencia, al principio debido a versiones crudas e irrealizables de la meta, después cuando el hombre ha sido educado y llevado por el conflicto a la contradicción, debido a la cosa real.

La cosa real sólo puede conseguirse cuando los hombres se ven a sí mismos como emanación del *Geist* universal, pues es entonces cuando ellos no sólo ven el universo circundante como un límite, como alteridad. Dado que el hombre depende de este universo circundante, nunca puede sentir integridad salvo cuando es visto como alteri-

dad. Porque el hombre comienza con una noción de sí mismo como ser finito, y con una forma bruta y no desarrollada de vida que refleja esto, su aspiración de integridad está condenada a la frustración hasta que él pueda dirigirse a las transformaciones que lo elevarán a alcanzar lo universal.

La noción hegeliana de *Geist* es esencial aquí. El espíritu está necesariamente encarnado. La integridad entonces no puede ser alcanzada a través de un retiro interno, en el cual la autoconciencia se separara de su cuerpo. Pero una vez que uno admite que yo no soy nada aparte de mi cuerpo, tenemos también que contar con el hecho de que mi cuerpo es dependiente del mundo circundante, que mi vida depende de una serie de intercambios con este entorno. Ahora bien, la integridad que Hegel postula como la meta es la negación de la dependencia de algo más, es el reconocimiento del yo en todo lo que me es esencial. Se sigue de ahí que no hay estrategia de retiro que pueda darnos integridad; que no hay definición circunscrita de nosotros mismos, ya sea como raza humana, o como seres humanos individuales, y sobre todo no como mentes puramente espirituales, en la cual pudiéramos sentirnos en posesión completa de nosotros mismos. O más bien, si tenemos este sentimiento es necesariamente una ilusión. Pues de hecho nos definimos ontológica o fácticamente dependiendo de algo otro; nosotros estamos a merced de la realidad externa. Todas las soluciones históricas que implican un retiro de este tipo son consideradas por Hegel como ilusorias; veremos esto mas adelante, con el ejemplo del estoicismo.

Subyaciendo a esta noción de integridad de largo alcance está la preocupación hegeliana por el destino. La oposición que aparentemente es la mas irresoluble de todas, es aquélla entre acción y destino, entre lo que, por un lado, los hombres hacen de sí mismos y que tiene cierto significado para ellos y, por el otro, las cosas aparentemente sin sentido que les pasan, de las cuales la muerte es la culminación última. Hegel no estará satisfecho hasta que este dualismo se supere, y es esta aspiración la que refleja la búsqueda de integridad.

Con esta meta y con la noción hegeliana de *Geist* en mente podemos ya ver el tipo de inadecuaciones que pueden sufrir las etapas tempranas de auto-certeza. En primer lugar, está el predicamento en donde nosotros dependemos de una realidad externa que no refleja a *Geist*. En segundo lugar, está la situación en la cual nosotros somos temporalmente felices en esta dependencia de lo otro porque somos inconscientes de ello; tenemos una visión bruta y no desarrollada de nosotros mismos como para poder ver la diferencia. Tal es el predicamento del amo en la relación amo-esclavo, que tiene su mundo hecho para reflejarlo a él por el trabajo del esclavo, pero que permanece limitado en su auto-certeza. De otro modo, la etapa feliz de la ciudad-Estado griega es una en la cual los hombres se sienten como en casa porque no se han visto todavía a sí mismos como universales. Tarde o temprano estas etapas tendrán que superarse debido a la contradicción interna que siente el hombre de estar en casa donde no lo está.

El tercer predicamento se erige en respuesta a los dos primeros; es uno basado en la retirada. El hombre alcanza la ilusión de auto-identidad definiéndose a sí mismo como un ser espiritual interno, engañándose al creer que coincide consigo mismo en tanto mente o espíritu. Hegel se refiere frecuentemente a esto aprovechando la formula fichteana Yo = Yo; el error expresado aquí es precisamente el de la creencia en una auto-coincidencia simple. Ya hemos visto que un sujeto es necesariamente un ser que incorpora a su otro (su encarnación) y «retorna a sí mismo» a través de este otro, es decir, viene a la autoconciencia en su otro. Alcanzar auto-coincidencia como seres espirituales es entonces ontológicamente imposible; o por ponerlo de otra manera, este desarro-

llo sólo puede darse con la abolición del sujeto. O todavía en otros términos, el sujeto no es sólo «autoconciencia»; él necesariamente tiene también la estructura de la «conciencia» con su ineludible bipolaridad entre sujeto y objeto independiente.

Pero de cualquier manera los hombres están siempre tentados, en el curso de su largo desarrollo histórico, a recurrir a esta ilusión, y esto por el dolor del primer predicamento, es decir, por la dependencia de una realidad ajena. Pero también deviene un segundo predicamento, la complacencia en una expresión externa que es inadecuada a nosotros como sujetos. La primera toma de conciencia de que cierta forma de vida en la que nos hemos sentido como en casa se revela como inadecuada toma la forma de una alienación de ciertos hombres respecto a esa forma. Pero dado que sus vidas externas están ligadas todavía a esa forma social, ellos pueden comprensiblemente definir su naturaleza universal recién descubierta de un modo interno y puramente espiritual. Parece que ambos desarrollos subyacen, p. ej., en el estoicismo.

Hegel comienza la dialéctica de la autoconciencia con una discusión de su relación con la vida. Vimos en la primera parte por qué la autoconciencia sólo se despierta en un ser vivo. Hegel ahora parece recuperar este tema de otra manera. El «objeto» (*Gegenstand*) de la autoconciencia es una cosa viva, dice.

Esta noción de «objeto», sin embargo, puede ser interpretada de dos modos. En la primera sección de *PhG*, la autoconciencia se despierta de una realidad interna que «se repele a sí misma de sí misma»; el resultado era una manifestación externa u objeto que en cambio podía ser visto como idéntico con la idea interna. Siguiendo esto uno podría pensar del objeto externo que la autoconciencia vendría a su propia encarnación. Es en conexión con una referencia a esta noción temprana de auto-repulsión (125) que Hegel habla del concepto que «se divide a sí mismo en la oposición de autoconciencia y vida» (*PhG*, 135).

Pero esta noción de un objeto que ha de superarse por la autoconciencia puede aplicarse también a algo más, al objeto de *deseo*. Y aquí es donde el famoso análisis hegeliano del deseo (*Begierde*) comienza. Para Hegel, la búsqueda de integridad es evidente incluso en las formas más bajas de vida por el hecho de que ellas buscan lo que necesitan del mundo externo y lo devoran, es decir, lo incorporan en ellas mismas. Al hacerlo, ellas «cancelan su otredad». Este proceso es esencial (causalmente) para su existencia continua. Pero Hegel asimila esta necesidad causal al predicamento ontológico de todos los objetos, los cuales han de cancelar la otredad de una encarnación externa. Y una vez que aceptamos la integridad total como meta, entonces esta asimilación es correcta, porque yo no puedo decir que estoy realmente en casa en mi existencia corpórea si ésta es dependiente de la realidad externa. Así, el deseo refleja no sólo la necesidad fáctica por un objeto, sino también la búsqueda fundamental de integridad.

La autoconciencia tiene así dos objetos, su encarnación y el objeto de deseo. Su existencia continua implica su superarse o «retornar a sí misma desde» ambos. Pero estas dos formas de retorno están relacionadas en tanto el retorno del primero implica la superación del segundo. Esto es lo que Hegel parece estar diciendo en el siguiente pasaje:

Desde ahora, la conciencia tiene una autoconciencia de objetos dobles; uno inmediato, el objeto de la certeza sensible y de la percepción, el cual, sin embargo, lleva a la conciencia el carácter de negatividad. Y el segundo, que es la verdadera esencia y que al principio sólo es presente en oposición al primer objeto. La autoconciencia se presenta a sí misma aquí como el movimiento en donde esta oposición se lleva a cabo y su igualdad consigo misma se vuelve real por ello [*PhG*, 135].

Que la autoconciencia se dé sólo en los seres vivos refleja el hecho de que la vida en sí misma es una etapa en el camino a la clase de unidad que es revelada en su forma más perfecta en el sujeto. El pasaje que sigue sobre la vida es resonante sobre la visión temprana de Hegel en el período de Frankfurt, según el cual era la vida, más que el sujeto, la que proveía el paradigma de identidad de lo diferente. La vida sólo existe en una articulación (*Gliederung*) con las formas individuales existentes (*bestehende Gestalten*). Ellas parecen ser independientes, y sólo existen en el proceso mismo de la vida. Eventualmente desaparecen, y así pierden su existencia independiente, pero este pasar está ligado a la creación de nuevos individuos. (Este pasaje proviene de la idea hegeliana de que la muerte y la reproducción están íntimamente ligadas.)

La vida es entonces un proceso que sólo puede mantenerse a sí mismo con la pérdida de los seres individuales vivos, lo cual implica más que su existencia externa. Ésta nunca es realmente coincidente con estos seres, y por tanto debe irse necesariamente. Pero dado que la vida sólo puede ser en las cosas vivas, ellas deben al mismo tiempo ser reemplazadas. Así, la manifestación más completa de la vida está en el ciclo continuo de muerte y reproducción. Como una realidad interna que sólo puede existir encarnada, y también debe cancelar su encarnación en orden a ser; la vida es una prefiguración del espíritu.

Pero sólo una prefiguración; la vida va a través de este proceso sin reflejarse, la negación de la encarnación externa se sufre por las criaturas vivas en su muerte. La conciencia humana, por el otro lado, puede ir más allá de la vida de los individuos y expresarse en una forma de vida consciente ligándose con lo universal. En otras palabras, la negación de la encarnación externa, el retorno a lo universal de lo particular, se efectúa de un nuevo modo por los hombres, no sólo al morir sino al vivir conscientemente en lo universal. Y esto engendra una clase de negación peculiar, una que no suprime lo que es negado, como lo hace la muerte. Al vivir en lo universal, se puede decir que los hombres viven más allá de la muerte (éste es el significado que Hegel da a la inmortalidad, la cual no acepta en el sentido ordinario, como vimos en la primera parte).

La autoconciencia, cuya dialéctica ahora examinamos, es la de un sujeto, destinado para esa vida consciente en lo universal, y también una cosa viva. Esta naturaleza dual es esencial a la dialéctica. El pasaje hegeliano aparentemente confuso mencionado arriba, que el «objeto» de la autoconciencia es una cosa viva, puede ser interpretado aplicándose a ambos objetos. Dado que la autoconciencia está encarnada en la vida, y que es un organismo vivo, su objeto de deseo es un ser vivo; se nutre de la vida.

El hombre no puede permanecer como un simple «yo», simplemente idéntico consigo, pues necesita cosas externas, vida externa, para vivir. Él es un ser de deseo. Pero al consumir lo que desea, parece sobreponerse a esta realidad externa y recobrar integridad, excepto porque esta integridad no es adecuada a lo que él es (el segundo predicamento de arriba), pues la negación de la otredad implicada aquí es una simple negación; incluso si fuera completa simplemente retornaría al hombre a la muerte que es la muerte de la subjetividad; el fin del deseo sería el fin del hombre. Pero de hecho esto nunca se completa, nuevos deseos se levantan sin fin; así la vida humana a este nivel es una alteración entre el ser frente a otro que es totalmente externo, y, habiéndolo incorporado, un ser ante nada en definitiva.

El hombre, como un ser que depende de la realidad externa, sólo puede acceder a la integridad si descubre una realidad que pueda padecer una negación, cuya otredad pueda ser negada sin ser abolida. Pero la negación de la otredad sin auto-abolición es una prerrogativa de lo humano, no de la conciencia animal. Así, el deseo básico de la autoconciencia sólo puede ser cumplido por otra auto-conciencia: «la autoconciencia obtiene su satisfacción sólo en otra autoconciencia» (*PhG*, 139).

Aquí llegamos a la idea básica, la cual será explorada en la siguiente sección en la dialéctica del amo y del esclavo, de que los hombres buscan y necesitan el reconocimiento de su prójimo. El sujeto depende de la realidad externa. Para que pueda sentirse como en casa en la realidad externa ésta ha de reflejarle lo que él es. En la dialéctica del deseo, encaramos objetos externos que nosotros destruimos e incorporamos; lo que se necesita es una realidad que permanezca, y que anule así su propia extrañeza, en la cual el sujeto pueda sin embargo encontrarse a sí mismo. Y así él se encuentra en otros hombres en tanto se reconoce a sí mismo como ser humano (*Anerkennen*).

Éste es el logro real de la autoconciencia, porque ésta es la verdadera «unidad de uno mismo en el otro ser de uno» (*Einheit seiner selbst in seinem Anderssein*, 140). Es por esto que el camino hacia el reconocimiento humano de que el universo no es otro pasa a través del drama del reconocimiento mutuo, el primer y más básico modelo del reconocimiento de uno mismo en otros. Y el camino al reconocimiento mutuo pasa a través, como lo veremos en el siguiente análisis del amo y del esclavo, del reconocimiento de lo universal. Y es por esto que este reconocimiento mutuo nos trae a la realidad del *Geist*. Pues el *Geist* es esta...

[...] sustancia absoluta que en la libertad perfecta y la independencia de su oposición, es decir, en la oposición de diferentes autoconciencias cada una existiendo *für sich*, es su unidad: un «yo» que es un «nosotros» y un «nosotros» que es un «yo». En la autoconciencia como el concepto del *Geist*, la conciencia viene a su punto crucial, ante el cual da un paso atrás del espectáculo multicolor de la inmanencia sensible y de la noche vacía de la trascendencia suprasensible hacia la luz diurna de la presencia espiritual [*PhG*, 140].

Hegel comienza la dialéctica de la autoconciencia con la famosa dialéctica del amo y del esclavo. La contradicción subyacente aquí es la siguiente: los hombres aspiran al reconocimiento, pues sólo de esta manera pueden alcanzar la integridad. Pero el reconocimiento ha de ser mutuo. El ser cuyo reconocimiento de mí ha de contar para mí ha de ser uno que yo pueda reconocer como humano. La operación de reconocimiento recíproco es entonces una que cumplimos juntos. Cada uno, dice Hegel, cumple para sí mismo lo que el otro trata de alcanzar en relación con él. Mi interlocutor ve en mí a otro, pero a uno que no es extraño, que es uno consigo mismo; pero esta cancelación de mi otredad es algo que yo puedo ayudar también a completar.

La contradicción surge cuando los hombres, en una etapa incipiente y no desarrollada de la historia, tratan de obtener reconocimiento de otro sin reciprocidad. Ésta es en una etapa en la que los hombres no se han reconocido a sí mismos como universales, pues de haberlo hecho sabrían que ese reconocimiento para mí, por lo que yo soy, es un reconocimiento del hombre como tal y por tanto algo que en principio ha de ser extendido a todos. Pero aquí tenemos a un hombre como individuo particular (*Einzelnes*) que aspira a imponerse él mismo, para alcanzar confirmación externa.

Esto lleva a la lucha armada. Y necesariamente, dice Hegel. No es sólo que los hombres se opongan dado que cada uno busca el reconocimiento del otro lado; es también que arriesgar la vida individual forma parte de la lucha por el reconocimiento. Hemos visto antes que la autoconciencia es tanto un ser vivo como algo más; algo más porque no sólo se dirige al proceso de la vida de modo inconsciente, sino que está ya en él con el pensamiento. En el intento de ganar reconocimiento de ellos mismos como hombres autoconscientes se prueba que están más allá de la mera vida al mostrar que no están sujetos a esta cosa viva particular que son ellos mismos, que su reconoci-

to como «seres para ellos mismos» (*Fürsichsein*) es más importante, tanto que arriesgarían sus vidas por ello.

Esta lucha fácilmente llevará a la muerte de uno o de ambos combatientes. Y así obviamente perdería su objetivo. Incluso si yo permanezco vivo ante mi adversario muerto no he ganado reconocimiento. Mi «negación de él» ha sido una natural, como lo dice Hegel (145), una simple negación como vimos antes, cuando lo que es necesario es una negación mayor, una en la cual la otredad de mi oponente sobrevenga, mientras él permanece siendo. El problema es tal que mientras cada uno es empujado a poner su vida en riesgo, para mostrar que él está por encima de la simple ligazón a la vida, ésta permanece como algo esencial. La única salida a la lucha que puede verse como una solución es una que tenga esto en cuenta.

Éste es el caso con el surgimiento clásico de la esclavitud. Antes de que llegue a la muerte, un lado se rinde, reconoce su ligazón a la vida, y se vuelve sujeto del otro. El ganador acepta esto en orden a convertirlo a él en esclavo. Ambos protagonistas entonces preservan la vida, pero de un modo muy diferente. El vencedor ha ganado su disputa. Esto es lo que es esencial para él en su *Fürsichsein*, en su propio sentido del yo, y al que la vida está subordinada. Para el esclavo, sin embargo, es la vida lo que es esencial, su sentido del yo está ahora subordinado a una existencia externa que está más allá de su control.

Toda la relación del amo y del esclavo ha de ser comprendida con la ayuda de un tercer término, la realidad material (*Dingheit*). El amo se relaciona con el esclavo mediatamente a través de esta realidad: el amo hace sujeto al esclavo a través de su dominio sobre las cosas, al límite a través del uso de una cadena. Pero al mismo tiempo, el amo está relacionado con la realidad material a través del esclavo. La relación del amo con lo que lo rodea es la de un puro consumidor; transformar las cosas y prepararlas para el consumo es la dura tarea del esclavo. La experiencia del amo es la de la falta de realidad sólida (*Unselbständigkeit*) de las cosas; el esclavo es el que experimenta la independencia y la resistencia en tanto la trabaja.

Pero esta solución, aunque es mejor que una lucha a muerte, está también viciada como solución. El reconocimiento se produce de un solo lado; el esclavo es obligado a reconocer al amo pero no viceversa. Por esta simple razón el resultado no tiene valor para el amo. Su *vis-à-vis* no es visto como un otro yo real, sino que ha sido reducido a la subordinación a las cosas. El reconocimiento por parte de él es entonces inútil; el amo no puede realmente verse a sí mismo en el otro. Más bien es reducido a una condición ridícula de estar rodeado de cosas que para él no pueden ser autoconscientes; así el mundo circundante del cual continúa dependiendo no puede reflejarle una apariencia humana. Su integridad está entonces radicalmente minada justo cuando parecía asegurada.

Pero si esta solución es una falla en definitiva para el amo, para el esclavo le prepara el camino para el éxito último, y lentamente tiene lugar una relación inversa. El esclavo al menos tiene ante él, en el amo, a un ser que existe para él mismo, incluso si este amo no lo reconoce. Su entorno no se reduce a uno sub-humano, como sí le sucede al amo.

Pero las fuentes importantes para la transformación del esclavo son el miedo a la muerte y el trabajo disciplinado. El corto pasaje, de tres páginas (148-150), en el cual Hegel se ocupa de esto es uno de los más importantes en la *PhG*, pues los temas no son sólo esenciales en la filosofía de Hegel sino que tienen un recorrido más largo, de forma modificada, en el marxismo. La idea subyacente, la de que la servicialidad prepara la última liberación del esclavo y, de hecho, la liberación general, es preservada de manera reconocible en el marxismo. Y la versión marxista del rol del trabajo está también anunciada aquí.

Pero el tema hegeliano que no se ha retomado en la filosofía posterior es el rol que cumple el miedo a la muerte. La relación viciada del amo y del esclavo surge de una lucha entre hombres de horizontes limitados y que están abajo en la escala de desarrollo. Ellos no tienen nexo con lo universal, pues toda su voluntad arriesga su existencia externa en orden a imponer su sentido del yo, este yo de ellos es aún el de un individuo particular, uno limitado. Pero en orden a acceder a una solución real de esta lucha por el reconocimiento, los hombres tienen que verse a sí mismos como universales.

Para Hegel, un factor crucial en la educación de los hombres, y en la transformación que los lleva a lo universal, es el miedo a la muerte. La perspectiva de la muerte los induce a sacudirse, por decirlo así, las particularidades de su vida. Hegel usa aquí la imagen de una vida que está ligada a cierta forma. La amenaza de muerte hace que la conciencia «se vaya disolviendo, tiemble en sus profundidades, y que todo lo que se le une también tiemble» (*PhG*, 148).

La misma idea es recurrente en un pasaje de la *Filosofía del Derecho*, en donde Hegel habla de la necesidad de la guerra de vez en cuando para traer a los hombres de regreso a lo universal. En la vida ordinaria están muy involucrados en sus preocupaciones particulares del día a día, pierden contacto con la idea universal representada por el Estado. La guerra y el riesgo de muerte los mueve a olvidarse de esas preocupaciones y los trae de regreso a lo universal. No es necesario decir que el pasaje no ha hecho nada para enaltecer la reputación de Hegel entre los liberales contemporáneos.

Pero el rol del temor a la muerte no debe ser sorprendente a la luz de lo que hemos visto en la filosofía de Hegel. El retorno al *Geist* universal supone un sobrepasar la existencia externa particular en la cual está encarnado. Esto es por lo que, como hemos visto, la muerte llega necesariamente a las cosas vivas. Por supuesto, la más alta negación de su existencia externa es alcanzada por el hombre en el pensamiento, es decir, mientras está vivo. Pero es auxiliado en esta negación interna llegando a estar cara a cara con la muerte, con la negación final, pues esta muestra el verdadero estatus de todas las particularidades externas en su vida, las muestra como necesariamente pasajeras, como destinadas a ser negadas, y así invita a la negación en el pensamiento que es el retorno a lo universal. No es sólo que la perspectiva de dejar de ser, como lo dice el doctor Johnson, concentre la mente maravillosamente. Es también que la enfoca en lo universal.

Ahora bien, el principio de la inversión comienza aquí. Es el esclavo quien realmente sufre el temor de la muerte dado que ha estado, y todavía está, a merced de otro. Por lo tanto es él quien es llevado a perder su particular sentido del yo, mientras que el amo victorioso está ligado a ello. Pero este temor no es suficiente, no tendría más que un efecto pasajero, si el esclavo no se transforma a sí mismo por el trabajo que es forzado a hacer en su servicio al amo.

Y esto nos encamina al tema que, posteriormente, será una de las ideas centrales en el marxismo. El amo, como vimos arriba, tiene la ventaja de que su relación con las cosas es la de un simple disfrute (*Genuß*); es el esclavo el que experimenta su resistencia e independencia. Pero con el tiempo las ventajas se invierten. El amo queda encarrando un mundo que no le ofrece resistencia efectiva y que tiende a encogerlo hasta el estupor de la auto-coincidencia. Él se aproxima al polo donde Yo = Yo. Es simplemente un consumidor.

El esclavo, sin embargo, tiene que luchar con las cosas para transformarlas y tarde o temprano alcanza el dominio sobre ellas. Y al hacerlo imprime sus propias ideas en ellas. El medio ambiente transformado por el hombre viene a reflejarlo. Está hecho de sus creaciones.

El trabajo entonces juega un rol crucial en la lucha del hombre por la integridad. Vimos antes que el problema principal es que el sujeto está siempre «fuera de sí mismo», que él siempre depende de un universo circundante; que él tiene entonces que reconocerse a sí mismo en esto que le circunda. Es por ello que el camino principal a la integridad reside en el reconocimiento por otro; en el ambiente humano un hombre puede reconocerse a sí mismo en otros. Pero ahora vemos otro camino importante, el hombre puede llegar a verse a sí mismo en el ambiente natural una vez que lo transforma de conformidad con sus propios proyectos. Al hacer esto se alcanza otra negación nueva, un reflejo de nosotros mismos que perdura.

Alcanzar la integridad supone atravesar ambos caminos. En definitiva es el reconocimiento mutuo el que es más esencial. Pero en orden a alcanzarlo debemos transformarnos a nosotros mismos de individuos limitados a encarnaciones autoconscientes de lo universal. Y esto nos lleva a una segunda función importante del trabajo: al transformar las cosas nos cambiamos a nosotros mismos. Al crear un reflejo nuevo de nosotros mismos como seres universales nos volvemos tales seres.

Esta idea tiene raíces profundas en todo el trabajo de Hegel y en su noción de sujeto la cual, como vimos, es fundamental a su filosofía. Un sujeto está necesariamente encarnado; así cualquier cambio en el sujeto, tal como el ascenso de una individualidad limitada a la conciencia universal, puede ser mediado por un cambio en su encarnación. Es por esto que, como hemos visto, en los términos históricos reales el crecimiento del pensamiento humano va siempre aparejado con un desarrollo de sus formas de vida, de lo que llamamos civilizaciones. Pero estas formas de vida suponen diferentes ambientes creados por el hombre. Como lo ve Hegel en la descripción de la relación amo-esclavo, cada uno se relaciona con el otro a través de su relación con las cosas. Por tanto, las formas más altas de co-existencia humana, las que nos llevan más cerca de la integridad, están ligadas a un modo característico de relacionarnos con las cosas, es decir, a cierta forma de medio ambiente generado por el hombre. Así, ambos caminos son complementarios y ambos están envueltos en el crecimiento de formas más elevadas de vida que encarnan los más altos estados espirituales del hombre.

Por tanto, la noción de Hegel es que el esclavo se vuelve una conciencia universal a través de su trabajo. Tanto el miedo a la muerte como la disciplina de servicio eran necesarias. El miedo a la muerte por sí mismo lo habría movido durante un momento de lo particular, pero no habría construido la encarnación de la conciencia universal. Pero el trabajo por sí mismo, acompañado del miedo a la muerte, ha producido habilidades particulares (*Geschicklichkeit*), no una conciencia universal del yo.

Lo que el esclavo alcanza a través de su trabajo, como será evidente en la siguiente sección, es la comprensión de sí mismo como pensamiento libre. Él se reconoce con la capacidad para transformar las cosas con el poder del pensamiento, con el poder para rehacer las cosas de acuerdo con conceptos y según modelos universales. Será posible desarrollar habilidades particulares y competencias sin despertar su conciencia. Pero el esclavo, que ha sido traído a lo universal por el miedo a la muerte, ve en su habilidad transformadora el poder de una conciencia que piensa y ejecuta, que puede crear modelos, arquetipos, y entonces cambiar las cosas para conformarlas a ellos. Ve entonces en el mundo de los objetos hechos por él, el reflejo de sí mismo como universal, como un ser pensante. Este pasaje muestra cuánto anticipa el materialismo histórico la filosofía de la historia de Hegel. La retención intelectual de las cosas en los conceptos (una palabra etimológicamente relacionada a «retención» tanto en inglés como en alemán) es vista aquí a partir de la definición de las cosas en el trabajo. El pensamiento conceptual surge

de la habilidad aprendida de transformar cosas. Aprendemos a conocer el mundo de la realidad material y en definitiva de nuestras propias mentes, al tratar de conducir la materia a nuestro diseño. El pensamiento conceptual surge de este intercambio.

La relación amo-esclavo ha sido traída de vuelta. La prerrogativa del amo de ser sólo un consumidor lo condujo a una ridícula auto-coincidencia. Mientras que el esclavo, que está sujeto a la existencia refractaria de la materia, gradualmente voltea la mesa, voltea su resistencia al conseguir un reflejo de él mismo como conciencia universal. Este reverso es el más completo porque le debe la transformación de su sujeción; sólo bajo la disciplina del servicio pudo asumir el trabajo que lo ha llevado más allá de sus límites originales.

2

La dialéctica del amo y el esclavo sucede en una etapa superior, que Hegel identifica con la filosofía del estoicismo. A través del trabajo, la disciplina y el miedo a la muerte, los esclavos han obtenido un reconocimiento de lo universal, del poder del conocimiento conceptual. Y esto implica haber ganado cierta libertad. En primer lugar, el hombre como ser espiritual adquiere una mayor auto-realización al ser capaz de reflexión universal. Y en segundo lugar, dado que el pensamiento es la base de todo, el hombre se acerca a superar la naturaleza ajena de las cosas cuando piensa con categorías universales. El pensamiento conceptual, en tanto está en contra de su representación en imágenes (*Vorstellung*), es un medio en el cual nos movemos libremente porque nosotros realmente lo dominamos («un concepto es para mí inmediatamente *mi* concepto», *PhG*, 152). Al mismo tiempo, está verdaderamente en la raíz de las cosas. Así «en el pensamiento yo soy libre, porque yo no soy en otro, sino que permanezco en mi propio ámbito [*schlechthin bei mir selbst*], y el objeto que es esencial a mí es en unidad indivisa mi ser para mí mismo [*mein Fürmichsein*]» (*PhG*, 152).

Pero la libertad estoica es radicalmente incompleta, pues nosotros seguimos lidiando con una filosofía de esclavos. A través del comercio con la materia ellos han adquirido la intuición de que el pensamiento es la base de todo. Pero en tanto no pueden crear su propio entorno, y particularmente su sociedad, en orden a expresar esta intuición —pues una estructura política racional y leyes sólo podrán surgir en una etapa más tardía en la historia—, entonces son todavía incapaces de trabajar a través de sus ideas para mostrar las determinaciones particulares de su mundo como manifestación de la necesidad conceptual (en el sentido hegeliano) y universal.

Estas dos incapacidades, práctica y teórica, van juntas en la filosofía de la historia de Hegel. Los hombres sólo pueden ver el mundo como *Geist* o necesidad racional manifiesta en la realidad, cuando son capaces de diseñar su propia realidad humana de acuerdo con esta necesidad, es decir, según la razón práctica. La experiencia práctica de alcanzar el reflejo del yo en otro es esencial a la introspección teórica. Una vez más vemos como la tesis de que el *Geist* está necesariamente encarnado lleva a una convergencia parcial con el materialismo histórico.

Hegel identifica así al estoicismo como una etapa de impotencia política que se refleja en la abstracción del pensamiento. Su crítica de ello incide en que se da como una estrategia de retiro, por usar una expresión temprana. Está fundada en la intuición de que la conciencia es una esencia pensante. Pero es todavía incapaz de derivar la forma determinada del mundo desde este principio. No puede discernir la racional-

dad de las cosas. Su noción de pensamiento todavía es abstracta; todavía no tiene (y obviamente no podrá tener) la noción de que el pensamiento «va hacia» su encarnación desde la cual nosotros podemos derivar (como lo hará Hegel en las filosofías de la naturaleza y del espíritu) mucho de la estructura del mundo.

Esto nos lleva a cierto tipo de formalismo. El pensamiento subyace a la realidad, pero uno no puede decir en detalle cómo, y por ello el contenido particular del mundo es visto necesariamente como contingente, como simplemente dado. El estoicismo sólo puede sostenerse en categorías universales, como las de verdad y de bien, sabiduría y virtud, pero no puede derivar un contenido determinado para ellas.

Ahora bien, aunque esté aplicado al estoicismo, el análisis es reminiscente de otros tipos de formalismos criticados por Hegel, y en particular recordamos la crítica de Hegel a Kant, al dualismo kantiano en donde las formas de experiencia eran derivadas del entendimiento, pero la materia está dada, y desde una fuente que es para siempre incognoscible. Hegel está claramente combatiendo este dualismo en su crítica al estoicismo.

En cualquier caso la réplica del estoicismo, por su incapacidad para derivar el contenido de la realidad desde el pensamiento, es una estrategia de huida; lo es considerar ese contenido como inesencial. El pensamiento es libre, el sujeto pensante es libre. Pero libertad para Hegel significa estar uno mismo *bei sich* (en casa) en lo otro de uno, o en el objeto. El sujeto del estoicismo no puede estar *bei sich* respecto a la realidad determinada del mundo, pues ésta es algo extraño, algo que no puede derivarse del pensamiento. La estrategia será retirarse de esta realidad y redefinir el objeto simplemente como objeto de pensamiento.

El estoico es entonces libre como un sujeto pensante en abstracción de las circunstancias externas de su vida, «ya esté en el trono o con cadenas». «La libertad de la autoconciencia es *indiferente* ante la existencia natural» (158, en itálicas en el original).

Pero esto obviamente no basta. La huida hacia la auto-identidad propia no puede traer libertad para un sujeto encarnado cuya verdadera libertad debe estar expresada externamente en un modo de vida. El estoicismo por tanto se contradice a sí mismo, es una realización putativa de la libertad, es de hecho su negación. Como tal debemos ir más allá. La intuición básica, la de que el pensamiento conceptual está en la raíz de las cosas, es una ganancia permanente, pero el llamamiento a la libertad interna se colapsa.

Al tomar en cuenta este colapso y la derivación de la siguiente etapa, Hegel nos trae hacia otra filosofía de la historia, el escepticismo antiguo. A éste lo retrata como el cumplimiento de la idea básica del estoicismo; donde esta última considera el contenido determinado de las cosas como irrelevante o inesencial, el escepticismo va al ataque y lo pone en cuestión. Es la consecuencia polémica del estoicismo.

Pero esto sólo sirve para puntualizar más agudamente la contradicción subyacente, pues en tanto sujetos encarnados vivimos en la realidad externa. Bien podemos declarar su no ser, pero retorna incesante e ineludiblemente. Así, dado el hecho de que lo que nosotros tenemos es una oscilación entre un sentido de nuestra propia auto-identidad, y un igualmente agudo sentido de nuestra dependencia del cambio, la realidad externa cambia. Tan pronto como ponemos esta realidad cambiante en cuestión, en orden a experimentarnos como inmutables y auto-identicos, nuestras propias fuerzas vacías internas nos llevan a aceptar que nosotros estamos encarnados en lo mutable y auto-externo.

Pero esta oscilación ocurre en una conciencia singular, y poniendo estos dos momentos juntos derivamos una nueva fase dialéctica, en la cual el sujeto tiene que aceptar el hecho de una división interna (*Entzweiung*), en la cual el yo interno mismo se divide dolorosamente entre un ideal inmutable y ser auto-identico, por un lado, y un

mundo de confusión y cambio por el otro. Ésta es la etapa de la conciencia infeliz, en la cual la relación de amo y esclavo, de la que el estoicismo afirmaba haber escapado, reaparece, pero ahora en el sujeto, en la relación entre estos dos lados mutuamente incompatibles.

Las páginas sobre la conciencia infeliz nos introducen algunas ideas fundamentales de la filosofía de la religión de Hegel. Reconocemos los temas de los escritos hegelianos sobre religión de la década de 1790, en particular el tema de la separación, en donde el hombre proyecta su unidad perdida en un espíritu trascendente al cual se somete absolutamente, como en la religión de Abraham.

En la *PhG* Hegel presenta la conciencia infeliz como una que está profundamente dividida porque es tanto el sujeto inmutable y auto-identico del pensamiento como el individuo que está sujeto al mundo cambiante. Pero esta situación, en tanto es vivida por el sujeto, es una en la cual él se identifica a sí mismo como particular con lo inesencial inmutable. Lo inmutable se proyecta más allá. Su unidad con ello se siente sólo como pérdida, como el sentido de que debe de algún modo ir más allá de su estado presente y alcanzar unidad con esto inmutable. Pero dado que en la etapa presente lo particular y lo inmutable son definidos como incompatibles, este intento está perpetuamente condenado al fracaso. Dado que yo no puedo dejar de ser un individuo particular, nunca puedo alcanzar unidad con lo inmutable.

Como relación con una realidad trascendente, a la cual yo no puedo ser indiferente, pero a la cual debo unirme, la conciencia infeliz puede ser vista como religiosa.¹ Y subyaciendo al estudio de Hegel están las reflexiones sobre el judaísmo y el cristianismo, así como las relaciones entre religión y filosofía. Veremos algunas de éstas cuando examinemos el capítulo VII de *PhG*, y retornaremos a una discusión de este asunto en el capítulo XVIII.

Pero en el pasaje bajo estudio aquí, el desarrollo dialéctico de Hegel sólo se refiere (implícitamente) a ciertas etapas del cristianismo medieval. No podemos entrar en esos detalles ahora. Incluyen una interpretación de las cruzadas como un vano intento de recuperar contacto con el Jesús histórico, quien como particular nos desaparece en el tiempo. La falla de estos intentos fuerza a los hombres a encarar el destino real del cristianismo que implica la unidad de Dios y del hombre real en una comunidad (*Gemeinde*).

Hegel continúa entonces con lo que es obviamente un tratamiento de la Iglesia medieval, aunque algunas de las cosas que dice obviamente se aplican a cualquier Iglesia que no haya realizado la completa unidad de Dios y el hombre. La misma vida de la Iglesia sustentada en la conciencia de división es una en donde todavía los hombres ven lo universal fuera de ellos, como algo a lo que han de estar sujetos. La naturaleza jerárquica de la Iglesia medieval refleja este sentido de subordinación. Pero tal como sucedía antes con el esclavo, esta servilidad bajo una disciplina externa forma al hombre y lo hace de tal manera que pueda reconocer lo universal en él mismo. Repetimos aquí, en un modo más internalizado, el pasaje de la subyugación externa hasta una identificación con la razón.

1. Podemos ver aquí el origen de las concepciones de Feuerbach y de Marx sobre la conciencia alienada. No es que Feuerbach y Marx tuvieran la misma noción de religión que Hegel, por supuesto. Estos sucesores «antropologizaron» el espíritu de Hegel. Lo que reemplazó al *Geist* de Hegel fue el hombre, el hombre genérico. Para Hegel, por otro lado, el hombre debe verse a sí mismo como un vehículo del espíritu que es de una realidad más amplia, cuya encarnación total es el universo. Así, incluso en la cumbre de su desarrollo el hombre permanece en presencia de algo más grande que él mismo.

Esta transición nos lleva más allá de la conciencia infeliz hasta una etapa más alta, en la que esta transición —la sección de la autoconciencia en la *PhG*— llega a su final. La parte más alta, que Hegel parece identificar con el Renacimiento, es una en la cual los hombres han alcanzado a ver que la razón subyace a toda la realidad. Ellos han alcanzado la introspección que estaba perdida en la conciencia estoica, el sentido de que el pensamiento no es sólo una realidad más alta que las cosas externas, sino que el pensamiento racional *determina* el curso y el propósito de las cosas. Tienen confianza en que ellos, como seres racionales, se reconozcan en la realidad, en que cualquier cosa que ellos piensen o hagan estará de acuerdo con las bases racionales del universo. Una nueva y más alta noción de integridad ha nacido, y la trabajaremos ahora.

Llegamos aquí al final del capítulo sobre la autoconciencia. Justo como la primera sección nos llevó hacia la oposición entre el sujeto cognoscente y su mundo, así esta sección lleva al sujeto de acción y de deseo, que al principio parecía colocarse contra el mundo del que depende, y nos muestra cómo esta oposición se supera. En la primera sección esto requería que revisáramos y desarrolláramos nuestra noción del objeto de conocimiento, empezando con la visión más primitiva, la de la certeza sensible. Aquí tuvimos que tomar al agente desde su más primitiva etapa como individuo particular opuesto a otros en la realización de su naturaleza humana universal, lo cual es lo mismo que el pensamiento universal subyacente al mundo. La extrañeza mutua del agente y el mundo, se supera. Pero como en la primera, esta sección apenas ha establecido el principio de unidad. Todavía falta trazar su desarrollo en las secciones que siguen.

3

Sólo daré unas breves indicaciones del desarrollo de esta tercera sección sobre la razón. Su punto de partida surge, como vimos, cuando los hombres alcanzan la intuición de que la racionalidad, es decir, el principio de su propio pensamiento, determina toda la realidad, y en consecuencia ellos se sienten «como en casa» en el mundo. O como Hegel lo dice en una frase lapidaria, «la razón es la certeza de la conciencia de que es toda la realidad» (*Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein, PhG, 176*).

El capítulo termina con una transición en la cual la conciencia del individuo se muestra como un vehículo inadecuado para el espíritu, y esto establece un desplazamiento básico en la *PhG*, que seguirá hacia las encarnaciones supra-individuales de la subjetividad, primero en la sociedad política (capítulo VI), después en la religión (capítulo VII). Así un examen de la conciencia que comience en lo individual muestra la inadecuación de todas aquellas concepciones y nos obliga a desplazarnos a un espíritu mayor.

I

El capítulo consta de tres secciones. La primera de ellas es análoga a la parte de apertura sobre la «conciencia» en donde se ocupa de diferentes teorías de la ciencia. Su motivo básico es el intento de cumplir la promesa de la razón, esa de que nosotros podemos alcanzar una visión de las cosas determinada por completo racionalmente. La búsqueda de una ciencia racionalmente necesaria conduce a la «razón observante» a través de diferentes modos de pensamiento científico, desde la simple observación de regularidades hasta la

búsqueda de leyes naturales. Esto lleva a la razón a cambiar su atención sobre lo inanimado y enfocarse en la naturaleza animada donde su instinto le dice —correctamente, piensa Hegel— que estará más cerca de ver una forma auto-sustentable. Pero incluso aquí falla en encontrar cabalmente la necesidad racional.

Hegel deja claro que esto no es debido a ninguna inadecuación en las ciencias de la naturaleza animada o inanimada. La contingencia es una característica necesaria de ellas, como lo deja muy claro (193-195). Estas ciencias son formas perfectamente válidas de conocimiento a su nivel, detectan regularidades y leyes sin tratar en definitiva de justificarlas por la razón. El objetivo de la razón observante sólo puede, de hecho, ser llenado por la filosofía especulativa, la cual nos muestra por qué el mundo debe tener la estructura que tiene, incluyendo el grado de contingencia que contiene.

Finalmente la razón observante es canalizada hasta el hombre que examina, como el lugar más propicio para que la necesidad racional pueda ser vista actuando. Pero esto falla por la naturaleza de la razón observante en sí misma, la cual trata de comprender al hombre viéndolo como un objeto, y no puede retener su naturaleza como un ser que también se hace él mismo. La razón observante no puede realmente sobrellevar el entretejido de lo dado y lo que el hombre hace de sí mismo, lo «*Einheit des vorhandenen und des gemachten Seins*» (227), pero trata de separar estos dos aspectos el uno del otro. Trata al hombre como una cosa, por lo que Hegel considera apropiado conducir la discusión de esta sección hacia la cabeza, en un examen de la frenología, la cual estuvo en boga durante un tiempo a finales del siglo XVIII. En la frenología, las cualidades típicamente humanas del hombre son relacionadas con la materia inerte, con los surcos y los relieves de su cráneo.²

Hegel ve, por supuesto, un punto especulativo en esto. Es verdad que el espíritu iguala a la materia, por eso ha de estar encarnado. Pero esta relación ha de ser expresada en el «juicio infinito» (253), el cual afirma tanto la identidad del *Geist* y de su encarnación, como su diferencia; sobre todo lo que implica esta encarnación establecida por el *Geist*. La razón observante carece de una comprensión del hombre como agente, y dado que vamos hacia una fase de la razón que juzga paralela la autoconciencia, hemos de seguir al agente racional.

II

La comprensión de la soberanía universal de la razón ha transformado la auto-certeza del hombre. Justo como la razón observante estaba confiada de encontrar la necesidad racional en la naturaleza, la autoconciencia racional estaba confiada en alcanzar satisfacción en el mundo.

La dialéctica de la autoconciencia se abre aquí con la figura de la búsqueda individual del placer. Pero esto no cuadra. Este individuo, a diferencia del sujeto de deseo en el capítulo precedente, tiene tras él al desarrollo que nos trajo a la razón, y en tanto tiene certeza de la razón se encontrará a sí mismo en la realidad que lo rodea. El hombre y el mundo están diseñados para la felicidad, el hombre sólo tiene que alcanzarla, y disfrutar de esa felicidad. En vez de consumir la realidad externa como en la anterior dialéctica del deseo, el sujeto, seguro de su unidad *an sich* con ello, la separa

2. Para una relación de la discusión de Hegel con temas de explicación contemporánea, cf. Alasdair MacIntyre, «Hegel on Faces and Skulls», en MacIntyre (ed.), *Hegel*, Nueva York, 1972, 219-236.

de «la forma de otro ser» (263): el objeto de placer permanece como un ser independiente. Si el paradigma de la dialéctica del deseo parece ser el consumo, la de esta dialéctica parece ser el placer sexual.

La sección está llena de referencias (aunque nunca citadas) al *Fausto* de Goethe, incluyendo una cita incorrecta. Pero Hegel, por supuesto, tiene en mente también la doctrina ilustrada de la bondad natural del hombre. Y ésta es obviamente una idea avanzada en el sentido de que sólo puede darse después de un largo desarrollo de la cultura humana. La doctrina ilustrada del hombre como naturalmente bueno y por lo tanto buscando el criterio de la corrección de sus propios deseos naturales «cuyo cumplimiento es el placer» se sostiene en la visión de una naturaleza asumida como un todo armónico racional que subyace a la empresa científica (a la razón observante). En este aspecto, la derivación de Hegel tiene sentido.

Pero en un nivel incomparablemente más alto, esta figura inocente de la autoconciencia obviamente no resolverá el problema, pues el hombre todavía busca satisfacción como individuo, incluso ahora que se ha definido en categorías universales, y ve a todos los hombres como él. Y como un puro individuo debe ver la realidad que lo rodea, tanto la social como la natural, como ajena a él. Su auto-realización no es común con la de los otros hombres, sino que es particular.

Pero todos los particulares deben desaparecer. De hecho hay, como hemos visto, una conexión interna entre la completa afirmación de una cosa particular y su necesaria pérdida, pues lo particular externo, aunque sea una expresión esencial del *Geist* o de lo universal, lo contradice y debe desaparecer; el momento de su florecimiento más completo ocurre cuando la contradicción es más aguda.

Hegel ve así una contradicción interna entre el cumplimiento del individuo como un particular en el placer y en su muerte. El hombre, que define su cumplimiento a partir del placer experimentado por él como un particular, encara su inevitable pérdida y su total aniquilación. No es que el placer nos lleve a la muerte, o que por evitar lo primero pueda evitar lo segundo. La cuestión para Hegel no es que el placer haya de ser evitado, y la muerte sea, después de todo, inevitable. Es más bien que al definirlo de modo que su plenitud sea exclusivamente la del placer el hombre experimenta la muerte como un final abrupto y total.

En contraste, un hombre que se define a sí mismo a partir de un cumplimiento más amplio de una meta más universal no ve la muerte como aniquilación, pues se identifica con algo que lo rebasa y lo sobrevive. Pero el contraste también resulta más profundo, pues en la figura que estamos estudiando aquí la muerte no es total, sino también un destino ciego, una necesidad externa.

El destino de la muerte está necesariamente ligado a la vida por la razón mencionada arriba. Pero es ciega porque, definido como un puro particular, el hombre no puede ver su necesidad interna. Siendo puramente interna, es puramente «externa», eso es lo que le parece ciego y sin razón. Dondequiera que el hombre se vea a sí mismo como el vehículo de lo universal no sólo no ve la muerte como total, sino que también comprende por qué debe ser en virtud del *Geist* universal con el cual se identifica. Está doblemente reconciliado con él.

La meta subyacente, la reconciliación del hombre y del destino, se describe brevemente aquí como una condición en la cual «la conciencia... ha de reconocer... su propia meta y hacerlo como destino, y al hacer del destino su propia meta, reconocerá su propia esencia en esta necesidad» (*PhG*, 265). Para el hombre que define su cumplimiento como placer de lo particular, hay sin embargo sólo «un salto hacia el término opuesto» (*ein reiner Sprung in das Entgegengesetzte*, loc. cit.).

Esta figura está entonces en contradicción. Tratando de alcanzar el cumplimiento del placer el hombre encuentra el más absoluto incumplimiento. La certeza de encontrarse a uno mismo en la realidad conduce a la aniquilación. La autoconciencia es entonces forzada, y el siguiente paso es obviamente incorporar esta necesidad externa en sí misma. Dado que esta necesidad implica ligar a lo particular con lo universal, significa incorporar a lo universal en su propia noción de cumplimiento, así en vez de desear simplemente el placer de uno, el deseo espontáneo de uno se ve ahora vinculado a lo general. Así tenemos un retrato del hombre como espontáneamente deseando el bien, como teniendo la ley de la moralidad en su corazón.

Como quiera que pensemos el rigor de esta transición, obviamente tenemos aquí otra corriente muy importante del pensamiento ilustrado (la cual, como todas, ha sido re-editada en diferentes formas desde entonces). Pues al lado de, y después reemplazando a, la idea utilitarista del hombre como naturalmente bueno en su egoísmo ingenuo, inserto en una armonía natural de intereses alcanzables, viene la idea del hombre como naturalmente bueno al ser espontáneamente altruista. Ciertamente esto es lo que muchas personas leyeron en los escritos de Rousseau, y doctrinas de este tipo tienen una amplia difusión a finales del siglo XVIII, aunque el impacto de la Revolución Francesa de alguna manera las minimizó. Es obviamente este amplio movimiento el que Hegel tiene en mente, aunque hay ahí un importante número de referencias (todavía implícitas) al *Robbers* de Schiller.

En esta figura el hombre cree en la bondad de sus sentimientos espontáneos. Se coloca ante un mundo que está lleno de sufrimiento y de mal. Éste ha de ser atribuido a las restricciones falsas e injustificadas puestas al hombre por la sociedad o por la civilización, dado que el hombre es naturalmente bueno. La solución es liberar a los hombres de estas restricciones, traerlos de vuelta a lo que realmente son y así hacer real en el mundo la ley del corazón.

Pero esto tampoco va a funcionar. El hombre ha de ser llevado a lo universal de tal manera que sus aspiraciones correspondan al bien universal; esto requiere una larga formación y disciplina, requiere una transformación arduamente ganada. Es tonto pensar que nuestros sentimientos espontáneos y no reconstruidos sean uno con lo universal. La unidad aquí como lo establece Hegel no está todavía mediada.

La contradicción resultante aparece de dos modos. Primero, el mundo que resulta de la imposición de los asuntos de la ley que yo siento en mi corazón no es genuinamente universal. Está lleno de ideas y de aspiraciones que son simplemente mías y que yo acriticamente proyecto a lo universal. Se sigue de ahí que otros no pueden reconocer la ley de sus corazones en este mundo. El intento de reconstruir el mundo de este modo nos lleva no a la unidad y a la reconciliación sino a la lucha fanática entre los hombres.

Pero, en segundo lugar, incluso donde el curso de las cosas refleja lo universal, donde, p. ej., la estructura de la sociedad y su ley refleja normas racionales, esta conciencia no puede reconocerlas, pues el universal genuino es tal que el hombre sólo puede alcanzarlo con disciplina, como vimos. Así las leyes racionales aparecerán siempre como restricciones externas a aquellos convencidos de su propia bondad espontánea. La ley del corazón nunca puede, en principio, tener éxito reformando el mundo, pues aunque consiga cierta mejora en las cosas, su obra le parece ajena, como el enemigo, justo como otra forma de restricción externa que está atacando.

Esta creencia, dice Hegel, lleva de hecho a una presunción fantástica, en la cual cada uno cree que el mundo debe ser reformado según sus instintos. Pero la lucha resultante, el sufrimiento y la frustración es lo exactamente opuesto a la reconciliación

que se suponía que se iba a conseguir. Esta forma de conciencia está así en aguda contradicción consigo misma, su lucha para mantenerse en esta contradicción es descrita por Hegel como un tipo de locura. Desesperadamente trata de culpar del mal en el mundo a sacerdotes y déspotas, y así conciliar el mal universal con un supuesto buen corazón. Pero la inocencia de esta explicación sólo muestra una contradicción subyacente. De hecho tendría que reconocer en el orden del mundo «la ley de todos los corazones», como el resultado de las luchas de todos por realizar sus aspiraciones.

Pero esto prepara el campo para un nuevo revés dialéctico. Si el orden del mundo es la ley de todos los corazones, entonces puede ser considerado como potencialmente capaz de expresar lo universal. Lo que se requiere para cumplir con esta misión implica simplemente purgarla de la búsqueda individual. La mesa se ha volteado. En vez de querer salvar el mundo imponiendo nuestra propia individualidad en él, nuestra idea ahora es la de purificarlo removiendo todas las huellas de la aspiración individual de nuestras acciones.

A este estadio de la conciencia Hegel lo denomina los intentos por realizar la «virtud». Pero deja claro que ésta no es la virtud de los antiguos, que implicaba, por el contrario, vivir de acuerdo con las costumbres del propio pueblo. Ésta es una virtud individualista, fundada en la auto-negación; y ahora debe ser evidente que Hegel la encuentra inaceptable.

De hecho es otra de esas estrategias de retiro de las cuales hablé antes, al principio de la discusión de la autoconciencia, y que es reminiscente del estoicismo. Mientras que la forma temprana definía al yo como libertad interna al abandonar nuestra realidad corporal externa, esta forma presente trata de neutralizarlo moralmente. La expresión particular de lo individual ha de ser suprimida, ha de volverse nada más que la expresión de lo universal.

La característica peculiar de este tipo de fase es la sensación en el hombre de su propia falta de valor, su disculparse por la existencia, y su intento de suprimir su particularidad, volviéndose nada más que voluntad universal. Esto tiene cierta importancia en la *PhG*, porque es recuperado tres veces, primero en la conciencia infeliz, la segunda vez aquí, y la tercera al final del capítulo VI en la sección sobre el mal y su perdón. Esta última es una etapa importante de la dialéctica porque es invocada de nuevo en la transición al conocimiento absoluto.

Pero el intento de suprimir la particularidad de uno está condenado al fracaso; y esto por la simple razón de que lo universal no puede ser hecho real al menos no en las acciones de los hombres particulares, y los hombres al actuar no pueden abstraerse de lo que son en tanto hombres con necesidades y deseos particulares. En otras palabras, el hombre no puede suprimir su particularidad, y actuar sólo como un vehículo de lo universal; él no puede actuar según el ingenuo motivo de conformar su acción a las máximas universales, dejando de lado todos los otros motivos. Rechazar todas las otras formas de acción es no hacer nada. Y es por esto por lo que podemos ver esta insistencia en la supresión de la particularidad como una forma de evasión, un rechazo de las condiciones de la existencia externa y particular.

Frente a la filosofía de la virtud auto-abnegada, la de Hegel es una filosofía de la auto-realización; volverse el vehículo de lo universal es también para el hombre un logro —o al menos lo será cuando se lleve a cabo. Pero obviamente en el camino hacia esta formación completa, su naturaleza «baja» estará en conflicto con su vocación universal. Las filosofías dualistas reflejan esto. Aún más, ellas justifican la disciplina y el entrenamiento necesario para alcanzar una integración mayor. Vimos esto con la piedad de la conciencia infeliz, p. ej.

En la escena contemporánea, sin embargo, una filosofía de la virtud que se niega a sí misma no se justifica, y Hegel es irónico cuando trata con ello. Su argumento es que lo universal no puede encontrar expresión real (*Wirklichkeit*) excepto a través de las vidas y acciones de los individuos particulares. Pero esto se nos muestra con una elaborada imagen en la cual la conciencia de la virtud es retratada como un caballero, una especie de Don Quijote, que no puede efectivamente combatir el mundo de los actores egoístas, precisamente porque este mundo le provee las únicas condiciones de realización de lo universal en nombre de las cuales él lucha. Su principal preocupación, que Hegel llama absurda, es mantener su espada inmaculada. Pronto el caballero de la virtud es condenado por su noción de virtud a la inactividad. Él no puede intervenir efectivamente en la historia para realizar el bien, porque éste es inseparable de la afirmación de su particularidad.

A consecuencia de esta contradicción, se da una nueva fase, la tercera fase mayor de este capítulo sobre la razón. En la figura previa aprendimos a ver el curso de las cosas como el despliegue de las acciones auto-realizativas de los individuos; aquí hemos aprendido que lo universal sólo puede venir al ser a través de tales acciones auto-realizativas. Ahora damos un paso a un nivel superior en el cual vemos a las auto-realizaciones individuales como expresión de lo universal. La siguiente etapa de la dialéctica será así una figura de la autoconciencia que se sabe a sí misma como realizando lo universal en sus acciones.

III

En la última sección sobre la razón llegamos a formas de conciencia en las cuales lo individual se ve a sí mismo unido con lo universal. Hemos ido más allá de la oposición entre las metas individuales y la realidad frente a ellas. Lo individual está ahora unido en su acción con la realidad externa, la cual por tanto refleja a la razón.

Esta unidad realmente se da en el espíritu objetivo, que es el *Geist* reflejado en la vida de un pueblo, lo que Hegel llama sustancia ética. Pero en esta última sección tenemos que ver otras formas de conciencia individual que le dan a Hegel la oportunidad de considerar otras ideas contemporáneas y creencias morales. Pero este recorrido también deja clara la importancia de la transición. En cierto sentido la *PhG* puede pensarse como consistente de dos partes, cuya frontera está aquí. En la primera estamos tratando con formas de conciencia individual, incluso si lidiamos con los hombres interactuando, como en la dialéctica del amo y del esclavo.

Pero en los capítulos que siguen, sobre el espíritu y la religión, estamos tomando al espíritu como un sujeto supra-personal, primero como el espíritu de un pueblo, y después como la autoconciencia del espíritu-mundo en la religión. Este desplazamiento en la dialéctica es, por supuesto, necesario si hemos de llegar al conocimiento absoluto en el cual el *Geist* está unido con su mundo, pues sólo el sujeto-mundo puede ser visto unido así, lo individual en tanto individual nunca puede serlo.

Así, en cierto punto tenemos que desplazar nuestro centro de gravedad: no debemos ver más al individuo como el centro con relaciones sociales periféricas, sino más bien ver el todo social como central, y lo individual como una manifestación de ello. En este último balance Hegel quiere utilizar frecuentemente el término sustancia. El espíritu de toda la sociedad es la realidad subyacente, de la cual emanan los actos individuales. Pero esto no implica que ellos sean subordinados, más bien que se reconocen

en ellos (310). Más aún, este espíritu no es algo separado de ellos, no existe sin ellos. La «sustancia ética» (*sittliche Substanz*) puede pensarse como «la esencia de la autoconciencia; pero esto en cambio es la realidad (*Wirklichkeit*) y la existencia determinada (*Dasein*) de la sustancia, su identidad y su voluntad» (*PhG*, 312).

Así el *Geist* de un pueblo sólo puede tener realidad en las subjetividades individuales. Y se sigue de ahí que todavía no está en su desarrollo más pleno, que es todavía inconsciente y parcialmente deformado cuando no se ha reflejado en los individuos. Pero esto, por supuesto, es la realidad de todo el período entre el surgimiento de la ciudad-Estado griega y el florecimiento del Estado de derecho moderno. Este último requiere un doble desarrollo: tanto el individuo como la institución pública del *Geist* en leyes e instituciones han de cambiar y crecer de tal manera que el primero pueda reconocerse a sí mismo en la última.

Hegel parece haber pensado que esta última transición estaba pasando en sus días. Las figuras que él estudia aquí son todas reconocibles como ideas contemporáneas, que están reflejando una transición. Pero, por supuesto, su interés aquí en *PhG* no es el de derivar la forma final del Estado, sino sólo mostrar que no podemos comprender la conciencia sin este desplazamiento de lo individual a la «sustancia», cuyo desarrollo seguiremos en el siguiente capítulo comenzando con los griegos.

Las figuras de esta sección reflejan todas una conciencia que es cierta respecto al significado universal de su acción. Como en otras partes, en este capítulo, y en la obra completa, la discusión refleja cómo Hegel ajusta cuentas con los eventos de su época. No hay aquí espacio para seguir el argumento, pero debemos revisar brevemente su tratamiento de Kant, quien es tomado en cuenta (sin mencionarlo) en la discusión de la última figura de esta sección, «la razón que prueba la ley».

En esta figura, la razón es llamada a probar aquellas leyes que pudieran apelar a ser moralmente vinculantes aplicándoles un criterio de auto-consistencia: ¿hay una contradicción en seguir una máxima dada o no?

La referencia a Kant es obvia, y la reacción de Hegel no es difícil de adivinar. Él hace la objeción, ya muy familiar, de que cualquier máxima puede mostrarse consistente, pero agrega su propio giro, el de que de algún modo podemos mostrar algunas, p. ej. la comunidad de bienes, que son contradictorias, pero también lo mismo puede decirse del régimen de la propiedad privada. Esta contradicción no le causa problemas a Hegel. Él está de acuerdo con Kant y con toda la época burguesa en que la propiedad privada es el régimen correcto, pero esto no puede mostrarse desde la supuesta consistencia de actuar bajo este principio.

Finalmente yendo hasta el *Geist*, tomamos de esta última figura la siguiente idea, que cuando los individuos libres se colocan contra la sociedad no pueden encontrar ningún contenido real por su razón moral; ellos no pueden razonar consecuentemente hasta conclusiones morales definitivas. Ciertamente, las bases de la moralidad suponen que uno actúe según máximas universales, en otras palabras de acuerdo con el *Geist* que es nuestra naturaleza real, la cual es universal (y así ponemos juntos a Kant y a Aristóteles). Pero si comprendemos esto de modo abstracto, entonces tenemos un criterio vacío. En lo abstracto, en donde la razón es vista residiendo en la forma, en cierto modo de pensar, cualquier cosa puede ser justificada, cualquier máxima puede ser universalizada. Sólo cuando vemos a la razón como teniendo ciertos requisitos ontológicos, como llamada a una realidad externa, y a una realidad social humana de cierto tipo —en particular una que expresara en las instituciones políticas los requerimientos de las leyes universales—, pode-

mos proveer un contenido para la realidad práctica. La forma de nuestro deber moral se erige de la naturaleza de la realidad social que ha de venir a ser cumplida por el *Geist*; y el ser completo del *Geist* es para nosotros un deber moral, pues nuestra naturaleza es precisamente ésta, el *Geist*, o por usar una expresión más vieja, la vida racional.

Al final, entonces, el hombre verdaderamente moral es uno que no espera darse a sí mismo sus propias leyes desde su propia conciencia, sino por el contrario, uno que siente el llamamiento del deber de su sociedad. Tratar a la razón sólo a partir de la propia es razonar sin criterio, arbitrariamente. «Esta ley inmediatamente dada es así tiránica, pues troca arbitrariamente la voluntad en ley» (*PhG*, 309). Así Hegel parece revertir totalmente el veredicto de Kant que hace de la autonomía la piedra de toque de toda la moralidad.

Pero en realidad la verdad es más complicada. Hay un primer sentido no reflexivo del deber al que se ha de acceder mediante el universal razonamiento individual para sí mismo; y en la lucha subsiguiente entre la autoridad externa y la autonomía, Hegel no está sin reservas en alguno de los dos bandos. La autonomía es correcta porque es una etapa necesaria en la formación del hombre. Al final, sin embargo, los dos vienen juntos, pues el hombre plenamente racional verá su propio cumplimiento reflejado en la ley del Estado a cuyas instituciones él ha concedido su obediencia. Pero él entonces verá la visión kantiana como en uno solo de los lados; la verá como uno de los antecedentes de su propia visión; pero sólo como uno de los desarrollos que prepararon su logro presente. La otra condición necesaria de este logro reside en el lento desarrollo de las instituciones a las cuales un vasto número de hombres nunca aceptan darles obediencia absoluta, a pesar de los filósofos ilustrados, sean estas instituciones religiosas o políticas.

La ruptura con Kant es profunda incluso cuando Hegel pretende «completarlo». Y junto a la diferencia entre la pura autonomía y una moralidad social hay otra: dado que la ética plena sólo se puede vivir en una sociedad, que no es sino el deber de uno con una sociedad, la ética más alta es también una que es cumplible. No es sólo una «aspiración», o algo que debe ser: las normas que seguimos son aquellas que son vividas en las instituciones que existen en nuestra sociedad, las cuales mantenemos con nuestra obediencia. Una ética que nos presenta un modelo que sólo puede ser es lo que Hegel busca. Éste es el punto básico de su rechazo tanto a las filosofías morales de Kant como a las de Fichte: ellos nos presentan la ética del puro *Sollen*.

Más bien, dice Hegel, el espíritu vivo de un pueblo nos muestra leyes que son al mismo tiempo *Sein*, existencia real. No tenemos espacio aquí para la fe; la autoconciencia vive en la realidad espiritual del *Geist*, que los hombres perdieron con la caída de la ciudad-Estado griega y la cual buscan recuperar. Vamos ahora a recuperarla en una forma consonante con la razón universal, pero primero debemos retornar a verla en su belleza originalmente inconsciente.

CAPÍTULO VI

LA FORMACIÓN DEL ESPÍRITU

Entrando ahora al dominio del *Geist*, al que Hegel llamará después «Espíritu objetivo», estamos tratando por vez primera con formas históricas reales. Previamente habíamos tratado solamente con aspectos abstractos de esas formas: vimos el estoicismo, p. ej., en el desarrollo de la autoconciencia; ahora nosotros volvemos a la forma histórica completa de la cual éste es sólo un aspecto. En este capítulo nosotros tenemos fases completas en la vida de una civilización entera, como etapas, y no sólo ideas dadas, panorámicas o ideales (las cuales pueden, en definitiva, ser comprendidas sólo a la luz del *Geist*).

La *PhG*, siendo una dialéctica no histórica, da cierto tipo de efecto espiral. Retornamos a un nivel más elevado (o más profundo, si se prefiere esta metáfora) para el mismo fenómeno. Si desde la dialéctica del amo y del esclavo hasta el final de la razón las referencias implícitas habían tenido un claro orden histórico, ahora nosotros retornamos hasta el principio. Y al final de este capítulo, lo haremos nuevamente, en el capítulo sobre la religión.

El capítulo sobre el espíritu nos lleva a través de algunos pasajes cruciales de la filosofía de la historia. Comenzamos con los griegos, con esa sociedad de *Beisichselbstsein* perfecto que Hegel, como muchos de sus contemporáneos, no podían recordar sin nostalgia. Esta sociedad, como la recordamos, se caracterizaba por una perfecta unidad entre ciudadano y sociedad. Las aspiraciones morales y espirituales plenas de los ciudadanos encontraban respuesta en la vida común de la sociedad. Esta vida común era, entonces, como una sustancia común; siendo parte de ella el individuo encontraba un significado y un propósito para su vida; arrojado fuera de ella, se perdía; pero esta dependencia de la sustancia común no le permite otra cosa que subordinarse, pues la vida común fue también «el hacer de cada uno y de todos» (*Das Tun Aller und Jeder*, *PhG*, 314), fue la obra de los ciudadanos. Si la sustancia mantuvo al individuo, entonces la actividad del individuo también mantuvo a la sustancia.

Pero esta temprana unidad tenía que romperse,¹ y este capítulo sigue esta dialéctica. El individuo pleno universal ha de venir a ser, y sólo puede hacerlo echando abajo los muros provincianos de la ciudad-Estado. Sigue un largo período de alienación, en el cual el individuo se coloca frente a una sociedad que no lo expresa. Este período de conflicto es, sin embargo, como lo es siempre en Hegel, un período de formación. De él emergerá una etapa más alta. En la filosofía de la historia, esta etapa es definida como

1. Como lo indica Hegel antes en la *PhG*, «Die Vernunft muß aus diesem Glücke heraustreten» (258).

el Estado de derecho de los tiempos modernos. En *PhG*, sin embargo, nosotros pasamos por la nueva conciencia moral de la filosofía alemana contemporánea, como un preludio a una nueva conciencia religiosa filosóficamente interpretada. La razón de esto² puede encontrarse posiblemente en el hecho de que la *PhG* tiene diferentes propósitos que la filosofía de la historia, incluso cuando hay obviamente un solapamiento en este capítulo; nuestro propósito aquí es llevar a la conciencia a definirse a sí misma como definitivamente congruente con el espíritu del mundo, así que no hay motivo para demorarse demasiado en la filosofía del espíritu objetivo; lo haremos en lo que es después llamado la *Enciclopedia* «del espíritu absoluto».

1

La primera parte del capítulo se ocupa de la unidad original de la ciudad-Estado griega y de su ruptura. Éste es uno de los pasajes más bellos de *PhG*, en el cual la poderosa visión poética que reside en la base de la filosofía de Hegel sale a la luz. El poder de sus imágenes alcanza tal nivel que explicita la tensión íntima y el conflicto de la sociedad griega por medio de la tragedia de Sófocles.

En términos más generales el conflicto subyacente a la unidad original es éste: el individuo está perfectamente unido con su comunidad, el hombre es uno con un sujeto más amplio, con un universal del cual se siente él mismo una emanación. Y es así como debe ser. Pero este universal no lo es íntegramente. Es el espíritu de un pueblo, uno entre muchos. Es provinciano, estrecho de miras. La intuición de la universalidad genuina en el hombre lo separa progresivamente de su comunidad. Lleva a una lucha entre los hombres y la comunidad en tanto esta expresión pública de lo universal entra en conflicto con la vocación hacia lo universal que le subyacía.

La feliz unidad del ciudadano con la ciudad, entonces, depende del ser del hombre en una etapa temprana de desarrollo, «hundido en la naturaleza». Pero esto es algo que debe desaparecer. Por decirlo de otro modo, como una existencia particular, la ciudad-Estado debe irse: si fuera la expresión de una conciencia verdaderamente universal, esta última sobreviviría, iría más allá, permanecería a pesar de la destrucción de esta expresión de ella. Pero como una conciencia provinciana la vida de la ciudad-Estado desaparece con ella, «encuentra... su pérdida a través de otra» (*findet... ihre Aufhebung an einer andern*, *PhG*, 342).

Pero Hegel, a lo largo de este capítulo, lee la dialéctica de la vida ética de la sociedad, o el *Sittlichkeit*, como la llama, en otro nivel, más detallado; su vocabulario es extraído de las tragedias griegas. El conflicto entre los dos universales es visto ahora como uno entre la ley humana y la ley divina. La ley humana es la ética consciente del Estado, en la cual los ciudadanos se encuentran ellos mismos reflejados. La ley divina refleja lo verdaderamente universal, y en esta etapa aparece como no reflexiva, como

2. También se ha dado la explicación (cf. Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich y Berlín, 1920, I, 217-220, II, 1-5) de que Hegel bajo el impacto de la conquista napoleónica abandonó por un tiempo la creencia de que el *Geist* pudiera retornar a la reconciliación completa consigo mismo en un Estado moderno, la cual habría sido una de sus aspiraciones más tempranas y que fue, ciertamente, parte de su sistema maduro después de 1815. A partir de esta interpretación, la historia para Hegel en este período alcanzaría su culminación y espíritu únicamente en la religión y en la filosofía. Pero esto no puede establecerse convincentemente.

una ley no escrita, no hecha por el hombre y que ha existido siempre.³ La ley divina, en tanto verdaderamente universal, está vinculada con el individuo en cuanto tal, no solamente en su relación con el Estado. La institución que surge como guardián de esta ley es la familia, la cual es también la esfera de la unidad inmediata. Las dos leyes tienen su expresión paradigmática en estas dos instituciones, y desde ellas traza Hegel las conclusiones posteriores concernientes a los roles de los sexos: a los hombres les concierne principalmente lo humano y lo político, a las mujeres lo divino y lo de la familia.

A la ley divina le concierne lo individual como tal, no alguna de las particularidades de su existencia. Pero dado que en esta etapa el monopolio de su vida externa efectiva es atrapado por su rol en el Estado, su existencia verdaderamente universal sólo puede ser avizorada como más allá de esta vida, encuentra expresión en su sombra, donde él ha dejado la contingencia de la vida por «el reposo de la simple universalidad» (321).

Hegel da entonces una agresiva interpretación de los ritos de muerte de la antigua Grecia. La muerte es una negación natural, algo que le pasa al hombre, un golpe de la naturaleza. Pero también hemos visto que la muerte comprendida especulativamente es una necesidad, una expresión de la verdadera universalidad del espíritu humano que no puede dejar en pie ninguna expresión externa. El propósito de los ritos es llevar a la muerte desde esta primera hasta la segunda realidad, reinterpretarla como si fuera algo que le pasa al hombre. Los ritos preservan el cuerpo que de otro modo quedaría a expensas de todas las fuerzas ciegas de la naturaleza, sería devorado por la tierra, por buitres y chacales, y al entregarlo a la tierra convierte en un acto significativo su partida. Así incluso la muerte es recuperada por la autoconciencia.

Por supuesto, sucediendo esto en una etapa primitiva, la recuperación de la autoconciencia no es la misma que aquella que fue negada. En esta etapa el ser de un individuo más allá de su muerte depende de las acciones de su familia al enterrarlo. En una etapa más elevada, donde lo universal verdadero se expresa en la vida pública de la sociedad, estamos más allá de nuestra muerte en tanto conciencias universales incluso antes de estar ahí. Pero el entierro es la expresión que debe tener, en esta etapa, la verdadera universalidad del hombre, y es así santo. La etapa es el escenario de la tragedia de Antígona.

El Estado y la familia, la ley divina y la humana, han de entrar en conflicto. Pero antes de exhibir esto, Hegel nos muestra cómo están ligadas y se requieren la una a la otra. El Estado preserva a la sociedad y así defiende a la familia; pero la familia forma ciudadanos para el Estado. Así las fuerzas divinas que subyacen a la familia han de ser alimentadas por el bien del Estado, y al mismo tiempo es el Estado el que ve por este culto, y así por el alimento de los dioses. Los hombres llegan a la luz del día político desde la familia y nutridos por fuerzas tónicas; son llamados a arriesgar sus vidas por la defensa del Estado y por estas familias, y al caer, a retornar a la tierra, a la pura individualidad de la sombra, a reposar en el submundo, del cual la familia continúa obteniendo su fuerza. Y recíprocamente, la familia, particularmente las mujeres, al seguir los ritos traen la ley tónica a la luz del día, le dan expresión pública, y al preservar la familia juegan su papel en la preservación del Estado. Las dos leyes deben estar en perfecta armonía.

3. Las palabras de Hegel (deliberadamente) nos recuerdan las de Antígona:

Las leyes inmutables y no escritas del cielo
No nacieron hoy o ayer
No mueren; y nadie sabe cuándo brotaron.

Pero no lo están. En la base hay conflicto, pues la ley humana no es verdaderamente universal. Y este conflicto se ve en la acción histórica. Aquí llegamos a otro tema hegeliano básico. Actuar, en el sentido de efectuar algún cambio importante en el mundo exterior, implica necesariamente incurrir en culpa, pues cuando nuestra acción se vuelve real, le da expresión efectiva a nuestra particularidad. Pero esto constituye un reto a lo universal, y por tanto produce culpa. La interpretación de Hegel de la doctrina del pecado original deriva de esto. El pecado es «original» en la versión filosóficamente reinterpretada sólo en el sentido de ser necesario en principio para el hombre; y es necesario porque el hombre es un espíritu finito encarnado en algún punto en el espacio y en el tiempo, y por tanto no puede sino actuar como un particular; esto, en cambio, es necesario para que el espíritu sea, como hemos visto. Pero nosotros nunca podríamos ver esta auto-afirmación de lo particular como libre de pecado porque aunque es esencial para la existencia del espíritu se coloca en el camino de su completa realización. Ha de ser superado, y hemos visto que la muerte es un modo con el cual esto se sobrepone, pues el logro de una conciencia universal completa es el llamamiento del *Geist*.

Así, el pecado es necesario para la salvación en la visión de Hegel. Éste es otro modo de establecer la tesis básica de que el espíritu sólo puede existir retornando a sí mismo desde fuera de su encarnación, que la exterioridad o la alienación es un escenario esencial en su realización. Se sigue de ahí que cualquier intento de alcanzar la santidad o la unidad con el espíritu se auto-derrota, pues conlleva una reducción de la acción en el mundo y de la afirmación acompañante de la particularidad. Estamos condenados a la existencia particular como espíritus finitos. Todo lo que podemos hacer es trabajar a través de nuestra existencia particular en orden a realizar una forma de vida capaz de conllevar conciencia universal. Tenemos que trabajar desde el pecado hacia la expiación; el pecado en sí mismo es inevitable.

Debemos rechazar todo abandono de la acción. Ésta es otra de esas estrategias de repliegue de las que hemos hablado. Y este punto ya ha sido revisado en el capítulo previo, en donde el alma virtuosa trataba de obviar su propia acción egoísta del curso de las cosas. Lo veremos nuevamente al final de este capítulo, en la sección sobre el mal y su perdón. La *PhG* recurre a este tema varias veces. Aquí Hegel repite: «sólo la inacción es inocente, el modo de ser de una piedra, pero no el de un niño» (*PhG*, 334).

Pero aquí no hemos llegado todavía a esta reconciliación total; la acción en el mundo por parte de la comunidad está todavía fuera de lugar respecto de lo verdaderamente universal. Al hacer efectivo lo particular, la acción abre una lucha dentro de lo ético mismo. Esta lucha es trágica. Nosotros, que nos situamos afuera, podemos ver el conflicto; vemos *Antígona* de Sófocles, y podemos comprender tanto los argumentos de Antígona como los de Creonte. Si hemos estado ahí también hemos dudado sobre qué lado debemos apoyar.

Pero para nosotros lo que se da es un conflicto de valores. Estamos en definitiva en el reino de la comedia, porque no estamos atrapados en el conflicto. Nosotros mismos sufrimos ese tipo de conflicto, en el que dos dioses chocan; pero no estamos atrapados ahí tampoco, pues tenemos una conciencia universal que podría abrazar a ambos, que podría apreciar el peso y las afirmaciones de ambos protagonistas. Sin embargo escogemos arbitrar la disputa, retener esta conciencia universal y darle expresión en nuestras acciones.

Muy diferente es el caso del protagonista trágico. Él se identifica con un lado en la lucha, con la ley humana o con la divina, hasta el punto de no ver la otra, o de verla sólo como una «realidad sin justificación» (*rechtlose Wirklichkeit*, *PhG*, 332). Y esto sucede porque en la etapa primitiva en la que estamos ahora, los hombres no pueden alcanzar

este tipo de conciencia, ellos tienen una identidad inmediata y acrítica con la ley; y dado que la ley aquí es doble, tenemos dos clases de «carácter»; las dos leyes tienen expresión en diferentes tipos de personas (en, digamos, los hombres y las mujeres) cada uno de los cuales está total y acríticamente identificado con la parte de él o de ella. Así en la batalla de Antígona y Creonte sobre el asunto del entierro de Polinices, cada uno está seguro de estar completamente en lo cierto.

El carácter trágico que corresponde a esta etapa de *Sittlichkeit* no reflexiva es el de alguien que actúa sólo siendo medio consciente de lo que está en juego; que ve una ley, pero no ve la otra a la cual está vinculado, y cuya violación consiste en la realización de la primera. Está ciego aun en posesión de la visión, como Edipo que falla en ver a su padre en el extraño con el que lucha o a su madre en la reina con la que se casa (335).

Sin embargo, la condición está ahí. El protagonista habiendo confundido a los dioses no puede desentenderse de su acción. Es realmente suya y acarrea todas sus consecuencias. Él es plenamente responsable de su acción porque la hizo con la determinación completa incluso cuando no podía ver su significado completo. Pero dado que estas consecuencias no eran sospechadas por él experimenta el *dénouement* como destino. Vemos una vez más la idea de Hegel del destino como una necesidad no comprendida, como se refleja en la discusión sobre el placer en el último capítulo. *Moirá* juega un gran rol en el pensamiento griego precisamente porque los hombres no han alcanzado la conciencia universal y no está en su ámbito todo el espectro de la necesidad, la cual aparece ahora como algo que viene de fuera.

En la filosofía de la religión Hegel establece el mismo argumento de otro modo. El dios griego es un matrimonio perfecto de la forma divina con la forma humana, justo como la ciudad-Estado griega casa lo virtual y lo político. Pero el precio es el mismo en ambos casos; el hombre no está listo para la reconciliación con lo verdaderamente universal, por lo que los dioses son humanos al precio de ser múltiples y particulares, así como las ciudades son verdaderas sustancias éticas al mismo costo. A la inversa, en la misma época, el pueblo que realmente alcanzó la universalidad plena del espíritu, el judío, es aquel que sintió una gran alienación de lo divino. Pero el *Geist* universal debe encontrar alguna expresión; dado que los dioses son particulares, lo universal reaparece como un destino necesario al cual incluso los dioses están sujetos.

Es precisamente esta experiencia de necesidad la que le sucede en definitiva al protagonista que está acríticamente identificado con una de las leyes. Él sucumbe, destruido por sus propias contradicciones, y los hombres alcanzan desde esta dolorosa experiencia una conciencia que puede acoger todo el conflicto. Pero ésta es una conciencia universal, es decir, una que no se identifica acríticamente con una sociedad particular y con su ética, sino que se piensa en términos universales. En otras palabras, la experiencia de contradicción hace que los hombres sean arrancados de su aceptación espontánea y sin cuestionamientos de su sociedad particular. Pero esto lleva al declive de la ciudad en sí misma, pues su fuerza reposaba en la unidad perfecta del ciudadano y la sustancia ética. Al contrario, ahora los individuos se ven a sí mismos como universales, pero por la misma cuestión se sienten alienados de su sociedad. La ciudad que no es respaldada cae ante el imperio universal, lo que constituye esta nueva fase. Pero ésta es una fase de alienación: el nuevo imperio no puede expresarse en sus instituciones y traiciona los valores más profundos y las aspiraciones de su pueblo; es muy vasto y diverso. Simplemente une a los hombres externamente, sujetándolos al mismo poder. La declinación de la ciudad-Estado no deja nada comparable en su lugar; una vez desierta queda bajo el ataque del imperio universal; pero esto sucede en

una época de alienación en la cual el individuo de la conciencia universal se ha colocado contra un Estado que no lo reflejaba, el cual ahora es experimentado simplemente como poder externo y obligaciones.

Cómo toma forma histórica concreta esta ruptura es algo que queda muy vago en este capítulo. En otros lugares, en la filosofía de la historia y en la historia de la filosofía, Hegel comentará el ascenso de la conciencia universal con los sofistas y con Sócrates. En el siguiente capítulo de *PhG* iremos a través de la evolución conectada de las formas religiosas.⁴

Aquí Hegel parece estar poco preocupado por dar un panorama completo. No le importa mucho mostrar cómo el conflicto trágico lleva a la ruptura histórica. El único tratamiento de esto se da en un pasaje de poderosa fuerza poética en el cual reafirma que «el espíritu manifiesto tiene la raíz de su poder en el mundo más bajo» (*PhG*, 339), y que al deshonrar la muerte mina su propio poder. Entonces Hegel nos presenta la imagen de los perros y los pájaros que adornan los altares de los pueblos circundantes con los restos de aquellos que no han sido enterrados, y a sus vecinos tomando venganza contra la ciudad. Pero nuestra admiración por la belleza de este pasaje nos impide ver la naturaleza elemental de la explicación subyacente.

Hegel agrega entonces otra derivación, la cual comienza con la batalla entre la familia y el Estado, entre hombres y mujeres, protagonistas institucionales e individuales de las dos leyes. Reprimida por el Estado, la familia y particularmente sus mujeres toman venganza en formas sutiles de corrupción. Las mujeres inducen a los hombres a ejercitar poder para la dinastía más que para el bien público, vuelven las cabezas de los jóvenes lejos de la sabiduría de los ancianos, y dado que esta juventud en cambio había de exaltar y defender al Estado, su corrupción tiene efectos desastrosos.

En cualquier caso, y por cualesquiera que sean los pasos exactos, el espíritu ético sucumbe y abre paso a una etapa de alienación. La ley divina, previamente representada por el individuo como una sombra, ahora viene a la luz del día como el «Yo» universal de la autoconciencia. Pero este individuo universal existe ahora en una sociedad que de ningún modo lo refleja, que es puro poder externo. Su afirmación de sí mismo como autoconciencia universal es por lo tanto abstracta; la realidad externa de su vida está fuera de su control, a merced del puro poder externo. Cierto, el poder para poder ejercerse ha de concentrarse en algún lado. En la cúspide del Estado hay un emperador. Pero este nuevo Estado universal ha roto con la sustancia ética, con el sentido subyacente del límite con el cual los hombres se identificaban totalmente. No ha puesto nada en su lugar excepto el puro poder. El reino del emperador es, por tanto, uno de voluntad caprichosa e incontrolada.

El gobernante es también una conciencia universal, pero en esta etapa esto significa sólo que él ha roto con cualquier sentido de obediencia incuestionada a un modo común de vida. La universalidad se ha logrado a expensas de la ética política; ésta ha desaparecido y una nueva ha de surgir dolorosamente. Estamos, pues, en el reino del puro poder; la auto-definición de los sujetos como puros individuos contra el Estado empata con el poder desnudo del Estado que los mantiene a raya por la fuerza y frecuentemente los destruye en el proceso.

La autoconciencia sólo puede mantener su sentido de integridad por un repliegue estratégico; ésta es la época del estoicismo, la cual veremos ahora como una forma

4. En uno de sus manuscritos no publicados de la década de 1790, Hegel hace una revisión a lo Montesquieu de la ruptura de la polis en términos de una polarización creciente entre ricos y pobres. Nohl, 214-231.

histórica completa. Es decir, la autoconciencia sólo puede verse a sí misma como universal y libre definiéndose a sí misma como una realidad espiritual puramente interna; la libertad del estoicismo es la del pensamiento que se abstrae de las condiciones externas. Pero justo como lo mencionamos antes en el capítulo sobre la autoconciencia, esta posición de repliegue es insostenible y ha de dar paso a una correspondiente evolución, a través del equivalente del escepticismo, para arribar a la conciencia infeliz.

La época romana vio el desarrollo de los derechos de propiedad individual: legalmente, tenemos los comienzos del reconocimiento de los derechos como inherentes a la persona. Pero esta persona, como un sujeto, estaba a merced del Estado. Así el contenido externo que daba a su vida, su propiedad, se hallaba enteramente a merced de la voluntad arbitraria. Por tanto la persona experimenta, como lo hacia la conciencia escéptica, su total dependencia de lo contingente y mutable, así como una falta de integridad.

Y el resultado es, como vimos a través de la dialéctica, que el sujeto encuentra lugar para su integridad en algo fuera de él mismo, a lo cual se siente subordinado y a lo cual aspira. En otras palabras él «aliena» su integridad. Bajo la disciplina de esta alienación (*Entfremdung*) él se dirige a una formación (*Bildung*) que establecerá el fundamento para la recuperación de la libertad a un nivel más elevado.

2

La siguiente sección del capítulo se ocupa de esta era de alienación y formación que va del imperio romano al período contemporáneo. Pero dado que Hegel no está tratando de presentar un estudio detallado sobre la filosofía de la historia, sus intereses se enfocan más bien en la culminación de este período, en el siglo XVIII, en la Ilustración y en la Revolución Francesa. Tenemos aquí en forma condensada una interpretación compleja y rica hecha por Hegel de estos dos fenómenos que hacen época, y en éstos se enfocará nuestra revisión.

La alienación consiste en esto, en que los hombres no tratarán más de definirse a sí mismos como pensamiento puro, que ellos aceptan su identificación con una realidad social externa, y por esto son una vez más como los ciudadanos de la ciudad-Estado; pero a diferencia de en ésta, ellos experimentan esta realidad social como otra, ellos no sienten *bei sich* en ello. Esta identificación alienada, a diferencia de la identificación feliz de los griegos, no se expresa a sí misma en una conciencia explícita de unidad con la sociedad; más bien se da en el sentido de que hay que aspirar a cerrar la brecha entre ellos mismos y esta realidad social, que han de dejar su individualidad particular y acercarse a la sustancia esencial de sus vidas sirviendo a una causa mayor, como la del Estado. Este sentido de que la sustancia de sus vidas reside más allá de ellos es la esencia de la alienación, y el servicio, disciplina y auto-transformación que inspira es lo que forma a los hombres para la siguiente etapa.

Esta alienación es una etapa necesaria en el camino hacia la realización final del espíritu; como tal, es una mezcla de lo real y lo ilusorio. De hecho, los hombres dependen de algo más grande, de un espíritu que no es sólo el del hombre, y al cual los hombres han de conformarse. Pero al mismo tiempo este *Geist* es uno en el cual el hombre ha de reconocerse a sí mismo plenamente, en el cual debe sentirse totalmente como en casa, una vez que se ve a sí mismo como espíritu finito, como emanación y vehículo del *Geist*. En la fase de alienación la relación de dependencia es clara, mientras que el auto-reconocimiento es

nebuloso y oscuro. El sentido de ser *bei sich* en lo Absoluto, está presente sólo en una forma velada, en una conciencia religiosa, y está desplazado hacia otro mundo fuera de éste.

La fase con la que estamos lidiando es la misma que describimos antes como período de la conciencia infeliz. Tiene el sentido de una reconciliación con lo que se siente ausente, en otro mundo de hace mucho y lejano, una reconciliación alcanzada en otro lugar del cual nosotros dependemos esencialmente. Ésta es parte de la conciencia de la alienación.

Podemos pensar esta conciencia como falsa al fallar en ver nuestra unidad con lo absoluto. Pero al mismo tiempo es correcto negarlo, pues en esta etapa los hombres aún no estaban listos; ellos no habían alcanzado la conciencia universal que plenamente reflejara su unidad con el *Geist*. La conciencia de unidad en tanto proyectada en otro mundo es entonces una imagen distorsionada de un hecho verdadero, que los hombres tienen aún que transformarse a sí mismos en orden a realizar plenamente esta unidad. Y la función de la alienación es proveer el motivo para esta transformación; es una clase de tutelaje durante el cual los hombres son formados para superarse.

En la actitud básica de la alienación los hombres sienten que su sustancia reside en algo fuera de ellos, y así sólo pueden realizarse a sí mismos superando su particularidad y conformándose a esta realidad. Esta necesidad es sentida tanto por aquellos que la aceptan voluntariamente y tratan de actuar de acuerdo con ella, como por aquellos que la resienten y luchan contra ella, lo que Hegel llama la conciencia «noble» (*edelmütig*) y «básica» (*niederträchtig*) respectivamente. Entre las realidades externas con las cuales el hombre puede estar así relacionado Hegel menciona el poder del Estado y las «riquezas», lo cual se expande hasta incluir la operación de la economía como un todo; pero esto es comprensible como secuela de otras estructuras que pueden jugar este rol, p. ej. la comunidad religiosa.

Ahora bien, la esencia del desarrollo bajo la alienación es la de los hombres formados para superarla. Y el resultado es que fuera de esta alienación eventualmente se levanta una conciencia que ha «visto a través» de estas realidades externas (estoy aquí dejando de lado bastantes detalles interesantes en la dialéctica). Los hombres se desarrollan hasta el punto en donde pueden tomar estas realidades como son, donde pueden ver el poder del Estado y las riquezas como fenómenos en un mundo entre otros, destinados a desaparecer como cualquier otro, guiados por las mismas condiciones legales, y sufriendo los mismos reveses, donde lo aparentemente bueno y santo se descubre ligado a lo malo, lo básico y lo profano. Esta «comprensión» (*Einsicht*) se manifiesta a sí misma al principio como un montón de reclamos pretenciosos, y alcanza su culminación en la Ilustración.

La Ilustración representa el principio del fin de la alienación respecto de aquello a lo que se dirige la conciencia piadosa y alienada, y aquello a lo que trata de conformarse es traído como medida. Toda la realidad externa es subjetivada, privada de significación espiritual y vista como un mundo de cosas materiales sensibles lanzadas ante una conciencia científica universal. El Estado y las estructuras religiosas no inspiran más algo a lo que los hombres hayan de conformarse, sino que simplemente piensan el mundo como cosas neutrales, abiertas al escrutinio de la conciencia científica, y a su disposición. La realidad significativa se vuelve una vez más el hombre, más aún la conciencia científica universal que ha venido a dominar el mundo intelectualmente.⁵

El yo es una vez más el centro de las cosas, y así tenemos una etapa muy diferente a la del estoicismo, que también se enfocaba en el yo como conciencia universal. Pero

5. Hegel está caracterizando así lo que llamé en el primer capítulo el sujeto moderno «que se auto-define».

ésta era una fase de repliegue, el yo se descubría fuera de la realidad externa y sin tomarla en cuenta; aquí, por el contrario, la conciencia científica considera haberse visto a través de esta realidad, haberla dominado intelectualmente —y muy pronto como veremos en la Revolución Francesa reclamará dominarla en un acto de transformación de la realidad acorde a la voluntad universal. Entre el estoicismo y la Ilustración ha habido un período completo de alienación y de formación en el cual los hombres han aprendido a comprender y a ganar algún control sobre el mundo, natural y político. La conciencia científica de la edad moderna subyace a la Ilustración.

Con esta noción de la Ilustración, que comprende la realidad como un mundo de cosas materiales sensibles, podemos entender dos características básicas de su ideología que Hegel particulariza. Primero, lo absoluto o Dios es reducido a la noción vacía de un ser supremo (Hegel usa la expresión francesa «être suprême») al cual ninguna descripción se puede aplicar. Esto porque toda realidad particular es ahora vista como meramente material y sensible, y todas las descripciones particulares sólo pueden dar significados que se interpreten a la luz de esta realidad. Por ello cualquier intento de cubrir la noción de Dios al describirlo como padre, creador, adscribirle actos en la historia, etc., está sujeto a mostrarse como totalmente incongruente, pues depende de que nosotros veamos la relación, o los actos en cuestión, como encarnando alguna significación espiritual. Tenemos que ver la paternidad natural como implicada (idealmente) con una relación de amor y cuidado espiritual en orden a aplicar esta imagen a Dios; tenemos que ver los actos de Dios en la historia también como signos, como un lenguaje y no sólo como un grupo de cambios materiales. Pero la conciencia ilustrada ve el mundo como un ensamblaje de cosas puramente materiales y sensibles; no puede por tanto encontrar un lenguaje para hablar de Dios o para concebir a Dios interviniendo en la historia. Si piensa en Dios de algún modo, es forzada a algún tipo de deísmo, a un culto del ser supremo.

Por supuesto, muchos *Aufklärer* no creían de hecho en Dios, pero para Hegel no hay mucho que separe a esos materialistas de aquellos que creían en una realidad suprasensible, pues pensaban que alguna abstracción como la naturaleza o la materia era subyacente a la realidad cambiante del mundo sensible. Pero una abstracción como materia, que no se aplica a ninguna de las cosas particulares en el mundo, es indistinguible de un sustrato espiritual, y un sustrato espiritual sin distinción particular es indistinguible del ser puro. Tenemos aquí un eco de la famosa dialéctica de apertura de Hegel para la lógica, la del ser y la nada; el mensaje es el mismo: al final todas las abstracciones se parecen. La espiritualidad real es también material.

La segunda noción de ideología de la Ilustración, que Hegel vuelve uno de los temas centrales de este capítulo, es la de lo útil, el concepto subyacente al utilitarismo. Pensar en algo como útil es pensar en él como carente de significado intrínseco, incluso pensar que su significado consiste en servir a los fines de algo más. Esta noción de lo útil fluye naturalmente en la panorámica ilustrada, pues ésta ve el mundo como hecho de cosas materiales sin significación ulterior. Este mundo neutral ya no tiene significado para el hombre como expresión de algo más alto, o como encarnación de una forma a la cual ha de conformarse para realizarse a sí mismo. En tanto neutrales, las cosas en el mundo sólo pueden obtener significado al servir a los propósitos humanos. La única categoría en la que pueden llegar a encontrar significado para el hombre tiene que ver con su utilidad.

El utilitarismo es entonces la ética de la Ilustración. El utilitarismo es una ética en la cual los actos se juzgan según sus consecuencias, esto es, de acuerdo con su relevancia respecto de algún fin externo, de ahí su utilidad. Esto se opone a una ética que juzga

un acto por alguna cualidad intrínseca, tal como encarnar una virtud dada, o conformarse a alguna ley moral. Tales propiedades intrínsecas son dejadas de lado por la Ilustración y consideradas como tonterías, pues acepta sólo la realidad material y sus conexiones de tipo legal, no tiene lugar para propiedades normativas, es decir, para virtudes, o para un orden normativo que implique ley natural.

Pero la contradicción oculta en esto, para Hegel, es que la categoría de lo útil no tiene punto de retención, es universal en su aplicación. Algunas cosas han sido juzgadas como útiles para mis propósitos, pero yo también soy una realidad particular en el mundo, no hay razón por la que mis propósitos deban ser considerados fines últimos. Yo y mis propósitos, en cambio, podemos ser vistos como sirviendo o no sirviendo a los fines de otros, posiblemente a los de la sociedad en general; y estos otros, o la sociedad en general, pueden ser vistos como sirviendo o no a los propósitos de otros, digamos a los miembros de esta sociedad, y así. Tenemos un mal infinito.

Hegel expresa esto diciendo que cada cosa puede ser vista como en sí, pero también como para otro, es decir, como teniendo un significado meramente instrumental. No hay estructura de la realidad significativa que nos fuerce a detenernos en algún lado, que exprese el propósito final; o como dice Hegel, esta cadena de justificaciones extrínsecas no retornan a un yo, es decir, a una subjetividad que pudiera abarcar el desarrollo completo. Cada entidad sirve a otra, y así *ad infinitum*; nosotros sabemos ahora que para Hegel esta situación es profundamente insatisfactoria. Debe haber un orden final de cosas al cual sirvan todas las metas parciales, que las abarque a todas ellas, y con el cual nos podamos identificar, pues sólo así podemos nosotros ser *bei uns* en el universo. En la cadena sin fin de propósitos parciales del utilitarismo, cada uno de nosotros juega su papel, pero terminamos sirviendo a un propósito extraño con el cual no podemos identificarnos —como sí podemos hacerlo con un orden espiritual del universo del cual somos emanaciones— y permanecemos, por tanto, ante un universo extraño.

El error básico de la Ilustración es haber alcanzado sólo la mitad de la verdad. Es correcto haber derrumbado las pretensiones de reyes e Iglesias, haber visto que la conciencia científica universal puede penetrar la completa realidad externa, y ello ha de ser considerado de gran significación. Es correcto percibir que la subjetividad racional es en definitiva dominante. Pero es incorrecto pensar que esta subjetividad es simplemente humana, y no dejar lugar para un *Geist* cósmico excepto el sitio vacío de un ser supremo, pues de hecho la subjetividad humana sólo alcanza preponderancia como vehículo de este sujeto más grande. Los hombres tienen que aceptar que hay realidad significativa fuera de ellos, y en cambio ellos pueden sentirse completamente *bei sich* en tanto dejen de identificarse a sí mismos sólo como hombres, y empiecen a verse a sí mismos como vehículos de un sujeto absoluto. El error básico de la Ilustración es rechazar esta trascendencia y tratar de alcanzar esta consumación sólo respecto al hombre; trata de hacer dominante la subjetividad sólo del hombre en vez de participar en los dominios del sujeto absoluto.

La Ilustración es emparentada con otra panorámica simétrica a ella, la cual Hegel llama fe (*Glaube*). Ésta es una forma de conciencia religiosa que proyecta la reconciliación verdadera del espíritu y la realidad, pero en otro mundo. Ha alcanzado el hecho de que el espíritu y el pensamiento subyacen a toda la realidad (Hegel está por supuesto hablando aquí de la fe cristiana), pero es inconsciente de su objeto como pensamiento. Más bien, la fe comprende lo absoluto a través de metáforas e imágenes, un modo de conciencia que Hegel llama representación (*Vorstellung*), y así ve otro mundo de realidad contingentemente relacionada que ha de ser vista como la estructura necesaria de esto.

La fe es simétrica con la Ilustración porque anhela el reconocimiento del espíritu absoluto y de nuestra dependencia de él, donde la Ilustración es deficiente; pero no ve el rol esencial de la subjetividad humana que es la idea central de la Ilustración. Su mundo trascendente es impenetrable para activar la razón humana. La razón no puede correr fácilmente a través de sus articulaciones como lo hacen las reivindicaciones ilustradas con el mundo natural. Estas dos visiones entonces se complementan mutuamente. Ser ciego a esto, sin embargo, las lleva a un conflicto.

Que Hegel establezca el escenario de este conflicto que representa la fe, lo lleva a ver el surgimiento de un período de alienación. Esto puede parecer extraño dado que esta conciencia religiosa forma parte de la fase de alienación en sí misma. ¿Es esta «derivación», entonces, sólo un proceso espiritual que le permite a Hegel discutir la lucha entre Ilustración y fe como una lucha entre dos formas de la misma etapa, más que como una batalla del futuro con el pasado? Dos puntos tienen que elaborarse antes de que alcancemos esta conclusión. El primero es que la fe religiosa desde el principio contiene cierto elemento de desmontaje de la estructura de este mundo que vimos referida a la Ilustración. Sólo que le quita su significación no en beneficio de la conciencia humana ilustrada sino más bien en favor de otra realidad más alta en otro mundo. El segundo punto es que Hegel no está aquí hablando de la fe cristiana en general sino de la forma más espiritualizada de fe protestante que conocía en su Alemania contemporánea y que estaba muy influenciada por la Ilustración en algún grado. En un pasaje (387-388) describe cómo el espíritu de la Ilustración llega hasta la teología contemporánea de manera inconsciente, cómo los pensadores teológicos comienzan a enmarcar su pensamiento y a responder preguntas con categorías establecidas por la Ilustración.

Esta descripción de ósmosis y de diálogo entre dos visiones contemporáneas nos parece descabada sólo porque somos mucho más conscientes de la escena francesa en donde realmente hubo una lucha muy dura por parte de la Ilustración hacia la Iglesia católica, la cual pretendía defender ideas de viejo cuño (si esta teología realmente era tan vieja es otro asunto). La situación fue muy diferente en Alemania, y sin embargo, al introducirla aquí, Hegel no pudo evitar una discusión de este diálogo.

El diálogo es condicionado por Hegel por el hecho de que ambos lados han sostenido la misma verdad, pero la ven diferente y sólo desde un lado. El hecho de que tengan la misma raíz facilita la penetración de la fe por la Ilustración; aún más, en tanto no sólo penetra pacíficamente sino que combate la fe, su identidad básica dispara hacia la propia casa. Pero al mismo tiempo abre a la Ilustración a una réplica *tu quoque*.

Al no reconocerse a sí misma en su adversario, la Ilustración tanto atrapa como malinterpreta a la fe. Su efecto básico es romper con aquello de la fe con lo que está esencialmente unida. El símbolo religioso, la estatua, el altar, o lo que sea, visto por la fe, tanto como un objeto material cuanto como portador de algo más alto, es reducido por la Ilustración a su dimensión material sensible. Acusa a la fe de adorar sólo piedras o panes. Por supuesto, esto es absurdo, y aquí está el asunto; cuando la fe trata de examinar la naturaleza de esta unidad entre lo divino y lo externo, se da cuenta de que no puede comprenderlo, y particularmente que no puede comprenderlo con las estructuras intelectuales de la Ilustración las cuales ha venido aceptando gradualmente. Es forzada a una religión «más espiritual» en la cual las cosas de Dios están más claramente separadas de este mundo.

De modo similar, la Ilustración reduce el testimonio de las Escrituras al rango de documento histórico; muestra que como tales tienen el mismo valor de prueba. Pero

no ve que su valor reside en el hecho de que eran reconocidas por la conciencia religiosa espontáneamente como válidas, más que por residir su fuerza en una evidencia histórica. Pero este testimonio del espíritu mismo se vuelve problemático, y por tanto incierto, bajo el reclamo de las categorías ilustradas. Del mismo modo la Ilustración malinterpreta y transforma la idea de la fe sobre el sacrificio y la mortificación.

La fuerza de la Ilustración en su lucha con la fe se da por tratar de poner juntas ideas que la fe mantiene separadas en su conciencia. Cuando acusa a la fe de inventar su objeto, establece un argumento, dice Hegel, en el que el hombre se reconoce a sí mismo en lo absoluto, y se siente como en casa por ello, y así se puede decir que adquiere un sentido de su propia subjetividad. Este hecho hace más difícil para la fe evitar rechazar a la Ilustración *simpliciter*. Pero por supuesto, es también cierto que lo absoluto está más allá del hombre; éste es el complemento esencial sin el cual sólo tenemos media verdad. De manera extraña la Ilustración habla de esto cuando se refiere a la fe como algo endilgado al pueblo por un sacerdocio intrigante. Pero esta media verdad por sí misma es incluso más absurda, dice Hegel. De hecho un pueblo no puede estar engañado en un asunto tan fundamental (392). Es absurdo pensar en la religión como una pura invención que los pueblos han de creer; a menos que encuentre algún eco en ellos, nunca la aceptarían. La religión, en la visión de Hegel, ha de ser vista como una representación velada, no clara, de la verdad.

Pero ahora es la Ilustración la que falla al poner juntas sus ideas sobre la religión. Al denunciar que sólo se ve un lado de la religión falla en ver su propia miopía.

El resultado para la religión es una teología «ilustrada», donde Dios se ha vuelto un dios supremo y sombrío, pero distinto al de la Ilustración incrédula, sufre una nostalgia por descubrirse y unirse con Dios. Hegel se refiere obviamente a la teología de pensadores contemporáneos como Jacobi y Schleiermacher, quienes han sentido el peso de la crítica ilustrada, y tratan de encontrar otro camino hacia Dios a través del sentimiento y la intuición.

Hegel también parece apelar a algún tipo de síntesis entre las dos en la forma de una Ilustración madura que está lista para entrar en acción en la Revolución Francesa. Pero esta supuesta forma madura es difícil de distinguir de la anterior. Tiene ante sí al mundo como comprendido en la categoría de lo útil, y esto, dice Hegel, provee la realidad externa independiente que se había perdido antes (412-413); pero dado que la Ilustración *première manière* la caracterizaba en términos de lo útil, es difícil ver lo que ha cambiado.

El tema del pasaje puede clarificarse si ignoramos este supuesto paso hacia adelante, y nos enfocamos en la transición de la Ilustración hacia la acción revolucionaria. Pues ésta es fácilmente comprensible: esta conciencia ve el mundo como neutral, como capaz de ser formado para encajar en los propósitos humanos. No hay nada en él que tenga significación intrínseca, que demande ser tratado con respeto y preservado; todo puede ser modificado y reformado según las necesidades del hombre y sus metas.

Más aún, esta conciencia no es la de los individuos particulares, es una conciencia racional universal que se ha ganado esta introspección; entonces su propósito de reformar el mundo será una noción racional singular y universal; no hay razón por la que el mundo haya de ser el campo de batalla de diferentes propósitos, la razón y la universalidad han de prevalecer.

De aquí emana la idea de crear una sociedad definitiva y perfecta por un acto de voluntad común, de traer el cielo a la tierra (413) y establecer lo absoluto aquí y ahora. Piensa Hegel que este intento está basado en el mismo error mencionado antes, que la Ilustración no reconoce la realidad significativa fuera del hombre, y la secuela mostrará qué desastrosa se revela esta contradicción en sí misma.

Hegel está aquí en uno de los pasajes más interesantes de *PhG*. El sujeto cognoscente universal que ve todo el mundo como objetos neutrales cuyos procesos comprende, no puede ser medido más que por la ambición de transformar este mundo de acuerdo con la razón universal. Ésta es la idea de la libertad absoluta, de la libertad no atravesada por ningún obstáculo, ni siquiera el de las otras voluntades, pues la voluntad en cuestión es una voluntad universal, propia de todos los hombres en tanto que son libres. «El mundo es [para esta conciencia] simplemente su voluntad, y esta voluntad es universal» (415).

Más aún, esta voluntad universal no debe ser un consenso impuesto, al que hayan llegado otros por mí. En este mundo de libertad absoluta no ha de haber representación, sino voluntad conjunta. Hegel se está refiriendo claramente aquí a la doctrina de Rousseau de la voluntad general.

Ahora bien, este sueño de libertad absoluta es imposible; hemos visto que la razón básica es que no reconoce un significado independiente de la realidad fuera de su propia voluntad, y así esta condenada a la autodestrucción. El modo en el cual se elabora esta dialéctica en el pasaje sobre la Revolución Francesa es extremadamente interesante, pues muestra la unión entre la ontología de Hegel y su filosofía política.

El sueño de la libertad absoluta no puede tolerar ninguna estructura o diferenciación en la sociedad, por la que los pueblos hayan de tener diferentes funciones respecto al Estado, o por lo que el Estado haya de ser dividido en estados. Y de hecho vemos en el *Contrato social* de Rousseau la demanda de que no haya distinción entre ciudadanos por lo que respecta al proceso legislativo, que todos participen juntos e iguales. No hay, en el Estado de Rousseau, estructuras legislativas (aunque se permiten estructuras ejecutivas). Pero, argumenta Hegel, esto lleva a que ningún Estado operativo pueda crearse; porque un Estado operativo requiere que la gente ocupe diferentes funciones, y él cree más adelante que para que esas diferentes funciones puedan ser llenadas, debe haber incluso una diferenciación en estados (*Stände*), es decir, clases con funciones particulares y roles en el todo. En otras palabras, para que exista realmente en la historia una comunidad humana política, incluso emanada de una voluntad general, ha de encarnarse en algunas instituciones; pero las instituciones implican diferenciación, la interrelación de los hombres que están relacionados de manera diferenciada con el poder.

Y esto en cambio significa que cada hombre ha de aceptar esta estructura y entregarle su lealtad, aunque exista independientemente de él a cambio de que otros hombres, otras voluntades sobre las cuales no tiene control, cumplan otras funciones que son igualmente esenciales para el todo y que también afectan a su vida. No todo lo que vive se deriva de su voluntad, algunas cosas han de ser aceptadas como dadas, y aceptadas con la misma lealtad e identificación que él habría otorgado a sus propias creaciones.

Pero esto niega la idea de libertad absoluta, pues según esto cada hombre daría su voluntad a lo que el Estado hizo, crearía por su voluntad la totalidad de las condiciones políticas y sociales en las cuales vive; y esto es incompatible con un tipo de estructura diferenciadora continua que le diera a cada hombre su lugar y su función.

Es obvio que estamos aquí en un debate vital de los tiempos modernos que anda lejos de terminar. El ideal rousseauiano regresa en nuestros días en la demanda de democracia participativa radical, de «discusión no estructurada», por la acción masiva espontánea. El lado hegeliano del argumento no tiene que ser vinculado con visiones hegelianas particulares, tales como la creencia en la necesidad de estados, que es claramente insostenible hoy.⁶

6. Y no debemos identificarla con las construcciones barrocas del seguidor británico de Hegel Bradley con su noción de «mi condición social y sus deberes».

Discutiremos esto más ampliamente en la parte IV. Lo que debe puntualizarse aquí, sin embargo, es que la visión de Hegel tiene hondas raíces en su ontología. La necesidad de la comunidad política humana como una voluntad general a ser encarnada en una estructura de Estado diferenciado, es una necesidad ontológica fundamental para el hombre como un vehículo del *Geist*.

Como resultado de esta noción fundamental ve Hegel una necesidad por la cual la aspiración a la libertad absoluta engendra el terror. Dado que no puede tener realización positiva, su única acción puede ser destruir: destruir las constituciones y los bienes existentes primero, y después, cuando no quede nada más de lo antiguo por destruir, queda sólo la oposición entre la voluntad universal y la de los individuos particulares que no están alineados con ella. Dado que su acción sólo puede ser destructiva es empujada a suprimir esas voluntades. Pero así no queda ya ninguna estructura, ya no hay mediación entre esas voluntades errantes y la del Estado, sólo una oposición absoluta; y la negación del Estado de esas voluntades sólo puede ser, simple y no mediada, una de liquidación. Y más aún, esta liquidación es privada incluso de su dramático poder de impactar, pues lo que es suprimido no es (supuestamente) nada más que la voluntad particular no esencial. «Es así la muerte más fría, burda, sin más significado que cortar un repollo o arrojar un cubo de agua» (*PhG*, 418-419).⁷

Más aún, la existencia de material a ser liquidado es virtualmente una necesidad. Para lo absolutamente universal la voluntad es una abstracción; de hecho el gobierno es conducido por algún grupo, alguna facción, que forma parte del todo, y que tiene una visión particular que se opone a las otras. Mientras esta facción reina todas las otras son declaradas como vehículos de voluntades particulares. Incluso cuando no hay abierta oposición, la teoría de la voluntad general requiere que toda *voluntad* sea la de las acciones del Estado. Es un crimen estar alienado de la república incluso en el propio corazón. Pero esta alienación puede ocultarse, así pues el régimen es llevado a proceder contra el pueblo incluso sin oposición abierta, sólo con sospecha. (Así Hegel deriva la famosa *loi des suspects*.)

El estudio de Hegel sobre el terror también toca una cuestión que tiene relevancia más allá de su época. El terror estalinista tuvo algunas de las mismas propiedades que Hegel particularizó en el jacobino: la liquidación se vuelve banal, se aceleran las intenciones y otras desviaciones subjetivas, la destructividad se auto-alimenta.

En cualquier caso, para Hegel el impulso hacia la libertad absoluta concluye en la contradicción del terror, en un tipo de furia destructiva que destruye lo individual que viene a liberar. El resultado es un nivel en que el Estado estructurado y organizado se reconstituye a sí mismo (bajo Napoleón), aunque diferente porque los ciudadanos han tenido la experiencia de estar cerca de la muerte, lo cual, como vimos más arriba en la dialéctica del amo y del esclavo, los lleva más cerca de lo universal. De aquí pudo Hegel haber derivado el desarrollo de formas más elevadas de Estado.

Pero éste no es su interés en *PhG*; aquí su principal interés es ir a través de diferentes formas de conciencia, particularmente aquellas que tenían cierta vigencia en su tiempo, y mostrar cómo desarrollaron esta visión de las cosas. Él no da un paso adelante del terror, no va a otra forma política, sino a un nuevo tipo de repliegue de la política que surge de ello.

El terror puede ser visto como la culminación final de la alienación y de la formación (*Bildung*), pues implica un sacrificio final y una negación del yo que va mucho más allá

7. «Er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers».

que las anteriores en las que se daba una negación del yo como una realidad *simpliciter*; no se trata sólo de una transformación del yo, de lo particular a ser siervo del poder del Estado, p. ej., sino de la supresión del individuo mismo. Más aún, esta supresión no surge de una necesidad externa sino de la voluntad universal que aspira a ser.

El paso más allá de esta contradicción que nos ofrece ahora Hegel es la interiorización de este drama. La nueva forma de conciencia acepta que lo universal sólo puede darse por la supresión de la voluntad individual puntual, y procede a interiorizarlo, decidiendo vivir de acuerdo con la razón universal y por tanto renunciando a su particularidad individual.

Ha tenido lugar una inversión. En vez de aspirar a asegurarse de que su voluntad individual sea efectivamente considerada en lo universal, la nueva forma de conciencia llama a una renuncia de la propia voluntad individual, a su mortificación en orden a darse plenamente a lo universal. De la moralidad política del *Contrat social*, vamos a la moralidad de la pura voluntad de la *Crítica de la razón práctica*.

Tenemos aquí una transformación como la de la lucha a muerte en la relación de amo y esclavo, en donde la inmediata negación de la muerte es sustituida por una nueva negación; o posiblemente una analogía más cercana sea el paso de la relación amo-esclavo a la interiorización de esta relación en el estoicismo.

Así la libertad absoluta deja «su realidad autodestructiva», y se dirige a una nueva conciencia moral. Pero esta partida es también geográfica. La libertad absoluta «se va hacia otra tierra de espíritu autoconsciente» (*in ein anderes Land des selbstbewußten Geistes*, PhG, 422), y claramente Hegel dice esto tanto en un sentido literal como en uno figurativo. En la última sección del capítulo sobre el espíritu iremos de la Francia revolucionaria al despertar del espíritu moral de la filosofía alemana.

3

La tercera parte del capítulo sobre el *Geist* nos lleva a Alemania y al movimiento de pensamiento que comenzó en Kant y se desarrolló a través de Fichte conocido como Romanticismo alemán. Parece que estamos retornando aquí a figuras familiares en los capítulos previos, en particular en el de la razón.

Pero Hegel se aproxima a éstas ahora como figuras de una etapa más elevada. Ya no estamos tratando con el sujeto sólo como un individuo. A través del capítulo sobre el espíritu hemos estado tratando con un sujeto más grande, el de un pueblo o una sociedad, y con el individuo respecto a éste. Vamos ahora a pasar al último capítulo, sobre la religión, en donde examinaremos lo que es realmente la auto-comprensión del *Geist* cósmico, aunque en una forma velada y a veces imperfecta. El individuo en su conciencia religiosa es visto como el vehículo del sujeto absoluto. Y ahí alcanza su identidad fundamental, más fundamental que su identidad como miembro de una sociedad o un pueblo, pues así como el ciudadano es el vehículo de una vida más grande del espíritu de su pueblo o de su sociedad, así los diferentes espíritus de los pueblos (*Volksgeister*) en la historia pueden ser vistos como vehículos de la vida del espíritu absoluto, que viene a la autoconciencia en la religión (también en el arte y en la filosofía, como examinaremos más abajo).

En esta sección sobre la moralidad, estamos haciendo esta transición del espíritu de un pueblo o de una sociedad expresada en sus leyes e instituciones (lo que Hegel llama después «espíritu objetivo») al espíritu absoluto. Estamos frente a visiones del

mundo en las cuales lo individual es —posiblemente sin darse cuenta— el vehículo de una autoconciencia mayor. Estamos en el umbral de la religión.

Cuando comienza la sección con una discusión de la filosofía moral de Kant y de Fichte, las cuales han sido ya muy tratadas en capítulos previos, el tema central es la moral de una *visión del mundo* (*die moralische Weltanschauung*). Este término resulta peculiarmente apropiado para las visiones de Kant y de Fichte, pues ambas parten de la primacía de la razón práctica. Para Kant la razón en su uso práctico, es decir moral, era soberana. No tiene para ella ningún sentido confiar sus máximas a las deliberaciones de la razón especulativa. Por el contrario, la razón práctica era capaz de mostrar la necesidad, como postulados, de importantes verdades —concernientes a Dios, la libertad, la inmortalidad— que la razón especulativa trataba en vano de establecer. Fichte, más radicalmente, derivó la estructura completa de las cosas de las demandas de la razón práctica.

Así, la perspectiva del mundo de Kant y de Fichte puede llamarse moral. Está fundada en la moralidad y fluye de sus visiones morales. Pero recíprocamente, su moralidad requiere completarse en una perspectiva de mundo. Kant sostuvo que los postulados de la razón práctica concernientes a la existencia de Dios y a la inmortalidad del alma eran ineludibles, ellos eran requeridos por las demandas de la moralidad.

Esta necesidad de completar un razonamiento moral que fuera plenamente autónomo, que no descansará en hechos del mundo o de la voluntad de Dios, a partir del recurso de ir unos escalones atrás hasta un ser supremo y una inmortalidad personal, muestra, para Hegel, la inadecuación fundamental de la noción de Kant sobre el sujeto. Lo que se juzga en estas páginas es la aspiración kantiana-fichteana de autonomía moral radical en su forma extrema, en donde no se hacen concesiones a la aspiración de unidad con la naturaleza.

La ruptura de Hegel con esta visión viene de atrás, de 1790. En cierto sentido esta visión nunca fue la suya, aunque como vimos se acompañó de Kant en sus escritos tempranos sobre el cristianismo sin comprender totalmente lo que implicaba. Pero muy pronto, mientras todavía aceptaba el ideal de Kant de la moralidad autónoma, Hegel se sintió insatisfecho con el argumento kantiano de los postulados de la razón práctica,⁸ pues de hecho estos argumentos reflejan el profundo dualismo de la filosofía moral de Kant.

Tenemos que postular la existencia de Dios porque esto es necesario para la realización del Bien supremo. Kant define al supremo bien como una condición en donde la felicidad o el cumplimiento (*Glückseligkeit*) está coordinado con la virtud, es decir, distribuido entre los sujetos de acuerdo su virtud. Esto falla notoriamente ahora cuando los malvados frecuentemente prosperan y los buenos sufren. No hay ningún fundamento en la naturaleza que nos dé esperanza de felicidad y de virtud en el futuro, pues la naturaleza y la voluntad moral son independientes la una de la otra. Pero tenemos que creer que el bien supremo es posible si hemos de estar obligados a buscarlo. Dado que sólo Dios, como el poder más alto, puede traer esta armonía a la postre como recompensa, la creencia en Dios es un requisito de la moralidad.

Ahora bien, este argumento no está fundado sólo en una separación radical de voluntad moral y naturaleza, sino también entre la virtud y la felicidad. Es esta dicotomía no muy griega la que ofendía al joven Hegel en el pasaje a que nos referíamos arriba. El guerrero antiguo se entregó a sí mismo por la vida y la defensa de su polis. Ésta era su verdadera virtud, pero era al mismo tiempo su realización. Vivir más allá de él mismo en la vida de la polis, vivir más allá de su muerte a través de su fama entre su

8. Cf. Nohl, 70-71.

pueblo, tal *era* la felicidad. No requería pago por una virtud que no tenía recompensa en sí misma, no requería alguna consolación (*Trost*) o compensación (*Entschädigung*). La necesidad de esta compensación surge de la degeneración (*Verdorbenheit*) de los tiempos modernos. El hombre que ha perdido la virtud política y se define a sí mismo como un individuo ve la muerte como una pérdida total. Mientras que el guerrero antiguo estaba feliz por morir por su ciudad y vivir en su memoria, el moderno sólo puede ver el morir por causa del bien como una terrible pérdida que ha de compensarse con la recompensa en una vida posterior.

Incluso antes de que miráramos la afirmación de Kant de que el bien supremo requiere a Dios, la noción del bien supremo, de felicidad y de virtud *co-ordinada*, supone una profunda división, en la cual el bien y el cumplimiento humano son distintos y sólo están relacionados contingentemente. Y esta división es inaceptable para una visión expresivista del hombre, la cual encontraba sus modelos en los antiguos.

Hegel, en esta parte de *PhG*, ataca los postulados de Kant, aunque la posición de Kant-Fichte es presentada sin atribución y en una forma reconstruida, en la cual los postulados de hecho identificados no corresponden exactamente con los de Kant. Y los ataca mostrando básicamente cómo derivan de un profundo dualismo del cual la filosofía moral de Kant no puede escapar o aceptar. Empezamos con una moral que es distinta de la naturaleza, pues si no lo fuera, no sería plenamente autónoma, obteniendo realmente sus máximas de sí misma. Pero al mismo tiempo, la armonía de la moralidad y de la naturaleza, de la virtud y de la felicidad, es vista como necesaria, y así tiene que ser postulada como la obra de Dios.

Pero la división no se da sólo entre la moralidad y la naturaleza fuera de mí, sino con el propósito de las cosas en el mundo. Mi voluntad moral está también en oposición a la naturaleza en mí, a mis deseos, inclinaciones, etc. Y esto también es una oposición que ha de ser superada, dado que yo estoy llamado a cumplir mi deber, actuarlo, hacerlo real. Y esto nunca estará completo hasta que mi propia naturaleza haya sido hecha para conformarse con las demandas del deber, y yo tenga una verdadera voluntad santa. Por tanto, es el postulado de inmortalidad el que abre la perspectiva de progreso sin fin hacia una santidad que yo no puedo conseguir ahora en el mundo sensible.

Aquí es donde se muestra la contradicción, piensa Hegel. El postulado de inmortalidad es necesario porque tenemos que superar nuestro predicamento inicial en donde la voluntad moral se opone a la naturaleza. Pero éste no es sólo un predicamento inicial, sino uno necesario para la moralidad como la define Kant, pues la voluntad moral se define en oposición a la inclinación; debe fundirse con el deseo natural, debe desaparecer.

[...] pues si realmente [la completa armonía de voluntad moral y deseo] sucediera, la conciencia moral sería anulada. Dado que la *moralidad* es sólo una *conciencia* moral como esencia negativa, para aquellos cuya sensibilidad del puro deber tiene sólo una significación negativa, la significación de lo que es no se conforma a ello [*PhG*, 428].

Por tanto, la idea de progreso sin fin hasta la perfección refleja una profunda contradicción, una división de propósito. Esta unidad de voluntad moral y deseo en una voluntad santa parece llamada, en caso de producirse, a poner fin a la moralidad. El compromiso es referirlo a un futuro indefinido hacia el cual nosotros siempre estamos marchando sin haber llegado allí. En la «oscura distancia del infinito» (*dunklen Ferne der Unendlichkeit*), esta contradicción no es muy claramente discernible.

Ésta es la contradicción de una concepción dualista del hombre. Nosotros decidimos lo que es esencial al hombre, la voluntad moral, en oposición a la naturaleza.

Estamos en el punto más lejano de división. Pero esto no puede sostenerse. El sujeto es esencialmente encarnado, y así la voluntad moral tiene que ser reconciliada con su encarnación, tiene que ser realizada externamente. Kant tiene un presentimiento de esto, de ahí su doctrina del bien supremo y sus postulados de la razón práctica. Pero él se prohibió a sí mismo llevarlo más allá, pues había definido la moralidad en términos de división, y así la aspiración a la realización de la moralidad tenía que ser contradictoria. Lo que habría de cumplir la voluntad moral habría también de abolirla.

Esta visión es el fruto del rígido pensamiento del «entendimiento» (*Verstand*) que llega rápido a la división y a la distinción, y no puede ver que los términos divididos también recuperan su unidad. El entendimiento es un modo de pensamiento que mantiene las cosas juntas, las ve ya como distintas y sin cambio o como idénticas. Es la razón (*Vernunft*) la que ve cómo surgió la separación de la identidad y regresa a ella de nuevo.

El pensamiento de Kant representa el entendimiento de un modo más carente de compromiso. Es por ello que permanece con división y no puede superarla. Por eso su pensamiento cae en contradicción cuando trata de pensar la realización de la moralidad. Pero la contradicción surge también en otro punto, cuando tratamos de darle un *contenido* a la obligación moral. En orden a resguardar la autonomía, Kant insiste que la voluntad moral ha de ser determinada sólo por sí misma, que diseñó sus máximas no desde algún hecho o autoridad externa sino desde sí misma. Así argumenta Kant que lo que hace a una máxima de acción moralmente obligatoria no tiene nada que ver con su contenido sustantivo, sino sólo con su forma. Cuando tiene la forma de la universalidad, y por tanto refleja la voluntad racional, es obligatoria.

Hegel argumenta en muchos lugares que el criterio formal kantiano falla a la hora de producir cualquier resultado determinado. Coloca este tema en el capítulo sobre la razón, y también en otros lugares.⁹ Muchos filósofos han argumentado, por supuesto, que el criterio de Kant es vacío. Pero para Hegel este defecto surge de la misma causa básica de la contradicción anterior, el dualismo entre autonomía moral y naturaleza. Kant insiste en que el criterio sea formal en orden a salvaguardar la autonomía de la voluntad. La voluntad sólo puede dirigirse a la razón como su guía. Pero la idea de Kant de razón no es la de una verdad a la que se le opone la idea de naturaleza y que encuentra una encarnación que la manifiesta, pues la noción de Kant de razón es abstracta, puramente formal. Y justo por esta adhesión a la razón no puede decirnos nada sobre cómo actuar. Para Hegel, la razón está ligada a la estructura ontológica de las cosas, y ésta ha de proveer la guía que necesitamos para definir nuestra acción moral. Pero para Kant, la razón es distinta de la naturaleza de las cosas, justo como la voluntad moral lo es de la naturaleza. Es así puramente formal, y justo por esta razón no puede proveer ninguna guía sustantiva.

Caemos en una segunda contradicción, la del deber moral, que Hegel ahora delimita. El hombre está obligado por el puro principio del deber a actuar de acuerdo con la regla universal. Pero en orden a actuar, yo tengo que ver este principio general del deber instaurado en deberes particulares, en actos particulares que yo he de hacer. Éste es el paso que no puede ser dado. Ningún acto particular puede mostrarse como obligatorio, porque el principio de universalización de hecho puede satisfacerse por cualquier cosa. Hegel ve a los protagonistas de la perspectiva del mundo moral como

9. P. ej. en un papel del temprano período de Jena, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en Lasson (ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, 349 y ss., también PR, § 258, y SW, XIX, 588-596.

obligados a introducir otro postulado para saltar el abismo, recurrir a Dios de nuevo, esta vez para conferirle a nuestros deberes particulares la cualidad de santidad que pertenece al puro deber.

Este último postulado es difícilmente atribuible a Kant. Pero Hegel no está estrictamente interpretando a Kant aquí (cuyo nombre nunca aparece) sino más bien a lo que él ve como la lógica interna de la perspectiva de mundo moral a la cual Kant y después Fichte dieron expresión. Y su argumento aquí, como en otras partes, es que esta visión tiene contradicción, está fundada en una división que nunca puede aceptarse o superarse. Y esta contradicción siempre aparece en dos lugares: cuando consideramos la realización de la moralidad, y cuando tratamos de darle un contenido determinado a la obligación moral.

El resultado de esta contradicción es que esta moralidad, que comenzó con el principio de autonomía como su idea central, es forzada a recurrir a un *deus ex machina*. Su cumplimiento es colocado en un futuro distante en otro mundo. Su experiencia presente es una de división. Es otra forma de conciencia infeliz. Como lo dice Hegel, comenzamos con la afirmación de que hay conciencia moral. Pero cuando vemos que esta conciencia moral es en principio irreconciliable con la naturaleza, e incapaz de afirmarse de ningún acto particular que sea realmente un deber, entonces tenemos que admitir que entre los hombres, seres sensibles que han de realizarse a sí mismos en actos particulares, no hay conciencia moral. O la hay pero sólo en representación; representación, sin embargo, que no puede volverse pensamiento conceptual claro sin mostrar sus contradicciones.

Éste es el destino de cualquier visión moral que divida a la moralidad de la naturaleza, que esté preocupada meramente con lo que debe ser, y no fundada en lo que es. Examinaremos más adelante, en la parte IV, cómo propone Hegel ir más allá de esto.

Después de un devastador pasaje de 10 páginas (434-444) en el cual navega sistemáticamente a través de las contradicciones de la perspectiva de mundo moral, y de los desplazamientos (*Verstellungen*) que se sufren para evitar verlas, Hegel se dirige a una teoría romántica de la conciencia que creció en parte fuera de Kant. Esta figura puede ser puesta aquí porque surge al menos parcialmente de un sentido que Hegel encontraba objetable en la teoría moral de Kant. Los románticos abandonaron la austera división kantiana entre inclinación y moralidad, y llegaron a la visión de una intuición moral espontánea en la cual la ley del corazón y la ley ética son una.

Pero éste no es sólo un retorno a la fase previa de certeza moral subjetiva descrita en el capítulo sobre la razón, pues aquí el sujeto está seguro de sus intuiciones no sólo como individuo, sino como alguien que está a tono con lo universal, con Dios. La conciencia romántica es religiosa. Disfruta de haber superado la brecha no sólo entre inclinación y moralidad sino también entre Dios y el hombre. La comunidad de estas conciencias es el *locus* de la vida de Dios (460). Tenemos así una visión que es cercana a la de Hegel.

Vimos en el primer capítulo cuán agudamente difería Hegel de los románticos a pesar de la similitud de sus aspiraciones. Él no podía aceptar la noción romántica de una unidad inmediata con lo universal, o la creencia en la intuición que aspiraba a cierto tipo de encuentro inefable con Dios. Esta unidad sólo podía conseguirse por la razón, la cual conlleva negación y separación en la unidad, y así mantiene claridad de visión.

La crítica de Hegel de esta teoría comienza desde su carácter individual inspiracional, que permitía a la conciencia tener algún contenido sólo cuando se había tenido su correspondiente inspiración. Pero esto es incompatible con la supuesta naturaleza de

esta conciencia como la portavoz de lo universal, cuyas inspiraciones son universalmente reconocibles, y así se obtiene el reconocimiento universal del yo que se identifica con ellas. Por el contrario, las acciones que fluyen de estas inspiraciones chocan.

El resultado es un desplazamiento dialéctico. Ya no vemos la expresión de la pura conciencia en la acción externa, lo cual puede ser una fuente de conflicto, y en tanto realidad externa puede siempre ser vista desde muchos puntos de vista y juzgada desde muchas perspectivas. P. ej., puede ser vista por algunos como acción moral desde algún aspecto, y por otros puede ser vista como un gran egoísmo. En cambio, el paradigma sobre la expresión de la conciencia se centra en el discurso, que Hegel repite aquí, de una forma de existencia externa del *Geist* que nunca permanece transparente, que no tiene la naturaleza penetrante de la realidad externa que nos permite ver algo y otra cosa después. Es la expresión transparente del yo, la pura identidad con el yo, pero puesta en la objetividad (458).

Así, la conciencia pura espontáneamente se dirige de la acción al habla, a la expresión en la literatura de sus propias convicciones internas, pero que nunca pueden actuarse por miedo a perder ese sentido de pureza y universalidad. Ésta es la figura del alma bella. Representa por supuesto sólo otra estrategia de repliegue, y Hegel la analiza un poco. Conlleva su propia aniquilación, y desaparece «como un vapor sin forma, que se disuelve a sí mismo en el aire» (*als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst, PhG, 463*).

Pero la actitud de Hegel hacia el alma bella —cuyas características parecen tomadas aquí especialmente de Novalis— son mucho más ambiguas de lo que podría suponerse. Esta figura nos recuerda al Jesús de los manuscritos sobre el «espíritu del cristianismo», y nos recuerda que Hegel no siempre juzgó al alma bella tan duramente.

Más bien, Hegel muestra la importancia que esta fase de pensamiento tuvo para él, al hacer la transición del conocimiento absoluto a través de una reflexión sobre el dilema de la pureza contra la eficacia. Esto ocupa el resto del capítulo, y prepara el pasaje del conocimiento absoluto, aunque nosotros tenemos primero que trazar esta visión religiosa más elevada, desde su inicio.

El dilema de la pureza surge inevitablemente de nuestra relación como existentes particulares con lo universal. El hombre actúa como un individuo, y su individualidad está inevitablemente mezclada con su acción. Incluso el acto más altruista y con la mayor significación universal es uno en el cual el agente encuentra algún tipo de satisfacción, y que está teñido de algún modo con su subjetividad particular. Ésta, ya lo hemos visto, es una de las ideas hegelianas fundamentales, que toda la realidad espiritual para ser ha de estar encarnada, y que la encarnación ocurrirá en algún tiempo y lugar, es por tanto particular. El *Geist* sólo puede ser encarnándose en espíritus finitos que son particulares. El precio de la existencia es la particularización.

Al intentar mantener lo universal libre de lo particular en orden a mantener su pureza, como lo hace el alma bella, está condenándolo a la inexistencia. Los valores universales tienen que aceptarse aunque ello implique el sacrificio de las vidas particulares. El particular es mortal, lo hemos visto; todas las cosas particulares mueren o desaparecen. Pero el hombre particular puede morir en orden a alcanzar lo universal; él reconocerá que lo que es esencial en su acción es la encarnación del *Geist* universal, y reconocerá que las características particulares de su encarnación en su vida no son esenciales y están condenadas a desaparecer. Él debe reconciliarse con esta desaparición, no ha de poner su interés esencial o su identificación en estas características particulares.

Esta necesidad recíproca de sacrificio entre lo universal y lo particular es presentada por Hegel en las últimas páginas sobre el *Geist* en la forma de un diálogo entre dos

de las etapas que acabamos de ver, la conciencia pura que está segura de sí misma y actúa, y el alma bella que quiere sobre todo mantener la pureza del universal. El pasaje se llama el mal y su perdón. ¿Por qué el mal? Porque lo particular y su afirmación es la esencia del mal, pues es lo que separa a los hombres de lo universal. Pero este mal es inevitable, pues el *Geist* ha de estar encarnado, y ello implica particularización. Esta noción de la necesidad del mal subyace a la interpretación de Hegel de la doctrina del pecado original. El pecado es original no en algún sentido cuasi-histórico, sino porque la existencia particular es fundamental al espíritu finito, y los espíritus finitos han de ser para que el espíritu sea, y así su finitud es lo que crea la división que ha de ser superada; ésta es la esencia del pecado que divide al hombre de Dios. La unidad de Dios con el hombre sólo puede ser alcanzada por una reconciliación que se dé fuera de un estado de pecado; ha de haber mal, existencia particular, pero éste puede ser superable a través de la negación del hombre de ello, viviendo más allá de ello o, en términos teológicos, pidiendo perdón por ello; al hacerlo, se reúne con la vida universal del *Geist*, y es así perdonado.

Esta necesidad recíproca es presentada en el diálogo de dos conciencias: la que representa lo universal comienza interpelando a la conciencia particular activa por su traición de lo universal. La acusa de someter lo universal a sus propios propósitos porque siempre puede encontrar algún interés individual en cualquier acto hecho por la conciencia activa. Acusa entonces a su interlocutor de hipocresía, de ser moral sólo de palabra. Esta perspectiva es, por supuesto, muy desagradable para Hegel y por lo tanto presenta rápido una réplica: dado que el alma bella no puede darse a sí misma para encarnar la ley universal en acto, lo que por su naturaleza se le demanda hacer, se puede decir que esta conciencia da un servicio a la moralidad puramente verbal, y que es hipócrita. Hegel deja claro su desaprobación de esta posición arrojándole algunos insultos extra —citando el *dictum* napoleónico: «il n'y a pas de heros pour son valet de chambre»; y añadiendo después, no porque el primero no sea un héroe, sino porque el otro no es más que un *valet de chambre* (467-468).

La solución es que ambos lados admitan su error y su necesidad respecto del otro. El agente particular ha de pedir perdón, esto es no apelar más a su particularidad. Pero al mismo tiempo lo universal ha de otorgar su perdón, esto es, aceptar que no puede hacer excepción con este agente particular y por lo tanto que está obligado a perdonar. El resultado es una nueva conciencia, la unidad más elevada en la oposición de lo particular y lo universal. Estamos en el límite de pasar hacia el conocimiento absoluto, pues tenemos un sujeto particular listo para rendirse y para vivir más allá de su particularidad, y un universal que no es visto ahora como totalmente trascendental sino requerido por lo particular.

Lo que queda por hacer es establecer esta visión ontológica del *Geist*, que debe estar encarnado y volver a sí mismo. Esto nos lo dará la filosofía especulativa. Pero esta visión está también contenida en una forma menos transparente en la religión. El autoconocimiento del absoluto se ha desarrollado en la evolución religiosa de la humanidad. Así, el último capítulo antes de la conclusión será sobre la religión; manteniendo la práctica de toda la obra comenzaremos desde abajo, desde el principio, con la religión de la naturaleza.

CAPÍTULO VII EL CAMINO A LA RELIGIÓN MANIFIESTA

1

Con la religión entramos a un nuevo punto de vista desde el cual puede ser leído el desarrollo del *Geist*, junto con aquellos que hemos visto antes: la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu (objetivo). Pero este punto de vista no está simplemente a la par con los otros. Por el contrario, la religión es el punto de vista del *Geist* o la conciencia del absoluto de sí mismo.

Hemos visto que para Hegel la realidad última que ha de realizarse en su completa auto-revelación a través de la historia es Dios o el *Geist* cósmico cuya encarnación es el universo, con el cual él es idéntico y también no idéntico. La plenitud de esta auto-revelación se dará en la filosofía especulativa. Pero como otros aspectos de la definitiva realización del *Geist*, esta autoconciencia de lo absoluto existe y se encuentra, a través de la historia, en una forma más oscura y rudimentaria.

Esta forma es la religión. La autoconciencia de lo absoluto debe, como su definitivo cumplimiento en la filosofía especulativa, encarnarse en la conciencia humana. Pero Hegel sugiere que debemos ver la evolución de la religión en la sociedad humana como algo más que sólo la evolución de la conciencia humana. También lo es, por supuesto, y hemos anotado varias etapas de esta conciencia religiosa en nuestro repaso de la autoconciencia y del *Geist* —p. ej., la conciencia infeliz, o el mundo supra-sensible. Pero también hemos de ver esta evolución como el desarrollo de una conciencia más-que-humana. La justificación para esto viene, por supuesto, con la validación de la realidad ontológica de la noción hegeliana de *Geist*.

La autoconciencia del *Geist* es inevitablemente una conciencia de lo absoluto que subyace a toda la realidad. Pero en sus formas tempranas e imperfectas este absoluto no es visto como siendo uno con la realidad. Y en cierto sentido esto es correcto, pues esta realidad no se ha formado a sí misma como lo hará a través del desarrollo del hombre en la historia para ser una reflexión adecuada del absoluto. Por tanto, la conciencia religiosa mantiene una distinción entre lo sagrado y lo secular, y una tensión entre ellos. Y por la misma cuestión esta autoconciencia no está al tanto de sí misma como tal, pues la conciencia humana, su vehículo, es vista como algo separado del objeto de la religión e infinitamente más baja.

Pero cuanto mayor se siente la brecha entre lo sagrado y lo secular, menos adecuada es la concepción del absoluto. Él es en realidad sujeto cósmico infinito cuya vida está encarnada en la del sujeto finito. Por tanto, la religión de la encarnación es la única

realmente adecuada, e incluso el cristianismo necesita una evolución y una traducción hacia la filosofía especulativa en orden a superar la alienación que permanece cuando se ve a Cristo como el punto de reunión del espíritu finito y el infinito, más que a la comunidad (*Gemeinde*) como un todo. Pero precediendo a esta religión tenemos unas menos adecuadas en la historia, que incluían concepciones de Dios como espíritu pero como algo otro y separado del espíritu finito (judaísmo, islam), o de dioses con forma humana aunque carentes de universalidad (la religión griega), y extendiéndose hasta concepciones en donde lo absoluto no es visto como espíritu. Así, comenzaremos la dialéctica del desarrollo religioso con lo que Hegel llama «religiones naturales», aquellas que ven a lo absoluto simbolizado en alguna forma natural más que en la subjetividad libre.

Estas religiones inferiores se distinguen también de las superiores en que ellas tienen que recurrir a la simbolización. En definitiva, Dios se ha de presentar en la comunidad de espíritus finitos, y no hay simbolización aquí, Dios es presente y evidente. Éste es el sello distintivo de lo que Hegel llama «religión revelada» (*offenbare Religion*, acentuado las connotaciones de la palabra alemana que también significa «manifestada» o «evidente»). Pero cuando Dios no es así evidente, entonces ha de ser indicado simbólicamente. Cuanto más inferior es la etapa de la conciencia religiosa, más inadecuada es la simbolización. Antes de que Dios se haya alcanzado como espíritu, los hombres utilizarán los fenómenos naturales como sus símbolos.

Vemos aquí de nuevo que el nivel de la conciencia religiosa está ligado con el nivel del desarrollo humano. En las etapas tempranas, el hombre (espíritu finito) es una reflexión muy inadecuada del *Geist* (espíritu infinito). En la etapa correspondiente, p. ej., a lo que vimos como certeza sensible, o en la dialéctica del amo y del esclavo, en otros niveles de descripción, la conciencia humana se ha vuelto un vehículo del pensamiento universal; Dios es visto como completamente otro. En esta etapa, el espíritu o la subjetividad no es siquiera visto como superior a las fuerzas ciegas de la naturaleza, pues no es concebido como universal. Por tanto, es natural suponer lo absoluto desde algún símbolo tomado de la naturaleza.

Podemos ver así cómo el desarrollo de la religión recapitula los desarrollos que hemos visto en otros niveles pero desde un punto de vista más inclusivo. Las etapas de la conciencia, autoconciencia y espíritu corresponden a etapas de la religión. La *PhG* retorna constantemente al mismo fundamento, pero sucesivamente desde un punto de vista más central. Ya el espíritu representaba un desplazamiento de punto de vista en el que no podíamos contentarnos con seguir la evolución de las formas de conciencia en el sentido ordinario sino que las veíamos incrustadas en formas de vida colectivas; así las etapas que revisamos antes podían ser vistas como aspectos de las etapas del espíritu. Aquí de nuevo desplazamos el punto de vista en orden a enfocarnos en el desarrollo más fundamental de todos, el crecimiento del *Geist* en la autoconciencia. Parece que para Hegel los otros niveles de descripción conducen a aspectos de este desarrollo, pues es en este nivel donde se revela el motor básico de desarrollo, que podemos ver en otras palabras como la definitiva racionalidad detrás de las etapas de la historia —la conducción del *Geist* hacia la auto-revelación racional. Esto es posiblemente lo que Hegel quiere decir cuando sostiene que las prescripciones a otros niveles eran a la descripción de la conciencia religiosa como predicados al sujeto (479).

Esta relación de «sujeto» con «predicado» nos debe permitir comprender la distinción de Hegel referida en el último capítulo entre religión y fe. La última es una forma de conciencia humana que experimenta una realidad más allá con la cual está de algún modo relacionada. La religión por el otro lado engloba esas facetas de nuestra concien-

cia que pueden ser comprendidas (posiblemente también confundidas) como la auto-comprensión del *Geist*. Se sigue de aquí que la misma forma de conciencia puede en ocasiones ser vista desde ambos puntos de vista, como la fe del individuo que se ve a sí mismo como muy por debajo de lo absoluto y añorando una realidad distante invisible, y al mismo tiempo como cierta etapa de conciencia religiosa todavía caracterizada por la fisura entre lo sagrado y lo secular.

Pero las dos no son usualmente congruentes. La religión es para Hegel una cosa más incluyente. Lo que refleja una etapa dada de la autoconciencia del *Geist* es toda la realidad religiosa, es decir, no sólo la idea de lo absoluto sino también la vida religiosa de las sociedades tal como se viven en su culto. Todo esto, y no sólo la teología, refleja cierta comprensión de lo absoluto.¹ La fe, como un estado mental del individuo, es sólo un elemento en la vida religiosa de una comunidad en cierta etapa de civilización. Es simplemente un aspecto abstracto, un «predicado». Dado que el único reflejo adecuado del *Geist* será dado por la vida en común de una pluralidad de espíritus finitos, la vida religiosa es siempre la vida de una comunidad; aunque la fe como un estado del alma es una condición del individuo, no obstante muchos pueden compartirla.

Puede adivinarse desde aquí que Hegel no está terriblemente preocupado por el drama de la fe. De hecho, la fe en tanto forma de conciencia del individuo que se ve a sí mismo separado de lo absoluto (y por tanto también de la comunidad [*Gemeinde*] en la que vive el absoluto), es el reflejo de una vida religiosa todavía incompleta. En la religión definitiva, la de la total auto-revelación del *Geist*, no hay espacio para la fe. Idealmente la religión ha de trascender la fe.

2

Comenzamos con la religión natural, es decir, una religión para la que lo absoluto es un simple ser. Como ser absoluto, está separado de todas las cosas particulares; es el gobernante de todo y permanece intocado por la particularidad de las cosas. Esto lo ve Hegel representado p. ej. en el zoroastrismo temprano, la religión de luz y fuego: la luz es el puro ser abstraído de toda particularidad, y el fuego es lo que consume toda particularidad.

Lo que se echa de menos aquí, obviamente desde un punto de vista hegeliano, es el nexo entre absoluto y mundo, el necesario desarrollo de las cosas desde un primer principio; sin esto el mundo no tiene estructura necesaria, sólo se da «como juego inesencial en esta sustancia» (*ein desenloses Beiherspielen an dieser Substanz*, 484). Esto es lo mismo que decir que esta sustancia no es todavía sujeto, pues hemos visto que la subjetividad tiene esta estructura necesaria en la cual su realidad externa expresa su naturaleza interna.

Sin embargo, como poder negativo (*Macht*) que destruye toda particularidad, esta sustancia es ya en esencia un yo, y nosotros desarrollamos normalmente una religión de *Fürsichsein*. Pero todavía no tenemos la idea de un yo universal; estamos en una etapa de muchos seres divinos, y éstos además son sujetos muy imperfectos: los hombres toman como sus dioses imágenes de plantas y animales.

1. Esta distinción entre la religión como una forma total de vida y la teología juega un importante rol en el pensamiento de Hegel desde el principio, como vimos en el capítulo II en la discusión de los fragmentos manuscritos de su período de Tübingen.

Pero la lucha resultante entre pueblos que siguen a estos diferentes dioses no deja nada al final; subjetivamente, como poder negativo, sólo puede destruir. Debemos movernos a una etapa más elevada en donde el poder transformador de la subjetividad alcance expresión duradera a través de sus creaciones. Tenemos entonces una religión de artesanos. Esta transición es reminiscente de aquella en la cual el esclavo sufre en su trabajo disciplinado. En efecto, bajo el ímpetu externo, el esclavo se embarca en un propósito que lo lleva a su propia transformación.

Y así también aquí, con la religión del artesano, Hegel está pensando preeminente-mente en el antiguo Egipto.

En lugar de sólo encontrar la imagen de su dios en la naturaleza, el artesano es obligado a formarlo en piedra, en la arquitectura y en la escultura. De este modo él está ya en el camino hacia una más elevada concepción de Dios, pues una realidad transformada abre paso a una imagen más cercana a aquélla del espíritu que la de algún simple ser natural. Pero luchando con su material el artesano no es consciente al principio de que la única imagen adecuada que puede satisfacer su búsqueda es la de la subjetividad libre. Él lucha a través de varias etapas intermedias en las cuales representa extraños monstruos, mitad hombre y mitad bestia (la esfinge), antes de obtener finalmente una representación clara del espíritu que busca, es decir, con forma humana. Al luchar el artesano con su medio bajo un ímpetu que no comprende, es como el esclavo, y como este último su transformación de la materia es también una transformación de sí mismo de modo que termina ganando una religión más elevada, la religión del arte, en donde los hombres en claridad abordan una imagen plenamente adecuada de espiritualidad. En otras palabras, al transformar su material, tanto el esclavo como el artesano alcanzan una conciencia más elevada que les permite comprender retrospectivamente el significado de lo que están haciendo, y trabajar en conciencia clara donde antes actuaban sólo por instinto o bajo compulsión externa.

Esta nueva religión es la de los griegos, y es la religión del arte. Volvemos aquí a una de las más apreciadas interpretaciones de Hegel. El período de los griegos es único y feliz, pues en él los hombres se reconcilian con lo absoluto, con la naturaleza y con la sociedad. Estos tres niveles están obviamente ligados. Los hombres ven lo absoluto bajo el aspecto de un ser antropomórfico, representable eminentemente por una estatua con forma humana. Esto refleja el hecho de que ellos experimentan lo divino no como algo otro y fundamentalmente misterioso o incomprensible. Más bien, esta experiencia de lo extraño y de lo inconmensurable se refleja en las formas semi-animales dadas a los dioses en otras culturas tempranas. Con los griegos, dice Hegel, estas formas animales son dejadas de lado o son claramente transformadas en simples signos (493-494). Pero esto refleja al mismo tiempo una experiencia de sentirse como en casa en el mundo natural, que lo divino en la forma humana ha amenazado las tempranas imágenes de lo numinoso que obtuvo de otras formas naturales para expresar su alteridad. Todo esto se refleja en la victoria sobre los Titanes:

La esencia desordenada y la lucha confusa de la existencia libre de elementos, el reino no-ético (*das unsittliche Reich*) de los Titanes, es superado y desterrado a los límites de una realidad que se ha vuelto clara para sí misma, a las fronteras problemáticas de un mundo que reposa y encuentra paz en el espíritu [*PhG*, 494].

Pero esta experiencia de estar «en casa» está ligada de cerca con la experiencia de unidad con la propia sociedad que discutimos en la apertura del capítulo sobre el

espíritu. De hecho el individuo se siente a sí mismo plenamente reflejado en su sociedad, siente su actividad simplemente como una encarnación de su *ethos*, y este *ethos* es la sustancia de la que depende. En esta experiencia de unidad con su sociedad media la sensación de afinidad con lo divino, pues Dios ahora es el Dios de un determinado pueblo o ciudad, además de expresar alguna realidad cósmica. La afinidad con la ciudad y con Dios van juntas y se refuerzan la una a la otra. Ambas reflejan cierta forma de vida, la del ciudadano libre en el Estado. Vamos ahora a ver la conciencia religiosa que se da con el «verdadero espíritu» del último capítulo.

Ambas formas de afinidad reposan en la misma condición, lo que al final es una falla fatal. Justo como el hombre que sólo se identifica con la ciudad circunscribiéndola a un Estado particular y siendo así estrecho de miras, se siente uno con una divinidad que no es sujeto absoluto, sino una subjetividad divina entre muchas. La reconciliación de la historia griega no es la reconciliación final, sino sólo una ilusión de ella; está destinada a desaparecer sometida por el crecimiento de la conciencia universal que es la siguiente e inevitable etapa superior en el camino a la total reconciliación del *Geist* consigo mismo.

Es este crecimiento del individuo universal cuya derivación muestra Hegel en esta sección del capítulo sobre la religión. Como hemos visto en otra parte, la noción de un universal provinciano está ligada de cerca con la idea del destino. En los dioses, el absoluto singular que sólo se sospecha a medias en esta religión aparece como una fuerza incluso más grande que ellos; pero necesariamente en tanto fuerza impersonal es doblegada por el destino. Esto jugará un papel importante en las derivaciones de esta sección, como también en la tragedia griega.

La idea básica detrás de estas derivaciones es ésta: lo universal ha de estar encarnado en alguna forma particular, como hemos visto, pero esta forma es siempre mortal, de tal modo que lo universal la niega tanto como la postula. La única reconciliación posible será cuando la forma particular comprenda plenamente y se identifique con este proceso; cuando el individuo particular reconozca como su mortalidad es en sí misma una parte inseparable del orden que aspira a encarnar. En este caso, la muerte no viene de fuera, no es algo fundamentalmente otro incomprensible lo que desciende sobre él, sino más bien es en cierto sentido el cumplimiento voluntario de esta misma encarnación.

Pero en el caso de un universal provinciano, tenemos una identidad que también ha de ser encarnada para ser, y de la cual debe desaparecer su encarnación. Siendo provinciano, este universal no puede comprender en sí la racionalidad de su propia desaparición. Es destruido entonces por algo otro incomprensible; exhibe esta desaparición como un destino inescrutable.

Los dioses provincianos de Grecia son identificados con ciertas realidades efímeras, como las de una ciudad dada; no son completamente idénticos al espíritu universal. Si lo fueran, no serían alcanzados por la desaparición de las ciudades dadas, de hecho comprenderían esta desaparición como necesaria para el despliegue del espíritu universal. Pero un universal provinciano va junto a la realidad a la cual está ligado; a diferencia del *Geist* universal real no le sobrevive. Por tanto los dioses son vistos como sujetos a un destino ciego, tal como los hombres; después, en la teología cristiana, esto será visto como una divina Providencia; es decir, el «destino» no es ciego y Dios está por encima suyo.

De modo similar los personajes de la tragedia son provincianos como vimos en el capítulo previo; cada uno expresa sólo una parte de lo universal, por tanto ellos también se ven encarando una necesidad que no pueden comprender. Este provincianismo de los personajes y la ética familiar y estatal con la que están ligados refleja el provin-

cianismo de la ciudad, pues sólo en una ciudad basada en la ley universal estas dos fuentes del derecho pueden dejar de ser conflictivas y de hecho reconciliarse.

La reconciliación de la civilización griega está condenada a partirse en dos: por ello tiene una especial belleza y fascinación para Hegel, pues a diferencia de la solución más elevada que le seguirá, no es dependiente del pensamiento explícito racional pleno. Las normas universales de la razón sólo pueden llevarse a término en la vida de los hombres a través de la ardua conquista de la conciencia racional. Ciertamente, la reconciliación también existe en la representación en la religión cristiana que continúa a la griega, pero no puede llegar a su expresión plena en la historia, o incluso a la conciencia sin los recursos del pensamiento racional explícito.

En contraste la reconciliación temporal de la antigua Grecia pudo encarnarse completamente en un sentimiento espontáneo, y así fue. A diferencia de nuestra civilización más elevada, cuyas ideas básicas se expresaron en la religión y en la filosofía, las bases de la civilización griega fueron expresadas en el arte. El arte es la idea en forma sensible; y ésta es la forma que más se acomodaba a la civilización griega, una reconciliación del *Geist* consigo mismo basada en un sentimiento no reflexivo. Su religión era entonces la religión del arte. Previamente, la religión todavía contenía un profundo misterio no plenamente expresable en sus formas de arte, y después la religión más elevada se expresa mucho más adecuadamente en la teología y en la filosofía. Sólo los griegos tuvieron una religión cuya expresión paradigmática estaba en el arte. Por ello el encanto inmortal de la época de la «religión-arte» (*Kunstreligion*).

Los análisis de Hegel siguen las etapas por las cuales esta religión de arte cede y sus imágenes de lo divino pierden su sustancia, y son absorbidas por un lado en el *Geist* universal y en la autoconciencia universal por el otro. Ambos son desarrollos relacionados, pero Hegel aquí los separa: el desarrollo de la religión griega es visto como el crecimiento de una autoconciencia que ha pasado por todos los requerimientos de lo divino y por los requisitos éticos relacionados de la vida pública (*Sittlichkeit*), y se ha percatado de que la conciencia humana reside detrás de todos estos supuestos grandes poderes. Alcanza una introspección como la de la Ilustración sobre el origen humano de los dioses. Esta conciencia, piensa Hegel, es la de la comedia de la época de Aristófanes, la cual trata con ironía las afirmaciones de los dioses y de los *demos* que antes eran tomadas como definitivas.

El *Geist* universal, por otro lado, es exaltado en la religión judía. Y aquí también demanda una reconciliación con la subjetividad, la cual se da con la Encarnación. Éste es el segundo paso necesario después del primero representado en el desarrollo anterior sobre la religión griega. No basta con desacreditar a los falsos dioses provincianos en nombre de una autoconciencia libre; esta última por sí sola es vacía a menos que pueda encontrar una realidad externa que refleje plenamente aquello en lo que se ha convertido y en la cual pueda reconocerse a sí misma. Abandonada a sí misma sólo puede hundirse en la infinita sensación de pérdida que es propia de un mundo desahogado. La única realidad externa que puede aceptar es una que refleje al espíritu universal y, lo que es más, al espíritu universal en unidad con la autoconciencia. Esto lo encuentra en la Encarnación.

Pero este paso está reservado para la siguiente sección, sobre la religión revelada. Sigamos primero las etapas de la religión del arte. La primera realidad postulada es la expresión de lo divino, esta vez en forma humana, digamos, p. ej., en una estatua. Ésta es la imagen de lo divino como subjetividad libre ante la cual el hombre siente afinidad. Pero esto no es suficiente, pues es simplemente un objeto el que es Dios para los hom-

bres. Los hombres aspiran a volverse uno con Dios a través de la oración —y aquí Hegel una vez más acentúa que el discurso es el medio de la existencia externa del alma; no en el sentido de trasladar alguna realidad ya existente internamente, sino más bien en el de encarnar una realidad inter-subjetiva que no podría darse de otro modo. La unidad de la forma divina y los himnos de sus adoradores hacen una nueva realidad, una «obra animada de arte» (*beseeltes Kunstwerk*, 496), que es cercana a representar a Dios como subjetividad autoconsciente. Podemos ver aquí, como insistimos antes, cómo para Hegel la religión tiene que ver con algo más que las concepciones de Dios en la teología; aquí estamos tratando con Dios vivo en la comunidad, con el dios al que se dirigen sus adoradores, más que sólo con una imagen estática.

Que la religión es más que la teología es todavía más evidente cuando nos referimos al culto, el cual es una dimensión esencial de la religión a los ojos de Hegel.² El culto es la dimensión en donde los hombres aspiran a volverse uno con Dios, pues toda religión tiene el presentimiento de que es la autoconciencia del *Geist* universal, y de que la conciencia finita está tanto separada como unida con lo infinito a lo que adora. Por ello la necesidad de superar la separación y retornar a la unidad subyacente. Éste es el rol del culto.

Hegel usa como ejemplo de culto los sacrificios de la religión griega. El sacrificio exhibe la convergencia de dos vías de todo culto: el espíritu finito deja de lado su finitud para volverse uno con lo infinito; pero lo infinito también da un paso atrás de su existencia universal e irreal y acepta su encarnación en el *Geist* finito. Ambos movimientos son necesarios, pues el espíritu finito sólo puede volverse la encarnación adecuada del *Geist* infinito superando su particularidad. El sacrificio de nosotros a los dioses es nuestro acto de conceder nuestra particularidad; pero el descenso de los dioses a la víctima, y el retorno de la víctima a nosotros para nuestro consumo, es el paso de la encarnación infinita a la finita.

La religión por tanto va más allá de las concepciones de lo divino hasta formas por las que experimentamos nuestra unidad con lo divino, con las que disfrutamos nuestra afinidad con el espíritu infinito (*Genuß*, 504). Pero no es suficiente simplemente disfrutar los sacrificios, pues una vez consumido el sacrificio desaparece. Una vez más buscamos algo que dure, y esto lo encontramos en el culto de todo el pueblo. Llegamos aquí a lo que Hegel llama la obra viviente de arte, p. ej., en los festivales de todo el pueblo, o en el frenesí de las ménades poseídas, o en el atleta.

Pero esto cede rápidamente espacio a la tercera etapa, pues la obra viviente de arte todavía carece de conciencia plena, de conciencia interna; o al menos es inconsciente, es la profundidad salvaje y misteriosa de las rebeldías de las bacanales. Así procedemos a una tercera etapa, a la «obra espiritual de arte», representada por la literatura.

Aquí finalmente obtenemos el resultado que estábamos buscando, pues las tres etapas de la literatura, épica, tragedia, comedia, hacen que llegue inevitablemente la visión y la dialéctica de lo que hemos llamado antes los universales provincianos.

En la épica homérica tenemos dioses cuya individualidad es muy irreal, ellos no pueden realmente vulnerar a los otros, pues son inmortales. La idea subyacente es que su universalidad sólo puede volverse real cuando surge encarnada en la acción humana en el entrelazado de la acción humana y divina en la épica, de modo que muchos resultados parecen surgir de ambos de tal modo que el uno o el otro resultan superfluos. Los dioses son aquí universales provincianos, ellos carecen de la realidad concreta de las identidades individuales; y así también los héroes que son retratados de forma

2. Como veremos más abajo en el capítulo VIII. Cf. *BRel*.

desproporcionada. Pero al mismo tiempo no son idénticos con el yo verdaderamente universal; ellos están así dominados por el destino, por la razón que vimos antes.

Al mismo tiempo el individuo realmente concreto, el rapsoda que canta la épica, está fuera de la historia. La siguiente etapa es por tanto una en la cual estos dos extremos, necesidad e individuo concreto, se reúnen. Esto sucede en la tragedia en donde los personajes individuales encuentran al destino no como algo externo y contingente, sino como algo que fluye necesariamente desde su acción. Aquí Hegel recupera el análisis de la tragedia que vimos en el capítulo sobre el espíritu. Cada personaje encarna un valor básico, de la ciudad o de la familia, que no puede sino entrar en conflicto con el otro una vez que es llevado a cabo. Una vez más, el principio subyacente general es que estar encarnado y activo en la historia implica sufrir la eventual disolución; pero cuando se actúa bajo principios verdaderamente universales, esta disolución es algo que fluye de la acción, y no la niega. Aquí, sin embargo, no es el caso: la acción no sólo lleva a la eventual destrucción, sino a una destrucción que no es consonante con los principios de la acción, que no está reconciliada con la acción. Más bien, la acción lleva al crimen en el cual se ofende otra ley que aquella a la que sirve.

Dicho en otras palabras, uno puede decir que toda acción es en algún sentido creadora de culpa y que es afirmación de lo particular, y así lo extrae de lo universal. Pero en el caso de la acción que sigue algún principio universal este elemento de particularidad se cancela, la falta se atenúa, en parte por el hecho de que nosotros hemos seguido el principio, y en parte a través de la inevitable y ya aceptada desaparición del agente y su acción. Donde tenemos algún principio provinciano, sin embargo, hay realmente un crimen, cuando la acción viola el derecho no sólo en el modo general de afirmar la voluntad de un ser particular, sino de un modo específico. La única expiación posible aquí es la de deshacer o renunciar al acto; pero dado que nos unimos a él por principio, el agente está ante una obligación imposible de cumplir. Él se dirige a una desaparición con la cual no ha podido reconciliarse, pues ello significa la negación de lo que él representaba, no su cumplimiento.

Ahora esta negación externa está implícita en el acto provinciano, justo como lo estaba en los universales provincianos que eran los dioses del panteón. La necesidad interna está allí todo el tiempo, sólo que en la tragedia se toma en cuenta, todavía no explícitamente, sino en el sentido de necesidad expresada en la forma del arte. No podemos explicárnoslo a nosotros mismos, pero sentimos la inevitabilidad del crimen. Esto también se refleja en la dialéctica de lo conocido y lo no conocido. El héroe actúa por lo que sabe o por lo que se le ha dicho; pero ya en lo que se le ha dicho hay una ambigüedad que debió haber detectado. El otro lado de su acción, el derecho ofendido por él, no le es enteramente desconocido; en algún nivel es sentido por él, justo como nosotros sentimos la conexión; por tanto, él no está totalmente libre de culpa.

Cuando esta necesidad se alcanza plenamente, llegamos a una subjetividad universal. Pero para esta subjetividad, los viejos dioses han perdido su numinosidad. Ya la tragedia había empezado el proceso; ahora ellos son considerados irrelevantes. La naturaleza es reducida a lo que es consumido por la autoconciencia real que la disfruta. Incluso las apelaciones de la ciudad y de la familia a la obediencia son relativizadas cuando la conciencia universal ve a través de la piedad cívica pública, y no observa nada más que la ambición de varios líderes y bandos. Lo que se observa no es, por supuesto, el fruto de un cambio de conciencia, sino de una transformación que guarda también en sí misma la vida cívica.

La religión del arte termina así en el triunfo de lo autoconsciente cuya certeza de sí lo lleva al dominio de todo lo que examina; toda la universalidad retorna a ello, y no reconoce esencia fuera de sí mismo.

3

Ahora bien, esta conciencia cósmica es al principio feliz, pero en realidad se revelará a sí misma como una conciencia infeliz. Tenemos aquí la conciencia religiosa que se da junto a la disolución de la ciudad en el *Rechtszustand*, el Estado universal que gobernó sobre individuos atomizados cuya situación se definía por sus derechos. Esto también corresponde a la ideología del estoicismo que fue examinada en el capítulo de la autoconciencia.

El problema básico en esta fase, ya descrito, es que ha alcanzado auto-certeza pero sólo al costo de retirarse hacia sí mismo. Pero dado que el hombre en tanto *Geist* ha de tener una encarnación externa para ser, una auto-certeza que no se exprese en formas políticas y sociales externas no vale nada. El individuo universal libre es de hecho el juguete de la fortuna y de las fuerzas desbocadas del salvajismo político. Su auto-certeza es un repliegue a una ciudadela interna, la del Yo = Yo, que no puede en definitiva ser defendida, y que lleva a la conciencia infeliz.

En la esfera religiosa, este predicamento básico puede ser descrito del siguiente modo: habiendo desacralizado al mundo fuera de él, la autoconciencia libre está en una condición frágil, porque permanece dependiente de su mundo externo, y es este el que determina su modo de vida y lo que efectivamente es. Reducir lo divino a la autoconciencia, como lo hace la desacreditada intuición de la Ilustración y la conciencia cósmica de los antiguos, es simplemente una acción que se derrota a sí misma. La autoconciencia no puede sostener la prerrogativa de lo divino, del *Geist*, que es ser un yo pleno en su otro, ser la necesidad que subyace a un orden racional de mundo. Por el contrario, la autoconciencia sólo puede sentirse abandonada y a merced de un mundo extraño, y ve la salvación como algo distante, como una conciencia infeliz.

Hemos de retornar entonces a un renovado sentido de lo divino entendido como algo más que sólo nuestra autoconciencia. Tenemos que redescubrir un espíritu cósmico con el cual podamos estar en relación. Pero no estaríamos simplemente retornando a nuestro punto de partida en la religión natural; algo se ha ganado, y éste es el elemento de verdad detrás de la conciencia cósmica, que es que este espíritu cósmico no tiene otro lugar de autoconciencia, ningún otro vehículo, más que nosotros mismos como espíritus finitos. Él vive en y a través de nosotros. Nosotros somos su encarnación. Ciertamente, como individuos particulares estamos también en oposición a Dios o al espíritu cósmico, somos una encarnación que es también una negación. Pero esta oposición se supera en el hecho de que somos mortales, que cada uno de nosotros juega su papel y después muere, mientras que el *Geist* continúa. Dios repara la imperfección de su encarnación que reside en el hecho de que esta encarnación se da en seres particulares finitos dejando de lado a estos seres en su camino y viviendo así su vida eterna más allá de uno o muchos de ellos. La vida de Dios es algo universal que trasciende lo individual, dado que sólo se encarna una vez en una sociedad, en una pluralidad de hombres, y se encarna más en el tiempo y en una pluralidad de esas comunidades.

La definitiva auto-comprensión del *Geist* se dará en una comunidad que se comprenda plenamente a sí misma como su vehículo. Para esta comunidad Dios estará

tanto separado y por encima como también no separado y al alcance; y sería capaz de tomar ambas proposiciones como verdaderas a través de la razón especulativa. Esta comunidad también entendería por qué esto habría de ser así: porque Dios no podría existir de otro modo. Así, justo como el hombre necesita a Dios, es decir, los espíritus finitos sólo pueden alcanzar la integridad a través de ser tomados en su vida cósmica más grande, así necesita Dios al hombre, es decir, el espíritu infinito no es nada más que una abstracción a menos que esté encarnada en la vida de una comunidad humana.

No es claro si Hegel creía que tal comunidad humana, basada en la claridad total del pensamiento especulativo, llegaría algún día a ser —y es por esto que usé tanto el futuro como el condicional en el pasaje anterior. Pero provee el término final de un proceso de crecimiento que ha de tenerse en mente si uno comprendió lo que vino antes. Y esto particularmente en la etapa que hemos ahora alcanzado, pues la religión absoluta o revelada, es decir, el cristianismo, refleja estas verdades básicas en una forma oscura, al modo de la «representación». La comunidad es la Iglesia cristiana que vive la vida de Dios a través de la gracia. El florecimiento de la Iglesia cristiana es así al menos la penúltima etapa del desarrollo del *Geist*, incluso si nosotros nunca podemos tener éxito yendo hacia ella.

Esto nos abre el trasfondo para la transición que haremos ahora. La autoconciencia universal que surge de la desaparición de la religión del arte siente la necesidad de redescubrir al *Geist* cósmico, pero no puede retornar simplemente a la visión primitiva de este *Geist* como un ser pre-subjetivo, y menos aún como uno que esté separado del hombre. Al mismo tiempo hay otra forma religiosa, que Hegel apenas menciona en la *PhG* pero que tiene un lugar importante en sus lecturas sobre la filosofía de la religión, y que es el judaísmo. Éste también representa una trascendencia de universales provincianos, pero al costo de un abismo infranqueable entre el hombre y Dios. En cierto sentido, el judaísmo y la religión griega son complementarias: una alcanza la afinidad del hombre y de Dios, pero al costo de provincializarse; la otra alcanza la verdadera universalidad pero al costo de negar toda afinidad.

Pero este dios como un espíritu separado del hombre no puede ser el lugar final en donde descansa lo divino. Ver a Dios como separado es el paradigma de la conciencia infeliz (y Hegel vio así al judaísmo en sus escritos teológicos tempranos); de hecho Dios ha de vivir su vida a través de los hombres. Así la necesidad del hombre, posterior a la religión del arte, de recuperar lo absoluto de un modo que no destruya la autoconciencia, por un lado, y la necesidad del puro espíritu universal del Antiguo Testamento de encontrar un vehículo en la historia humana, por el otro, se cumple en la Encarnación. Esto, porque la Encarnación concilia las necesidades de ambos lados, de Dios y del hombre, y puede ser vista como el surgimiento de la colaboración de Dios y la humanidad (a través de María).

Hegel insiste en la realidad de la encarnación como un evento histórico, y la distingue de las variadas relaciones místicas que meramente *imaginaron* la presencia del espíritu en el mundo. En contraste, en la Encarnación cristiana tenemos a Dios realmente presente en un sujeto particular, él es «un hombre individual real, dado a la intuición sensible» (*PhG*, 528). Los creyentes pueden «ver y sentir y oír» a la divinidad.³

Uno puede preguntarse al principio cómo Hegel puede hacer una distinción de este tipo en los términos de su propia teoría, pues *an sich* Dios está encarnado desde el

3. Cf. *AbsRel*, 133, 141, en donde Hegel también insiste que Dios ha de tomar la forma de la «intuición inmediata, sensible» para los hombres, que él ha de ser «visto y experimentado en el mundo».

principio en todos los hombres, en el sentido de que el hombre es el vehículo de la autoconciencia de Dios. Lo que cambia en la historia entre las religiones de la naturaleza tempranas y la comprensión final en la filosofía es que los hombres cobran conciencia de esto, o bien que Dios cobra conciencia de esto a través del hombre. Pero entonces ¿cómo puede uno distinguir una encarnación que es meramente imaginada (en las religiones místicas) de una que realmente aconteció? De hecho, *an sich*, la Encarnación no sucedió, esto es siempre cierto, y no especialmente cierto de un hombre, Cristo. Como la realización *für sich*, de que es así, la Encarnación es de hecho un evento en la historia humana. ¿Cómo entonces podemos distinguir imaginarla de como realmente ha sido?

Pero Hegel insiste, lo que es peculiar sobre la Encarnación es que los hombres no la vieron de tal modo, sino que la sustancia misma «por su parte se externalizó a sí misma (*sich ihrer selbst entäußerte*) y se volvió autoconciencia» (*PhG*, 526).

De este modo la Encarnación es única: mientras que para las religiones tempranas lo divino era visto a menudo como presente en algún sentido en el mundo, habitando de un modo misterioso diferentes avatares, para el cristianismo Jesús es Dios, hay una identidad entre este hombre y Dios reflejada en la proposición teológica de que esta persona tiene dos naturalezas. Por tanto lo que las religiones místicas imaginaron no es lo mismo que lo que los discípulos vieron. Estas religiones tempranas nunca llegaron a la intuición crucial de que Dios como espíritu es hombre; ellas nunca llegaron a ver lo divino como *apareciendo* en varias epifanías —y esto ocurrió en animales, lugares, etc., tanto como en hombres. Así, para el cristianismo, Dios *está* realmente *ahí*, como un hombre real en un sentido sin precedente (527).

Este punto sólo pudo hacerse a través de la aparición de un único Dios-hombre. En la totalidad del pensamiento especulativo, podemos ahora retener la verdad de que Dios es idéntico con cada hombre, y también no-idéntico con él, pues su particularidad falla al igualarse con la naturaleza universal de Dios. Pero en la etapa en la que los hombres estaban, la unidad de Dios y el hombre tenía que hacerse presente en la intuición sensible inmediata. Y este punto de la identidad de Dios y el hombre sólo podía hacerse para la intuición sensible por medio de un único Dios-hombre, en donde la singularidad de la subjetividad divina sea representada en la unicidad del hijo de Dios. Ver al único Dios en muchas encarnaciones en esta etapa sería reducirlo a «máscaras cuya sustancia se da y cambia en moda contingente», como vemos en el «panteísmo de la India» (*AbsRel*, 137-138).

Sin embargo este punto concernía a la Encarnación sólo como pedagogía divina, en el modo en que *apareció* a los hombres. No se extrae de la afirmación de Hegel que algo realmente haya pasado, que la sustancia misma se volviera autoconciencia. Para comprender esto tenemos que recordar que el desarrollo de la religión en la historia requiere más que al hombre volviéndose consciente de su identidad con el espíritu. O más aún, este crecimiento en conciencia requiere que los hombres se desarrollen más allá de su estado original en bruto, que se cultiven ellos mismos y adquieran una forma de vida que exprese lo universal. Por tanto, para que los hombres sean capaces de ver la verdad de la Encarnación tienen que alcanzar cierta etapa de madurez. Éste es el verdadero acontecimiento, el correlato objetivo de la percepción por la fe de que Dios se ha vuelto hombre. Y esto, como todo lo demás en la historia, es hasta tal punto la obra del *Geist*, la sustancia de las cosas, que podemos hablar de esta sustancia en sí misma volviéndose realmente autoconciencia.

Pero no es suficiente, porque no estamos sólo hablando de la realización de la verdad general de que Dios y el hombre son uno, sino de la percepción de que este hom-

bre, Jesús, era Dios. ¿Puede Hegel hablar de esto como de un evento objetivo? Parece difícil, especialmente dado que, si estoy en lo correcto, él ni siquiera creía en la Encarnación en el sentido ordinario, por lo que en definitiva Jesús no es Dios en algún sentido en el cual no lo sean los demás hombres.

Aquí debemos recordar los escritos tempranos de Hegel sobre Jesús. Es muy difícil decirlo con certeza, pero es posible que Hegel viera la figura de Jesús como excepcional y paradigmática. En los escritos tempranos, Jesús es retratado como alguien que sabe unir lo divino y lo humano, lo subjetivo y lo externo, en un modo que está lejos de su tiempo. Es esto lo que lo lleva a la cruz. ¿Puede ser, entonces, que una parte importante del crecimiento objetivo en la humanidad, que Hegel ve como una condición esencial de su nueva conciencia religiosa, consistiera en el nacimiento de este individuo excepcional, que realmente vivió en unidad con lo universal de un modo que ningún otro pudo en su tiempo? El cristianismo entonces requiere no sólo de cierta madurez entre sus seguidores, sino también de la existencia de un hombre que realmente fuera uno con Dios de un modo que no lo fue ninguno de sus contemporáneos.

Es muy posible que una visión de este tipo subyaciera al tratamiento de Hegel sobre la Encarnación en *PhG* y probablemente sobreviviera hasta su sistema maduro, incluso cuando las luces no estuvieran más sobre la figura de Jesús. Y si esto es así, podemos ver la importante transformación desde la obra temprana, que explica este cambio de atención, pues no tenemos más una visión centrada en el hombre, sino una en donde el agente último de la historia es el *Geist*. El drama no gira en torno a las decisiones del hombre Jesús, sino en el hecho de que la sustancia se vuelve autoconciencia.

La Encarnación en este sentido es un evento real, y también una etapa crucial en nuestra historia religiosa. Pero tenemos que ir más allá de ella, pues, aunque es cierto que Dios es idéntico al hombre, como espíritu infinito, es también cierto que no es idéntico a él. Y, aún más, Dios es idéntico / no-idéntico a todos los hombres, y no sólo a este individuo.

Esta necesidad de trascender la Encarnación se refleja en la misma doctrina cristiana, pues Cristo muere, resucita, asciende al cielo y envía al espíritu Santo. Para Hegel todos estos eventos van juntos. Lo que reflejan es que la unidad de Dios y del hombre no puede consumarse en un individuo, pues ha de haber siempre una oposición entre el espíritu universal y cualquier encarnación particular. Esta oposición se resuelve, como vimos, cuando la encarnación particular desaparece. Por tanto, el individuo ha de morir. Pero en este caso, la muerte de Cristo también significa la transformación de esta unidad entre Dios y el hombre desde un hecho particular hasta uno universal. Es por ello que la muerte y la resurrección están indisolublemente ligadas a la Ascensión y a Pentecostés, pues todo el significado de la muerte reside en la llegada del espíritu con el cual el lugar de la Encarnación se desplaza hacia la comunidad, al «cuerpo de Cristo». Todo el movimiento que va desde la Encarnación hasta Pentecostés puede tomarse hasta cierto nivel como reflejando la atención necesaria en la unidad de Dios y del hombre entre su encarnación en seres particulares y su vida continuada más allá de estos seres. Pero a otro nivel, la muerte de Cristo implica algo especial. Refleja la superación de la última separación, la última alienación del espíritu de sí mismo. Dios como una pura abstracción ha dado un paso gigantesco hacia el hombre al encarnarse; pero ahora, en orden a realizarse plenamente en el hombre, tiene que dar el siguiente paso, el de morir como un Dios encarnado cancelando, por lo tanto, su pertenencia a un tiempo y lugar particulares, de modo que la encarnación de Dios pueda volverse la de la comunidad de los hombres en general.

La lectura de Hegel de la religión y la teología cristiana sólo puede comprenderse a la luz de esta etapa final de la comunidad, la cual es el vehículo auto-consciente del *Geist*, comunidad que es el verdadero Dios-hombre. Pero el cristianismo no ha realizado todavía esto plenamente. Más bien, vive esta unidad implícitamente, pero no totalmente, pues la plenitud de la unidad del *Geist* consigo mismo supone un claro auto-conocimiento, ya que el *Geist* es razón. Pero el cristianismo vive esta unidad todavía de un modo oscuro y confuso, en un modo de conciencia que Hegel llama «representación», es decir, un modo de conciencia que trabaja con imágenes y símbolos y no en la total claridad del pensamiento conceptual. En otras palabras, la Iglesia cristiana vive esta unidad sin conocerla realmente, y así necesariamente no de modo pleno, y es por ello que todavía vive parcialmente en la conciencia infeliz. Por ello, la unidad es vista en un tiempo distante, en el futuro de la *parousía*, y en el pasado de la vida de Cristo.

En tanto es la religión que ha expresado finalmente la verdadera naturaleza de Dios y su verdadera relación con el hombre, aunque de forma no clara, el cristianismo puede llamarse «religión revelada», pues es la religión en la cual el *Geist* se revela verdaderamente a sí mismo, y más aún, se revela a sí mismo como un ser cuya naturaleza esencial es la auto-revelación.⁴ Por tanto, Hegel ve en la teología cristiana la verdad completa de la filosofía especulativa reflejada en imágenes.

En esta sección del capítulo, Hegel da una de sus interpretaciones de la teología cristiana en este sentido. Las nociones básicas de la filosofía especulativa son, como hemos visto, que la idea necesariamente se encarna a sí misma, y después regresa a sí misma de su extrañamiento reconociéndose en su encarnación externa. Pero esto es lo que expresa la teología cristiana, y lo expresa a tres niveles, correspondientes a las tres etapas de este movimiento de la filosofía especulativa.

Ahora bien, resulta doblemente afortunado que Hegel mismo haga residir su sistema en estas tres etapas: primera, una que trata con la Idea como una relación de puras categorías en abstracción de su encarnación (la Lógica), segunda, un estudio de la necesidad interna visible en la realidad externa (filosofía de la naturaleza), y tercera, el trazado del retorno de la naturaleza a la plena autoconciencia a través del espíritu (filosofía del espíritu). Correspondiendo con éstos, Hegel discierne tres niveles de teología, que identifica con el lenguaje mesiánico joaquinita, tomado después por Böhme, de los reinos del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

En el primer nivel tenemos la doctrina de la Trinidad que representa, por decirlo así, la relación de Dios consigo mismo; esto refleja el movimiento especulativo tripartito: Dios Padre, que toma a su Hijo como su otro, y que está unido a él en amor por el Espíritu Santo.

Pero este nivel lleva a otro, pues la exteriorización representada por el engendramiento del hijo llama a una verdadera contraparte, a la creación de la exterioridad real, y ésta se da en la creación del mundo. Esto incluye la creación del espíritu infinito. Pero el espíritu finito, en orden a convertirse en verdadero espíritu, ha de venir a la autoconciencia (*insichgehen*, 537). Y al hacerlo se vuelve consciente de sí ante el resto del mundo y del espíritu infinito. Esta afirmación del yo es el pecado original, es el nacimiento del mal. Pero al mismo tiempo es inevitable, pues de otro modo no habría espíritu finito. Y es, por tanto, parte del plan de Dios, pues sin espíritu finito no habría espíritu infinito. Es nece-

4. Aquí es de nuevo relevante la distinción entre religión y fe. Como una forma de vida total, la religión cristiana vivida en la Iglesia es aquí unidad de Dios y el hombre. Pero la conciencia de la fe todavía ve a Dios como algo separado.

sario para el espíritu finito, dado que el espíritu es necesariamente consciente de sí mismo, y como está encarnado en la particularidad, su autoconciencia estará inevitablemente encaminada a separar la conciencia de la particularidad. El único modo de evitar esto sería que el hombre permaneciera sumido en la naturaleza, inconsciente de sí mismo como un animal, y por tanto por debajo tanto del bien como del mal (inocente, dice Hegel, pero no bueno, 537). Es por esto que la caída es el momento en donde los hombres adquieren conocimiento del bien y del mal.

Hasta tal punto está la caída en el plan del *Geist*, que el único antídoto para la maldad de la concentración en sí mismo es más de lo mismo, una autoconciencia cada vez más profunda hasta que los hombres alcancen lo universal en ellos mismos. Pero llegamos aquí al tercer estrato de la teología, el que se ocupa de la redención. Y aquí, como hemos visto, la reconciliación procede desde ambos fines: Dios aspira a ser uno con los hombres, y los hombres aspiran a superar su particularidad para ser uno con Dios. El reflejo de este proceso llega en la teología de la Encarnación, Pasión, Resurrección y Ascensión de Cristo, en la venida del Espíritu Santo y la vida continua de la Iglesia, como vimos. Dios viene al hombre a través de la Encarnación y la Pasión, el hombre a Dios a través de la auto-transformación en su vida en la comunidad. Pero nosotros no hemos consumado todavía completamente este movimiento, pues todavía se siente la separación, y se refleja en el hecho de que la unidad sólo se alcanza por representación, y es enviada hacia el futuro y el pasado, en vez de reconocerse en el presente.

Pero debajo de esta representación podemos reconocer la verdadera doctrina especulativa. Las relaciones especulativas de necesidad son deformadas al ser representadas en tales imágenes como «engendradas» o «creadas»; sin embargo, estas relaciones se reconocen. Y en el acercamiento mutuo de Dios y el hombre, lo universal puro, que debe aceptar la unidad con lo particular en orden a ser efectivamente, y lo particular, que debe elevarse sobre su particularidad hasta lo universal, reconocen la relación de las dos conciencias que era la culminación del capítulo previo, la relación entre el mal y su perdón, la conciencia actuante y la que juzga. La conciencia activa incurre en el mal inevitablemente, ésta es la esencia de la doctrina del pecado original, pero lo universal hacia lo cual se peca no puede existir más que a este precio; por lo tanto debe aceptar la realización a manos del individuo, y «perdonar» a este individuo su particularidad, de la cual este último por su parte se arrepiente. De este modo los dos extremos llegan a la unidad.

Se ve ahora que estos dos extremos son, después del desarrollo de este capítulo, Dios y el hombre, y vemos que la dialéctica del mal y su perdón es cósmica y que su resolución nos da la última clave de la realidad. Esta realidad última es un *Geist* cósmico auto-cognoscente, y hemos alcanzado así la forma más alta de conciencia —o más bien, el umbral de esta forma más alta, pues lo que está representado en la religión revelada a través de la representación, debe todavía expresarse en la plena claridad del pensamiento especulativo; alcanzar éste es alcanzar el conocimiento absoluto.

CAPÍTULO VIII

LA FENOMENOLOGÍA COMO DIALÉCTICA INTERPRETATIVA

1

El conocimiento absoluto puede ser visto como la combinación de nuestras dos etapas más elevadas. Es la unidad final de sujeto y mundo, o desde otro punto de vista, del sujeto finito y el sujeto infinito, o bien, de la sustancia absoluta y la subjetividad. Pero esta unión está ahí implícitamente (*an sich*) como religión; en donde sea que esté la conciencia moral, la cual era la etapa más elevada del capítulo sobre el espíritu, contenida explícitamente (*für sich*) está también la noción de que la voluntad del sujeto es una con lo universal.

El resultado es una unidad del yo y de la esencia o la sustancia de las cosas; esta unidad puede siempre ser vista como una convergencia desde cada dirección; el yo es elevado a la esencia viéndose a sí mismo como el vehículo del *Geist*, pero la esencia o la sustancia «desciende» al yo en cierto sentido al comprenderse a sí misma como sujeto (y por lo tanto necesitada de un sujeto finito como su vehículo).

Cuando esto llega a la conciencia plena conduce a una forma de conocimiento, que Hegel llama conocimiento absoluto. ¿Qué es esto? No puede expresarse en una proposición, pues simplemente es un alcanzar la verdadera naturaleza de las cosas, y esto sólo puede expresarse dialécticamente. El conocimiento absoluto es la comprensión total de que la sustancia ha de volverse sujeto, que el sujeto a de ir más allá de sí mismo, dividirse, ir contra sí mismo en tanto objeto, en orden a retornar a la unidad consigo mismo.

El conocimiento absoluto, podría uno estar tentado a decir, es simplemente el contenido total de la *PhG*; el último capítulo ha significado sólo una recapitulación del resto. Esto es en parte cierto, y veremos más de ello en un momento; pero lo es sólo en parte. De hecho la comprensión del conocimiento absoluto sólo puede establecerse en un modo diferente al que hemos seguido en la *PhG*. Aquí el drama ha sido la separación entre sujeto y objeto, entre conciencia y autoconciencia, entre certeza del yo y verdad. Ésta es finalmente superada al final de la obra.

Pero podemos presentar también nuestro ascenso a la unidad final en la diferencia no como una lucha de diferentes formas de conciencia sino como una derivación en términos de aquellos conceptos categoriales básicos con los cuales intentamos expresar esta unidad última en oposición: ser, sustancia, sujeto, pensamiento, y otros. Si estamos en lo correcto, y si cada uno de éstos sólo puede comprenderse en definitiva en relación con los otros, entonces ello ha de ser verificable por un examen de estos mismos conceptos.

Y es esto, por supuesto, lo que intentará la *Lógica*. En este sentido la *PhG* puede verse como una introducción a la *Lógica*. Comenzaremos examinando estos conceptos categoriales, comenzando con «ser», y veremos que cada uno refiere más allá de sí mismo a otros, hasta que finalmente forman un sistema que expresa la unidad en oposición del *Geist* con su mundo. Este sistema se llama «la Idea». Hegel anuncia esto (562) con estos términos: no estudiaremos más el drama de la separación y de la unidad del sujeto y el mundo; más bien tomaremos nuestros conceptos subjetivos, que son ya unidades de ser y del yo; y justo porque contienen al yo y también a la negatividad en ellos, cada concepto particular sufre de un «cansancio que lo empuja a la auto-anulación» (*seine Unruhe, sich selbst aufzuheben*). Esta ciencia pura seguirá después el movimiento interno de estos conceptos hasta llegar a la Idea. Como siempre, la ciencia no será expresable en una sola proposición, sino solamente en un sistema que se desarrolla a sí mismo; pero éste será aquí presentado en un medio diferente de aquel en el que nos hemos movido en *PhG*. El *Geist* se moverá «en este éter de su vida» (562), es decir, entre conceptos los cuales son su propio medio.

Pero esta lógica no puede ser toda la ciencia. La intuición básica del *Geist* supone que debe exteriorizarse en la naturaleza, que ha de ser realidad externa, física, extensa. Y también este *Geist* ha de retornar a sí mismo desde su alienación; y este retorno presupone otra exteriorización, la del tiempo. Más aún, este retorno al yo en el tiempo, lo que quiere decir a través de un conjunto de etapas que son externas a cada una viniendo una después de la otra y que son formas reales de vida colectiva en la historia, es en sí mismo una precondition para que se alcance la ciencia pura; esta ciencia pura es la *prise de conscience* del *Geist* de su retorno a sí mismo.

Pero entonces esta autoconciencia del *Geist* ha de ser más que una pura ciencia de conceptos. El *Geist* retorna de la alienación en la naturaleza a través de una serie de etapas históricas. En orden a completar este retorno, él ha de retenerse a sí mismo en la naturaleza y en la historia. Y esto significa que ha de ver la necesidad interna de la naturaleza y de la historia, ha de ver la necesidad subyacente a las formas de exterioridad y, por lo tanto, la contingencia recíproca que son el espacio y el tiempo.

Tiempo es el concepto mismo que tiene determinada existencia [*der da ist*], y se presenta a sí mismo a la conciencia como intuición vacía; así el espíritu ha de aparecer necesariamente en el tiempo, y continuará apareciendo en el tiempo en tanto no alcance su concepto, es decir, en tanto no acabe con el tiempo [*PhG*, 558].

El auto-conocimiento del *Geist* ha de incluir, por lo tanto, esta comprensión de la necesidad interna de la naturaleza y la historia. Como siempre, su auto-conocimiento final no puede separarse del modo que ha seguido ahí; pero ahora las etapas de la historia son interiorizadas en remembranza.¹ Así interiorizadas, la naturaleza y la historia han sido liberadas de la forma de la contingencia externa, de la extensión y del tiempo. Y el resultado, la historia capturada en concepto (*die begriffene Geschichte*, 564), es la realidad interna del espíritu absoluto. Con esta nota con una cita (alterada) de Schiller termina la *PhG*.

1. La palabra alemana *Erinnerung* permite a Hegel un juego de palabras que es muy significativo para él.

¿Cómo se mantiene junta la *PhG* como una dialéctica ascendente? Viendo hacia atrás la extraordinaria variedad y riqueza de las figuras estudiadas, es difícil ver el hilo unificador del argumento. Y de hecho la *PhG* es más impresionante y persuasiva como interpretación de ciertos pasajes de la historia política religiosa que como argumento.

En orden a ver por qué sucede esto a pesar de las intenciones de Hegel, debemos ver de nuevo la naturaleza de sus argumentos dialécticos. Desde el principio del capítulo, distinguimos dos tipos de dialéctica, la ontológica y la histórica.

La primera, parte de la base de que cierto estándar, que identificamos sólo por ciertas propiedades críticas, se cumple, y que este estándar se mueve a través de diferentes concepciones hasta formas cada vez más adecuadas. Vimos un ejemplo de esto en la primera parte de *PhG*, sobre la conciencia. Comenzamos con la base de que hay conocimiento, y que el conocimiento es un logro. Lo que no sabemos, si podemos decirlo de este modo, es lo que implica cumplir el estándar. O más bien, todo lo que sabemos sobre ello son ciertas propiedades críticas muy esquemáticas. Así, comenzamos por la idea simple, pero intuitivamente persuasiva, de que el conocimiento es un recibir datos, y que el estándar a cumplirse es el de la máxima apertura y receptividad. Ésta es la idea detrás de la certeza sensible. Cuando esto nos implica una contradicción, alteramos nuestra concepción de lo que es el conocimiento. Comienza así una segunda fase de la dialéctica, y de ahí en adelante. La clave para el movimiento dialéctico es que una vez que sabemos que se ha cumplido el estándar, podemos concluir que cualquier concepción de él que se demuestre irrealizable ha de estar equivocada.

La dialéctica histórica, por otro lado, parte de la tesis de que se busca cierto propósito, incluso cuando éste *no* se ha realizado todavía. El choque entre el propósito y la realidad efectiva no nos lleva a redefinir *nuestro* propósito, sino al quiebre de la realidad implicada y a su reemplazo por una más adecuada (aunque por supuesto ello requiere una redefinición del propósito por parte de los *agentes efectivos* en la historia). Éste es el tipo de desarrollo que vimos en la sección de la autoconciencia, p. ej. en la dialéctica del amo y del esclavo, que predominó en el capítulo sobre la razón, y que produjo todo el movimiento de los capítulos sobre el espíritu y la religión. Ciertas formas históricas de vida mostraron ser susceptibles de contradicción interna, pues fracasaron en cumplir el propósito por el cual existían. La relación amo-esclavo frustraba el propósito de reconocimiento por el cual había comenzado. La ciudad-Estado falla como una realización del universal, porque su naturaleza provinciana contradice la verdadera universalidad. El Estado revolucionario destruye la libertad porque trata de realizarla de forma absoluta, disolviendo todas las articulaciones de la sociedad, sin las cuales la libertad no puede existir.

Esta distinción va más allá de lo taxonómico, pues hay una importante diferencia en la fundamentación de los argumentos dialécticos de Hegel y que está entrelazada con ellos. Vimos en la primera sección que el punto de partida de un argumento dialéctico ha de imponerse por sí mismo, por decirlo de algún modo, que la concepción de la cosa implicada, en tanto la realización de un propósito, ha de ser ineludible. De otro modo las conclusiones del argumento son válidas de modo meramente hipotético.

Ahora vemos cómo consiguió Hegel en la dialéctica ontológica de la conciencia obtener tal punto de partida incuestionable, dado que es difícil resistirse a la visión de que el conocimiento es un logro y que implica el cumplimiento de un estándar. Veremos en el siguiente capítulo cómo espera encontrar un punto de partida similarmente

incuestionable para la *Lógica* como una ciencia de categorías. Pero la dialéctica histórica plantea un problema mucho más difícil. Implica nuestra imposición de cierto propósito o propósitos a los hombres en la historia, o al *Geist* a través de los hombres en la historia, ¿y cómo puede tal imposición ser innegable?

Vimos como la dialéctica del amo y del esclavo comenzó con la imposición de la búsqueda de reconocimiento. Esto es lo que producía la lucha a muerte, y esto es lo que hacía a esta etapa insatisfactoria y por lo que requería que ambos protagonistas sobrevivieran en la relación de amo-esclavo. Esta relación en cambio se muestra inadecuada a la luz del mismo propósito. Pero, ¿qué justifica que hayamos impuesto este propósito en primer lugar?

Si vemos las dialécticas históricas más exitosas de Hegel, las que son más iluminadoras y convincentes, encontramos que convencen del mismo modo que lo hace cualquier buena revisión histórica, porque se «ajusta» bien como interpretación.²

Es decir, lo que sabemos sobre un período dado puede tener sentido, puede ser coherente y verosímil, o bien puede ser menos inverosímil que otras explicaciones rivales. Pero la cuestión acerca de estas explicaciones interpretativas es que no tienen un punto de partida absolutamente cierto. La imposición original de cierto propósito a los actores, o de cierta dirección a los eventos, o de cierta lógica de la situación, no está fundamentada en sí misma. Sólo cuando la hemos seguido y conectado con todas las otras imputaciones que van con ella, y cuando se ha visto que éstas se acomodan a los hechos con verosimilitud para conseguir un sentido completo, nos sentimos confiados para aceptarla.

Así la revisión de Hegel de la caída de la ciudad-Estado griega nos conduce al propósito subyacente de realizar una conciencia y un modo de vida que sea universal. La polis cumple tanto este propósito como al mismo tiempo lo frustra debido a su naturaleza provinciana. Pero, ¿qué nos convencerá para aceptar esta imposición del propósito al hombre (o al *Geist*) como el motivo principal de los eventos? Sólo el sentido que podemos extraer de los eventos del período, del modo en que relata la moda de los sofistas, el desarrollo de la literatura griega y la cultura, el declive de la ciudad-Estado, y otros, dentro de un todo que es tanto posible como otorga sentido a lo que ha pasado. El interés que perdura en muchas de las interpretaciones históricas de Hegel reside en el hecho de que iluminan la interconexión de eventos lo suficiente como para inducirnos a tomarlas seriamente, incluso si tenemos que transponerlas (como notoriamente lo hizo Marx). Pero la imposición de propósito nunca puede autenticarse a sí misma como un punto de partida.

Este problema aqueja en general a la dialéctica histórica de Hegel. Las ontológicas comienzan con una meta o estándar realizado. La tarea inicial es mostrar que el objeto en cuestión ha de ser comprendido en términos de realización de la meta. Una vez que ésta es asegurada, la dialéctica puede proceder a definir la meta. Dado que sabemos que se ha cumplido el estándar, podemos dejar de lado cualquier concepción de la meta que se muestre a sí misma como irrealizable. Podemos comenzar con cualquier definición, y, mostrando cómo se vuelve conflictiva con su propio cumplimiento, mo-

2. Estoy aquí por supuesto tomado postura en el debate sobre la explicación en la historia, por una visión interpretativa y contra el modelo de la «ley cubierta». Por cuestiones de brevedad, yo no puedo argumentar aquí mi posición aunque he tratado de argumentarla en mi «Interpretation and the Sciences of Man», *Review of Metaphysics*, XXXV 3-51, # 1, septiembre de 1971. Pero la misma reflexión acerca de la revisión histórica en Hegel puede probablemente hacerse también de la otra perspectiva.

vernos hasta concepciones más adecuadas hasta que alcancemos la que es plenamente adecuada. O por ponerlo de otro modo, sabemos ciertas propiedades críticas de la naturaleza del objeto en estudio. Tenemos que aprender solamente qué especificación más exacta del propósito exhibirán de hecho estas propiedades.

Pero éste no puede ser el caso con nuestras dialécticas históricas. Previamente al despliegue total de la historia tenemos un propósito no realizado *ex hypothesi* ante nosotros. Por tanto, no podemos tratar ninguna pieza de la historia como un logro cuyo estándar operativo tenemos que descubrir. No podemos leer con certeza en ninguna pieza de la historia ni siquiera una descripción general de lo que el hombre se propone definitivamente con ello. No podemos estar seguros de haber obtenido de ella siquiera algunas propiedades críticas del cumplimiento definitivo del hombre.

Así parece que justo como distinguimos entre dialécticas históricas y ontológicas como dos clases de desarrollo dialéctico, así tenemos que distinguir dos modos en los cuales una exposición dialéctica puede obtener nuestro asentimiento. Tenemos dialécticas estrictas, cuyo punto de partida es o puede afirmar razonablemente ser innegable. Y hay dialécticas interpretativas o hermenéuticas, las cuales nos convencen por la posibilidad abarcante de la interpretación que nos dan. Parecería que mientras Hegel tiene algunos candidatos para la primera categoría—notablemente, como veremos, la *Lógica*—sus dialécticas históricas caen en la segunda categoría. Ellas no convencen por argumento estricto, sino por la posibilidad de su interpretación.

¿Qué diría Hegel a esto? ¿Admitiría una distinción de este tipo? Ciertamente no en la forma presentada aquí. Y Hegel nunca habría estado de acuerdo en que alguna parte de su sistema reposara en interpretaciones plausibles en lugar de en argumentos estrictos, pues esto sería abandonar la concepción del *Geist* como racionalidad total. Pero en otra forma, yo pienso que la distinción encuentra un lugar en el sistema de Hegel. Dejando de lado por el momento a la *PhG*, el sistema final de la *Enciclopedia* comienza con una dialéctica estricta, la *Lógica*. Ésta establece que no hay ser finito independiente, sino que todo se mantiene junto en la idea, en la fórmula de necesidad racional que crea su propia manifestación externa. Esta conclusión está así disponible para las dialécticas que se suceden en las filosofías de la naturaleza y del espíritu. Y Hegel de hecho las basó en estas dialécticas.

Por tanto podemos decir que para Hegel, la certeza sobre los propósitos de la historia, que no podía obtenerse de ninguna forma en sus períodos tempranos, y la cual sólo podía deducirse con mayor o menor plausibilidad del drama entero, no puede ganarse por nuestro examen de sus comienzos, porque esos propósitos fueron establecidos previamente por una dialéctica estricta. Ellos están disponibles como ciertos puntos de partida para nuestra comprensión de la historia, y se puede decir que la consiguiente dialéctica fluye con absoluta certeza.

Así, en sus conferencias introductorias a la filosofía del historia, Hegel habla de los principios «con los que la razón gobierna el mundo» (*VG*, 28) y que el propósito final del mundo es la actualización de la libertad (*ibid.*, 63), como se presupone en el estudio de la historia, pero ha sido «probado en la filosofía» (*VG*, 28). Es claro que Hegel se refiere aquí a la *Lógica*, dado que las tesis que se supone han sido probadas conciernen a la idea, el concepto culminante de su obra. Sus resultados son así una «entrada» a la filosofía de la historia. Son las presuposiciones que le permiten comenzar.

Pero inmediatamente después de este pasaje, Hegel habla de la creencia de que hay razón en la historia, y que «no es simplemente una presuposición de estudio; es un resultado que puedo conocer yo mismo porque ya conozco el todo. Por tanto, sólo el

estudio de la historia mundial en sí mismo puede mostrar que ésta ha procedido racionalmente, que representa el curso racionalmente necesario del espíritu del mundo» (VG, 30).³ Y sigue, pues «la historia misma ha de ser tomada como es; tenemos que proceder históricamente, empíricamente».

Este pasaje implica que hay otro modo de mostrar que la razón está actuando en la historia que la estricta prueba conceptual de la Lógica. Y es por examinar el todo de la historia, «como es... empíricamente». ¿Es éste posiblemente un reconocimiento parcial de que hay dos diferentes clases de prueba de una tesis, una prueba estricta que se erige desde un punto de partida innegable, y la otra una «empírica» que parte de un examen del todo como la única conclusión que daría sentido a este todo?⁴

La prueba estrictamente filosófica sería entonces una presuposición para el estudio de la historia en este sentido, que nos hace ver a la historia bajo el prisma de la razón. Y esto es necesario, porque en orden a saber lo que es sustancial en la historia...

[...] uno ha de traerlo a la conciencia de la razón, no al ojo meramente físico o a la comprensión finita, sino al ojo del concepto, de la razón, el cual va más allá de la superficie y lucha por ir más allá de los eventos múltiples y variados [*die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten*, VG, 32].

Pero una vez que uno la ve de este modo, tenemos una coherencia, una explicación convincente del curso de la historia, que nos provee de una prueba independiente de la tesis de que la razón gobierna el mundo.

Si estoy en lo cierto respecto a que Hegel traza en las conclusiones de la Lógica las dialécticas que vienen «después» en el sistema, entonces todavía tenemos que distinguir en su obra entre argumentos dialécticos que se autentican a sí mismos y que se mantienen por sí mismos, porque comienzan en un principio innegable, y aquellos que son dependientes de otros, que tienen que hacer uso de las conclusiones de otros para autenticar sus lecturas. Lo que hemos llamado dialécticas «estrictas» serían las que se autentican a sí mismas en este sentido, y las que hemos llamado «interpretativas» serían dependientes. Y las que hemos llamado dialécticas «históricas» (también la filosofía de la naturaleza) caerían en la categoría de dependientes.

¿Qué nos dice esto sobre el argumento de la *PhG*? La mayor parte del libro se ocupa de dialécticas históricas, cuyos argumentos no se autentican a sí mismos. Pero, de hecho, éstos sólo comienzan después de la dialéctica estricta con la que abre la obra, la de la conciencia. La dialéctica de la autoconciencia, que subyace a las nociones de vida, autoconciencia humana y el deseo de reconocimiento, supuestamente se erige sobre los resultados de la primera parte. En este aspecto la *PhG* recuerda al sistema trazado en la *Enciclopedia*.

Pero cuando vemos éstos a la luz, podemos ver que los tres primeros capítulos son muy débiles y esquemáticos como para soportar la rica superestructura de interpretación histórica y antropológica que Hegel ha levantado. Son estas interpretaciones, por

3. *Razón en la historia*, traducido por Robert Hartmann, Nueva York, 1953, 30. He corregido un poco la traducción.

4. Esto es posiblemente lo que se quería decir en el enunciado de la introducción de la filosofía de la historia (VG, 29), el cual dice que la presencia de la razón en la historia del mundo es una verdad que tiene su «propia prueba [*eigentlicher Beweis*] en el conocimiento de la razón misma», de modo que «la historia del mundo sólo da una exposición convincente de ella» (*in der Weltgeschichte erweist sie sich nur*). Pero no podemos analizar mucho con base en este pasaje. Está tomado no de las propias notas de Hegel, sino de aquéllas tomadas por oyentes de sus conferencias.

supuesto, las que *persuaden*, las que dan a la obra su poder y fascinación como parte de la visión de Hegel. Pero como argumento estricto, su éxito ha de partir en primer lugar de la solidez de la primera cadena de argumentos, en donde la conciencia se torna autoconciencia, es decir, en donde nuestra percepción del mundo, que parecía al principio otro, se torna conocimiento del yo. O como dice Hegel:

La conciencia de lo otro, de un objeto en general, es de hecho necesariamente *autoconciencia*, reflexión en sí misma, conciencia de uno mismo en el ser de algo otro [*PhG*, 128, en itálicas en el original].

Como indiqué en la segunda sección, el argumento aquí no da realmente la talla, si es que, de hecho, puede darla algún argumento. Esto no es sorprendente. Si es posible de algún modo establecer la premisa central de Hegel de que el mundo de las cosas sólo existe como una emanación del *Geist*, y que por lo tanto el espíritu se sabe a sí mismo al saberlo, entonces seguramente el argumento que haga esto sería largo y difícil, e incluiría un conjunto enciclopédico de consideraciones. El Hegel maduro probablemente pensó eso. Es por ello que la obra que se instituye como la dialéctica fundacional estricta del sistema final es de hecho larga y difícil.

La *Lógica* es, de hecho, una vez que dejamos la *PhG*, la única dialéctica estricta y auto-legitimante del sistema de Hegel. Es por ello que tiene que ser presupuesta en las filosofías de la naturaleza y del espíritu. Sobre ella es en donde la afirmación de Hegel de haber fundado su visión en un argumento estricto se sostiene o se cae. Es interesante que él le haya dedicado la atención que le dedicó. Vamos ahora a examinarla.

PARTE III

LÓGICA

CAPÍTULO IX

UNA DIALÉCTICA DE LAS CATEGORÍAS

De la *Lógica* existen dos versiones, la *Ciencia de la lógica* publicada por Hegel primero en 1812-1816 y revisada parcialmente justo antes de morir para una segunda edición; y la primera parte del *Sistema de la Ciencia* —llamada comúnmente *Enciclopedia*— publicada primero en 1817 y también revisada más tarde. En lo que sigue me referiré a las dos (*WL* y *EL*).

La *Lógica* es la segunda gran parte de la concepción de Hegel, y como hemos visto una parte decisiva, puesto que es la única candidata real para el papel de la estricta prueba dialéctica. Si lo real existe y tiene la estructura que tiene por necesidad conceptual, entonces la tarea de la *Lógica* es mostrar esta estructura con un argumento conceptual puro.

Lo anterior puede sonar disparatado para la conciencia común y ciertamente para la mayoría de los filósofos, puesto que consideramos a nuestros conceptos como herramientas de nuestro pensamiento, los cuales pueden o no pueden aplicarse adecuadamente a la realidad. Por consiguiente, empezamos con una noción de pensamiento que es contrapuesta al mundo, aunque el mundo sea aquello de lo que pensamos. Este dualismo está unido a otro dualismo. Ya que un concepto o una categoría se consideran como un universal aplicable a una diversidad de contenidos, estamos tentados de considerarlos como una forma abstracta y contrapuesta al contenido sensible, aunque el contenido sensible sólo pueda encontrarse aplicándolos.

Este doble dualismo naturalmente nos conduce a pensar que un estudio de conceptos es muy distinto de un estudio de la realidad. Más en este caso, en donde la necesaria relación entre conceptos, la cual podemos descubrir de un estudio semejante, de ninguna manera nos permitiría concluir las relaciones necesarias entre las cosas para las cuales son aplicados. La *Lógica*, como un estudio de estas relaciones, es necesariamente formal, tratando nuestro modo de pensar y no el contenido de aquello sobre lo que nosotros pensamos.

Hegel no acepta esta noción del concepto ni los dos dualismos supuestos. El pensamiento y las determinaciones a través de las cuales funciona (la *Denkbestimmungen*, o categorías) no son propias de un sujeto frente al mundo, sino que yacen en la raíz misma de las cosas. La realidad que nosotros percibimos como sujetos finitos es la incorporación del *Geist* o sujeto infinito. Pero la vida del *Geist* es pensamiento racional, una vida que está implicada en nuestro propio pensamiento, es decir, de los sujetos finitos, y es adecuadamente expresada en la medida en que nosotros pensamos racionalmente. El pensamiento racional y verdaderamente universal que está expresado en

nuestras categorías es, por tanto, el conocimiento que el espíritu tiene de sí mismo. Puesto que la realidad externa, para la cual estas categorías son aplicadas, no es únicamente una incorporación del *Geist*, sino que es puesta por el *Geist* como su incorporación, y por lo tanto refleja la necesidad racional del pensamiento, al comprender las categorías del pensamiento sobre las cosas estamos también comprendiendo el plan fundamental o la estructura esencial que conforma el mundo en su despliegue.

Eso por lo que respecta al primer dualismo, el que opone nuestros conceptos y el mundo al que se aplican. En oposición a él, la máxima comprensión del mundo de las cosas se alcanza, cuando lo vemos, como existiendo en relación con la representación de la estructura racional, la cual es expresada en estas categorías. Pero esto también anula el segundo dualismo. Una vez que vemos el mundo como asentado por el *Geist*, un espíritu cuya vida es pensamiento, entonces vemos las categorías del pensamiento como necesariamente incorporadas, como «transformándose», por así decir, en su personificación. De tal manera que la idea de oponer los conceptos, en tanto que formas, a las cosas a las que se aplican, en tanto que contenidos, resulta ser profundamente equivocada.

Por lo tanto, la noción hegeliana de concepto no es sólo una noción descriptiva —como hemos visto— aplicada a cosas, sino que pone las cosas a las cuales es aplicada. Así que el concepto es finalmente asimilado por Hegel al sujeto, un ser espiritual que pone en su propia personificación. De hecho, el concepto solamente es sujeto espiritual, si lo vemos en su aspecto de necesidad racional.

Hegel aclara en la introducción a la *Lógica* que no está tratando a los conceptos como son tratados normalmente, sino más bien de un modo propio, como considerando en el concepto las dos partes de la oposición entre sujeto y objeto. Él considera como una conclusión ya sustentada por *PhG* que esta oposición debe ser superada. En esta última obra mostramos que es superada la «oposición de la conciencia» (entre sujeto y mundo) (*WL*, I, 30, 32). El saber puro «contiene pensamiento en la medida en que él mismo es la materia misma sobre la que se piensa [*die Sache an sich selbst*], y es la materia sobre la que se piensa en la medida en que es pensamiento puro» (*WL*, I, 30). Esto nos enseña «que lo que existe *an und für sich* es el Concepto conocido, en tanto que el Concepto como tal es aquello que existe *an und für sich*» (*WL*, I, 30-31).

El título «Lógica» es por consiguiente muy engañoso, si estamos esperando la lógica formal con que estamos familiarizados. De hecho Hegel está usando aquí el título en el sentido de la «lógica trascendental» de Kant. Al lado de la lógica «general» (es decir formal), la cual «trata de la forma del pensamiento en general» (*Crítica de la razón pura*, A55, B79), Kant elaboró una lógica trascendental que «se ocupa de las leyes del entendimiento y de la razón, si bien únicamente en la medida en que tales leyes se refieren a objetos *a priori*» (*CRP*, A57, B82). Esta lógica revela ciertas necesidades de nuestro pensamiento que no sólo tienen que ver con su consistencia formal, sino también con las condiciones de su validez empírica. La lógica trascendental define de esta manera lo que Kant llama las categorías: las estructuras conceptuales necesarias e ineludibles que debe exhibir el mundo de la experiencia, si es que hemos de tener alguna experiencia en absoluto.

Pero entonces una lógica trascendental llega a ser muy cercana a una ontología. Al afirmar que ciertas estructuras conceptuales deben aplicarse al mundo, se dice sin duda algo sobre la naturaleza de las cosas. Kant evita esta conclusión, al distinguir entre fenómenos, como los objetos de la experiencia y las cosas como son en sí mismas, más allá de nuestra experiencia. Las categorías únicamente nos refieren el mundo,

cómo éste debe ser para nosotros, pero no justifican concluir nada sobre el mundo de las cosas en sí.

Pero como sabemos Hegel rechaza enfáticamente la distinción kantiana entre fenómenos y noumenos. En la Introducción a *WL*, como también en la de *EL*, ataca a Kant por proponer la idea de un *Ding-an-sich* incognoscible. Es cierto que Kant merece algún crédito por haber ido más allá de la lógica formal con la lógica trascendental. Pero lo estropeó todo, al restringir sus conclusiones al mundo-tal-como-lo-conocemos en contraste con el mundo como es en sí. Hegel nos propone una lógica trascendental que también será una ontología. Él eliminará completamente la epistemología, yendo más allá, donde habita el *Ding-an-sich*.

Al mismo tiempo que se descubren las relaciones necesarias entre los conceptos categoriales de una lógica trascendental, también descubriremos la estructura necesaria de la realidad. Pero podría replicarse que el problema sólo se desplaza; concediendo que conocer las relaciones necesarias entre conceptos categoriales es conocer la estructura necesaria de las cosas, ¿cómo podemos establecer estas relaciones necesarias? ¿Dónde encontramos el punto de partida? ¿Cuáles son los criterios para determinar una categoría?

Pero de hecho Hegel contestaría que esto último no es un problema. Uno puede comenzar por cualquier parte. En cuanto a las categorías podemos tomar cualquiera de estos términos totalmente generales, con los cuales tratamos de designar un aspecto dominante de la realidad —«ser», «causa», «sustancia», «cantidad», etc. Hegel comienza con el «ser», la categoría de la «inmediatez simple» (*WL*, 54), porque ésta parece la categoría más vacía y la más pobre; no presupone nada, salvo que hay pensamiento de la realidad. Y por esta razón también es lo más lejano del término que pretende alcanzar: la noción del espíritu; por tanto, acabará pasando por todas las demás categorías en el camino.

De modo que comenzando con el «ser» debemos descubrir en los conceptos categoriales la relación necesaria. ¿Cómo procedemos? Mostrando el movimiento dialéctico en estos conceptos. El movimiento dialéctico está basado, como vimos, en contradicciones. De manera que lo que tenemos que mostrar es que nuestros conceptos categoriales como ordinariamente los entendemos, desvinculados por necesidad racional, son de algún modo contradictorios, no están relacionados con la necesidad racional; y que esta contradicción sólo puede ser resuelta (o, de hecho, reconciliada) al verlos unidos en una estructura racional.

Así comenzamos con un único concepto, p. ej. «ser», y nuestra tarea es mostrar que tomado en su particularidad genera una contradicción. Desde luego esto supone un avance; tratándose de una contradicción específica requerirá algún cambio o enriquecimiento específico del concepto, y así llegaremos a una nueva categoría. Y ésta puede ser el punto de partida para una nueva dialéctica. Estamos ya familiarizados con este aspecto de la dialéctica hegeliana, donde cada contradicción tiene un resultado definido (*WL*, I, 36-37).

¿Cómo mostramos una contradicción en un concepto categorial único? ¿Cómo mostramos que son contradictorios, p. ej., el «ser» o la «cualidad» o la «causa»? Está claro que no hablamos de conflictos empíricos con los hechos. Como tampoco estamos hablando de una contradicción simple dentro del sentido de una expresión, tal como tenemos, p. ej., con «cuadrados redondos». Más bien estamos ocupados con una contradicción que aparece cuando usamos el concepto como una categoría, es decir, como un concepto aplicado a la realidad en general.

Una vez más, vemos en Kant un precedente de lo que intentamos definir. En las antinomias kantianas nosotros encontramos contradicciones que se originan cuando intentamos aplicar ciertos conceptos en un modo extensivo, es decir, a toda la extensión de sus aplicaciones posibles. La lógica de estos conceptos parece permitir dos afirmaciones contradictorias. Así, al aplicar la noción de sucesión de espacio y tiempo de un modo sistemático, o al remitir a la noción del límite del todo, o al usar las nociones emparentadas de causalidad y libertad en toda su legítima extensión, parece que nos encaminamos por nuestra comprensión de estos conceptos a hacer dos afirmaciones absolutamente irreconciliables y ambas parecen igualmente bien fundadas.

Hegel reconoce que Kant merece nuestro agradecimiento por haber descubierto estas antinomias, aunque obtuvo conclusiones totalmente equivocadas. Aún compararía el error de considerar el pensamiento como opuesto a la realidad, y partiendo de una «ternura hacia las cosas» (*EL*, § 48) fuera de lugar, buscó el fundamento de estas antinomias en los límites de nuestro entendimiento y no en la naturaleza real de las cosas. Hegel agrega que Kant sólo araña la superficie, designando cuatro antinomias (*loc. cit.*, también *WL*, I, 183-184). De hecho nuestro pensamiento categorial está atravesado por ellas. «Devenir, ser determinado, etc., y todos los otros conceptos podrían cada uno proporcionar su antinomia particular, y podrían establecerse tantas antinomias como conceptos se propongan» (*WL*, I, 184).

Las antinomias kantianas son para Hegel sólo ejemplos de algo que lo atraviesa todo. Nuestros conceptos categoriales muestran una insuficiencia decisiva cuando los consideramos como descripciones de realidad como un todo o de un aspecto dominante de esta realidad. Y esto nos lleva a una contradicción. Pues estos conceptos categoriales son ineludibles; están hechos para designar aspectos indispensables de la realidad, si es que ha de haber una realidad para nosotros en absoluto. De manera que si estos conceptos representan una realidad que es en algún sentido imposible o incoherente, entonces hemos caído en una contradicción: las descripciones aparentemente indispensables de la realidad representan una realidad que no puede ser.

Hegel piensa que éste es el proceso operativo en las antinomias kantianas, y considera que tiene una aplicación más amplia. Para exponer la dialéctica hegeliana de las categorías parece requerirse dos líneas separadas de argumentación: la primera mostrando que una categoría dada es indispensable (como Kant lo hace en la lógica trascendental), la segunda mostrando que esto nos lleva a una caracterización de la realidad, la cual es de alguna manera imposible o incoherente. Pero de hecho Hegel fusiona éstas en un todo. Aquí vemos desde otro ángulo la ventaja de comenzar con el «ser». No se puede negar que este concepto debe aplicarse a todo lo que puede ser una realidad para nosotros. Entonces nuestro argumento dialéctico al mostrar una contradicción en el «ser» deduce la categoría siguiente (en este caso, «ser determinado»). Esta nueva categoría se revela como indispensable, ya que es introducida como el único modo para resolver la contradicción de la categoría anterior, «ser», la cual a su vez fue tomada como indispensable. En otras palabras, si «ser» debe aplicarse, entonces «ser determinado» debe también aplicarse, ya que éste es el único modo de que tenga sentido el «ser». Por lo tanto, el argumento dialéctico se desdobra como una lógica trascendental, al deducir un resultado definido para cada contradicción: mostrando la contradicción de un concepto, demuestra lo indispensable del siguiente.

¿Cómo mostramos que un concepto dado representa una realidad imposible? ¿Qué nos da la complejidad interna, la cual hemos visto que es esencial para la dialéctica? ¿Cuál es el «criterio» con el que podemos comparar el concepto? La respuesta es que

conocemos ciertas propiedades fundamentales, que cualquier concepción de la realidad como un todo debe cumplir, p. ej., que seamos capaces de distinguir la realidad del no-ser, que la realidad resista contra lo que la niega y así sea capaz de continuar existiendo, que la realidad como un todo sea auto-subsistente, etc. Así tenemos aquí la misma relación de tres términos, la cual vimos en el último capítulo que era esencial para la dialéctica hegeliana: un concepto de realidad entra en conflicto con sus propiedades fundamentales, cuando tratamos de «realizarlo», es decir, aplicarlo sistemáticamente al mundo. En tanto que concepto de la realidad, entra en conflicto con sus propias propiedades fundamentales y, por consiguiente, toda realidad, a la cual corresponde este concepto, debe estar en conflicto consigo misma.

La contradicción en la Lógica de Hegel viene del hecho de que ciertos conceptos son indispensables e incoherentes: como conceptos de la realidad están en conflicto con sus propias propiedades fundamentales. Y aunque son indispensables están sujetos a esta restricción. Ésta es la clave para la empresa de Hegel y merece verlo con más detalle.

Si un concepto fuera sólo incoherente, entonces podría dejarse de lado a favor de uno más adecuado. O si fuera indispensable y sólo inadecuado como opuesto a incoherente, entonces no habría conflicto en *complementarlo* con uno más pleno. Algunas de las transiciones de Hegel parecen estar basadas en la simple inadecuación, p. ej., la que ocupa el primer capítulo de la *Lógica*, que va del Ser al Ser Determinado. La contradicción está entre la justificación de adecuación del concepto y su inadecuación de hecho (esto es lo que puede plausiblemente argumentarse; Hegel ve en ello más que eso). No se afirma que el concepto deba ser aplicado precisamente en la relación en que es inadecuado, es decir, que deba haber una realidad que entre en conflicto con las condiciones adecuadas para su existencia, esto es, una realidad contradictoria.

Pero esta afirmación más fuerte se sostiene en otras transiciones, p. ej., la que hay entre Ser Determinado e Infinito —en el capítulo II de la *Lógica*, que juega un papel clave en la argumentación de toda la obra. Aquí no es sólo que el Ser determinado como limitado sea inadecuado como un concepto de la realidad y requiera ser complementado por una noción del todo. Hegel tratará también de mostrar que esta inadecuación es un conflicto interno, en el cual la realidad determinada no acepta su inadecuación, los límites que la definen, y al luchar contra ellos, combate contra sí misma. Podríamos decir que en este caso las propiedades fundamentales de la realidad están en conflicto entre sí. La realidad está en contradicción.

¿Cómo puede la realidad estar en contradicción? En otras palabras, ¿cómo pueden los conceptos ser tanto incoherentes como necesarios?

Para Hegel esto, como ahora sabemos, no es problema. La realidad es incoherente, es víctima de la contradicción. Lo que corresponde a las categorías inadecuadas es la inadecuada realidad parcial y ambas existen necesariamente (por lo tanto las categorías son indispensables), aunque siendo contradictorias necesariamente se vayan a pique (por lo tanto las categorías son incoherentes). No estamos tratando con una dialéctica de la ilusión, donde distingamos concepciones falsas, las cuales sean consignadas al olvido una vez que se ha llegado a la verdad, sino más bien tratamos con una dialéctica de la realidad. De lo que se desprende que nuestra definitiva categoría adecuada, la cual Hegel llama Idea, no estaría más allá de las categorías anteriores, sin hacer referencia a ellas, sino que las incorporará. Esta categoría exhibirá la conexión necesaria de la cadena ascendente completa de categorías, mientras que las inferiores como indispensables e incoherentes sólo pueden tener aplicación en relación con las superiores, porque la realidad que ellas designan sólo puede existir como una personificación necesaria pero auto-supresora de la Idea.

De este modo es como exhibimos una necesaria estructura conceptual de las cosas. Mostramos que nuestros conceptos categoriales indispensables son contradictorios. Pero en tanto que contradictorios, cada uno de ellos debe relacionarse necesariamente con otro que resuelva la contradicción en su nivel. Por lo tanto, tenemos una relación necesaria fundada en una contradicción. Y esto favorece la ontología de Hegel. Un concepto categorial dado es indispensable aunque incoherente. Esto significa que la realidad parcial, la cual ella designa, tanto debe existir como autodestruirse. Pero esto sólo puede ser porque la realidad superior es designada por la categoría superior que resuelve la contradicción que en su nivel también existe, y esta realidad parcial mantiene su existencia en virtud de su pertenencia a la realidad superior. Una realidad parcial que se destruye continuamente sólo puede seguir existiendo si es puesta continuamente en un orden más grande del cual ésta sea una parte. Así, el hecho de que nos movamos por contradicciones y sus soluciones, a través de la cadena de la necesidad conceptual, significa que los términos inferiores están relacionados con los superiores, como puestos por ellos (porque su existencia es dependiente de ellos) de modo necesario (porque estos términos son indispensables) y desapareciendo con la misma necesidad (porque ellos son contradictorios). Pero esto refleja exactamente la ontología de Hegel, donde el todo más grande, o absoluto, necesariamente nace de la realidad externa y parcial, la cual como expresión de lo absoluto es contradictoria y debe hundirse.

¿Hegel argumenta bien para demostrar que la realidad es contradictoria? El lector tendrá que juzgarlo al estudiar la *Lógica*. Yo creo que no. Pero esto no significa que el argumento de la *Lógica* fracase totalmente. Al contrario, el trabajo es un tejido de argumentos convincentes, los cuales muestran la debilidad de otras posiciones filosóficas. Pero Hegel trata en momentos cruciales de obligarlos a ir más lejos —para hacerlos coincidir con su visión ontológica. Y ahí fracasan los argumentos. Lo que Hegel consigue es presentar la estructura de las cosas, ofreciendo «pistas y sugerencias» de su concepción del espíritu encarnado. La sugerencia es algunas veces convincente, pero en los puntos cruciales fracasa al presentar la prueba conceptual.

La *Lógica* presenta la cadena de conceptos conectados necesariamente, la cual da la estructura conceptual de la realidad. Esto nos permite responder más satisfactoriamente la pregunta planteada arriba sobre qué considera Hegel un concepto categorial. Si del «ser» —el concepto más pobre y más irrecusablemente general— parte la cadena de conceptos, la cual es generada en el movimiento dialéctico, entonces constituirá la lista de categorías, es decir, aquellos conceptos generales indispensables para una descripción de la realidad. Ésa parece ser la Idea. De hecho la práctica es diferente. Como en otras dialécticas, Hegel está ansioso de incorporar todos los términos que posiblemente podrían considerarse como categoriales y otros que son esenciales para su ontología. De esta manera, el movimiento dialéctico integra esto en su cadena conceptual, lo cual significa que la transición no es siempre convincente. Hay muchos desvíos del asunto esencial, donde podría haberse esperado un brinco inmediato a una categoría superior.

La *Lógica* muestra una estructura conceptual necesaria de la realidad basada en la contradicción. Revela que la contradicción corresponde a la naturaleza misma de nuestras categorías (*Denkbestimmungen*, WL, I, 38). Se mueven por sí mismas, y así evidencian que en el fondo son un concepto (*Begriff*) en el pleno sentido hegeliano, es decir, sujetos que se auto-personifican. Por lo tanto, la *Lógica* nos da la formulación básica de la necesaria racionalidad, la cual se encarna a sí misma y así se manifiesta en el universo.

La fórmula presentada en la *Lógica* es, en un sentido, la semilla interna del auto-conocimiento del *Geist*, la interna vida intelectual de Dios, o como Hegel lo dice de una

manera un tanto desconcertante (WL, I, 31) «la presentación de Dios... como él es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito».¹ Si ignoramos la interpretación de este «antes» como temporal, que chocaría con las que hemos visto que son las nociones esenciales de la ontología de Hegel, podemos ver esto como otra expresión de la idea que la *Lógica* nos proporciona, como imagen de la fórmula conceptual de la necesidad racional, la cual es la esencia del *Geist*, o Dios. Esta imagen nos muestra a Dios en su naturaleza interna, por así decir, más que como nosotros podríamos verlo reflejado en la naturaleza y la historia. Una concepción esencial, pero no suficiente por sí misma.

1. «Die Darstellung Gottes..., wie er in seinem ewigen Wesen vor Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist».

CAPÍTULO X

SER

I. DASEIN

El primer movimiento de la lógica de Hegel —si se puede usar esta expresión musical— transcurre a través de los dos primeros capítulos de la primera parte del Ser: Cualidad. Después, en el tercer capítulo, Hegel toma otra determinación del pensamiento, la Cantidad, para unirla con este primer estudio. Los dos primeros capítulos forman una unidad incuestionada del desarrollo.

El hilo conductor de este movimiento es la noción de ser determinado. Con esto Hegel logra expresar su concepción ontológica básica del ser finito como el necesario y sin embargo inadecuado, y por lo tanto evanescente, vehículo del ser finito. Establece su concepción en un argumento sobre el Ser.

El embrión del desarrollo de todo el asunto está contenido en el famoso argumento de las primeras líneas de la *Lógica*. Comencemos con la noción simple de ser y veremos que es inadecuada. Nada es simplemente, sin tener alguna cualidad determinada. El ser simple que no fuese nada salvo simple, es decir, que no fuese animal, vegetal o mineral, etc., no sería nada. Y éste es el primer argumento famoso de la lógica: el ser puro resulta ser vacío puro, nada, y recíprocamente esta nada que es indeterminación pura es equivalente al ser puro. Por lo tanto, la noción de ser puro frustra su propio propósito. No podemos caracterizar la realidad con sólo esto. Estamos forzados a pasar a una noción de ser como algo determinado, como teniendo alguna cualidad y no otra. El Ser sólo puede pensarse como determinado.

Pero esto significa que el ser y el no-ser están unidos. Del único modo en que se caracteriza el ser determinado es en términos de alguna propiedad y los términos de propiedad sólo pueden hacerse inteligibles oponiéndose, contrastándose cada uno con el otro. En este sentido, Hegel asume el principio spinoziano de que toda determinación es una negación. El resultado de esta primera dialéctica del ser y no-ser es la síntesis de los dos en el *Dasein* o Ser Determinado.

Sin embargo, en la exposición de Hegel no llegamos inmediatamente al *Dasein*. La primera síntesis del Ser y la Nada es el Devenir, la cual también puede decirse que une a los dos: lo que está llegando a ser o extinguiéndose está moviéndose desde el no-ser al ser o viceversa. Claro está que Hegel espera tratar el devenir porque es central para su ontología: el *Geist* sólo puede ser personificado y, sin embargo, toda personificación es inadecuada, y por consiguiente desaparece para dar lugar a otras. El ser del *Geist* es un movimiento perpetuo, llegando a ser y extinguiéndose perpetuamente.

Pero aquí la deducción del Devenir no es tan sólida como la del *Dasein*. Éste es el primer lugar en la *Lógica*, aunque no el último, en que Hegel irá más allá de lo que es estrictamente sustentado por su argumento, porque ve en la relación de conceptos un indicio de su ontología: la universalidad del movimiento y el devenir en la relación entre el Ser y el No-Ser. Pero evidentemente, como argumentos probatorios, estos pasajes no son convincentes. Fracasan como prueba conceptual estricta, por muy persuasivos que sean como *Interpretaciones* para los adeptos a la concepción de las cosas de Hegel en otros terrenos. Así, en este caso, la noción de devenir se impone supuestamente a causa del paso del Ser a la Nada y al revés; pero se trata de un paso al que nuestro pensamiento está forzado cuando contempla a cualquiera de los dos. Como sabemos esta distinción entre pensamiento y realidad es finalmente insostenible, pero no podemos emplear este principio en este nivel.¹ Nosotros estamos tratando con categorías del tipo de las kantianas, con las cuales pensamos sobre las cosas. No tenemos que mostrar que al pensar sobre las cosas nos movemos de una categoría a otra, sino que las cosas no pueden ser pensadas con ciertas categorías a menos que otras también sean aplicadas. Y esto es lo que mostramos cuando establecemos que *Sein* (Ser) sólo puede ser aplicado como *Dasein* (Ser Determinado), aunque todavía no mostramos la necesidad objetiva del Devenir. Esto llegará cuando examinemos el *Dasein* y veamos que es víctima de la contradicción y por consiguiente del movimiento.

Dasein

Ésta es la tesis básica que el segundo capítulo tratará de sustentar y aquí está lo crucial del argumento. La contradicción es atribuida al *Dasein* o al Ser Determinado vía la noción de negación. Ya vimos que el *Dasein* es una unión de ser y nada; Hegel dirá aquí: de realidad y negación. Podemos examinarlo con más detalle. En lo que sigue, Hegel teje un complejo argumento, uniendo diversos hilos separados sin distinguirlos claramente.

Nosotros podemos pensar el ser determinado como una unión de realidad y negación, en primer lugar por el principio spinozista ya mencionado, según el cual toda determinación requiere negación. Es esencial al significado de nuestros conceptos descriptivos que sean contrastados con otros. No podemos tener el concepto de la figura «cuadrado» sin tener otros conceptos de figura, como «redondo», el cual a su vez puede ser contrastado con aquél. No podemos tener «rojo» sin «amarillo», «verde» o «azul» o algo semejante. Para enriquecer nuestro vocabulario de color hay que agregar distinciones de colores a los conceptos de que disponemos. Puesto que todo término de propiedad, por el cual podemos caracterizar al ser determinado, es esencialmente contrastado con otros,

1. Evidentemente, si nos permitimos usar la conclusión de la *PhG*, de que un conocimiento está unido con su objeto, entonces no hay problema con esta deducción. Pero esto convertiría a la *Lógica* completa en una mera exposición de un principio ya sustentado y no en su prueba estricta. La pondría al mismo nivel que la dialéctica dependiente que la sigue. Sería fatal para el sistema de Hegel considerar los huecos de la *Lógica* sostenidos en la *PhG* como una dialéctica estricta.

A pesar de ciertas referencias a la conclusión de la *PhG* como el punto de partida de la *Lógica* (p. ej. *WL*, I, 30, 53) es dudoso que Hegel realmente esperara introducir esta conclusión, a diferencia de verla como definición de la *tarea* de la *Lógica*. Pero es posible que no tuviera totalmente claro su pensamiento en este punto, lo que podría explicar por qué hizo pasar estos pasajes de interpretación sugestiva como argumento.

y puesto que sólo podemos comprender el ser como determinado, es decir, como teniendo alguna propiedad u otra, porque de lo contrario caeríamos en el vacío del ser puro, la caracterización del *Dasein* que posee una cualidad es al mismo tiempo su caracterización negativa a partir de otras que no posee. El objeto rojo también es esencialmente no-azul; sólo puede comprenderse rojo si se comprende como no-azul.

Hegel parece ir de este punto irrecusable de que toda realidad debe caracterizarse mediante el contraste, de que en este sentido los seres determinados niegan a otros, a la noción de seres determinados inmersos en una especie de lucha para preservarse frente a otros, y por lo tanto «negándose» mutuamente de manera activa. Y como veremos esta conexión es esencial para su argumento. Pero el razonamiento de Hegel no es totalmente claro. Y el argumento es sostenido de manera diferente en *WL*, teniendo más pasos aquí que en *EL*. Pero pienso que podemos intentar una interpretación del argumento subyacente.

Aunque la cualidad por la cual caracterizamos un *Dasein* dado podría ser definida en contraste con propiedades imaginarias, es decir, propiedades que no son existentes, algo del contraste en el que nosotros basamos nuestra descripción debe ser existente. En estos casos, el contraste entre *Dasein* como cualidad es un contraste entre cosas distintas: Hegel usa aquí la palabra «algo» (*Etwas*), en lugar de *Ding* que es reservada para un paso posterior. Pero cuando nosotros hablamos de «algo» y no sólo de cualidades, podemos ver que no sólo se relacionan mediante el contraste en la caracterización que hacemos de ellas, sino que también participan de una multiplicidad de relaciones causales entre sí, las cuales forman la base causal para su mantenimiento, su alteración, o su eventual desaparición. En tanto que ser en interacción causal con otras cosas, algunas de las cuales son potencialmente destructivas, un «algo» puede ser pensado figurativamente manteniéndose contra la presión de su entorno, del mismo modo que un cuerpo rígido, p. ej., mantiene su forma contra (algún grado de) presión e impacto de los cuerpos cercanos.

Podría pensarse, sin embargo, que aquí el argumento se está debilitando, pues parece que estamos presentando hechos que bien podría atestiguar el sentido común, pero que no se revelan como características necesarias del ser. Todos sabemos que las cosas en el mundo están en interacción causal, pero no podemos afirmar que esto se ha derivado del paso actual. Lo que es peor, es explícito que no podríamos afirmar haberlo hecho, pues Hegel reserva las categorías conectadas con la causa para un punto posterior de la Lógica, en la parte acerca de la Esencia. De hecho, parece haber aquí una serie de consideraciones implícitas, las cuales al ser implícitas son muy poco claras. Quizás pueden explicarse como sigue:

Las propiedades por las que nosotros caracterizamos las cosas no sólo se definen mediante el contraste. Una parte esencial de su significado está en que ellas caracterizan aquello a lo que se aplican, en parte, en términos de su potencial interacción causal con otras cosas. Al caracterizar algo como duro, se dice algo sobre su penetrabilidad, maleabilidad, etc., en contacto con otras cosas. Al caracterizar esto como cuadrado, se dice algo sobre lo que puede ajustarse bien a los lados, y así sucesivamente. Esta noción de nuestro lenguaje de propiedades empíricas contradice la tradición empirista cartesiana, la cual desde una imagen básicamente contemplativa de la percepción deriva el modelo de propiedades fenoménicas puras. El paradigma que pareció encajar mejor a este modelo fue el de propiedades disponibles sólo a un sentido, del cual el ejemplo más citado fue nuestra serie de términos de color.

Es muy dudoso que podamos abstraer los términos de color fenoménicos puros de la red de propiedades por las cuales nosotros describimos lo que percibimos. P. ej., uno

puede argumentar plausiblemente que el rojo parece diferente cuando es visto como el color de una alfombra persa o de un florero, ya que en el espacio real de percepción lo visual no puede distinguirse de lo táctil. Pero aun si este argumento es dejado de lado, es claro que no podemos tomar nuestros términos abstractos de color como modelo de términos de propiedades en general, y que por lo menos la mayor parte de éstos se entienden en parte por el tipo de interacción que ellos atribuyen a lo que son aplicados.

Partiendo de este argumento, podemos ver otro sentido en el que la cualidad del ser determinado implica la negación de otros. No sólo se define por contraste, sino que también lo hace en parte por el tipo de interacciones causales de las que participan los seres de este tipo; interacciones en las que el mantenimiento, la alteración o la destrucción de la cosa en cuestión siempre está en juego. Con una licencia poética, podemos hablar de su cualidad como definiendo el modo en que una cosa se mantiene en sí misma o en última instancia se hunde en su entorno, del modo en el que «niega» la «negación» potencial de otros.

Yo creo que Hegel tiene ambos argumentos en mente, tanto el contraste como la «negación» interactiva, quizás de manera indistinguible, cuando habla de Algo como «la primera negación de la negación» (*WL*, I, 102). De este modo bosqueja ya con el simple *Dasein* el principio de la vuelta a sí mismo en el otro, lo que logra la realización completa del sujeto. Evidentemente a la ontología de Hegel le es fundamental que la forma más modesta de ser deba ser comprendida como una protoforma imperfecta de lo más alto, lo cual es el sujeto (*loc. cit.*).

Ambos argumentos parecen estar en la base del tratamiento de *Etwas* en la *WL* (I, 103-116). Hegel sostiene primero el argumento de que Algo es necesariamente en relación con otro Algo, en otras palabras, que debe haber algunos contrastes reales. Efectivamente, nosotros podemos decir que cada algo es el otro de otro algo. De esto él pasa a considerar el Algo en interacción, y de ahí como teniendo dos aspectos: lo que es en sí (*Ansich*) y su ser en relación con otros (*Seinfüranderes*). El argumento de Hegel es que los dos son inseparables, y hace una pausa para darle un golpe a la noción kantiana de un *Ding-an-sich* (*WL*, 108), es decir, una entidad que no estaría en relación con otros, y especialmente, con nuestro conocimiento de ella. Aquí Hegel parece apoyarse en el argumento de la interacción, como lo hizo antes en la *PhG*.² Algo caracterizado abstracto, indeterminado, una nada. Para caracterizar Algo debe hablarse de su estilo de interacción con otros.

¿Cómo sustenta Hegel que *Etwas* está en contradicción? Al basarse en esta noción de negación. Un Algo sólo puede ser definido por referencia a otro con el cual está en contradicción. Este otro es su negación. Y esta negación no debe entenderse simplemente en el sentido de contrastación, sino en el de interacción: el otro es el contexto causal, contra el cual Algo debe mantenerse a sí mismo. De ahí que aquello que niega Algo en el sentido más fuerte tiende a suprimirlo. Pero entonces esto significa que Algo está en relación esencial con, o que en este sentido contiene dentro de sí mismo, su propia negación; está, por lo tanto, en contradicción y condenado a desaparecer.

Este argumento despierta nuestra sospecha, y con razón, porque encontramos una serie de confusiones. En primer lugar están los dos sentidos de negación, el contrastar y la interacción, los cuales se desvanecen con el término «frontera» (*Grenze*). Algo sólo

2. Capítulo II. No pude discutir este pasaje adecuadamente en el capítulo IV. Pero véase mi «The opening argument of *Phenomenology*» en Alasdair McIntyre (ed.), *Hegel*, Nueva York, 1972, 151-187.

tiene un ser determinado a través de su frontera contrastada con otras. Su frontera es, en este sentido, constitutiva de Algo. «Algo (*Etwas*) sólo es lo que es en su frontera y a través de su frontera» (*EL*, § 92, Adición). La frontera no debe entenderse en un sentido cuantitativo como la orilla de un área. Más bien como frontera cualitativa que «va justo a través de su entera existencia» (*geht vielmehr durch das ganze Dasein hindurch, loc. cit.*).

Pero esta frontera es común con las demás propiedades contrastadas. También las define y es constitutiva de ellas. Por lo tanto, contiene cada una lo que la niega, así como aquello que la constituye esencialmente.

Si ahora pasamos al otro sentido de frontera, el de interacción, de la misma forma podemos dar a esta «negación» una concreción como un sentido lógico contrastante, y parece como si cada entidad contuviera esencialmente el embrión de su propia destrucción. Desde luego, por mucho que nos tiene hablar de algo que contiene su propia negación en el sentido contrastante, cuando nos movemos hacia la frontera en la que las cosas se «niegan» entre sí por interacción, la afirmación de que cada una contiene su propia negación resulta llanamente falsa. Por el contrario, se mantienen a sí mismas exactamente en la misma medida en que consiguen repeler a sus «negaciones». Por supuesto, si fracasan en ese intento se hunden, pero no están esencialmente determinadas a conseguirlo en virtud de la forma misma en que se definen.

Según el ejemplo de Hegel (en *EL*, § 92), el campo se define por contraste, digamos, con un bosque y un estanque. También puede transformarse en bosque o ciénaga, a través del esparcimiento de semillas o del escurrimiento del agua, y sólo se mantiene a sí mismo en virtud de su inhospitalidad para el crecimiento de los árboles y sus características hidráulicas. Pero el sentido en el que el bosque o el estanque se relacionan esencialmente con la definición del prado no tiene nada que ver con que consigan o no apropiarse de él.

Ciertamente, el principio de que las cosas están necesariamente en interacción causal entre sí está ligado a que siempre estén, en principio, abiertas a la alteración y a la destrucción. En este sentido mínimo todo es mortal. Pero Hegel quiere tener más. Quiere mostrar a partir de la necesidad conceptual lo que sólo sabemos por medio de la experiencia y de una intuición profunda, a saber, que en principio todas las cosas no sólo pueden fallecer, sino que en efecto lo hacen. Espera demostrar esto, porque es esencial a su ontología que todas las cosas finitas estén en contradicción, que sean personificaciones finitas de lo infinito, y por lo tanto, que *deban* hundirse. Y él encuentra como conclusión esta noción de contradicción y fallecimiento necesario partiendo de la relación esencial del Ser Determinado con su otro.

Y como preparación de la conclusión ontológica de este movimiento completo, Hegel caracteriza esta condición de mortal auto-contradicción «finitud».

Quando nosotros decimos que las cosas son finitas, entendemos que no sólo tienen una determinabilidad, que la cualidad no sólo es la realidad y determinación existiendo *an sich*, que ellas no están meramente limitadas —y de ahí que tienen todavía un ser determinado más allá de sus fronteras y su ser. Las cosas finitas son, pero su relación consigo mismas consiste en ser negativo y en esta auto-relación se envían más allá de sí mismas y su ser. Ellas son, pero la verdad de su ser es su fin. Lo finito no sólo cambia, tal como Algo [*Etwas*] en general, sino *perece*; y su perecer no es meramente contingente, de modo que pudiera ser sin perecer. El ser de las cosas finitas consiste en que ellas contienen el embrión del perecer como su propio ser-en-sí [*Insichsein*]: la hora de su nacimiento es la hora de su muerte [*WL*, I, 116-117].³

3. Traducción de W.H. Johnston y L.G. Struthers (ligeramente corregida) en *Hegel's Science of Logic*, Londres, 1929, vol. I, 142.

Tenemos aquí un segundo caso, y mucho más importante, en el que Hegel fuerza su argumento a ir más allá de lo que puede estrictamente probar, y acaba con lo que es realmente una interpretación de las cosas poderosamente evocadora de su ontología, más que con una demostración estricta. El hecho de que todo fallezca puede ser visto como la manifestación de una auto-negación interna. Podemos rastrear esto y otros hechos sobre el mundo para sugerir la concepción de Hegel de las cosas.

Pero Hegel pretende y debe pretender mucho más. La contradicción no sólo tiene que ser considerada objeto de una prueba estricta, como todos los pasos de la dialéctica. También debe considerarse como una contradicción en el concepto mismo de Ser Determinado, puesto que muestra que la desaparición de las cosas, así como su dependencia de un todo integrador, implican necesidad conceptual. Tanto el fallecer como la dependencia ontológica de lo finito existen para resolver una contradicción conceptual, y de ahí su necesidad racional.

La necesidad en el sistema de Hegel está sustentada en la contradicción, como vimos en el último capítulo. Por eso esta discusión del *Dasein* como finitud juega un papel crucial en el argumento global de la *Lógica*. Éste es el estatuto de la relación interna de las cosas. Nosotros podemos pensar la estructura del mundo como necesaria porque, al ser contradictorias, las cosas finitas están unidas con el todo de la necesidad.

La contradicción en lo finito debe estar basada en esto: el ser debe estar determinado, como vimos en la introducción de la dialéctica. Existir es existir con una naturaleza determinada, como opuesta a otras posibles. La determinación es una propiedad fundamental de la realidad. Y puesto que no hay duda de que hay realidad (de algún modo u otro) debe haber ser determinado. O puesto de otro modo, ya que «ser» debe tener aplicación, y sólo puede aplicarse como determinación, entonces «Ser determinado» debe tener aplicación.

Pero entonces descubrimos que el ser determinado contiene en sí su propia negación. Y todo lo que contiene su propia negación no puede sobrevivir. Así, la determinación misma que la realidad debe tener para existir tiende a anularla. Esto es una contradicción y esta contradicción afecta a su propio concepto. No estamos hablando de algún conflicto accidental de requerimientos en que, p. ej., alguna medicina que yo tenga que tomar para una enfermedad tienda a agravar otra. Éste es un conflicto de requerimientos que surge de hechos contingentes acerca de mí.

Pero aquí estamos hablando de un conflicto de propiedades fundamentales de la «realidad» o del «ser», un concepto que *debe* aplicárseles. El ser debe ser determinado y al mismo tiempo debe evitar la anulación. De modo que el conflicto es conceptual y necesario, es decir, una contradicción en el sentido pleno que también está en las cosas. El movimiento que impulsa en las cosas finitas es conceptualmente necesario, como también lo es su relación con un todo más grande.

Un concepto indispensable tiene una aplicación incoherente. Ahora podemos ver por qué Hegel consideraba a las antinomias kantianas ejemplos de un conflicto generalizado que su *Lógica* dejaría al descubierto. Pero él no sigue el presupuesto de Kant, de que la incoherencia está en nuestro modo de representar la realidad y no en las cosas mismas. Efectivamente, aquí no emplea el método de Kant. Pues no estamos tratando solamente con conceptos como «divisibilidad» o «límite» de los que plausiblemente podríamos argumentar que pertenecen a una representación de las cosas en el tiempo y en el espacio, la única a la que podemos aspirar los mortales. Por el contrario, la contradicción descubierta corresponde al «Ser», es decir, al concepto de realidad en general.

Aquí, el argumento de Hegel es importante ontológicamente. Si fuera válido tendríamos inmensas consecuencias. Pero desafortunadamente la unión de determinaciones con auto-anulación construye, como vimos, una equivocación en el concepto de negación, y esto es fatal para el argumento. Lo que Hegel al final nos ofrece es una representación de la mutabilidad de toda la realidad que surge de un conflicto interno, una negación de sí misma. Pero por muy poderosamente sugestivo que sea, el lenguaje de la auto-contradicción no está sustentado en una prueba estricta. El único resultado sustentado exitosamente es una glosa más o menos persuasiva del hecho de la finitud.

Hegel trata la contradicción en las cosas como «finitud». Y al asumir esta noción, expone otro significado de su fallecimiento necesario que constituye el anverso del anterior. Al luchar las cosas por mantenerse a sí mismas, luchan por superar su negación. Ahora su frontera, como hemos visto, es la negación de una cosa finita y por lo tanto se trata de una lucha por ir más allá de su frontera. Pero la frontera es también definida y por lo tanto constituida; su rebasar la frontera es su disolución, o su transformación en algo enteramente diferente. Desde luego, esta manera de decirlo se aprovecha de la misma confusión que la de arriba: el sentido en el que podría pensarse que una cosa se desarrolla o se mantiene a sí misma al defender una frontera de interacción no tiene ninguna conexión intrínseca con la abolición de una frontera cualitativa. Pero esta exposición de las cosas muestra el impulso hacia la destrucción como viniendo de las cosas mismas, y desde su lucha por realizarse plenamente. Y esto, evidentemente, es un modo de describir que conviene a la conclusión ontológica esencial hacia la que Hegel se está acercando: las cosas finitas desaparecen precisamente porque están tratando de personificar lo infinito, de tal manera que la muerte es su realización.

Hegel expresa esta última exposición de la contradicción con otro lenguaje. Aquí la frontera (*Grenze*) es llamada un «límite» o una «barrera» (*Schranke*), y el impulso interno al cumplimiento es llamado «deber» (*Sollen*). Estos términos particulares son introducidos para señalar los errores de Kant y Fichte, cuya ética y metafísica están unidas con la noción de un fin, el cual estamos obligados a buscar aunque nunca podamos alcanzarlo. En particular, la crítica de Hegel a la ética de Kant es que —como hemos visto— Kant propone una oposición entre la naturaleza y la obligación, de tal manera que el hombre debe tratar de hacer corresponder lo primero con lo último, para confeccionar el mundo y su propia sensibilidad conforme a la ley moral y los dictados de la conciencia. Pero el hombre no puede lograrlo sin que se colapse la distinción entre los dos, y por lo tanto, sin abolir la ley moral y el deber.⁴ El dilema de la moralidad kantiana es muy comentado por Hegel y obviamente ofrece aquí el modelo de la representación de la contradicción entre *Sollen* y *Schranke*, un «deber» que debe destruir la distinción en la cual está fundado para realizarse a sí mismo.

Infinito

El uso de la palabra *Sollen* es suficiente para prevenirnos, en caso de que no lo supiésemos, de que no hemos alcanzado el final de este movimiento. Del tipo de finitud que está unido al «deber» surge como término correspondiente el infinito «deficiente», que para Hegel significa una forma de infinito que no es abarcable ni se mantiene unido en una estructura coherente y que es, por lo tanto, ilimitado en un sentido distinto. Nosotros

4. Cf. la discusión del capítulo VI, 3.

podemos recordar que la noción hegeliana de infinito es la de un todo, el cual no es condicionado o limitado por alguna otra cosa, pero esto no significa que el infinito no tenga estructura o forma, sólo significa que no hay relación con nada fuera de él. Un universo infinito no es necesariamente ilimitado, puede ser una totalidad ordenada cuyos elementos sólo se relacionan entre sí. Para Hegel ésta es la noción verdadera del infinito: la noción ontológica fundada en la naturaleza del espíritu infinito. Esto se opone a lo infinito como lo meramente ilimitado: la extensión indefinida que no tiene unidad interna.

Para Hegel el infinito verdadero une lo finito y lo infinito, y lo hace de dos formas. Primero, se niega a ver lo finito y lo infinito como separados y en oposición, puesto que al no poder carecer de relación en este caso, el infinito estaría relacionado con algo que no es él mismo, y por lo tanto no sería infinito. El infinito debe englobar lo finito. En su nivel más básico, esto refleja la opción de Hegel por un absoluto que no esté separado del mundo o más allá de él, sino que lo incluye como su personificación.

Pero en segundo lugar, el infinito no puede incluir lo finito como el progreso infinito que contiene los términos individuales correspondientes. En el sentido de Hegel esto también sería un fracaso para la unidad de lo finito y lo infinito, ya que la unidad nunca podría ser consumada. Por muy amplio que consideremos un progreso infinito, siempre hay algo más que falta. En este modelo, el infinito nunca puede ser un todo ordenado en el que los diversos elementos finitos tengan un lugar necesario.

La noción hegeliana del infinito es de una vida infinita personificada en un círculo de seres finitos, cada uno de los cuales es inadecuado para ella y por lo tanto desaparece, pero es sustituido en un orden necesario por otro, no siendo la serie completa ilimitada sino cerrada en sí misma en un círculo. Tal es el círculo de las categorías que constituyen la lógica; el círculo de niveles que constituyen las filosofías de la naturaleza y el espíritu; el círculo de roles que constituyen el Estado. Estas totalidades ordenadas no están relacionadas con nada fuera de sí mismas. Los elementos son finitos y perecederos, mientras que el todo es infinito y eterno. Pero no hay separación entre los dos, porque el infinito sólo existe en el orden necesario de lo finito.

Ésta es la concepción de lo infinito a la que ahora nos llevará Hegel: el *Dasein* como ser determinado que necesariamente desaparece es finitud. La cosa determinada está relacionada con otras que son externas, tanto estáticamente, en contraste e interacción con otras cosas finitas, como dinámicamente, en el sentido de que desaparece y es reemplazada por otras. Pero esto exige de otra categoría. Lo finito así definido no puede subsistir independientemente, por ser finito siempre nos refiere más allá de sí mismo. Necesitamos otra categoría para abarcar el todo de la realidad, o la realidad como auto-subsistente.

A esta nueva categoría la podemos llamar «infinito». Estaremos de acuerdo en que no puede pensarse como algo que existe más allá de lo finito. En primer lugar, porque hemos visto que lo no-finito, el ser no-determinado, es equivalente a nada y por consiguiente un infinito tal estaría vacío. En segundo lugar, porque este infinito vacío tendría algo fuera de sí mismo, como ya hemos argumentado, y por tanto no sería el infinito verdadero ni un concepto del todo. Este infinito sería finito. Pero tampoco podemos pensarlo como lo meramente ilimitado, pues esto también fracasaría en darnos un concepto de un todo auto-subsistente. Lo finito es dependiente de otras cosas, tanto en cualquier momento del tiempo como en que surge de otras cosas finitas. Pero las relaciones de dependencia no pueden extenderse perpetuamente, pues de lo contrario nada llegaría a ser. Al rastrear las relaciones de dependencia debemos llegar eventualmente a un todo auto-subsistente, el cual no sea dependiente de nada externo.

El concepto de infinito debe ser, por lo tanto, el del sistema completo de las cosas finitas y sus relaciones sin que él mismo dependa o esté limitado por algo más. Este infinito incluye lo finito, es en cierto sentido idéntico con lo finito, pero también un todo abaricable.

Considero que éste es el meollo del argumento de Hegel, aunque no es propuesto en estos términos y no está totalmente claro lo que él quiere decir. El argumento contra el infinito vacío es suficientemente claro, pero la transición decisiva en ambas versiones de la lógica va del infinito deficiente que progresa interminablemente al infinito verdadero. El infinito deficiente nos presenta una serie interminable de cosas finitas, cada una de las cuales desaparece como debe y es reemplazada por otra. El paso al infinito verdadero llega cuando vemos que cada algo, al desaparecer, es reemplazado por otro algo finito. Hay identidad en el cambio: «se deduce que Algo [*Etwas*] en su paso a otro sólo se une consigo mismo»⁵ (*so geht hiermit Etwas in seinem Übergehen in Anderes nur mit sich selbst zusammen*, *EL*, § 95). Éste es el «infinito verdadero» (*die wahrhafte Unendlichkeit*).

Yo entiendo esta transición como sigue: si contemplamos la sucesión de cosas finitas, donde cada una pasa y es reemplazada por otra, eventualmente estamos forzados a cambiar nuestro punto principal de referencia desde las cosas finitas particulares y efímeras al proceso continuo que va a través de su llegar a ser y perecer. Ésta es la identidad en la diferencia. Pero el enfoque de este proceso no es ninguna cosa particular, sino el sistema completo de cosas limitadas y efímeras.

Este tránsito desde una noción de una realidad dependiente y limitada hacia la noción complementaria de un todo auto-subsistente es un paso que Hegel trata repetidas veces en el transcurso de la *Lógica*. Constituye un arma fundamental en su arsenal, y la usa aquí con un buen resultado. Pero la categoría de infinito que Hegel deduce aquí es considerablemente más valiosa de lo que podríamos estar dispuestos a conceder sobre la base de su argumento. Que las nociones de infinito y dependencia requieren una noción complementaria del todo puede aceptarse de inmediato. Pero el «infinito» de Hegel no es sólo la noción de un todo, sino de un todo cuya articulación interna y proceso interno se despliegan por necesidad.

Hegel habla de esta concepción de la unidad de finito e infinito como el descubrimiento de la «Idealidad» (*EL*, § 95). Nosotros llegamos a la comprensión más completa de las cosas cuando las relacionamos con una necesidad, cuya fórmula es expresada en Idea, en algo cercano al sentido platónico. Por lo consiguiente, «la verdad del infinito es... su idealidad», y «la verdadera filosofía por eso siempre es idealismo» (*jede wahrhafte Philosophie ist deswegen Idealismus*, *loc. cit.*).

Esta conclusión más sólida está justificada en el argumento que examinamos antes, el cual mostró lo finito como el foco de la contradicción. Si lo infinito es el sistema completo de cambios al que lo finito se somete, y si estos cambios son generados por la contradicción, entonces el proceso interno de lo infinito es regido por la necesidad.

Podemos examinar esto con mayor detenimiento. Una cosa finita desaparece necesariamente. Pero al desaparecer no se desvanece simplemente. La negación que sufre es en sí misma una negación determinada, y por tanto al desvanecerse es reemplazada por otra cosa determinada —p. ej., la madera quemada se convierte en humo y ceniza. En todo caso, no podemos pensar las cosas determinadas sólo como desvanecidas, porque el ser, como vimos, debe ser determinado, y ya que el Ser es un concepto indispensable, también lo es el *Dasein*.⁶

5. Traducción de William Wallace, en *The Logic of Hegel*, Oxford, 1874.

6. Con otras palabras: si pensamos las cosas finitas sólo como desapareciendo, entonces volvemos a la categoría de la Nada. Pero la Nada en el contexto de la *Lógica*, donde tratamos con las

El fallecimiento de una cosa finita es el nacimiento de otra. Este lugar es donde el pensamiento no especulativo ordinario intenta evadir el problema. Cuando alcanza una intuición de la ineludible mortalidad de las cosas finitas (aunque no vea la contradicción), naturalmente piensa lo finito como sostenido por un ser infinito, quien está más allá de la finitud. Este ser reemplazaría las cosas finitas cuando perecieran. Pero en el argumento de Hegel este tipo de ser infinito es imposible. En primer lugar, el infinito no podría ser sin el ser finito, es decir, determinado. Y en segundo lugar, el infinito en realidad se define subrepticamente como determinado ya que es *contrastado* con lo finito. La noción de semejante ser infinito es una contradicción.

Por tanto el infinito —el todo auto-subsistente que estamos forzados a suponer una vez que comprendemos la mortalidad de lo finito— sólo puede ser el sistema completo del cambio de seres determinados. Por lo tanto, no hay una fuente fuera del sistema de lo finito de la que podamos extraer una explicación para el devenir de nuevas cosas finitas. No hay fundamento de las cosas finitas fuera del sistema de lo finito. Su llegar a ser es sólo el fallecer de sus predecesoras.

Pero la predecesora fallece por necesidad conceptual. Su fallecimiento es la consecuencia de una contradicción. Por eso, la sucesora surge por necesidad conceptual. Pero todas las cosas finitas son las sucesoras de algunas otras. De modo que no sólo el fallecer sino el surgir de las cosas finitas ocurre por necesidad.

El infinito como el sistema completo de las cosas finitas cambiantes es el despliegue de la necesidad conceptual, puesto que estas cosas cambian y se despliegan ellas mismas en un intento perpetuo de resolver la contradicción. La contradicción es el motor de las cosas. Y esto lo abarca todo, de tal modo que todo avanza en un devenir perpetuo (*WL*, I, 138). El infinito sólo puede ser el todo, y lo que permanece idéntico es la fórmula de la necesidad, la cual pasa a través del círculo completo de cambios.

Por esta necesidad interna, el infinito no es sólo el todo en el sentido de una colección de cosas finitas, de las cuales nada ha quedado fuera, o un grupo de cosas finitas, las cuales están en interacción causal contingente. El infinito es una totalidad, un todo cuyas partes están relacionadas intrínsecamente una con otra, es decir, donde cada parte sólo puede ser entendida por su relación con las otras. Pues estas partes o cosas finitas surgen y son sustituidas cada una por otra, de acuerdo con la necesidad conceptual. La concepción de contradicción de la finitud de Hegel, la cual vimos que iba más allá lo que podía sostenerse con su argumento, está teniendo ya consecuencias importantes. Es totalmente diferente considerar el todo como un grupo contingente de cosas finitas que, en cambio, considerarlo como una totalidad que merece ser llamada «infinito» en el sentido del término de Hegel, en el cual lo finito es considerado como teniendo su verdad en la Idea.

Por eso esta noción de infinito de Hegel ya contiene el carácter esencial de su concepción ontológica y de la categoría final de la *Lógica*: la Idea. Es un sistema auto-subsistente cuya estructura está determinada por la necesidad conceptual y que está personificado en las cosas finitas.

Pero el infinito es todavía una concepción pobre y abstracta de la Idea, ya que sólo sabemos que tiene una estructura necesaria desplegada en espacio y tiempo. No somos

categorías —es decir, conceptos que se refieren a alguna realidad—, no puede ser no-ser absoluto, sea eso lo que sea. Sería mejor pensarla como una realidad que no es ésta ni es aquella, en definitiva, que no es ninguna cosa determinada. Es, por lo tanto, equivalente al Ser, nuestro punto de partida, y como tal una vez más genera el Ser Determinado. Así el *Dasein* no puede desaparecer. Cf. *WL*, I, 118-119, donde Hegel alude al paralelo entre la dialéctica de la Nada y la de lo finito.

todavía capaces de definir las articulaciones de esta estructura. Esto vendrá en la *Lógica* con categorías más ricas.

En el movimiento del *Dasein* hacia el Infinito, hemos cambiado el centro de gravedad de la realidad. En lugar de considerarla como una mera cosa particular, la vemos más bien como el núcleo en un proceso, el cual pasa a través de la transformación, el devenir y perecer de muchas cosas. Y esto está en concordancia con el desarrollo completo de la lógica, a través de la cual cada etapa nos acerca a la interioridad, es decir, hacia una noción del ser como centrado en sí mismo, como articulado interiormente y desplegando su actividad autónoma. En resumen, como cada vez más cerca del modelo del sujeto. La primera noción de *Etwas* como una negación de la negación, como un ser que se mantiene a sí mismo, nos pone ya en esta dirección. Ahora damos un paso más allá, descubriendo un centro más profundo cuya actividad no es desplegada únicamente en el mantenerse de esta cosa, sino en la serie ordenada de transformaciones, devenires y pereceres. Tenemos una negación de la negación en un nivel más profundo, una unidad más abarcante-del-todo, y por tanto un grado más alto de interioridad; o dicho de otro modo, un nivel más profundo de conexión entre las cosas, que ahora no sólo subyace al mantenerse de las cosas dispares sino a las transformaciones de una cosa en otra.

Por tanto, el primer movimiento de la lógica se cierra con Hegel sustentando (a su propia satisfacción) su concepción ontológica básica del ser finito como el vehículo de una vida infinita, la cual no es separada de éste, y esto desde el punto de partida básico de que el ser debe estar determinado a ser. La dialéctica del Ser engendra al *Dasein*, y el *Dasein* como una mezcla de realidad y negación, ser y no-ser, es interpretado como inherentemente contradictorio, y por tanto como conteniendo su propia destrucción. Esta contradictoria naturaleza autodestructiva es la finitud, pero el impulso hacia la disolución se interpreta como una superación de la barrera y por lo tanto como un impulso hacia el infinito, que entonces es considerado como la vida inherente en el devenir y perecer de lo finito. Por consiguiente, Ser y No-ser no sólo se unen en el *Dasein*, sino también en el Devenir, como tal vez fue indicado prematuramente en la primera dialéctica.

II. CANTIDAD

En el último capítulo de la «Cualidad», titulado *Fürsichsein*, Hegel lleva a cabo la transición hacia la cantidad. Esta transición puede parecer un poco forzada, y de hecho lo es. Ofrece otro ejemplo de un giro que a menudo hemos notado en la dialéctica de Hegel: aquel en el que Hegel regresa desde el punto alcanzado para reanudar y «alimentar» su dialéctica alguna otra serie importante de conceptos o transiciones.

Éste parece ser el caso aquí, pues como vimos del *Dasein* surgió una noción de la vida infinita que continúa en el devenir y perecer del *Dasein*, una noción de la realidad que la relaciona con la «idealidad». Por tanto tenemos la idea de un ser que sobrevive al fallecer de esta cualidad. Para expresarlo con un lenguaje más hegeliano, tenemos un ser que niega sus determinaciones particulares, o que regresa a sí mismo a partir del otro que lo ha determinado («unendliche Rückkehr in sich», *WL*, I, 147), o que es «simple relación consigo mismo» (*einfache Beziehung auf sich*, *WL*, I, 147).

Ésta es la noción hegeliana de *Fürsichsein*, Ser-para-sí, que constituye el nivel alcanzado ahora y del que Hegel, de manera poco sorprendente, cita el «Yo» de la subjetividad como ejemplo paradigmático. El sujeto como conciencia tiene cierto objeto frente a él y como autoconciencia tiene cierta serie de características, pero él «vuelve a

sí mismo» desde éstas, en el sentido de que no puede identificarse con ellas, en el sentido de que los objetos y características cambian a lo largo de la vida de esta persona idéntica. Naturalmente el propio sujeto humano desaparece eventualmente y el ejemplo más alto de *Fürsichsein* es el sujeto absoluto cuya vida continúa a través de la serie completa de cambios en la realidad externa.

Todo esto podrá ser suficientemente claro en los términos de Hegel: del *Fürsichsein* se deduce la noción de sujeto como vida, la cual es mediada por el devenir y el perecer de su personificación externa. Pero éste no es el propósito de este nivel de la *Lógica*, sino del tercer libro. Lo que esperamos deducir en este nivel es simplemente la Cantidad.

En consecuencia, Hegel da el paso para dirigir el tráfico. Nos recuerda que todavía estamos en el nivel del Ser y que aún caracterizamos la realidad como un ser simple, no-dimensional, y no como una emanación o manifestación de algo. Esto sólo aparecerá en el segundo libro, el que trata sobre la Esencia. Por lo tanto aquí no podemos entretenernos planteando la noción del sujeto. Pero si trasladamos esta amplia noción al contexto más pobre del ser simple, deducimos una nueva forma que puede ser el punto de partida de una nueva dialéctica.

Esta nueva forma es el ser simple, pero lo que permanece del sujeto, lo que justifica su ser llamado *Fürsichsein*, es su negación de su determinación específica. Este ser es señalado como tal sin ninguna cualidad específica. Pero según Hegel esto no es regresar a la indeterminación del Ser puro, del cual la lógica partió, ya que esta indeterminación se postula por la auto-relación del *Fürsichsein*, que ha surgido de la dialéctica. Por supuesto, parece que Hegel aquí está en misa y repicando, conservando aquellas prerrogativas del sujeto que necesita para su argumento y permaneciendo en la esfera del Ser. Pero esta objeción puede postergarse para seguir su argumento.⁷

A este ser lo llama Hegel «el uno». Y nosotros podemos reconocer la lógica subyacente, aunque la deducción de Hegel parece mucho más extravagante. Un ser de este tipo sólo puede señalarse, es decir, distinguirse de otros por algún procedimiento del tipo de la enumeración. En otras palabras, sólo podemos identificar un ser particular de este tipo atribuyéndole algún número de una serie o alguna posición ordinal. Puesto que todos los seres de este tipo son idénticos porque no tienen cualidad determinada, sólo pueden ser distinguidos numéricamente.

Por supuesto, en este argumento estoy presuponiendo que identificar «el uno» es lo mismo que distinguirlo de otros, que un ser de este tipo sólo es concebible como uno entre muchos. ¿De qué otro modo puede identificarse un ser sin diferenciación interna que no sea contrastando con otros? El espíritu absoluto en su total manifestación se identifica, más aún, debe identificarse sin contraste, pero su vida es la interrelación necesaria de realidades ricas y variadas, cuya identificación al contrastarse entre sí no presenta problema alguno. Pero lo que no tiene diferenciación interna, no puede ser identificado por lo que contiene o incluye: sólo puede señalarse por lo que «niega». Éste era el caso con el *Dasein* que al identificarse con una cualidad simple permanecía indiferenciado, y por lo tanto tenía que ser contrastado con otros para ser determinado. Pero el uno no es sólo indiferenciado, sino sin cualidad específica. No puede ser contrastado cualitativamente con otros, sólo numéricamente. «El uno» debe existir como uno entre muchos.

Este argumento nos lleva a la Cantidad. Y aunque podría pensarse que subyace al presente razonamiento de Hegel su deducción de la Cantidad adquiere otra forma. Más

7. Cf. la insatisfacción con este argumento expresada por Jean Wahl, *Commentaires de la Logique de Hegel*, «Les Cours de Sorbonne», París, s.f., 95.

bien pasa por las de repulsión y atracción que Hegel, siguiendo a Kant, piensa que son esenciales para la física (y por lo tanto es valioso deducirlas como niveles de la *Lógica*).

Éste es otro ejemplo de un desvío que ha de tomarse hacia lo que Hegel considera nociones esenciales. La deducción de repulsión —en la que no podemos entrar aquí— pone en marcha la idea de que el uno tiene una «relación de negación consigo mismo», al negar su propia determinación cualitativa. Por lo tanto, el uno debe devenir multiplicidad. Pero al mismo tiempo la multiplicidad que surge del uno es después de todo idéntica y homogénea. La relación de cada uno con los otros es también una auto-relación. Por eso también hay atracción.

Antes de deducir la repulsión (en la *WL*) Hegel conecta la idea del uno con la filosofía del atomismo, tal como Demócrito la desarrolló. Los átomos, en efecto, son «unos» en este sentido, pues carecen de diferenciación interna y de cualidades ya que no ofrecen absolutamente ningún contraste cualitativo entre sí. Hegel intenta explicar la idea de que los átomos se encuentran en un vacío en términos de su concepto de uno: el uno es sin-cualidad, vacío y en ese sentido es en sí mismo vacío. Sólo permanece para separar ambos momentos del uno: su ser afirmativo y su vaciedad, en aras de colocar a los átomos en un vacío circundante.

Pero el atomismo nos ofrece una noción inadecuada de los unos, porque concibe como puramente contingente su relación y combinación. Como un hecho contingente, algunos átomos «viran bruscamente» y por lo tanto tropiezan con otros, mientras que en realidad los unos sólo pueden existir en su relación entre sí. Esta relación necesaria es la que trata Hegel de explicitar con las nociones de repulsión y atracción.

Pero mi opinión es que la principal transición hacia la Cantidad es mejor exponerla en términos más generales —los cuales introduce arriba— de distinción y homogeneidad. Y Hegel mismo introduce términos generales no muy distantes de éstos en su propio tratamiento de la cantidad, a saber, continuo y discontinuo. Pues es lo mismo ver las cosas como compuestas de lo distinto y lo homogéneo que como mensurables, cuantificables.

Para Hegel la Cantidad es definida como «ser puro, en el que la determinabilidad ya no se postula como en correspondencia con el ser mismo, sino más bien como anulado o indiferente» (*EL*, § 99). La palabra decisiva aquí es «indiferente» (*gleichgültig*): desde el punto de vista cualitativo, la determinabilidad o el límite de una cosa no es cuestión de indiferencia. Si modificamos el límite, modificamos la naturaleza de la cosa. Pero desde el punto de vista puramente cuantitativo, los límites de una cosa pueden modificarse sin cambiar su naturaleza; le resultan «indiferentes». Según Hegel, es en virtud de un marco cualitativo como tratamos con dichos límites indiferentes, como las cosas puedan aumentar o disminuir en extensión sin cambio de su naturaleza.

Esto presupone que podemos considerar a la realidad así presentada como homogénea, es decir, no dividida en diferencias cualitativas. Y además debe ser divisible en unidades, es decir, en distintos «unos». Por lo tanto, al deducir la diferencia y la homogeneidad de los unos, hemos deducido la categoría de Cantidad.

Esta doble estructura de la realidad considerada cuantitativamente —a la que he llamado homogeneidad y distinción— es discutida por Hegel en conexión con atracción y repulsión al final del último capítulo. Aquí en el primer capítulo introduce la Cantidad como continuidad y diferencia. Ambos son «momentos» de la Cantidad, ya que la realidad cuantitativamente considerada debe ser homogénea (es decir continua) y sin embargo se debe poder trazar una línea desde cualquier punto para medirla hasta aquí. Esto es, debe ser susceptible de dividirse (en nuestros procedimientos de medición si no en la práctica) en unidades diferentes.

El problema es que la realidad considerada sólo cuantitativamente puede ser dividida en una diversidad de modos. En términos puramente cuantitativos, no hay razón alguna para dividirla por un punto en lugar de por otro. Hegel explica que los términos meramente cuantitativos, matemáticos, son inadecuados para expresar cualquier verdad filosófica. Y podemos comprender por qué: considerar a las cosas en términos cuantitativos es considerarlas como homogéneas y particulares, mientras que para Hegel las verdades especulativas corresponden a totalidades articuladas; su reserva básica consiste en una oposición conceptual. De ahí que la creencia de que podemos comprender el mundo en términos cuantitativos esté vinculada con el materialismo, puesto que sólo la materia es comprendida apropiadamente en términos de cantidad (igual que el tiempo y el espacio, desde luego). Pero el materialismo está condenado a no reconocer las conexiones importantes que expresan la estructura necesaria del mundo.

Por consiguiente, Hegel tiene una mala opinión de las matemáticas como lenguaje filosófico. Las matemáticas nos llevan más allá de la observación meramente sensible, pero sólo nos ofrecen las relaciones más externas, es decir, las no-conceptuales.

Pero incluso aceptando la pobreza de las matemáticas, ¿cómo es que la caracterización de las cosas en términos cuantitativos nos conduce a una contradicción, y de ahí a categorías superiores? Hegel trata esta pregunta en la tercera parte del segundo capítulo acerca de la Cantidad. Aquí retoma el asunto que mencionamos anteriormente, es decir, el de que, consideradas cuantitativamente, a las cosas les resultan indiferentes sus límites y no hay razón para dividirlas por un punto en lugar de por otro. En la sección considerada aquí, Hegel argumenta de un modo semejante a la discusión de la Cualidad: una cantidad no puede más que alterar sus límites, inevitablemente devendrá más grande o más pequeña, y por consiguiente otra cantidad. Pero este proceso no tiene un final natural, y por lo tanto la auto-alteración de la cantidad es un progreso interminable, como también lo fue la auto-otredad del *Dasein*. Al igual que en ese último proceso, Hegel parece considerar que éste es contradictorio, como requiriendo una solución.

Pero podría considerarse a Hegel un poco pretencioso en estas transiciones. Concedido que la Cantidad es el ámbito donde las cosas son indiferentes a sus límites, ¿cómo mostramos que los *quanta* deben ir más allá de sí mismos y cambiar (lo que sea que signifique esto)? Incluso si lo hacen sin cesar y aun aceptando el desagrado de Hegel por el infinito «deficiente» del progreso interminable, ¿demuestra esto una contradicción que requiere una solución a través de una categoría superior?

Quizás todo esto puede aclararse cuando se piensa que el tema tratado corresponde a las categorías de la lógica trascendental, es decir, las categorías por las que podemos comprender la realidad. Y nosotros las ponemos a prueba para constatar si ellas nos pueden ofrecer un modo coherente de comprender la realidad. Se recordará que fue contra este criterio que el ser puro fracasó y se reveló como sinónimo de la nada. Y estos mismos requerimientos, podríamos argüir, mostraron que las caracterizaciones puramente cuantitativas son radicalmente inadecuadas.

El argumento parece algo así: caracterizar las cosas de modo puramente cuantitativo consistiría en que sea posible describir todo en términos de combinaciones de unidades homogéneas, es decir, cualitativamente indistinguibles. Éste es el sueño de los atomistas, ya sean físicos o lógicos. Pero incluso este sueño en cualquier forma concebible realizable tendría que reintroducir la cualidad. Pues debe haber algunas bases para señalar una serie de combinaciones de unidades en lugar de otras. Digamos que señalo un objeto *A* que contiene, p. ej., 100 unidades y un objeto *B* que contiene 50. Ahora bien, ¿qué razón pude haber tenido para trazar los límites aquí, para delinear un objeto que

agrupa estas 100 unidades juntas y no, digamos, más bien 101 o 99? Estas razones, los criterios de *A* y *B*, no pueden establecerse en términos de número de unidades, ya que se trata de agrupar unidades en agregados de un número determinado, como p. ej. 100 o 50. Tenemos que introducir algún otro rango de conceptos descriptivos con el propósito de expresar los criterios: digamos que este grupo de 100 está *unido* frente al resto, o que 50 conforma una *figura* determinada.

Este punto no está afectado por la consideración de que podríamos caracterizar al mundo en un número indefinido de modos diferentes, y por tanto, en nuestra situación imaginaria, agrupar unidades en un número indefinido de modos: nuestro *A*, p. ej., podría también ser descrito como un *M* y un *N* agrupando respectivamente 88 y 12 unidades, etc. Pues en cualquier caso, si hay alguna razón para conformar el mundo en un modo determinado, sólo puede darse introduciendo rangos del concepto descriptivo distintos de los de unidades y agregados de unidades. Más bien, este punto de partida de la pluralidad de modos de caracterizar las cosas refuerza el argumento, pues la distinción entre dos modos diferentes de caracterizar las cosas sólo puede ser dada en términos de los diferentes rangos del concepto apropiados a cada uno.

De ahí que cualquier atomismo conceptual cabal —para darle un nombre a la concepción que consideramos aquí— deba suprimir la pregunta de cómo caracterizamos las cosas, es decir, de cómo agrupamos unidades. Debe imaginar un mundo fenoménico en el cual no haya agrupamientos en absoluto, o lo que es lo mismo, en el que cualesquiera agrupaciones que formemos sean completamente arbitrarias en el sentido de que nada en absoluto pueda ser dicho respecto al principio de tal agrupamiento —una especie de doctrina super-nominalista. Pero esto es llanamente imposible. Pues a no ser que, en este extraño e imaginario mundo fenoménico del atomista conceptual, las únicas cosas que aceptemos sean aquéllas constituidas de unidades únicas, en cuyo caso sólo habría un tipo de cosa, no habría conceptos cualitativos en absoluto (porque no habría qué contrastar), y en consecuencia no habría *tipo alguno* de cosa (es decir, volveríamos al vacío del Ser puro), tendríamos que aceptar entidades que fueran agregados de unidades. Pero entonces habría que tener algunos criterios para la discriminación de agregados de *n* unidades como un tipo dado de cosa, distintos de su mero tener *n* unidades. Pues no tendría sentido reconocer, digamos, una cosa de 100 unidades, y decir «hay una *A*», a menos que las *A* tengan otras propiedades distintas de la de contener como agregados 100 unidades, p. ej., que las *A* agrupen estas unidades de cierto modo o en cierta figura. Pues para cualquiera en cualquier momento dado indudablemente habría cientos, si no miles de dichas unidades en cualquier interpretación plausible de un elemento atómico universal, y por lo tanto si *A* sólo significara 100 unidades, nunca podría no darse.

Desde luego, este imaginario mundo fenoménico es muy extraño, tan alejado como está del que en realidad tenemos, que está lleno de diversidad cualitativa, de manera que nos resulta muy difícil imaginar tal reducción de todas las cosas a un único tipo de elemento. Incluso las reducciones llevadas a cabo por las ciencias más exitosas, como p. ej. el atomismo real de la física, carecen de relación con un atomismo de agregación de unidades homogéneas, aunque pueden reducir fenómenos aparentemente diversos a una base de explicación única. El propósito del excursus de arriba sólo fue mostrar cómo la caracterización de las cosas en términos puramente cuantitativos, es decir, sin introducir ninguna distinción cualitativa o una pluralidad de conceptos descriptivos, es imposible.

El motivo de esta extensa demostración tan inverosímil es que creo que algo de esto subyace en el argumento de Hegel. En el argumento, como hemos visto, Hegel se mue-

ve de la tesis de que la realidad considerada cuantitativamente (en resumen, el *quantum*) puede alterar sus límites arbitrariamente, a la tesis de que esto debe hacerlo; y él ve en esto una contradicción. «Según su cualidad, por lo tanto, una cantidad es postulada en continuidad absoluta con su exterioridad y otredad. Por ende, no sólo *puede* ir más allá de toda magnitud determinada, no sólo *puede* ser alterada, sino que se postula que *debe* alterarse» (WL, I, 221; itálicas en el original). Hegel habla un poco más arriba de «contradicción» (*Widerspruch*).

Ahora, este paso del «poder» al «deber» es comprensible, si entendemos que aquello que estamos buscando es una serie de categorías, las cuales nos permitirán comprender las cosas coherentemente, y si como hemos visto una caracterización puramente cuantitativa no nos puede dar una especificación adecuada de una cosa. En términos puramente cuantitativos no hay razón para poner un límite en ninguna parte. Los *quanta pueden* ver alterada su «determinación de tamaño», en el sentido de que no hay razón para detener esto. Pero también podríamos decir que no hay ninguna base para hablar de *quanta* fijos en absoluto; cualquier tamaño dado que atribuyamos a un *quantum* es totalmente arbitrario. Igualmente podríamos elegir cualquier otro tamaño. Por lo tanto decir que los *quanta* pueden cambiar es engañoso, pues esto implica que hay *quanta* que también pueden quizás permanecer iguales, cuando de hecho no hay razón en absoluto para señalar cualquier *quantum* fijo. *No tiene sentido la idea* de que una cantidad permanece la misma. Y este punto de partida puede ser expresado (es verdad que engañosamente, pero no más que en la fórmula «puede»), al decir que el *quantum* debe cambiar, que «lo que ahora se postula en sí mismo, refiere más allá de sí mismo y deviene otro» (WL, I, 222).⁸

La contradicción también puede entenderse si ponemos esta discusión en el contexto básico de la *Lógica* que recordamos arriba: nuestro propósito es comprender una realidad, ofrecer una especificación adecuada de una cosa, aquí en términos cuantitativos; la especificación que damos, el *quantum*, resulta no ser una, sino una indeterminación de sus límites. Si se presenta como especificación, el *quantum* nunca puede tener éxito, y está por lo tanto condenado a socavar su propio propósito. Igual que el «ser» (y en última instancia por las mismas razones) los conceptos cuantitativos tienen que ser complementados por otras categorías, si es que han de ser aplicados a la realidad.

Mi interpretación podría parecer fuera de foco. Hegel usa un vocabulario bastante distinto para hablar de esta transición. Habla de que el *quantum* es llevado más allá de sus límites a otro *quantum*, y este *quantum* a su vez sufre el mismo destino, así que esto implica un proceso interminable. Pero yo pienso que esta imagen (a Hegel le habría disgustado esta palabra, pero ninguna otra parece apropiada) puede en sí misma ser entendida a la luz de la interpretación: lo que mueve al *quantum* en su cambio interminable es la búsqueda de una especificación adecuada en términos puramente cuantitativos, una búsqueda cuyo objeto siempre la elude y por esta razón es interminable.

El hecho de que ponga la contradicción en la forma de un proceso interminable, permite a Hegel presentar su solución en un molde conocido. Después de atacar a aquellos que ven algo sublime en lo cuantitativamente interminable, p. ej. los astrónomos que contemplan el cielo (y por supuesto Kant es criticado por un pasaje sobre el cielo en la *Crítica de la razón práctica* y todavía más por su aplicación de la idea del progreso interminable hacia la esfera de la moral), y después de una crítica a la primera antinomia kantiana, Hegel llega a una solución similar a la encontrada con respecto

8. Traducción de Johnston y Struthers I, 240.

al proceso interminable del *Dasein*: puesto que el *quantum* está siempre moviéndose hacia otro, debe por lo tanto encontrar un modo de volver a sí mismo en ese otro, y esto puede hacerse si lo concebimos como el término de una relación entre dos *quanta*.

Hegel llega a la solución que desarrolla a través del tercer capítulo de esta sección, cuyo desarrollo completo es el objeto de la tercera parte del Ser, la Medida. La Medida es el regreso de la cantidad a la cualidad en un nivel superior, un nivel que implica la síntesis de las dos. La idea es que aunque una cosa no puede especificarse en términos de un *quantum* singular, puede hacerse en términos de una relación entre *quanta*. Hegel está pensando —como es evidente en la posterior discusión sobre la medida— en las leyes funcionales de la ciencia natural, que vinculan a dos o más variables. Podemos volver a una especificación de la cualidad o naturaleza de una cosa en una forma más completa y más rica, cuando podemos caracterizarla en términos de alguna ley funcional o relación funcional. De este modo obtenemos la síntesis de la cualidad y la cantidad: la cualidad definida cuantitativamente.

Pero el punto que debe alcanzarse en la interpretación señalada arriba es que al introducir la relación entre *quanta* hemos superado el universo homogéneo del atomismo conceptual. Los dos o más *quanta* relacionados son la medida de dos o más cosas diferentes, propiedades o dimensiones. Esto significa que se distinguen por algo más que sólo por tener un número diferente de unidades (si es que en efecto tienen un número diferente de unidades —la longitud y la profundidad de un cuadrado son iguales en extensión, pero distintos entre sí—). Es este escape de la unidimensionalidad lo que permite al *quantum* fijarse en un tamaño determinado. Para volver a nuestro ejemplo de arriba: señalamos estas 100 unidades como una *A*, porque las unidades están a una distancia *d* una de otra. Por lo tanto, tenemos una razón para agrupar estas 100 unidades como una *A*, porque 100 es el número de unidades que se agrupan de forma tal que queda una distancia *d* entre una y otra. Las *A* son entonces definidas por una relación entre *quanta*, como agregados de unidades, las cuales están todas a cierta distancia una de la otra. Y el *quantum* 100 se fija aquí porque es un término de una relación de la cual el otro término es *d*. La introducción de una segunda dimensión (aquí también es cuantificada, pero eso no es esencial) nos permite la agrupación de unidades en nuestra dimensión original. Creo que es esta importante propiedad de la dimensionalidad-plural —que funciona con más de una dimensión— lo que aquí da cuenta de la solución de Hegel para el progreso infinito: «El *quantum* se postula como autorepelido; hay dos *quanta*, que no obstante se cancelan [*aufgehoben*] y existen sólo como momentos de una unidad, y esta unidad es la determinabilidad del *quantum*» (*WL*, I, 239). Pero desde luego, difícilmente necesito repetir que éste no es su argumento como aparece en el texto: él llega a esto por el conocido argumento de que el *quantum* vuelve a sí mismo, y por consiguiente encuentra su propio momento en su ir más allá, es decir, los otros *quanta* en los cuales se está convirtiendo constantemente: y esta auto-identidad en otros *quanta* es rápidamente reinterpretada como la unidad de dos *quanta* relacionados mencionada anteriormente, que constituye la base del tercer capítulo y de la síntesis completa entre cantidad y cualidad que encontraremos en la sección sobre Medida.

III. MEDIDA

Comprender la realidad bajo la categoría de Medida es comprender cualidades, las cuales están fundadas en ciertas cantidades o en relaciones entre *quanta*. Un ejemplo muy simple: el agua debe tener una temperatura entre 0 y 100° C, pues de otra manera se

convierte en hielo o vapor. Tenemos aquí la unidad simple entre la cualidad y la cantidad que define la medida. Los *quanta* 0 y 100° C se señalan como significativos a causa de los cambios cualitativos que ocurren en estos límites y estos cambios cualitativos son registrados por los cambios en la temperatura. Así tenemos la relación entre dos dimensiones de propiedades, el estado de la sustancia y su temperatura, las cuales, como vimos en la discusión de arriba, son esenciales para la caracterización cuantitativa.

En cierto sentido hemos regresado a la cualidad en esta tercera sección de la Lógica del Ser, pero en un nivel más alto en donde se une con la cantidad, pues ahora vemos a las propiedades sosteniéndose en valores cuantitativos. La categoría de Medida tiene también una aplicación universal: «Todo lo que existe tiene una medida» (*Alles was da ist, hat Maß*, *WL*, I, 343). Esto nos recuerda la preocupación griega por la medida, pero también de la física moderna y de la química, que descubrieron en muchos campos los límites dentro de los cuales deben permanecer las cosas para conservar el mismo carácter cualitativo.

Pero a pesar de ser universal, esta categoría también es radicalmente inadecuada. Hegel no puede aceptar que la caracterización cuantitativa de las cosas, por más que esté unida con la Medida, toque algo más que la superficie de las cosas. No puede penetrar en el núcleo de la realidad. Penetrar en el núcleo es entrar en la relación dialéctica de lo interno y lo externo, idénticos entre sí y sin embargo opuestos entre sí, lo que es fundamental para la ontología de Hegel. Haremos la transición a este tipo de caracterización en la sección presente, introduciéndonos en la Lógica de la Esencia donde ya no trataremos el primer nivel de categorías que corresponde al Ser, sino el segundo nivel.

El argumento en *WL* es muy complejo y está fuertemente vinculado con las ciencias de la época de Hegel y su posición sobre ellas. Los temas tratados reaparecerán en la Filosofía de la naturaleza. Pero el argumento en *EL* es sucinto. Es simplemente una continuación de las consideraciones acerca de la transición desde la Cantidad. La Medida es la unidad inmediata de la Cualidad y la Cantidad (§ 108), como tal también un simple *quantum*, y por consiguiente susceptible de incrementar o decrecer. Pero más allá de ciertos límites este incrementar o decrecer abolirá la cualidad, empujándonos más allá hasta lo «desmedido» (*das Maßlose*). Este nuevo estado es él mismo, sin embargo, una nueva cualidad. De este modo volvemos a la Medida. Pero esta nueva medida puede a su vez excederse y así sucesivamente en un retroceso (potencialmente interminable (§ 109) (p. ej. el hielo convirtiéndose en agua y el agua en vapor). Pero puesto que siempre volvemos a la cualidad y la medida, aunque se trate de uno distinto, este cambio no tendría que considerarse como un progreso interminable de nuevos términos, sino más bien como una identidad en la diferencia. «Pero la Medida se muestra a ella misma... permaneciendo tan unida consigo misma en su transición» (*Das Maß zeigt sich aber... eben so sehr nur mit sich selbst zusammenzugehen*, § 110).

Aquí reconocemos el mismo tipo de argumento que servía de base a la transición de todas las tres secciones de la Lógica del Ser. En primer lugar, la finitud de la entidad considerada (*Etwas* en la primera sección, *quantum* en la segunda), es decir, el hecho de que al perecer se rebase cierto límite, es presentado como una necesidad interna; pero su muerte es el nacimiento de algo más (lo otro en la primera sección, un nuevo *quantum* en la segunda). Por esto surge la posibilidad de un progreso interminable de términos. Este resultado es inaceptable (para Hegel) y es evitado mediante el reconocimiento de una unidad en la diferencia entre las fases diferentes de este cambio necesario.

Esta concepción de las cosas engendra una noción de segundo grado de la realidad, de un substrato que subyace a los estados cambiantes. Las variantes de esta concep-

ción será lo que exploraremos en el segundo libro. En cierta manera ya estábamos ahí, con la deducción del infinito verdadero en la primera sección, pero aplazamos la entrada a la tierra prometida porque teníamos que integrar la Cantidad en nuestra síntesis, por las razones enciclopédicas ya discutidas. Nos desviamos vía la *Fürsichsein* para llegar a la Cantidad.

La dialéctica de la Medida, por contraste, es continua con la de la Cantidad, es su prolongación a través de las mismas consideraciones —la inestabilidad del *quantum*, el resultante progreso interminable y la solución de la identidad en la diferencia— hacia la resolución última en una concepción de segundo nivel de la realidad.

Con la Medida tenemos una caracterización de las cosas como cierta cualidad, la cual está fundada en su pertenencia a un ámbito de ciertos límites cuantitativos. La introducción de este concepto de cualidad señala la razón para fijar los *quanta* particulares que definen los límites, mientras que esos *quanta* dan cuenta de que la cosa tenga la cualidad que tiene. Pero Hegel parece decir que los *quanta* así vinculados con las cualidades en la Medida se mueven a sí mismos más allá de sí mismos, del mismo modo que los meros *quanta*. ¿Cómo entendemos esto?

Más o menos del mismo modo, yo sugeriría: la caracterización en términos de Medida es también en cierto sentido inadecuada, pero no exactamente del mismo modo que arriba, que caía por debajo de la complejidad mínima requerida para tener un mundo en general del cual podamos ser conscientes; sino más bien de este modo: la caracterización en términos de Medida necesariamente es acompañada de otra caracterización, más profunda, que va más allá de la Medida. Pues estamos hablando de cosas que tienen cierta cualidad mientras permanecen dentro de ciertos límites cuantitativos; pero esto significa que no estamos ya hablando sólo de entidades identificadas por cierta propiedad, de tal modo que si esta propiedad se viene abajo dejan de existir. También estamos hablando de entidades de las que podemos decir que pierden las que hasta ahora habíamos pensado como propiedades que las definían y han ganado otras. La categoría de Medida es la que lleva a cabo la transición: en ella vemos que lo que hasta el momento era una propiedad capaz de definir fundada en que la entidad se refería al ser dentro de ciertos límites. P. ej., vemos el agua (H_2O en su estado líquido) fundada en que la temperatura esté entre 0 y 100° C. Pero una vez que consideramos la entidad como teniendo que permanecer dentro de ciertos límites, entonces hemos introducido una nueva noción de la entidad, a saber, la de una entidad de la cual puede predicarse que está dentro de ciertos límites, y por lo tanto de la cual también puede predicarse que está más allá de estos límites. Hemos introducido una noción de una entidad que es más profunda que cualquiera de las propiedades capaces de definir que han aparecido hasta el momento, un substrato subyacente que puede estar en diversos estados (*Zustand*), los cuales son definidos por estas propiedades. Así, para seguir con nuestro ejemplo de arriba, una vez que decimos del agua de la percepción ordinaria que debe permanecer dentro de 0 y 100° C, pues de lo contrario se convierte en hielo o vapor; estamos introduciendo una entidad más fundamental, llamémosla H_2O , la cual mientras permanece dentro de estos límites está en un estado que llamamos agua y cuando va más allá de estos límites está en los estados que llamamos hielo o vapor.

La caracterización de cosas en términos de Medida nos refiere más allá hacia una caracterización de la realidad en términos de entidades substrato que pueden estar en una diversidad de estados, es decir, la caracterización a través de la medida sólo tiene sentido si esta otra más profunda también lo tiene. Así es como propongo interpretar el argumento hegeliano de la tesis de la necesidad inherente de rebasar los límites, en el que la caracterización cuantitativa en la medida «es ella misma como tal el acto de

pasar más allá de sí misma» (*das Hinausschreiten über sich selbst*, *EL*, § 109, Adición). Y si esta interpretación es correcta, entonces podemos comprender al mismo tiempo por qué este rebasar los límites es también una identidad en la diferencia, una «unión consigo misma» (*zusammengehen mit sich selbst*), pues la entidad substrato más profunda sólo es aquello que permanece idéntico a través del cambio de los estados.

Con la obtención del término de la entidad substrato que puede entrar y salir de diversos estados, hemos consumado el principal paso que va del Ser a la Esencia. Todas las categorías que Hegel agrupa en el primer libro sobre el Ser, caracterizan las cosas de manera simple, en conceptos del primer nivel. *Etwas* es identificado con su cualidad definitoria, el *quantum* con su grado. En cambio en la Esencia tendremos desde el principio hasta el fin conceptos del segundo nivel correspondientes a una realidad subyacente y sus manifestaciones. Al considerar a la realidad como un substrato que puede entrar en diversos estados, hemos dejado ya el dominio del primer nivel.

Evidentemente es esencial haber dejado el dominio del primer nivel, si estamos buscando alcanzar el fin último de Hegel, puesto que los conceptos del Ser al sufrir la transformación sólo pueden perecer y dar paso a otros —*Etwas* desaparece y es reemplazado por otro, el *quantum* cambia incesantemente a otro. Sólo con los conceptos del segundo nivel de la Esencia podemos acceder a la conservación de la identidad a través del cambio, lo que es fundamental para la ontología de Hegel. Las categorías de la Esencia no son conceptos individuales, sino pares esencialmente relacionados (*EL*, § 111, Adición) apariencia y realidad, cosa y propiedades, etc. Y a pesar de que un término podría ser definido como el más «esencial», ambos son necesarios para caracterizar la realidad y uno no puede ser propuesto sin el otro. Por lo tanto, al proponer uno estamos necesariamente obligados a proponer el otro, pero sin que el primero sea suprimido, como ocurre en las categorías del Ser.

Pero el segundo nivel no es la única característica de la noción de Hegel sobre las categorías de la Esencia. Hay también esta estructura de la relación esencial que acabamos de mencionar. La sustancia debe encontrarse de manera necesaria en la manifestación externa y ésta a su vez nos vuelve a referir necesariamente al substrato. Ahora bien, no podemos establecer este elemento de necesidad a partir del argumento que nos lleva al substrato desde la Medida tal como lo hemos expuesto. Pero la necesidad está ya sustentada en la categoría de Infinito. A medida que superamos el progreso interminable de la Medida, regresamos a la categoría que nos llevó más allá del progreso infinito del Ser determinado. En este punto, como vimos, estábamos listos para dar el paso más allá del Ser. El centro de gravedad cambió de las cosas determinadas al sistema completo del que son partes transitorias o fases. Así estábamos listos para dar el paso a las categorías de la Esencia, es decir, a los conceptos del segundo nivel que relacionan el todo subyacente y su fase transitoria. Postergamos el paso para abordar la Cantidad, pero ahora que estamos listos para pasar a la Esencia, tenemos un concepto mucho más rico de este todo. Al mostrar que todas las cualidades están fundadas en las relaciones de cantidad, la Medida nos ha proporcionado un lenguaje para hablar de los límites de las cualidades diferentes y del proceso subyacente que nos lleva de lo uno a lo otro.

Pero todavía al superar la Medida estamos tratando con el Infinito, esto es, con un sistema auto-subsistente de cosas finitas mutables, en donde los cambios ordenados y sucesivos ocurren por la necesidad impulsada por su contradicción interna. Al ir más allá de la Medida no estamos sólo mostrando que las cosas deben ser inherentes a un substrato, sino también que están relacionadas en este substrato por negación, es decir, por exclusión mutua (porque cada una está definida por su otro), y además que esta

negación por el otro es interna para cada una, así que cada una debe necesariamente perecer y ser sucedida por otra.

El substrato o el todo al que las cosas son inherentes es un todo cuyo despliegue necesario es impulsado por la contradicción. Su estructura y despliegue a través del tiempo son determinados por la negación o la auto-exclusión. Hegel habla de esto como una «totalidad negativa» (WL, I, 397). Es una totalidad porque no es sólo una colección de partes que sean indiferentes mutuamente, sino que cada una es lo que es sólo en virtud de su relación necesaria con el todo. Es negativa porque...

[...] es una auto-relación negativa, simple e infinita, la incompatibilidad de sí misma consigo misma, repulsión de sí misma desde sí misma [*loc. cit.*];⁹

porque esta relación necesaria, en otras palabras, surge de la contradicción.

En *EL* Hegel simplemente establece la identidad de la categoría de Medida con ayuda de la categoría de Infinito que surgió del *Dasein* (§ 111). En *WL*, en el último capítulo de la Medida, emprende la deducción de la Esencia. Comienza con la noción de un mero substrato, el cual es «indiferente» a los estados diferentes en los que se encuentra a sí mismo, es decir, cuyo cambio de un estado a otro debe ser explicado por factores externos.

La palabra que Hegel usa aquí, *Indifferenz*, sólo puede referirnos al Schelling de los primeros años del siglo XIX, del que Hegel se distanció. La *Indifferenz* de Schelling fue el punto supuesto de la unidad entre sujeto y objeto. Hegel consideró que este punto era insostenible porque absorbía la diferencia en la unidad. Y hay una referencia en la Nota a Spinoza (WL, I, 396), cuyo absoluto es como un abismo en donde desaparecen las diferencias.

Todas estas soluciones adolecen de la misma incapacidad, no pueden explicar cómo surge la diferencia. Si los cambios en sus estados no pueden explicarse por el substrato, sino sólo por factores externos, entonces todavía no hemos llegado a un sistema auto-subsistente. Si llegamos a un sistema auto-subsistente, entonces sus cambios deben explicarse a partir de sí mismo, y sus diferentes estados no pueden pensarse como meras afectaciones externas. La idea misma de un substrato indiferente es una contradicción.

Por tanto, nos movemos de las categorías del Ser a las de la Esencia. Vemos los seres determinados como necesariamente inherentes a un todo o substrato que perdura a través de su devenir y perecer. Pero gracias a la categoría de Infinito no vemos este substrato como una realidad autosuficiente que va más allá de lo finito, sino como una realidad que necesariamente constituye seres finitos, que despliega seres finitos de acuerdo con la necesidad que a su vez está fundada en la contradicción de lo finito. Lo que hasta el momento vimos como mero ser ahí (*Dasein*), debemos verlo ahora como «postulado» (*gesetzt*), como despliegue de un proceso de necesidad.

Las determinaciones [...] ahora ya no pertenecen a sí mismas, no surgen independiente o externamente, sino que pertenecen como momentos, primero de la unidad existente *an sich*; no son liberadas por esta unidad sino que son acarreadas por ella como un substrato y reciben su contenido sólo de él [...] En vez de *seres* propios de la esfera completa del Ser, ahora son simplemente realidad *postulada*, con precisamente esta determinación y significado, de que están relacionados con su unidad y por consiguiente cada uno con su otro y con la negación... [WL, I, 398].

9. Traducción corregida de Johnston y Struthen I, 403.

En el capítulo III vimos qué importante es para Hegel este concepto de la realidad postulada.

Entramos al dominio del segundo nivel de categorías, las de la Esencia, que Hegel también llamará las determinaciones de reflexiones (*Reflexionsbestimmungen*). Hay una rica serie de referencias en este término. En primer lugar, como recordamos, Hegel usó «reflexión» desde muy pronto para designar los conceptos de división, separación o dualidad, los conceptos del entendimiento que son predominantes en la relación entre la primera unidad originaria y la unidad última superior. Las determinaciones de reflexión entran en la *Lógica* entre la inmediatez del Ser y la unidad superior del Concepto.

Pero el término también nos refiere al entendimiento reflexivo que trata de ir más allá de un mero captar las cosas en su inmediatez para entenderlas como mediación. Esto nos lleva a una característica importante de la Esencia, que todas sus categorías implican la referencia a un sujeto de conocimiento. En toda la *Lógica*, desde luego, tratamos con las categorías a través de las cuales el mundo puede ser conocido. Durante todo el trayecto estamos bajo el dominio de la lógica trascendental. Pero en el Ser, tenemos categorías que no remiten al sujeto del conocimiento, sino que caracterizan la realidad simplemente. En la Esencia, en cambio, las distinciones hechas entre los dos términos, p. ej., en un par de categorías relacionadas tales como Apariencia y Realidad, nos refieren implícitamente a un sujeto de conocimiento. Están hechas, por así decir, desde el punto de vista de tal sujeto.

Las categorías de la Esencia son, por tanto, determinaciones de reflexión porque son categorías de relación y mediación, y también son categorías del entendimiento reflexivo. Pero en tercer lugar, y fundamentalmente, merecen este nombre porque son las dos simultáneamente, ya que al estar fundadas en la necesidad conceptual, las estructuras internas que median la realidad externa son finalmente comprensibles como estructuras del pensamiento (y por lo tanto idénticas a nuestro pensamiento reflexivo). Lo que seguiremos en la dialéctica de la Esencia no es la reflexión externa del sujeto tratando de comprender, sino las articulaciones internas de la Esencia misma, la cual será expresada en los conceptos del entendimiento reflexivo. O mejor, estaremos siguiendo a ambas simultáneamente, pues a medida que nos movamos hacia concepciones cada vez más adecuadas de la articulación interna de la esencia al mismo tiempo nos estaremos alejando de nociones inadecuadas de la relación de la Esencia con el sujeto de conocimiento como meramente externa. El movimiento en estos dos frentes es inseparable, ya que como vimos arriba todas las categorías de la Esencia refieren implícitamente al sujeto de conocimiento y por lo tanto postulan cierta relación con este sujeto.

En otras palabras, la reflexión del Ser que vuelve a la realidad subyacente de la Esencia, sólo puede hacerse por el sujeto reflexionante, quien está distinguiendo apariencia y realidad, esencia y manifestación externa. Seguir las contradicciones y las transformaciones de la Esencia es lo mismo que seguir las contradicciones y las transformaciones en la relación del sujeto con la realidad conocida. Las dos reflexiones son en primer lugar simétricas, cada una siguiendo su propio camino. Pero al final se convierten en una cuando vemos que la estructura última de la realidad es una estructura del pensamiento, y por consiguiente que el espíritu cognoscente está perfectamente en casa en, y no está separado ya de, el núcleo interno de las cosas.

CAPÍTULO XI

ESENCIA

I. DE LA REFLEXIÓN AL FUNDAMENTO

La Esencia es el dominio en el que vemos cosas no sólo por ellas mismas, «inmediatamente», sino como fundadas en una base subyacente. Éste es el ámbito de la mediación. Para la noción de esencia es ineludible la mediación, es decir, que sólo podemos alcanzarla a través de otro concepto: llegamos a la esencia por la reflexión en el Ser, viendo que él mismo no es suficiente y por consiguiente nos refiere detrás a lo que subyace a éste. La Esencia siempre nos refiere a un punto de partida, al Ser que es negado (como auto-subsistente). Hegel dice que esto es expresado en la extraña etimología de la palabra alemana para Esencia, *wesen*, la cual es reminiscencia del participio pasado del verbo «ser», *gewesen*: «la Esencia es el Ser que tiene un pasado, pero un pasado intemporal» (*Das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein, WL, II, 3*).¹

En este movimiento hacia atrás se fundamenta parte de la imagen de la reflexión que ocupa un importante lugar en este libro. Pero Hegel espera explicar primero la naturaleza de la Esencia. Esto no puede comprenderse simplemente por el modo de movimiento mencionado en el párrafo anterior, donde partimos del ser y percatándonos de su inadecuación nos movimos hacia el substrato subyacente. Esto es un movimiento de «reflexión» unilateral, la reflexión externa del sujeto de conocimiento, quien postula alguna realidad interna que da sentido a lo que ve. Así también debemos entender esta observable realidad externa como emanación de la Esencia. La unilateralidad, que asumimos al explicar el movimiento desde el objeto externo hacia la Esencia, es una explicación que asume como dadas simplemente las propiedades observadas de la realidad externa. La reflexión es externa y subjetiva porque trabaja con un dato que sólo debe ser aceptado, dicho dato no puede ser considerado de ningún modo como determinado por el pensamiento. Por lo tanto, esta reflexión no descubre ninguna necesidad en lo que observa, sólo debe postular una realidad subyacente que se pueda observar.

Pero como ya sabemos, ésta no es la noción de Hegel de realidad. Por el contrario, lo que existe no es visto como simple ahí, como meramente contingente, sino más bien como la manifestación de una red sistemáticamente exhaustiva del Ser Determinado en su otro, su auto-trascendencia necesaria y por consiguiente su desaparición, la cual fue siempre mostrada al volver finalmente a sí mismo. Así el tema básico de la Esencia es la revelación progresivamente más clara y articulada de la conexión necesaria en el

1. Traducción de Johnston y Struthers II, 15.

fenómeno, hasta que sea vista la tesis final como la adecuación manifiesta del pensamiento o necesidad interna y hayamos llegado al concepto. En este libro dejará de enfocar la aplicación de las categorías en la cosa particular (sin que Hegel lo haya anunciado), como fue en el Ser y todavía pudo verse en las primeras partes de la Esencia, en cambio ahora se concentra en el sistema de las cosas interconectadas para concluir en el sistema completo de la realidad como una totalidad, de la cual ya tuvimos una muestra con el Infinito. Finalmente esto sólo es el todo, del cual se revela la necesidad autosuficiente.

La Esencia para Hegel no sólo es lo que se obtiene de lo observable externamente, ya que lo que se muestra no es auto-subsistente. También es la necesidad subyacente la que hace observar esto. Por consiguiente debe ser entendido no sólo dentro de un movimiento de reflexión de lo externo, lo cual es visto como dado, y presupuesto como un substrato puesto, sino también en un movimiento desde la necesidad subyacente, la cual puede así ser pensada como «puesta» para la observación externa. La necesidad subyacente «pone» (*setzt*) esto observable como algo externo, por eso con un juego de palabras en alemán podemos ver este poner como *voraussetzen*, que es la palabra alemana para «presuponer»: la presuposición de la realidad externa en el primer movimiento es el poner que comprendimos en el segundo movimiento. Esto expresa la unidad de los dos movimientos, ya que la realidad interna funda la realidad externa, no es más que la necesidad la que pone esto. Como intelectualmente se entiende, la dependencia de la realidad externa del esencial substrato subyacente consiste en que la realidad externa es puesta por el substrato. En tanto que lo real «vuelve» de la realidad externa, tras su desaparecer, cuya necesidad se concibe en nuestro entendimiento conceptual como idéntica con el poner del siguiente término en la secuencia necesaria.

A la luz del doble movimiento, la «reflexión» no sólo debe concebirse como reflexión externa, la cual se sigue del primer movimiento, sino también como una reflexión interna, objetiva, un auto-despliegue dentro de la realidad externa. Esta realidad externa, sin embargo, permanece idéntica con la Esencia. En otras palabras, nuestra reflexión externa no sólo trata con algo dado, ni con algo puesto tras ella, más bien, sigue la necesidad real subyacente y por consiguiente ya no es una reflexión simple externa.

Ahora Hegel se considera justificado para comenzar el libro sobre la Esencia con esta concepción de la Esencia definida por estos dos movimientos relacionados. Hace esto porque, como vimos, la deducción de la Esencia viene de la desaparición del Ser. Una desaparición que implica el necesario poner otro ser particular. Por lo tanto, las nociones de necesidad y poner están aquí desde el comienzo. Ellas nos acompañaron desde que apareció la categoría de infinito. Esta categoría mostró al ser determinado unido en un proceso en el que devenía y perecía por necesidad. Así el libro de la Esencia no trata sobre la deducción de esta necesidad interna, sino sobre el desarrollo de conceptos cada vez más ricos hasta que lleguemos a la adecuación total de la manifestación externa de la necesidad interna que nos permitirá examinar el Concepto.

En *EL* comienza Hegel justo con la Esencia como Fundamento y constituye la primera tríada del libro. En la versión de *WL*, que es anterior, Hegel trata más la dualidad del movimiento, sin deducirla realmente, puesto que ya la demostró. Estos preliminares constituyen el primer capítulo de la tríada, el Mostrar (*Schein*).

En este primer capítulo de la *WL* Hegel expone de dos modos el punto básico de la doble direccionalidad de la Esencia. Primero en la discusión de la idea de la realidad externa como simple Mostrar, es decir, como algo inesencial simple, como un velo de lo irreal que debe apartarse detrás para alcanzar la verdadera realidad auto-subsistente

(independientemente de que creamos que esta realidad pueda ser observada o alcanzada —podríamos creer como Kant que la cosa en sí es incognoscible—). Esta concepción no puede mantenerse, una vez que vemos que esto observable externo no es dado, sino que emana de la Esencia. No es sólo una barrera, un velo frente a la realidad, sino que debe ser puesto necesariamente por la realidad, por consiguiente no está separado de la Esencia sino integrado en ella. Esto muestra que la realidad externa no es mero Mostrar, si bien la palabra que Hegel usa aquí, *Schein*, le permite mantener el mismo término, puesto que esta palabra es reminiscencia de reflexión. Puede hablar de Esencia como un *Scheinen in ihm selbst* (reflexión en sí misma).

El segundo modo en el que expone la doble direccionalidad se encuentra en una discusión sobre la reflexión, donde su argumento corresponde al tipo de reflexión central a la Esencia: una síntesis externa y «puesta» por la reflexión. En esta discusión existen referencias a la distinción de Kant entre juicio reflexionante y juicio determinante. Para caracterizar la naturaleza esencial de la reflexión Hegel llama «reflexión determinante» a la categoría que surge de esta dialéctica.

Con esta base comienza la dialéctica de la Esencia —en *EL* inmediatamente y después del capítulo introductorio en *WL*— para desarrollar la concepción de la necesaria conexión sistemática de las cosas.

Identidad y Diferencia

Comenzamos primero con la noción más elementalmente inadecuada de entendimiento reflexivo, en la que la persistencia del ser es pensada con la categoría de Identidad y con su conexión con la de Diferencia y no-contradicción. Hegel está aquí yendo a la serie aislada de la reificación falsa del entendimiento que no puede aceptar que la contradicción sea inherente a la realidad y así muestra la «tendencia acostumbrada a las cosas» (*WL*, II, 40), no ansía atribuir contradicción a ellas sino más bien al entendimiento. Para el entendimiento, informado por este espíritu, aparece la verdad más elemental de la lógica de que todo es idéntico consigo mismo y diferente de todo lo otro: el «Todo es lo que es y no otra cosa» del obispo Butler.

Pero para Hegel las cosas no pueden ser tan simples. Es verdad que todo es idéntico consigo mismo, pero también que es diferente de sí mismo. El sujeto de la identidad, que permanece idéntico a través del cambio, ahora ya no es la cualidad simple sino la esencia subyacente. Pero hemos comprendido la Esencia como la necesidad interna, la cual primero pone una propiedad, después cancela ésta a favor de otra, después todavía otra y así sucesivamente. En términos hegelianos la identidad subyacente es la diferencia, la auto-diferenciación que despliega las diferentes propiedades en su relación necesaria de una con la otra. La naturaleza de la Esencia se manifiesta a sí misma en estas propiedades como relacionadas necesariamente. Esto es la «repulsión» (*Absstoßen*) de sí mismo desde sí mismo, lo cual al mismo tiempo es la reflexión vuelta a sí misma. Por la identidad de una cosa consigo misma —en tanto que no estamos hablando de una entidad definida en términos de una propiedad única, sino más bien de algo que puede tener muchas propiedades—² propiamente entendemos que tiene el substrato subyacente que no sólo puede experimentar cambio, sino que es la fuente necesi-

2. Esto sólo ofrece las bases de proposiciones informativas idénticas, como Hegel lo pone en la segunda Nota de la sección A de este capítulo (*WL*, n. 30).

ria del cambio mismo. Esta identidad tiene diferencia como un momento esencial y diferencia como reflexión vuelta a sí misma (a través de la relación necesaria de los dos términos) que es también uno con la identidad.

Con estas bases Hegel se mueve en esta sección desde la categoría de Identidad y Diferencia, a través de la categoría de Diversidad, hasta la categoría de Oposición. No hay espacio aquí para tratar con detalle la deducción, la cual en ningún caso depende del argumento desarrollado en la lógica del Ser. El resultado de esta dialéctica muestra que una caracterización de las cosas como meramente diversas pasa por alto una caracterización en la que las cosas son esenciales, u oposiciones polares de cada una a la otra. En oposiciones polares, cada término es tal que su interacción con otra identidad opuesta es constitutiva de su propia realidad. Éste es el caso, p. ej., con la electricidad positiva y negativa, o los polos norte y sur de un imán. En adición a estos ejemplos, Hegel también menciona: la luz y la oscuridad, la virtud y el vicio, la verdad y el error (*WL*, Nota 1 a la sección Contradicción, II, 55-56); la naturaleza orgánica e inorgánica, y la naturaleza y el espíritu (*EL*, Adición 1 de § 119).

Pero no es la intención de Hegel afirmar que la noción de diversidad carece de aplicación. Obviamente hay una diversidad de cosas en el mundo. Él considera que es superficial afirmar que las cosas vistas en el mundo como simple diversidad implican una relación meramente contingente. Entendido en un nivel más fundamental, cada cosa es lo que es sólo en una relación de oposición contrastante e interactiva con otra, con lo que llama «su otro» (*EL*, § 119).

Después de que Hegel ha obtenido la oposición polar del concepto de diversidad, ahora extraerá la Contradicción contenida en el mismo concepto. Lo que está en oposición se funda en su negación y así está en contradicción consigo mismo y debe desaparecer. Esto depende de lo excluido que constituye una parte esencial de sí mismo, su opuesto. Esto no puede sostenerse; ambos lados «caen en el fundamento» (*gehen hiermit zu Grunde*, *EL*, § 120).

Fundamento

Con este juego de palabras entramos a un nuevo movimiento dialéctico. La discusión de la identidad y la contradicción nos llevó a considerar la Esencia como la necesidad subyacente que determina el despliegue de la realidad externa. La Esencia también es considerada como el fundamento de esta realidad. La Esencia de esta necesidad interna se manifiesta a sí misma en lo que se despliega, así que la división entre Esencia y realidad externa será superada otra vez. Pero por el momento la división está ahí y nuestra atención ha cambiado hacia el fundamento interno.

Después de una larga introducción llegamos a la dialéctica de la Esencia. Tras la aproximación de la Esencia, a través del Ser y de considerar la esencia como postulado, finalmente hemos completado el cambio a través del cual pensamos la Esencia tanto como realidad primaria y externa cuanto como simple emanación de ésta.³ La Esencia es el tema del Fundamento y ahora podemos centrarnos en el propósito real de este libro, el cual consiste en mostrar que la realidad subyacente no es otra cosa que pensamiento que se auto-manifiesta como necesidad.

3. Éste es el tipo de cambio que veremos finalmente en la prueba de la existencia de Dios, donde lo que es secundario en la *ratio essendi* es lo primario en la *ratio cognoscendi*.

La deducción de la categoría de contradicción da la oportunidad de hacer algunas Notas. Una arremete contra el principio del tercero excluido y otra vez parece totalmente improcedente, pero tiene sentido al lado de la concepción ontológica desarrollada en el centro del texto. La otra Nota (n.º 3, *WL*, II, 58-59) expresa una idea central de la filosofía de Hegel: la necesidad de la contradicción como la fuente de toda vida y movimiento. Un prejuicio básico de la lógica y del sentido común es...

[...] la contradicción no es tanto una determinación esencial e inherente como la identidad; pero aun si fuera una cuestión de grado y las dos determinaciones fueran llevadas a cabo por separado, tendríamos que tomar la contradicción como la más esencial y profunda. Pues la identidad opuesta a ella sólo es la determinación de lo inmediato simple, del Ser muerto; mientras la contradicción es la raíz de todo movimiento y vida; sólo en la medida en que ésta tiene una contradicción en sí misma, nada se mueve, o tiene impulso y actividad [*WL*, II, 58].

Por lo tanto, todo está en contradicción y esto incluye a la fundamentación de todas las cosas. El juego de palabras que está contenido en la definición del fundamento le hace posible a Hegel caracterizar, con ayuda de estos conceptos, tanto el desaparecer de todas las cosas finitas, como su relación necesaria con un fundamento subyacente. Una necesidad indispensable al despliegue de las cosas. La contradicción no sólo significa desaparecer sino despliegue necesario. La contradicción y la necesidad están íntimamente unidas. El análisis de esta sección debe verse como por encima de la contingencia hasta el punto donde la búsqueda de la relación necesaria puede comenzar con la dialéctica del Fundamento. Éste es el propósito de la tarea filosófica: «El fin de la filosofía es... desterrar la indiferencia y aprehender la necesidad de las cosas, de modo que el otro aparecerá como su otro adversario» (*EL*, § 119, Adición 1).

Con la categoría de fundamento conseguiremos considerar la realidad no sólo como ser ahí, sino como fundamento. Hegel cita aquí el principio de razón suficiente de Leibniz: todo lo que existe tiene una razón y es el principio que está debajo de los conceptos de estas categorías. Al aceptar este principio consideramos que todo lo que es «no debe ser considerado como una existencia inmediata sino como algo puesto» (*WL*, II, 65). Así, con esta categoría hemos rebasado la esfera del Ser, ahora vemos todo como emanando de su fundamento. Hegel agrega aquí, al mencionar el nombre de Leibniz, que este filósofo no fue totalmente justo al considerar la razón suficiente como meras causas mecánicas, eficientes, sino más bien como causas finales.

Y esto, evidentemente, expresa también los fines de Hegel, como vimos en los párrafos anteriores: exponernos una concepción de la realidad como la manifestación de la necesidad. La unión necesaria entre opuestos nos llevó a la categoría de Fundamento, y de ella emergerían las mismas uniones interconectadas necesariamente entre los elementos de un sistema. Una vez más, Hegel está aquí absorto en cierto rango de conceptos, aceptados generalmente, con el propósito de mostrar cómo forman parte de su propia concepción ontológica, y que además en el proceso enriquecen nuestra idea de esta concepción. Podría mostrarse que, sólo a la luz de la ontología de Hegel, sería propiamente entendido otro rango de conceptos, agregado en la discusión sobre el fundamento de los conceptos aceptados generalmente sobre la concepción de la realidad como interconexión necesaria. Pero en otro sentido, esta concepción es desarrollada en esta sección, llegando a ser más claro que tratamos con un sistema de seres relacionados, una totalidad del ser externo que está relacionado sistemática y necesariamente.

Esto se expondrá en el argumento.⁴ Partiendo del concepto de fundamento o razón suficiente, exploraremos la contradicción implícita en su aplicación. La contradicción consiste en esto: para tener una real razón suficiente de algo, tenemos que plantear condiciones que sean idénticas con el evento o la cosa que tiene que ser explicado o tiene que implicarse. Una razón que equivale a la misma cosa que tiene que ser explicada no es satisfactoria como explicación: fracasa al no ser informativa. Hegel trata aquí en sus comentarios las explicaciones vacías, igual que aquellas que atribuyen los efectos del opio a una *virtus dormitiva*, aunque algunos de los ejemplos que selecciona apenas parecen adecuados a esta crítica particular. Para ser informativa una explicación nos debe dar un fundamento que no sea idéntico a lo que está explicando. Pero al hacer eso perdemos la suficiencia de la razón, pues fundamento y fundado ya no son lo mismo, sólo están contingentemente unidos. No puede ser suficiente como fundamento afirmar que *A* es la causa contingente de *B*, pues *A* por sí misma no es suficiente para *B*, sino sólo *A* en combinación con la conexión causal por la que se da lugar a *B*.

El dilema o la contradicción en la que nos encontramos con la noción de fundamento es ésta: en la medida en que un fundamento es informativo, será distinto de la entidad que debe ser explicada (Hegel llama esto «fundamento real»), pero será insuficiente. Por otro lado, si es suficiente no será ya distinto del *explicandum*, entonces será vacío y sin información (lo que Hegel llama «fundamento formal»).

Este dilema no parece difícil de resolver para los pensadores contemporáneos, en tanto que puede ser reconocido en general. Parece haber puntos en común con la actual noción de explicación de la filosofía contemporánea de la ciencia: en una explicación válida debe deducirse el *explicandum* del *explicans*. Al mismo tiempo, debe considerarse el *dictum* de Hume de la contingencia de la relación entre causa y efecto. Pero estos dos requerimientos pueden ser satisfechos, según muchos escritores de filosofía de la ciencia, por la forma estándar de explicación, donde explicamos *B* con la combinación de dos premisas: que *A* ocurrió y que *A* es seguida por *B*. Ésta satisface tanto la condición de suficiencia, que es interpretada aquí como requiriendo una relación deductiva entre *explicans* y *explicandum*, como la condición de la incertidumbre, en el sentido de la teoría de la probabilidad, en donde la causa y el efecto están relacionados contingentemente. La última condición es satisfecha en la medida en que la premisa mayor, la ley general, es contingente.

Pero no existe en Hegel esta moderna interpretación del requerimiento de suficiencia y de la incertidumbre de la teoría de la probabilidad. Si esto todavía no fuera evidente, llegará a serlo en la discusión sobre la relación de la condición con el fundamento. Esta relación es similar a la relación entre condiciones particulares y correlación general en la explicación canónica, la cual posibilita la transición desde el fundamento. La explicación canónica de la filosofía de la ciencia actual sería para Hegel todavía radicalmente incompleta por contingente. Porque el que sea contingente que «*A* lleve a *B*» requeriría explicar por qué llevó *A* a *B*. Y una explicación canónica requeriría más explicación *ad infinitum*, de tal manera que un regreso al infinito surgiría tras la condición *A*, preguntando una vez más por qué ocurrió (cf. *WL*, II, 96).

Hegel busca una explicación completa en el sentido en que la filosofía contemporánea de la ciencia la considera imposible, una deducción de la necesidad que no esté fundada en última instancia en premisas contingentes, sino que sea necesaria a carta

4. Estoy siguiendo aquí el desarrollo del pensamiento en *WL*, ya que *EL* es algo diferente pero supone las mismas contradicciones básicas.

cabal. Esta idea es la de un círculo de conexiones necesarias, en el cual el punto de partida es sólo puesto al comienzo y por consiguiente sin sustento para acabar deduciendo. Ésta es, obviamente, la concepción de la realidad como necesidad acabada que Hegel desarrolla desde la transición dialéctica de la *Lógica* y le da su criterio de suficiencia. Seguramente para el lector contemporáneo esto debilita su argumento, ya que asume un aspecto decisivo de lo que Hegel espera probar, pero parece difícil negar que esté procediendo con este criterio, como lo hizo en otros pasajes.⁵

Pero mientras podría parecer gratuito asumir un criterio de este tipo, si formulamos la pregunta de la explicación científica como salida de la nada, en cambio, habría una justificación en el contexto del argumento de la *Lógica* de Hegel. Puesto que hemos supuesto como ya sustentado que la realidad conforma un sistema de cambios, el cual es impulsado por necesidad. Pero si los cambios ocurren por necesidad, una total adecuación de sus fundamentos debe mostrar la conexión necesaria. Esto es lo que nos justifica exigir algo más que la deducción de la ley general desde la teoría canónica de la explicación.

Y una vez que reconocemos la legitimidad de esta demanda podemos apreciar el dilema. Si una explicación debe ser completa en el sentido de que ya no pueda preguntarse por qué y si esto, como es evidente, es incompatible con nuestra dependencia de una inexplicable premisa contingente, entonces parece que están directamente en conflicto los dos criterios, de suficiencia y de posibilidad de informar.

Y de hecho, el único modo de resolver este dilema, si es que puede ser resuelto, es por alguna solución en la línea propuesta por Hegel: las relaciones contingentes pueden ser observadas al afirmarlas entre las cosas particulares y los eventos, ya que a través ellas algo puede ser identificado como fundamento de otros, pero el sistema completo del que éstos forman parte es estructurado por relaciones necesarias.

La contingencia puede pensarse al existir en la interacción de la necesidad uno de los dos modos: o pensamos la contingencia como sólo observable, siendo el resultado de nuestra observación sólo, cosas o eventos; o, cuando la consideramos el todo, podemos ver por qué ellos deben estar relacionados de esta forma —análogamente la correlación de las dos características en un organismo podría ser un mero hecho bruto siempre que nos concentremos exclusivamente en estas dos características, pero podría recibir una explicación completa (aunque, evidentemente, todavía no una explicación de necesidad cabal) si los consideráramos en el contexto del organismo completo. Así, afirmaríamos que el hecho de que un ser vivo sea mortal, podría aparecer como una pura correlación contingente, si simplemente nos centráramos en este ser, pero una vez que comprendemos la concepción ontológica correcta, puede ser considerado como surgiendo de la necesidad desde la naturaleza de las cosas.

Además, la contingencia podría pensarse como real, pero circunscrita: la disposición general del mundo, en donde hay materia, cuerpo, gravedad y diferentes tipos de seres animados, el hombre existe, la historia humana sigue los rasgos esenciales determinados, así todo esto es necesario. Pero los hechos particulares: que hay islas en medio del Atlántico o que el valor de G es 32 pies por segundo, estos pormenores podrían ser diferentes.

Hegel parece haber sostenido la existencia de ambos modos de contingencia. Al ser necesarios pueden agruparse bajo la fórmula general que consideraría la estructura básica del universo, la cual es descrita por conceptos categoriales y sus conexiones; mientras que las descripciones formuladas en otros términos menos generales relacionan caracte-

5. P. ej. la discusión en el capítulo III de *PhG*.

rísticas de esta estructura en un modo que oscurece su necesidad, o aplicados a aspectos particulares de la realidad pueden modificar la estructura correspondiente.

Si parece difícil conciliar este segundo tipo de contingencia con la tesis de la necesidad cabal, la respuesta es que la estructura de las cosas es tal que *todas* las categorías de la *Lógica* tienen aplicación. Las cosas pueden describirse como Ser Determinado, Cantidad, etc. El paso dialéctico sobre estas categorías no muestra que estén vacías, sino que son inadecuadas. Requieren complementarse por otras y así pueden ser aplicadas. La realidad también está constituida por seres determinados, cantidad, etc. Y semejante realidad también tiene aspectos contingentes. Esto puede reconciliarse con la sistemática necesidad cabal, por la tesis de que tales hechos contingentes y la relación mantenida dentro de cierto marco son necesarios. Y esto debe reconciliarse una vez que vemos que deben mantenerse todas las categorías. La contingencia, inseparable del ser determinado, la cantidad, etc., existe por necesidad.

En relación con la solución del dilema de la razón suficiente, estas dos nociones de contingencia interna implicarían, ora la concepción de que la relación contingente del fundamento particular con lo fundamentado particularmente puede transponerse bajo una relación necesaria complementada con una comprensión del sistema, del cual ésta es una parte, o si no, la concepción de que los fundamentos de los pormenores particulares deben permanecer relacionados contingentemente con ellos, pero que las realidades caracterizadas correspondientemente en sus propiedades esenciales están fundamentadas en la necesidad. En cada caso, moviéndonos de una contingencia superficial a una necesidad subyacente, como moviéndonos del pormenor al sistema.

Ésta es la solución de Hegel al dilema del Fundamento. Hay relaciones particulares entre el fundamento y lo fundamentado que son tomadas contingentemente en sí mismas, pero subyaciendo bajo ellas está la sistemática necesidad del todo. Mientras permanecemos en el nivel de los pormenores particulares, necesariamente estamos tratando con fundamentos insuficientes. El principio de razón suficiente es satisfecho por el hecho de que los fundamentos tomen su lugar en el todo por necesidad. Por consiguiente, la única explicación suficiente basada en la necesidad cabal es aquella en la que nos referimos al sistema completo. Y en este caso el *explicandum* y el *explicans* ya no son identificados en sí mismos con elementos particulares, sino que son relacionados con el todo. La explicación de estos elementos es por el todo del que ellos forman parte. El *explicandum* ya no es distinto del *explicans*, sino que es incorporado a éste.

La mortalidad del hombre podría parecerse en un primer momento contingente. Pero cuando la consideramos como enraizada en la contradicción del espíritu, que debe estar personificada en la finitud y aun así ir más allá, entonces vemos su necesidad. Pero al mismo tiempo, el proceso necesario del espíritu con el que explicamos la mortalidad no es distinto de éste. La mortalidad, como también el nacimiento, es una de sus fases.⁶

6. En la vida cotidiana dice Hegel en *EL* (§ 121, Adición) que usamos a menudo explicaciones que no distinguen el *explicandum* y el *explicans*, como p. ej. cuando explicamos algún fenómeno eléctrico haciendo referencia a la electricidad. En el contexto de la vida cotidiana nada está mal en estas explicaciones. Pero este tipo de razón es insatisfactoria para la filosofía, porque el fundamento no está todavía articulado con un todo cuya estructura sea necesaria. El fundamento no tiene todavía «an und für sich bestimmen Inhalt». Todavía no tenemos que ir a lo que es activo (*tätig*) y productivo (*hervorbringend*, cf. § 122). Por consiguiente en este nivel cotidiano todo vale. Una razón puede estar fundada en nada.

Pero sin embargo, esta explicación nada tiene de los vicios de las explicaciones por *virtus dormitiva*; por el contrario, para comprender esta necesidad global hay que comprender un sistema de elementos diferentes que estén relacionados recíprocamente. Esto es así ricamente informativo e incluye una cantidad de relaciones particulares, las cuales se asumen en su propio aparecer como contingentes. De este modo, el requerir necesariamente del principio de razón suficiente está combinado con la diferenciación de términos en la relación del fundamento con lo fundamentado sin que las explicaciones sean uniformes.

La noción de realidad en un sistema total de elementos relacionados necesariamente da otro aspecto a la antes mencionada dialéctica de identidad y diferencia. Como un todo (*ein Ganzes*) el sistema de elementos relacionados es uno, refleja la identidad, y la explicación del todo por el todo es una, en la que fundamento y fundado son idénticos. Pero el sistema tiene otredad, diferencia, como un sistema de elementos diferentes y además elementos que son objetos existentes separados, fundamento y fundamentado son entidades diferentes que son relacionadas de este modo. La realidad es ambas necesariamente. Sin la unión necesaria, la cual es idéntica, lo que existe no tendría fundamento, sería sin cimientos, por consiguiente no existiría. Pero sin diferencia, la diferenciación real de elementos, no podría haber tampoco existencia, porque como vimos el ser puro es equivalente a nada pura. Y la diferencia requiere reales objetos existentes separados, realidad externa, objetos que existan aparte el uno del otro, por lo tanto que existan en el tiempo y el espacio. Sin diferencia no habría existencia real independiente (*Bestehen*).

Este todo puede considerarse también a través de los conceptos de mediación e inmediatez. A diferencia de la esfera del Ser, los elementos de este sistema son todos mediados. Cada uno es puesto por el otro, producido por el otro, fundado por el otro. La mediación es así universal. Pero el sistema como un todo no es mediado, es el lugar donde todo es mediado, aunque de nada depende fuera de sí mismo. Así esto es inmediato. Pero su inmediatez no es igual que la de las primeras categorías del Ser. Ésta es una inmediatez fundada en la mediación, que ha superado la mediación en el sentido de que cierra el círculo de una serie de mediaciones detrás de sí misma. Ésta es una inmediatez de un sistema auto-subsistente, el cual se basta a sí mismo. Así Hegel habla de esto como *grundlos* (*WL*, II, 99-100), esto es, «el restablecimiento de la inmediatez o el Ser, pero del Ser a medida que es mediado a través de la supresión [*Aufhebung*] de la mediación» (*EL*, § 122).

Dice Hegel que ésta es la categoría de Existencia. El uso de esta palabra derivada del latín responde a su referencia etimológica de exteriorizar. Hegel quiere enfatizar en esta solución al dilema del Fundamento que esta categoría no es considerada como algo designado internamente y oculto que esté detrás de la realidad. Cuando pensamos la realidad como fundada, la pensamos como reposando en otra cosa. Esto podría conducirnos, y a menudo ha conducido al hombre, a pensar que lo fundamenta alguna base oculta interna. Esto es lo más habitual, cuando se considera que los eventos particulares externos y las cosas que son candidatas a fundamento son insuficientes. Según Hegel lo que falta en las condiciones particulares de un evento para cumplir la razón suficiente no es algo detrás del evento y oculto, sino la necesidad del sistema completo

El argumento es diferente en *EL* que en *WL* y la transición de una obra a la otra vuelve más a la insatisfactorio de las razones dadas en la cotidianidad, en la cual los fundamentos buenos pueden estar fundados en nada y contra nada dependiendo de qué descripción de esto se seleccione.

de que forma parte. En otras palabras, la base interna de las cosas no es alguna entidad detrás, sino una necesidad en la que se encuentra su expresión completa y única en la realidad externa, precisamente en la conexión necesaria de esta realidad como sistema. Esta comprensión total del Fundamento nos muestra que nada hay detrás de la realidad externa. Pero esto no significa que estemos en el punto de partida donde hicimos frente al ser particular. De hecho, ahora, al haber comprendido la disponibilidad de la necesidad, vemos que lo que está ahí fuera como puesto, como producido, lo es por esta necesidad. Por consiguiente, vemos las cosas no sólo como realidad externa sino como surgiendo de la realidad externa, como desplegándose, llegando a ser en su exterioridad, en conformidad con la fórmula interna de la necesidad. Y esto es lo que da fuerza a la noción de *Existencia*.

Por lo tanto, Hegel ha dado el paso decisivo en la tarea de este libro con la transición a la existencia, lo que nos hace ver la esencia como aquello que subyace a la realidad externa, no como algo oculto detrás de la realidad, sino como total necesidad manifiesta. En la siguiente sección de este libro enriquecerá esta noción de necesidad sistemática, pero aquí ha sido expuesto el problema. En este sentido la dialéctica del Fundamento representa un avance. Ciertamente esta noción de la relación necesaria de elementos fue presentada antes, y fue esencial para argumentos anteriores del libro, especialmente para la deducción del Fundamento. Pero en esta sección ha surgido más claramente la idea de un todo de elementos relacionados sistemáticamente y la idea adjunta de una base interna cuya naturaleza es totalmente manifiesta externamente. Estos decisivos temas necesitan y obtienen un desarrollo mayor, aquí sólo han sido bosquejados. La Existencia...

[...] es la multitud indeterminada de existentes en tanto reflejados hacia sí que a la vez e igualmente aparecen hacia otro —los cuales, en definitiva, son relativos y forman un mundo de dependencia recíproca y de una conexión infinita entre fundamentos y consecuentes⁷ [*EL*, § 123].

Pero esta masa de existentes, a través de la relación del uno con el otro en un todo, no es todavía la manifestación completa de la necesidad, la cual sólo es un fundamento adecuado de cosas. Esto es lo que ahora debe ser deducido.

En este variado juego del mundo, si pudiéramos llamar así a la suma de lo que existe, en ninguna parte se encuentra un apoyo firme; todo lleva un aspecto de la relatividad, condiciona a otro y es condicionado por otro. El entendimiento reflexivo hace de esto su empresa para averiguar y comprobar estas conexiones corriendo en todas direcciones, pero la pregunta mantiene un propósito último sin contestar a través de todo esto. Así la demanda de la razón comprensiva avanza más allá de esta posición de mera relatividad con una evolución mayor de la Idea Lógica [*loc. cit.*].⁸

En la sección sobre el Fundamento en *WL* Hegel trata la discusión de la distinción entre forma y esencia, forma y materia, forma y contenido. Las dos últimas son discutidas al final de *EL*. Pero ésta no es una revisión sustancial, como es costumbre mostrar la tarea de Hegel aquí, pues muestra cómo su idea básica surge de estas distinciones y en el proceso desarticula la fija oposición de lo comprendido. No hay un punto particular que tenga que tratarse con estas distinciones.

7. Traducción de William Wallace.

8. Traducción de William Wallace (corregido).

Hegel desarrollará la idea de necesidad manifiesta a través de la categoría de Apariencia, entendida, igual que Existencia, como un verbo sustantivado más que como un sustantivo simple. La apariencia es lo que aparece, lo que pasa en la exterioridad. Esto no se contrastaría con una realidad que es más esencial y que es oculta.

La Cosa

Pero antes de pasar a esta discusión hay una categoría más importante del sentido común y la filosofía tradicional que Hegel tiene que aclarar y ésta es la Cosa. Aquí estamos hablando de la cosa que posee propiedades, la cual es la portadora de las propiedades. No se trató este tema en la esfera del Ser, ya que ahí teníamos la Cualidad, la cual es una con el Ser: el algo deja de ser si cambia la cualidad. Así que la relación del «tener» no podría adscribirse ahí.⁹ Pero aquí hemos llegado a la idea de una totalidad de elementos interconectados, una multiplicidad de propiedades unidas, por lo tanto una unidad que tiene propiedades, pero puede sobrevivir a las alteraciones por la relación del tener.

La noción de la cosa que tiene «propiedades» (esta palabra también alude a la relación con el tener, tanto en inglés, *properties*, como en alemán con la palabra *Eigenschaft*) es una concepción de totalidad a la cual Hegel debe oponerse y esto por dos razones.

El primer fundamento puede exponerse de tres modos distintos: el primero es la idea de totalidad de Hegel que corresponde, como hemos visto, a los elementos inseparablemente relacionados y también en oposición, mientras la noción común de cosa con propiedades es más bien la coexistencia apacible de las propiedades en la cosa. En el segundo Hegel ve la contradicción, la cual consiste en la oposición deviniendo dentro de lo inseparable, tan necesaria como la fuente del movimiento, mientras que la noción de la cosa con propiedades corresponde más bien a la co-existencia estable. El tercero es el hecho de que los diferentes elementos de una totalidad están relacionados por contradicción, la cual es nuevamente el fundamento de las relaciones necesarias que garantizan nuestro ver el mundo de las cosas reales existentes como fundadas en el pensamiento, como emanando finalmente de la subjetividad, en tanto que el modelo de la cosa con propiedades nos ofrece una concepción de lo externo, la realidad material como finalmente reposando en sí misma, como no requiriendo apelar a otra cosa que a sí misma, al ser consistente y auto-subsistente.

El modelo de la cosa con propiedades es, por lo tanto, un modelo de Hegel alterno, dependiendo de si es aplicado a las cosas particulares o al universo completo; en este caso puede verse como una cosa simple con aspectos diferentes. Para él es suficiente la existencia material externa por sí misma, ya que todos sus diferentes aspectos pueden ser vistos juntos coherentemente en una unidad que es simplemente realidad material externa. Para Hegel la realidad externa material emana del pensamiento y por lo tanto del espíritu, no puede ser entendida como autónoma sino como realmente fundada en el pensamiento, en el cual aparece y sin *ser* auto-consistente, más bien es una relación de aspectos que en seguida se requieren y se oponen el uno al otro. Esto es lo que lo hace contradictorio, por lo tanto destinado a perecer y bajo perpetuo cambio, porque

9. *EL*, § 125. Hegel no puede resistir comentar aquí que en muchas lenguas europeas «tener» es usado para formar el tiempo pasado, por consiguiente está conectado con *aufgehoben Sein* y con *Wesen*, el cual como vimos está también relacionado con el participio pasado de ser.

la realidad sólo puede comprenderse coherentemente como una cadena necesaria o un círculo de seres a través del cual esta contradicción puede hallar resolución. En otras palabras, el problema planteado por la contradicción de la realidad externa sólo puede resolverse al ver esta realidad como no auto-dependiente, sino dependiente del pensamiento, el cual Hegel identifica con esta necesidad interna y con lo que al final de la Lógica será visto como espíritu.

Por tanto, la pregunta acerca de la coherencia de nuestra concepción de la cosa con propiedades es la pregunta acerca del idealismo, pero sólo en un muy especial sentido, puesto que hay muchos no materialistas, como Kant, que son criticados en esta disolución dialéctica de la cosa. El marxismo, por el contrario, es una doctrina que afirma estar en contra del idealismo, aunque está construida sobre esta concepción hegeliana de la contradicción universal y en consecuencia sobre el movimiento. La concepción de la cosa con propiedades es la quintaesencia del pensamiento estable e idéntico que no puede concebir a las cosas en su movimiento esencial, lo que para los marxistas es la cumbre de la época burguesa, es decir, la época de la «reificación». Quizás después de todo existe algo más que un argumento equivocado en el hecho de que esta categoría haga tal uso de la relación de tener y la noción de «propiedad».¹⁰ Pero está claro que el idealismo defendido aquí no es dualismo, ni uno que solucione el dualismo afirmando sólo el espíritu, sino más bien el idealismo absoluto de Hegel. Claro está que esta forma de idealismo no puede estar de acuerdo con la concepción de totalidad implícita en la cosa con propiedades, como un estable conjunto auto-subsistente.

La segunda razón por la que Hegel debe estar en contra de esta noción es que tiende a solucionar el problema de la unidad del objeto por encima de sus múltiples propiedades, viendo esta unidad como un substrato, además un substrato incognoscible. Esto parece un argumento plausible para la filosofía tradicional afirmando que todo lo que observamos son propiedades. La unidad que vincula a todas ellas es un subyacente *je-ne-sais-quoi* que no es observable él mismo. Esta noción de un substrato incognoscible se convierte en el *Ding-an-sich* en la filosofía de Kant y esta forma es la que Hegel trata en esta sección. Todas las otras formas del concepto substrato son compartidas con el concepto de Kant, y el que objeta Hegel es el aspecto de lo incognoscible, que pone algo de realidad efectivamente más allá del alcance del espíritu y por lo tanto acepta un dualismo inobservado. Evidentemente, esto está contra la motivación más básica del esfuerzo filosófico entero de Hegel. De ahí (como podría pensarse) la actitud tan excesiva contra Kant (*WL*, II, 11-12) ya que esta noción de la distinción entre cosa en sí y fenómeno contradice la conciencia de libertad.

Pero Hegel parece pensar que este recurso del substrato incognoscible resulta de la concepción de cosa, como un intento de solucionar el problema de su unidad coherente. Hegel considera este problema como insoluble en la discusión del segundo capítulo de la *PhG*. Como hemos visto, en la concepción de Hegel tal contradicción insoluble precisamente se sostiene entre los elementos, los cuales están unidos en una totalidad. La afirmación de Hegel de que hay una contradicción insoluble en la noción de una cosa con propiedades no es más fuerte que su tesis de que las cosas finitas en general son contradictorias. Aquí no podemos seguir su argumento, el cual como el segundo capítulo de la *PhG* trata algo del fundamento y depende en parte de ciertas nociones contemporáneas, p. ej. una física fundada en la noción de varios tipos de «materia».

10. Cf. Eugene Fleischman, *La science universelle*, París, Plon, 1968, 166.

Ahí Hegel descubre que la contradicción existe en los diversos modos en los que la unidad de la cosa ha sido concebida en la tradición epistemológica moderna, comenzando con Descartes y continuando a través de los empiristas, de los cuales Kant sólo en parte se libra. El sujeto, en esta tradición demasiado contemplativa, no fue visto como el ser adherido al mundo, sino como el ser afectado por el mundo. La unidad de la cosa estaba siempre en peligro de ir reintegrándose en una diversidad de datos separados de los sentidos. La unidad fue concebida como substrato incognoscible o como construida, pero nunca como realidad experimentada.

El *démarche* básico de Hegel en *WL* como en *EL* (como ocurrió en *PhG*) es para cambiar la incoherencia de las nociones de la cosa derivada de esta epistemología moderna. El *Ding-an-sich* es considerado en primer lugar: la unidad que es reflejada en la multiplicidad de propiedades por su relación con otras cosas, principalmente en relación con la mente cognoscitiva. Pero sus propiedades no pueden estar separadas de la cosa en sí, puesto que sin propiedades es indistinguible de todas las otras cosas. Por lo tanto, podríamos decir que sólo hay una cosa en sí, pero entonces no tiene nada con que interactuar y ella consiste en esta interacción con otras cosas, las cuales aparecieron por la multiplicidad de propiedades. Si sólo hay una cosa en sí, debe por sí misma adquirir la multiplicidad de propiedades externas. Si conservamos la noción de multiplicidad, llegaremos al mismo resultado, porque la multiplicidad sólo puede ser distinguida por alguna diferencia de propiedades, por lo tanto las propiedades de cada una no pueden estar separadas de ésta, puesto que no puede ser vista como identidad simple.

No puede sostenerse la noción de un *Ding-an-sich* como simple substrato incognoscible, separado de las propiedades visibles que sólo surgen en su interacción con otros. Las propiedades son esenciales a la cosa, ya sea que la veamos como una o como muchas. Así, Hegel deja de considerar la concepción que hace de la cosa tan sólo estas propiedades, ya que la ve como la simple coexistencia de las propiedades. Aquellas teorías sostenían que la realidad era la «materia» y naturalmente a Hegel le parecían discutibles.

La cosa particular no puede ser reducida a una mera coexistencia de propiedades, puesto que cada una de estas propiedades existe en muchas cosas. Para destacar un momento particular de una propiedad debemos apelar a otra dimensión de propiedades. Si queremos distinguir *este* azul de otros, lo identificamos por su figura, o su posición en el tiempo y el espacio, o por su relación con otras cosas. Pero hacer esto es introducir la noción del particular con múltiples propiedades, pues ahora tenemos algo que es azul y redondo, o azul y a la izquierda del gris, o azul y ocurrido hoy, etc.

Lo particular es necesariamente con múltiples propiedades y esto particular con múltiples propiedades es esencial para nuestra experiencia. De otra manera, las únicas entidades que podrían distinguirse serían las propiedades mismas, éstas devendrían en efecto las cosas de nuestro universo. Pero las propiedades no pueden distinguirse sin aparecer en contraposición a otras y esto significa que para que aparezca la contraposición, aparecen las particularidades, o aparecen como azul y verde en diferentes partes, o podrían distinguirse como forma y color porque son dimensiones contrapuestas de las particularidades. Un mundo de cualidades sin particularidades es inconcebible porque no habría comunicación entre estas cualidades, ellas no existirían en el mismo mundo, por lo que no podrían contrastarse y por consiguiente no serían cualidades, ya que requieren determinación a través de la negación de otros.

Hegel usa esta necesidad de contrastar para volver al argumento inicial y lo piensa un problema insoluble, como no pueden pensarse juntas las cosas y sus propiedades sin incoherencia. El «esto» no puede eliminarse, pero tampoco la multiplicidad de las propiedades. La cosa está en contradicción consigo misma.

«La cosa no es nada más que esta contradicción misma; esto es porque ésta es la Apariencia» (*WL*, II, 121). Hegel ha reivindicado su idea básica de la naturaleza contradictoria de una realidad que es una totalidad de elementos, los cuales requieren el uno del otro y además están en oposición: aquí las propiedades que deben existir juntas (pues la cosa no puede eliminarlas) y no pueden conciliarse. Ha reivindicado esto contra la concepción estática, reificada de la cosa como conjunto auto-subsistente. Y por lo tanto él ha mostrado que la cosa material es esencialmente disuelta (*sich auflöst*) y pasa a la apariencia. Por esto, considera que la cosa no es una entidad auto-subsistente, pues no es sólo mortal, sino que su existencia es el despliegue de una totalidad que sólo puede existir como la manifestación de la necesidad interna y no como un conjunto de elementos independientes. Esto significa que los elementos sólo están juntos, porque son opuestos y contradictorios, como los momentos desplegados de una totalidad que está regulada por la necesidad. La disolución de la cosa no ocurre sólo porque su desaparecer sea inevitable, también refleja su falta de autosuficiencia, el hecho de que sea la manifestación de otra cosa, desde la necesidad interna. Y esto significa que no sólo está presente ahí, sino desplegándose. Esto es, haciéndose *aparecer*, lo que subyace a la transición de la Apariencia.¹¹

II. APARIENCIA

En la Apariencia se halla el desarrollo principal de la idea de relación. La fuerza de la «apariencia» es que aquí vemos las cosas como *apareciendo*, como puestas, como viniendo a manifestarse a través de la necesidad y no como sólo «inmediatamente» ahí. Al ver las cosas como apariencia no sólo las vemos como reposando en sí mismas (*Auf sich selbst beruhend*), sino como momentos de un gran todo (*EL*, § 131, Adición) y, por consiguiente, son vistas como en necesaria relación con otras.

La realidad vista como apariencia es algo superior a los seres inmediatos e independientes. Esto sorprende a la conciencia común, porque entiende la apariencia como un velo delante de la realidad. De hecho, nada hay detrás. Al decir que la Esencia es apariencia queremos decir que *debe* aparecer, «que la esencia no permanece detrás o más allá de la apariencia», sino pasando a la existencia (*EL*, § 131, Adición).

El uso que hace Hegel de la palabra «apariencia» expresa lo exactamente opuesto del uso que hace Kant. En vez de indicar el contraste entre la ocultada esencia de lo real trascendente, más bien expresa la manifiesta esencia de toda realidad. La realidad vista como Apariencia para Hegel significa vista como *apareciendo* de la necesidad interna, como desplegada respecto a manifestar una necesidad que es determinada por la naturaleza al llegar a ser totalmente manifiesta. Así, el tema tratado en esta categoría es decisivo para Hegel: lo real no es «sólo aquí», sino que es puesto, desplegado en cumplimiento de una fórmula racional. Lo que está en pie aquí es el desarrollo de una noción de Esencia como una necesidad que debe llegar a manifestarse totalmente en la realidad externa. Esto llegará a aclararse triunfalmente en la tercera sección de la Esencia, a la cual Hegel llama Realidad (*Wirklichkeit*). Aquí pondremos la base de esto en la idea de relación necesaria.

La relación discutida está entre dos tipos de términos: el primero es la relación entre los elementos deferentes de la totalidad, los cuales deben finalmente llegar a mostrar necesidad, y el segundo es la relación entre la realidad subyacente y la totali-

11. Esto ya está en *WL*, donde el *Ding* es la primera parte de la segunda tríada y en *EL* la última parte de la primera tríada —otro signo de la esencial inexactitud en las conexiones de la Lógica.

dad externa de elementos. Estas dos formas de relación se despliegan juntas y esto significa que, cuanto menos necesidad aparece en la totalidad de la realidad externa, tanto más debemos distinguir esta realidad externa de la esencia subyacente, en la cual todas las cosas están en unidad. En otras palabras, ya que estamos finalmente tratando con una totalidad relacionada necesariamente, la no manifestación de esta necesidad en la realidad externa debe ir acompañada de una distinción entre esta realidad externa y la esencia subyacente. En cambio, la mayor manifestación de la necesidad ir acompañada de una identificación total de la realidad y la esencia. Estos dos desarrollos ocurrirán juntos en esta sección.

Con la Apariencia, otra vez comenzamos desde una distinción putativa entre esencia, manifestación y la superación de ellas. Pero a diferencia de la fase anterior, ahora estamos tratando con la realidad como totalidad, como totalidad relacionada y como una totalidad que no es simple coexistencia estable de elementos, sino que tiene oposición interna, cambiando y desarrollándose. La esencia interna ya no es realidad que parezca cosa, como la cosa en sí. Ésta es más bien una fórmula de relación. Pero como interna está todavía separada de la realidad externa y, por consiguiente, es una fórmula *interna* y todavía no la manifestación de la esencia en el sistema de la realidad, la cual será comentada en la sección de la *Wirklichkeit*. Esta oposición entre lo interno y lo externo tenemos que superarla, lo que de hecho será la última oposición de la sección, pero en todo lo demás será moldeada.

Para la consideración de la relación necesaria Hegel nos guía a través de una dialéctica precedente que es diferente en *WL* y *EL*. En el último nos conduce a través de una discusión sobre el contenido y la forma de la sustancia de lo que viene antes en *WL*. En este trabajo anterior, el período de preparación se produce a través de una discusión de las leyes.

En ambos casos, la relevancia del período preparatorio es la misma: la apariencia para la filosofía tradicional es contrastada con algo más fundamental. Pero en este nivel, como hemos visto, esto más fundamental no puede parecerse a una cosa, sino que debe ser la relación subyacente. Lo que hemos estado tratando en este nivel es un par de modos alternativos de concebir esta relación como más allá de la realidad externa o subyacente a la realidad externa. En uno de estos modos es contrastado lo múltiple de la heterogénea realidad externa con la relación interna de las leyes que le subyacen. El dominio de las leyes lo vimos como «la imagen tranquila de lo existente o el mundo aparente» (*WL*, II, 127). En el otro modo es contrastado el contenido de la intuición con la forma en la que es vista la multiplicidad heterogénea de la intuición como relación. La forma es el modo de la *WL*, mientras que la última es la de *EL*.

En ambos casos, la tarea es mostrar que esta distinción no puede sostenerse: que la forma y el contenido son inseparables, que cada uno se convierte en el otro, o que la identidad interna o la relación de la ley no puede estar separada de la multiplicidad real externa. En el primer caso, la lectura hegeliana del término «forma» y «contenido» es suficiente para asegurar la transición. En *WL* se refiere a otro tema hegeliano, la inadecuación de las leyes contingentes.

Las leyes consideradas como una «reflexión tranquila» del mundo del fenómeno, no tienen contenido. Los eventos reales, que ocurren en conformidad con la ley, tienen una gran cantidad de otras características particulares, las cuales la ley no explica. Así hay un vacío entre las dos. Además, en la ley misma, sólo hay una relación contingente entre los dos términos: p. ej., en la ley de la caída libre, no hay conexión necesaria de las distancias para el cuadrado de los instantes. Pero en la concepción de Hegel, como

vimos, lo importante de la ley es la explicación y la explicación no está completa siempre que no haya contingencia. Así, hablando de la ley de la caída libre:

La ley que rige esto es el conocimiento empírico y en tanto que es siempre inmediata; una prueba es requerida todavía, es decir, una mediación para el conocimiento, de que la ley no sólo funciona sino que es necesaria. La ley como tal no contiene esta prueba ni su necesidad objetiva¹² [*WL*, II, 129].

En ambos casos, la ley es insatisfactoria como un candidato para la realidad subyacente detrás de la Apariencia, pues esto no subyace realmente a todo, ni alcanza la supuesta relación interna. Esto es interno (porque no tiene el contenido completo de lo externo) y externo (porque no nace de la necesidad).

Como en *PhG* (capítulo III) podemos notar que este tipo de necesidad no es lo que exigimos de nuestras leyes científicas y que no la consiga no es una objeción a la ley de la caída libre. Hegel está interesado aquí en otra cosa, puesto que en capítulos anteriores hemos deducido la relación necesaria. La ley es considerada en contra de esta base, como un modo de concebir la subyacente relación necesaria al fenómeno. Como tal fracasa. Esto podría valer perfectamente como un instrumento de la ciencia empírica. Todo lo que sabemos es que en cuanto a la validez ontológica no puede alcanzarse la última palabra ni puede ser el propósito de nuestra búsqueda.

De esta dialéctica en *WL* surge la unidad de la relación subyacente, expresada en la ley y en la realidad externa, para la cual la ley es verdad. Y esto nos da la idea de una totalidad de elementos, los cuales son relacionados esencialmente aunque estén separados. La distinción entre esencia y externalidad deviene más bien una distinción entre los elementos de esta realidad externa y su relación. La dialéctica de la Relación (*Verhältnis*) permite a Hegel investigar una serie de concepciones de esta relación y mostrar su inadecuación, y al mismo tiempo subrayar la unidad entre elementos y relación que también es una unidad entre interno y externo.

Esta sección va y viene entre el dualismo que contrasta interno y externo y el dualismo que contrasta los elementos y la necesidad vinculante de los elementos. En primer lugar, tenemos un dualismo entre el mundo externo de la diversidad y la ley interna que es una conexión entre los elementos de la diversidad. Ahora, el énfasis cambia al dualismo: elementos/necesidad, sólo acaba una vez más con una oposición pura de interno y externo que no puede sino colapsarse.

Todo y parte

El primer paso de la oposición elementos/conexión es la relación de todo y parte. Hegel presenta una dialéctica con esto al mostrar que cada uno requiere al otro, en el sentido de que el todo sólo es todo si está en relación con las partes y las partes sólo son partes si están en relación con un todo. Si las partes son vistas por sí mismas, ellas ya no son partes, sino devienen todos. Eso, dice Hegel (*WL*, II, 143-144), es un modo de considerar la antinomia kantiana de la divisibilidad infinita: tomamos las partes y al considerarlas por sí mismas devienen todos, los cuales a la inversa deben ser divididos, y así sucesivamente sin fin. Pero debemos darnos cuenta de que las partes sólo son partes en relación con el todo.

12. Traducción de Johnston y Struthers II, 134.

Mas, por otro lado, las partes y el todo no son idénticos, cada uno sólo existe en oposición al otro y cada uno, para existir por sí mismo, debe reducir al otro al estado satélite, el cual es dependiente en sí mismo: el todo debe contener las partes como elementos subordinados para ser auto-subsistente, las partes tienen que liberarse para ser auto-subsistentes. Pero entonces, con cada éxito logrado se negaría a sí mismo, el todo fundiría las partes en el uno y así no sería un todo (lo cual sólo es en contraste), las partes se liberarían y por lo tanto no serían partes.

El todo y las partes son cada uno como términos relacionados esencial y recíprocamente. Cada uno nos refiere al otro. Esta relación interna de los dos nos lleva más allá de una concepción simple de la relación parte-todo, donde pensamos el todo y el ensamblaje de las partes coexistiendo tranquilamente como dos modos de ver la misma cosa. Según Hegel tenemos una contradicción en la que ambos términos están involucrados. La idea de que hay dos maneras opcionales de mirar a la misma realidad supone que esta realidad es estable y simplemente admite las dos descripciones. La contradicción en lo que miramos en parte y todo, muestra que esto está en movimiento, que está constantemente regresando de la unidad a la multiplicidad. Pero esta relación de exteriorización es una relación de fuerzas y su manifestación. El todo es visto dinámicamente como fuerza interna que produce realidad externa como su manifestación.

Esta transición a la fuerza nos recuerda que en la *PhG* también llegamos a ella desde el intento de unificar dos opuestos en una concepción estable del objeto. El argumento de Hegel es que si el todo está compuesto realmente de partes subsistentes, entonces el todo sólo es nuestra lectura del ensamblaje de las partes. Asimismo, si pensamos el todo como real, entonces las partes son sólo nuestra abstracción y no existe el todo real. Dado que existe el todo real, de ahí que sin embargo tiene partes, por lo que tiene que haber elementos unidos por interacción. La interacción misma llegará más tarde en la siguiente sección, pero lo que está en juego aquí es la idea de una realidad dinámica, en la cual diferentes elementos externos están realmente vinculados en una unidad fuera de nuestra propia agrupación subjetiva.

Esto nos trae a la fuerza y su manifestación, a través de la cual podemos ver lo múltiple externo como saliendo de alguna fuerza subyacente; de modo que no es sólo una multiplicidad incuestionable, sino también incuestionable en una totalidad unida conjuntamente.

Pero la noción de fuerza es inadecuada para dirigirse a la visión de la totalidad que estamos buscando. Como Hegel nos recuerda la fuerza es inapropiada como modo de representar *Geist* (esto está dirigido, entre otras cosas, contra Herder). Ella avanza a ciegas y moviéndose sin un propósito dirigido hacia un fin racional. Y esto está unido con el hecho de que las fuerzas están limitadas, teniendo contenidos particulares y condiciones particulares. Así, podemos pensar una fuerza dada, como el magnetismo, pero éste presupone tipos específicos de sustrato, como el hierro (*EL*, § 136, Adición I). Y el hierro tiene una gran cantidad de otras propiedades que no están esencialmente relacionadas con el magnetismo. De modo parecido, las fuerzas para manifestarse requieren ciertas condiciones. Hegel llama a este requerimiento de otras fuerzas: lo que «solicita» el primero. Y tenemos una dialéctica que recuerda otra vez el capítulo III de *PhG*.

Al ver el mundo como manifestación de fuerzas, es visto como el producto conjunto de muchas fuerzas, las cuales están relacionadas complejamente como «solicitadas» o desencadenando unas a otras. Hegel, como en *PhG*, lleva a cabo una danza complicada con las fuerzas solicitadas y al mismo tiempo solicitantes. El trasfondo de esta dialéctica es una terminología que tiene al mismo tiempo algo familiar. Pero la base de la

transición es fundamentalmente que hemos pasado a un nivel donde no podemos permitir una multiplicidad de fuerzas, tanto más que podríamos permitir antes una diversidad de cualidades, al comenzar las fases de la Esencia. Hemos alcanzado un punto donde estamos tratando con una totalidad esencialmente relacionada y toda categoría que no pueda arreglárselas con esta tiene que ir más allá. Por lo tanto, la relación de la fuerza con la fuerza «solicitada», la cual es su precondition existente en ella, consiste esencialmente para Hegel en la fuerza misma como una verdad que impulsa alguna manifestación externa, la cual puede ser vista como determinando sucesivamente sus propias condiciones desencadenadas. En vez de sólo ser el impulso tras una manifestación dada, debe ser vista como lo que lleva a esta manifestación fuera de las condiciones que determinan esto, la conexión interna entre condiciones y manifestación.

Si esta idea de totalidad se une con la noción recién desplegada de fuerza, tenemos una nueva manera de mirar a la totalidad, a saber, como la manifestación, la expresión de una conexión interna. Esta noción desplegada hacia fuera de la realidad, la cual fue presentada en la Existencia y la Apariencia, ahora tiene una expresión mucho más adecuada en una categoría que incorpora la noción de fuerza. La realidad externa es expresión, una manifestación de la conexión esencial.

Interno y externo

Esto efectivamente pone fin a la dualidad planteada en términos de elementos y su conexión, pues ahora los elementos sólo existen como expresión de la conexión. Pero falta eliminar la última apariencia de dualidad entre la necesidad interna y su manifestación. Ésta sería una distinción pura entre lo interno y lo externo, en la que, a diferencia del caso de la ley antes mencionada, ahora no hay absolutamente diferencia de contenido entre lo interno y lo externo, pues éste sólo es una expresión de la forma. Ellos tienen el mismo contenido.

Pero este tipo de dualidad es insostenible según Hegel, y ahora pasamos al punto en donde él demuestra esto. Como vimos en el capítulo III, la concepción de la realidad como necesidad manifiesta establece una conexión de equivalencia entre el estado donde la realidad es puramente interna, en el sentido de oculta, y la realidad puramente externa, en el sentido de externa para sí y no relacionada interiormente por ninguna conexión de necesidad. Cuanto más es oculta (interna) la esencia, tanto más la realidad es externamente relacionada (externa). Esto es lo que Hegel llama la unidad inmediata de lo interno y lo externo. En cambio, cuanto más es exteriorizada la realidad esencial en el sentido de expresada, tanto más es desarrollada la relación de la realidad y tanto más tiene de interioridad. Ésta es la unidad mediada. Hegel da otros ejemplos de la unidad mediada. En un niño la humanidad es meramente interna, sin desarrollar, y por eso debe recibir su humanidad de una capacitación desde el exterior: Esta relación de lo interior y lo exterior está basada en la idea hegeliana de la realidad como manifestación de necesidad, relacionada.

Por lo tanto, ningún intento logra separar la interioridad de la exterioridad, sino hacer externo lo exterior, no en el sentido de reflexión interior y de esta manera abre una fisura entre las dos. Una vez más, existe una fisura entre las dos, estamos en el ámbito de la unidad inmediata en que uno simplemente pasa impotentemente al otro. Pero si ellos son realmente lo mismo, si ellos tienen el mismo contenido, entonces no puede haber ya ninguna distinción entre ellos.

En este ámbito donde lo interno es realmente uno con lo externo, lo interno debe expresarse a sí mismo. Su naturaleza es ella misma revelada (*sich offenbaren*), para hacerse evidente. Decir que la interioridad y la exterioridad son lo mismo, significa que la realidad es esencialmente auto-manifiesta. Y esto es lo que Hegel entiende por Realidad (*Wirklichkeit*). Es una unión de la Esencia y la Apariencia, la cual es externa y también total manifestación de lo esencial. La Realidad es ahora tal que...

[...] ya que su contenido y su forma son completamente idénticos, esto es, nada más *an und für sich* pero de hecho de su auto-externalización [*sich äußern*]. Ésta es la revelación de su esencia, así que esta esencia simplemente consiste en esto, que es lo que se revela a sí mismo [WL, II, 155].

III. REALIDAD

Con la *Wirklichkeit* llegamos a una categoría importante de la filosofía de Hegel. Ésta es la realidad externa, la cual es total expresión de la esencia, y la realidad externa nada tiene oculto detrás de ella, porque es total manifestación de lo que es la esencia. Ésta es la unidad del Ser y la reflexión, el Ser y la Esencia. La Existencia ya fue en un sentido ésta, como apariencia, pero Hegel dice que sólo fue su unidad inmediata; puesto que ésta fue mediada desde el Fundamento, y nosotros todavía tenemos que exponer la dialéctica de la realidad externa y la relación interna. La Existencia «viene del fundamento y cae al fundamento» (*kommt aus dem Grunde und geht zu Grunde*, EL, § 142).¹³ Pero la *Wirklichkeit* es la unidad puesta por el Ser y la Esencia, es la relación que ha desarrollado la identidad (*das mit sich identischgewordene Verhältnis*). «Ella está así exenta de la transición [*dem Übergehen entnommen*] y su exterioridad es su energía [*Energie*]. En tanto que la energía es reflejada en sí; su existencia determinada [*Dasein*] es sólo la manifestación de sí misma y no de otra cosa» (*loc. cit.*).¹⁴

La Adición al mismo § del EL continúa atacando la forma de hablar del sentido común acerca de la *Wirklichkeit*, como separada de la idea. Al contrario, *Wirklichkeit* es la unidad de lo interno y lo externo, por lo tanto es la realidad racional.¹⁵

La sección sobre la *Wirklichkeit* desarrolla esta idea de necesidad manifiesta, la esencia manifiesta, a través de dos importantes dialécticas que son comunes a ambas versiones. La primera es un estudio sobre los términos modales de necesidad, realidad y posibilidad. Está destinada a justificar la realidad del estatus de la necesidad manifiesta y también, al mismo tiempo, explicar la relación de la necesidad con la contingencia. Finalmente nos enfrentamos aquí a la noción de necesidad, la cual siempre ha sido la Esencia subyacente. Ahora tenemos que acoger esta categoría modal dentro de nuestro sistema. Tenemos que demostrar que ellas no pueden ser vistas como Kant las vio, sin tocar la realidad, sino sólo teniendo relación con la facultad del conocimiento. Tampoco la posibilidad puede decir la última palabra, como lo consideró Leibniz para quien este mundo era el mejor de todos los posibles y, por lo tanto, sería, en un sentido importante, contingente.

13. Traducción de William Wallace. Wallace ha interpretado aquí la palabra de Hegel: «gehen zu Grunde», que comúnmente significa colapso o ir a la ruina. Pero en términos hegelianos el fallecimiento de una cosa es también su vuelta de la particularidad a la vida de la totalidad que sustenta esto, es decir, a su fundamento.

14. Traducción de William Wallace (corregida).

15. 321, cf. la cita famosa sobre lo racional y lo real.

La segunda dialéctica finalmente analiza las tres relaciones substantivas que Kant destacó con un papel especial en las analogías de la experiencia —sustancia-accidente, causa-efecto e interacción—, para deducirlas como teniendo su lugar en la realidad, la cual ha demostrado que es una totalidad regida por la necesidad, y que sólo señala más allá de la subjetividad, y por lo tanto al Concepto. La principal transición, puesta en marcha en toda esta sección, es la que va a través de la necesidad absoluta a la libertad, y por consiguiente a la actividad del sujeto. La necesidad real, en tanto que sólo depende de sí misma, es ella misma como libertad, como auto-desarrollo, pensada por nosotros como un atributo del sujeto. La necesidad totalmente desarrollada es por tanto la libertad, y ya que en terminología de Hegel el desarrollo total es la verdad, podemos decir que la verdad de la necesidad es la libertad, como veremos más tarde.

Pero antes tenemos ambas dialécticas en WL, una primera fase acerca del absoluto, la cual es de hecho una crítica a Spinoza, y una confrontación de la posición de Hegel frente al monismo de Spinoza.¹⁶ Aunque esta discusión con Spinoza no es esencial a la dialéctica, tampoco es una desviación del tema central. Spinoza es un filósofo importante para Hegel y no sólo en el sentido de que todo filósofo del pasado sería importante para quien fue el primer gran pensador en expresar su posición como esencialmente una *Aufhebung* de todos los pensadores anteriores. Dentro de esta importancia general de todos los filósofos anteriores, algunos filósofos sobresalen: Aristóteles, evidentemente, y Kant como punto de partida indispensable para el dualismo que Hegel está tratando de superar. Pero Spinoza es importante por la razón opuesta a Kant, porque él creyó en la unidad de todo en el absoluto, el cual era tanto Dios como el todo. Todo está unido en la totalidad, la cual es dependiente del Absoluto que es Dios. Spinoza, de este modo, está muy cerca de la posición hegeliana. Y ahora que tenemos que pasar al nivel de la realidad considerada como la totalidad expresiva de la esencia es el momento para tratar la posición de Hegel frente a Spinoza.

Aunque Spinoza es muy cercano a Hegel, existen importantes diferencias entre ellos. La expresión de estas diferencias es la mejor manera que Hegel conoce de aclarar su posición, ya que Spinoza es muy afín a él. Hegel recurre a ello frecuentemente.

La diferencia puede resumirse en las categorías que quieren aclararse al final de esta sección, para Spinoza el absoluto sólo es sustancia y no sujeto. El absoluto es lo que está detrás de las cosas y no puede identificarse con ninguna cosa particular en el mundo. El principio de Spinoza del que Hegel se apropia afirma que toda determinación es negación, pero desde este principio Spinoza sostiene que el absoluto está más allá de la determinación y más allá de la negación. Pero en este Absoluto se hunden las cosas particulares sin rastro. El Absoluto es simple auto-identidad. Y por esta razón, permanece una realidad pura interna oculta sin movimiento interno. La cosa determinada externa no puede deducirse de esto, o fluye de ésta en virtud de su propia naturaleza.

El absoluto hegeliano, por otro lado, contiene negación, es determinado a ir más allá de sí mismo, al entrar en su otro, ser determinado. Para Hegel, pero no para Spinoza, la realidad externa del mundo no sólo está ahí, no es algo simplemente encontrado, sino que es un orden que manifiesta una necesidad interna. El Dios de Spinoza es pura interioridad y falta de determinación, y por consiguiente la realidad del mundo es pura exterioridad en el sentido hegeliano. Hegel compara esta noción de la emanación de particulares desde el absoluto, con aquello que encontramos en algunas religiones orientales, en las cuales el Absoluto es la luz emanante, perdiendo gradualmente su naturaleza en menos y menos ser. Hegel pare-

16. La referencia a Spinoza está relegada a la Adición de § 151 en EL.

ce pensar que una idea semejante subyace a la religión de la antigua Persia, aunque algo de la misma noción está en el neoplatonismo. Hegel, ampliándolo, llama a esto una expresión oriental del pensamiento y lo relaciona con la adopción de Spinoza de esto por sus orígenes judíos, por eso es «en general el modo oriental de ver las cosas, de acuerdo con el cual la naturaleza del mundo finito parece frágil y transitoria, encontrando su expresión intelectual en su sistema» (EL, § 151, Adición).¹⁷

Recíprocamente, el particular es pensado como si estuviera desapareciendo, pero no como si estuviera relacionado internamente con el absoluto, como lo piensa Hegel, donde la naturaleza del absoluto puede comprenderse a través de las contradicciones en el particular. En Spinoza falta la idea de contradicción, comprendida como la unidad de los opuestos y fuente del movimiento, la cual afecta al absoluto, a Dios mismo. En la filosofía de Spinoza falta la contradicción de un absoluto que es origen y fuente de todo particular, y que sólo halla particularidad en él; aunque está por encima de y contra la particularidad, sin embargo la contiene. Por consiguiente, el mundo, que vemos como emanación de este absoluto, carece de necesidad. Hay todo tipo de particulares. El absoluto tiene una cantidad indeterminada de atributos. Aunque Spinoza sólo nombra dos, a saber, extensión y pensamiento, no considera que éstos sean los dos únicos y que ellos estén relacionados por la necesidad de ser los dos lados contradictorios del absoluto, cuya contradicción es la fuente del movimiento. Están unidos, pero sin considerarlos opuestos, por eso son inmóviles y sin conexión necesaria.

El absoluto de Baruch Spinoza es inmóvil en sí mismo, tenemos que pensar sus modos como surgiendo de su contacto con un entendimiento que no tiene realmente un lugar en el sistema. El sistema de Spinoza todavía es un sistema donde una interioridad pura está equilibrada por una exterioridad. Pero la distinción entre interno y externo remite a un observador que está todavía integrado en el sistema. Si los modos existen, son dependientes de él. El sistema de Hegel es aquel en el que el observador está integrado, y finalmente, como veremos, la dualidad entre observador y realidad es superada.

Los defectos del sistema de Spinoza corresponden al defecto de su método que procede del *more geometrico*. Pues éste implica tomar ciertas definiciones como punto de partida, pero no es considerada su necesidad interna como punto de partida. El sistema hegeliano, por contraste, reclama cabalidad y al mismo tiempo necesidad.

Hegel al final de las Observaciones, donde discute sobre Spinoza en *WL*, considera que Leibniz es culpable del error opuesto. Leibniz tiene en la mónada la noción de una subjetividad tal que se manifiesta a sí misma en sus propiedades. Ésta necesariamente entra en sus propiedades y es consciente de ello. Pero esto es compensado por la idea de Leibniz de una multiplicidad de semejantes mónadas que ven el mundo desde diferentes puntos de vista. Esta multiplicidad no es derivada, así que no puede considerarse como la manifestación de la necesidad. Más bien, Leibniz ha recurrido débilmente a Dios, quien es pensado como creador de un sistema de armonía preestablecida. Pero ellas fuera de sí mismas no están en armonía. No es immanente que estén en armonía. Esta armonía es algo puramente externo, y por lo tanto es también algo interno, oculto en el designio de Dios.

La noción de Spinoza del absoluto es, como carente de contradicción y sin movimiento, lo que hace de su absoluto sólo sustancia y no sujeto. El sujeto se mueve a sí mismo y es consciente de sí mismo, por lo tanto para Hegel es necesariamente otro como él mismo.

17. Traducción de William Wallace.

Hasta aquí Spinoza. Hegel, de esta manera, objeta la noción de un Absoluto indeterminado. Pero esto evidentemente ya fue objetado con la distinción entre lo externo y lo interno, pues un absoluto indeterminado es pura interioridad. Regresamos a la Realidad como manifestación y trataremos la dialéctica de la contingencia y la necesidad.

La posibilidad, la realidad y la necesidad

Hegel comienza esta discusión de estos conceptos modales con el concepto de posibilidad. En su forma más baja, a menudo, es considerada como mera posibilidad, como simple no contradicción. (Hegel añade, rápidamente, que aquí hay una contradicción, ya que todo lo que es real —y por consiguiente también posible— está realmente en contradicción consigo mismo.) Pero la pura posibilidad, como lo que no es contradictorio, puede decirse de todo. Las cosas parecen no contradictorias cuando tomamos una consideración parcial de ellas, como vimos antes en la discusión de la identidad. Así, todo puede considerarse bajo algún marco de abstracción como posible. P. ej., hoy por la tarde la Luna podría caer sobre la Tierra, o el sultán turco puede convertirse en papa (EL, § 143, Adición, 324).¹⁸

Ésta es una noción de posibilidad absolutamente insignificante. Podemos pensarla como cubriendo un ámbito más amplio que lo real, pero sólo de un modo específicamente construido. Por consiguiente, pasamos a un sentido más estricto, más fundado de lo «posible», de lo que es realmente posible. Pero lo realmente posible está relacionado con lo real. Algo sólo puede juzgarse como realmente posible frente a alguna base de realidad supuesta; esto es lo que hace posible o imposible una consecuencia dada. Que algo sea posible o imposible «depende del contenido» (*loc. cit.*):

Esta concepción de posibilidad sólo es aplicada en relación con un sistema de realidad. No es un concepto simple, como en el caso previo que fue supuesto reposando sólo en la naturaleza no-contradictoria del contenido considerado. Ahora un contenido es posible porque puede estar fundado en lo que es real. La relación del fundamento vuelve, aunque no en los mismos términos. La posibilidad, en este sentido, no es simplemente opuesta a lo real, sino relacionada con él. Incluso podemos decir que lo real y lo posible son uno, pues lo que hace posible el contenido *A* es un estado de cosas *B*, *B* puede permitir que esto ocurra y podría fundar *A*, ya que *B* tiene latente la potencia de *A*. De este modo, Hegel con la posibilidad real se acerca a la noción de potencia aristotélica. *B* es la potencia de *A*, si de hecho se realiza en *A*. Por consiguiente, la «posibilidad de *A*» es también una realidad, a saber, *B*.

La contingencia es la categoría que primero surge de la relación de la realidad con la posibilidad. Lo contingente es algo real, pero considerado en contraste con un campo de posibilidades, de las cuales otras podían haberse realizado. Si ésta fue la única consecuencia posible, entonces no es contingente. A la luz de la mera posibilidad, todo es contingente. Pero cuando empezamos a considerar la posibilidad real, entonces no todo es contingente. Al contrario, algunas consecuencias son descartadas, y otras son inevitables, dadas las condiciones circunstanciales. En otras palabras, algunas consecuencias son necesarias.

Por consiguiente, la noción de posibilidad real nos conduce a la noción de necesidad real. La necesidad real no es todavía una necesidad absoluta —la cual ya no des-

18. Esto también nos recuerda la discusión sobre el Fundamento, donde Hegel señala que para todo puede darse una razón, mientras sea considerado bajo algún aspecto abstracto.

cansa en ninguna contingencia—, pues está circunscrita. Una consecuencia dada es sólo necesaria, es decir, inevitable, dadas ciertas condiciones. Pero que estas condiciones sean dadas es un hecho contingente. Sin embargo, vemos que con la idea de realidades condicionadas una a otra —introducida con la posibilidad real— entramos necesariamente en la necesidad real. Ésta también surge de una combinación de posibilidad y realidad, la cual se adhiere a un estado de cosas real, visto en contraste con la base de posibilidades, como la única consecuencia posible (EL, § 147).

Los conceptos de necesidad real y contingencia sólo pueden aplicarse en la base de alguna aplicación de lo «posible» y lo «real». Si no queremos tratar con un sentido vacío de contingencia unido a la mera posibilidad, tenemos que considerar lo contingente como lo real que podría haber sido de otro modo, esto es, donde la realidad condicionada hubiera dado otra consecuencia. Y la necesidad real es lo que no podría haber sido de otro modo. En ambos casos tratamos con la realidad como sistemáticamente relacionada, como condicionada y condicionante. Esta necesidad real está todavía inseparablemente unida a la contingencia. Lo que es realmente necesario, también es desde otro punto de vista contingente. *B* es consecuencia de *A*, pero *A* tampoco podría haber ocurrido. Y recíprocamente, la contingencia es también desde otro punto de vista necesidad real. Decimos que *A* es contingente, cuando *A'* también podría haber sido consecuencia de *B*. Pero lo que hace que ocurra *A* y no *A'* es un factor diferencial *F*, y *A* es una necesidad real dado *B* y *F*. Así, Hegel llama «relativa» a esta necesidad natural o real (WL, II, 179) o «externa» (EL, § 148), puesto que depende de alguna otra cosa.

Pero también sabemos que las cosas están unidas a un tipo de necesidad absoluta o incondicional. «Lo absolutamente necesario es únicamente porque eso es, no tiene más allá ni contingencia ni fundamento» (WL, II, 182). Esta necesidad es *causa sui*, puesto que el sistema de cambios necesarios como un todo no descansa en nada externo de sí mismo, ni en un fundamento que fuera externo a la red de lo necesario.

¿Cuál es entonces la relación entre estos dos tipos de necesidad? Es absurdo negar la contingencia en cualquier lugar y sólo considerarla una «representación subjetiva» (EL, § 145, Adición). En este párrafo critica Hegel a los filósofos que suprimen la contingencia totalmente y lo deducen todo. La ciencia que procede así, es simplemente «malabarismos vanos y pedantismo acartonado» (*eine Spielerei y ein steifer Pedantismus, loc. cit.*). ¡Precisamente un procedimiento que a menudo es atribuido a Hegel por sus críticos!

Al contrario de lo que hemos visto antes, la contingencia tiene su lugar necesario. Su relación con la necesidad es lo que describimos antes, al discutir el fundamento, como «intersticial».¹⁹ La estructura categorial básica del mundo es por necesidad. Pero por el hecho mismo de que esto debe personificarse (las categorías de personificación y exterioridad también deben tener aplicación), debe existir de una forma «externa», es decir, no todos sus aspectos muestran perfectamente la conexión interna de la necesidad. La superficie o los aspectos detallados de las cosas *deben ser* por consiguiente contingentes.

Las cosas muestran conexiones que son simplemente por necesidad real cuando nosotros seleccionamos éstas de la superficie o los aspectos detallados. Mi auto está destrozado porque lo conducía sobre una calle cubierta de hielo. Éste es un acontecimiento contingente. Este acontecimiento podría haber sido otro, si no se hubieran dado los factores diferenciales (p. ej. mi decisión de salir este día). Pero esta contingen-

19. Hegel mismo usa esta imagen cuando habla de la contingencia que juega libremente «en la superficie de la naturaleza» (*loc. cit.*).

cia es evidente porque selecciono la entidad correspondiente, como «un auto», aún más particular, como «mi auto». Si lo considero como una cosa finita, entonces entiendo que *debe* desaparecer, aunque el día y la manera en que pasa sean contingentes. Hegel lo expresa de la manera siguiente: nosotros vemos condiciones y realidad condicionada como existencias separadas e independientes (*selbständig*), en contraposición unas de otras, porque consideramos de la cosa el «contenido limitado» (EL, § 148). Pero a un nivel más profundo, las condiciones y lo condicionado están unidos internamente, de tal manera que son tanto idénticos como diferentes. La forma que es evidente en el nivel más profundo es la de la condición necesaria: el auto como cosa finita debe descomponerse algún día. Pero el contenido en el nivel superficial o detallado no muestra la forma. Por lo tanto, hay contingencia: este accidente tiene lugar hoy.

De hecho la necesidad real es *an sich* también contingente. Esto se vuelve evidente, primero, del modo siguiente: la necesidad real es efectivamente necesaria en su forma, pero en su contenido está limitada y tiene su contingencia por este contenido [WL, II, 180].

Ya que el contenido es externo a la forma, es «externo» a sí mismo, es decir contingente (EL, § 148).

En esta sección Hegel no deriva la necesidad absoluta de la necesidad real. Más bien, la necesidad incondicionada ha sido ya establecida, puesto que sabemos que estamos tratando con un sistema auto-subsistente de relaciones necesarias. Se podría decir que lo que él muestra es la relación entre las dos: su manera de coexistir. Y aquí hay un punto crucial en la transición de lo real a la necesidad absoluta. La necesidad real estaba unida con la contingencia, pero sólo de modo inmediato. En esta etapa, «la necesidad no está todavía determinada desde sí misma para la contingencia» (WL, II, 179).

Esto es llevado a cabo por la necesidad absoluta. Ésta muestra cómo la contingencia debe existir, por así decir, producida desde sí misma. Pero entonces no sólo coexisten. La necesidad tiene el lugar más alto. La necesidad real nos muestra consecuencias necesarias de condiciones contingentes. La necesidad es una isla en un mar de contingencia. Pero en la categoría de necesidad absoluta la posición es al revés. La contingencia es más bien el ornamento que corre por la estructura necesaria de las cosas.

La necesidad se presenta como auto-condicionada, como dependiendo sólo de sí misma. Pero esto significa que la necesidad es finalmente lo mismo que la libertad. Nos quejamos habitualmente de que la necesidad es lo opuesto a las acciones decididas libremente. La necesidad es ciega, mientras que las acciones decididas libremente ven su fin (EL, § 147, Adición).²⁰ Pero la necesidad es sólo ciega cuando está unida con la contingencia, de manera que no podemos ver la conexión entre los términos unidos. Sin embargo, hemos visto que esta contingencia es una mera superficie en la necesidad. Si esta necesidad subyacente es entendida correctamente, se considerará totalmente transparente estando en sí misma y, a decir verdad, no sólo la consideramos transparente para nosotros o alguna conciencia observadora, sino como la emanación de la razón que produce la totalidad de lo real. Esto será transparente para una razón subyacente. Pero ésta es la fórmula de la autoconciencia para acciones intencionales: lo que existe es transparente para aquello que posee esto. Por consiguiente, la verdad de la necesidad, lo que es por principio, es aquello que Hegel llama el concepto (EL, § 147, Adición, 332). Y la estructura del mundo y la historia deben ser consideradas como el resultado de propósitos.

20. Cf. también «die absolute Notwendigkeit ist daher blind» (WL, II, 183).

Esto es lo que da sentido a la noción de providencia divina. Algunos filósofos y hombres comunes creen que en la providencia divina no hay lugar para la necesidad. Pero esto es reducir la providencia a «un capricho ciego e irracional» (*einer blinden, vernunftlosen Willkür*, *EL*, § 147, Adición, 332). Para Hegel Dios es *Geist*. Él es el sujeto que simultáneamente es la estructura racional del todo. Por eso, la necesidad es su marca característica, no una limitación en él.

Hegel aprovecha la ocasión para hacer una comparación con la antigua idea de destino. Ésta era realmente una necesidad externa que parecía contradecir a la libertad. Pero la providencia no puede compararse con el destino, ya que no tiene participación de la necesidad. Más bien, la diferencia está en que el destino no toma en cuenta a los hombres como sujetos —o acaso dioses— mientras que en la religión cristiana existe la idea de que el absoluto es el sujeto, y que va más allá de la muerte, así que toda nuestra vida está unida con la vida del sujeto absoluto. Por eso, toda adversidad tiene esta consolación, ya que, en un sentido, somos uno con nosotros, una vez que nos vemos a nosotros mismos como emanación y vehículo del sujeto absoluto. Ésta es la «consolación» de la religión cristiana, y como consolación la providencia se distingue del destino, y no por la ausencia de necesidad. Nuestro destino participa de la necesidad, pero no de una necesidad extraña e inescrutable, más bien de una necesidad que expresa la subjetividad racional de la que formamos parte y por eso nunca estamos en el exilio, sino siempre *bei sich*.

Con mayor precisión, el poder de consuelo de la religión cristiana está en que Dios mismo se conoce como la subjetividad absoluta, y la subjetividad incluye el momento de la particularidad, por lo que también *nuestra* particularidad es reconocida como algo que no sólo es negado abstractamente, sino que al mismo tiempo se preserva [*EL*, § 147, Adición, 334].

Sustancia

De la necesidad absoluta pasa Hegel a la última y más importante tríada del libro sobre la Esencia, la cual llama relación absoluta. En la relación entre necesidad absoluta y libertad vimos que pasábamos por encima de la categoría de Concepto. Pero Hegel primero quería profundizar la relación de la totalidad con sus elementos, y así deduciría e incorporaría en su sistema las analogías de la experiencia kantianas, con los conceptos de sustancia, causalidad e interacción.

El libro de la Esencia comenzó con la concepción de un sistema auto-subsistente de cambios necesarios que se estableció básicamente con el Infinito. En todo este libro Hegel ha estado eludiendo las implicaciones de esta noción. Primero mostró que un sistema de este tipo es una totalidad de conexiones necesarias, donde cada elemento debe ser explicado desde la cadena completa, puesto que una explicación adecuada debe exponer su necesidad, pero su necesidad sólo fluye del sistema completo de conexión necesaria. De este modo aprendimos en la dialéctica del Fundamento que la derivación necesaria de las cosas desde la razón suficiente sólo podría ser satisfecha al relacionarlas con el todo del que ellas son una fase. Desde aquí hasta el final, la tarea de la Esencia es relacionar este todo con la multiplicidad de elementos.

A través de la dialéctica de las cosas y las propiedades, de la ley, de la forma y el contenido, del todo y la parte, y finalmente de lo interno y lo externo, descubrimos que el todo de la conexión necesaria no puede ser visto como una fuerza separada de y/o

detrás de la diversidad externa puesto que la contradicción, que es el motor del movimiento necesario, afecta a toda la realidad. Así, la conexión interna de las cosas, o la totalidad, no puede estar detrás sino que debe ser inmanente a la realidad externa. Esto es lo que se expresa en la categoría de la *Wirklichkeit*. La necesidad fluye de las cosas mismas, y así se manifiesta en ellas.

Pero al mismo tiempo, ella puede pensarse como omnímoda y omnipotente, sólo porque la unidad interna no está separada de los elementos externos. Para la extensión en la que estuviera separada, la potencia unificadora que ejercería no sería total porque escaparía algún aspecto de los elementos externos. Si ella conformara la realidad externa desde el exterior, entonces la existencia original de esta realidad sería presunta, no derivada de la necesidad. Pero si la potencia unificadora está totalmente inmanente en las cosas, entonces ellas están completamente bajo su influjo. Su influjo es simplemente la manifestación de su potencia.

Además, una necesidad omnímoda es absoluta e incondicionada en el sentido de que no cuenta tan sólo con premisas dadas. Del hecho de que la necesidad sea absoluta se sigue que tratemos con un sistema *auto-subsistente* de los cambios, moviéndose por la contradicción y, por consiguiente, surgiendo de la necesidad.

La realidad es desplegada por una necesidad omnímoda e incondicionada. Esta necesidad puede considerarse como una sustancia subyacente a los «accidentes» de la realidad externa, más, una sustancia que despliega estos accidentes. Esto es la potencia sustancial (*Macht*). De este modo llegamos a la concepción de Spinoza, la cual es lo que realmente Hegel desarrolla aquí al escribir el final de la Esencia. La sustancia es la totalidad de sus accidentes y esta totalidad es desplegada en cierto orden o estructura, ya que la sustancia es la potencia que subyace a este despliegue. La totalidad que está presente en nuestra dialéctica desde el final del capítulo del Fundamento, ahora llega a tener la cualidad de la actividad y llega a ser vista como lo que pone activamente la realidad externa, un rasgo que siempre estuvo implícito.

Esta sustancia ya remitía al Absoluto que abre esta última división de la Esencia en *WL*. En ambas lógicas aparece claramente en el primer término de la última tríada.

Una vez que ha llegado al concepto de Actualidad, Hegel tiene que aclarar qué implica esta unidad entre la cohesión interna de la totalidad y su multiplicidad externa. En primer lugar, estableció la relación de contingencia y necesidad, mostrando que la contingencia misma emana de la estructura necesaria de las cosas y no de algo externo a esta estructura. Pero esta relación fue puntualizada en la abstracción de la modalidad, como estaba en la fase discutida arriba. Aún queda por justificar en la forma concreta, lo que debería ser evidente en nuestros términos más concretos de relación, la causalidad.

La última fase está dedicada en su mayoría a la causalidad. Pero la causalidad es vista en el contexto de la concepción de la unidad de todas las cosas en la sustancia. Hegel trata el concepto de la interacción y de ahí establece la última tríada como un tipo de reminiscencia/comentario de las analogías kantianas. Pero esto es engañoso y desafortunado. Como Hegel se ve forzado a decir en *EL* (§ 156, Adición), la interacción termina siendo un término inexacto.

El punto de partida del capítulo de la Sustancia no es artificial. Tenemos la concepción derivada de Spinoza de que todo está puesto por la potencia sustancial. La necesidad absoluta es relación absoluta (*WL*, II, 185). Es el ser que es porque esto es, lo cual es la mediación absoluta de sí mismo consigo mismo. Los «accidentes» son realidades independientes, las cuales, aunque están relacionadas internamente, son la potencialidad para la actualidad de uno al otro, por lo tanto tienen la determinación que pasa de

uno a otro. Lo interno no es ahora una entidad separada, sino una potencia sobre ellas, que también es su potencia. Ésta es la potencia para crear y para destruir, y en la destrucción volver a crear. La sustancia es, por consiguiente, la potencia que se despliega y por tanto suprime las entidades sustanciales externas, las cuales son vistas como sus «accidentes».

Pero la sustancia es la necesidad, la potencia que es totalmente manifiesta. Ésta es desplegada totalmente en la creación y la destrucción de los accidentes. Y estos «accidentes» son entidades subsistentes. Esta misma potencia debe también ser considerada como el flujo de la necesidad que corre entre las entidades, pero ésta es la relación de causa a efecto.

Causalidad

Cuando consideramos esta relación, la relación básica que tratamos de entender, aparece otra vez el problema que tiene que solucionarse. ¿Cómo juntamos la necesidad interna con la real diferencia subsistente? Si tomamos esta relación básica como una relación de sustancia-accidentes, entonces acentuamos la unidad procesal. Pero inmediatamente recordamos que los accidentes son auto-sostenidos; y por lo tanto que deben ser considerados en una relación causal el uno con el otro. Y de este modo regresa el problema: mostrar a través de la relación causal misma —que es la relación de los accidentes entre sí mismos— su inherencia en la totalidad que se auto-genera, la cual es definida como *causa sui*, ser lo que es porque esto es.

Esto no es fácil, y no está claro cómo Hegel piensa haberlo logrado. La naturaleza de la relación es quizás un poco menos clara que la transición. De hecho, la causalidad es vista como una de estas manifestaciones imperfectas de la necesidad subyacente de las cosas, una manifestación que está afectada por la exterioridad. Esta causalidad externa es vista como refiriendo algo más allá de sí misma a su inclusión en una relación más profunda, más esencial de la totalidad.

La causalidad es externa en el sentido de que está entre los términos que son sólo relacionados contingentemente. Como hemos aprendido desde Hume, no hay relación necesaria entre causa y efecto. Pero mientras para la conciencia empírica esto es el fin de la materia, para Hegel la exterioridad de la causalidad es sólo el reflejo de una conexión más profunda de la necesidad que es fundamento para las cosas. Su ser fundamento de las cosas es el hecho de que la propia estructura de las cosas sigue un orden necesario del despliegue. Las cosas están conectadas por necesidad —pero esta necesidad requiere una exterioridad donde esta conexión sea aflojada— y no es puramente transparente o totalmente reflejada en las cosas. Esto es lo que vemos en la causalidad.

Hegel empieza ambas lógicas presentando dos aspectos de la causalidad que parecen reflejar su naturaleza como la señal de una unidad más profunda. Por un lado, la causa y el efecto son pensados como unidos en la necesidad, y ellos ciertamente términos correlativos: no hay causa sin efecto y viceversa. Hasta podemos ver un contenido simple que los une, el cual es el punto de su encuentro. Cuando decimos que la lluvia humedeció el pasto, la humedad aparece en ambos términos. Esto refleja la unidad interna de los dos. Pero evidentemente esto no es todo. El término idéntico, aquí humedad, es incrustado en ambos lados en términos diferentes, de los cuales cada uno tiene otras propiedades, no relacionadas internamente con la humedad o mutuamente. Que la lluvia humedezca el pasto nos dice que la humedad, en la forma de agua, la

cual cae del cielo, es la responsable de este estado de humedad del césped. Esto es lo informativo y no la referencia tautológica a la humedad. La explicación por una causa debe ir más allá de esta tautología, y esto es su exterioridad.

Por lo tanto, tenemos en causa/efecto una relación que refleja una identidad interna, sin embargo se proyecta en la exterioridad mutua. Esta lectura de la causalidad es además reflejada en el tratamiento de Hegel con el potencial regreso al infinito de las causas y el progreso de los efectos. Que la causa eficiente nunca sea completa exige siempre más términos, tanto para la explicación de la transición entre causa y efecto, como para explicar la ocurrencia de la causa misma. Todo efecto es también en otro aspecto una causa, y toda causa un efecto. Hegel comenta esto, mostrando la identidad de la causa y el efecto. Como esta identidad es aquí afectada desde la exterioridad, llega en la forma de una serie interminable. Cada causa es efecto, pero sólo de otra cosa, no de sí misma, e igualmente cada efecto es causa.

Al haber alcanzado un progreso infinito, podemos ver que es el momento para que Hegel se ocupe de transitar a un nuevo plano y procede a hacerlo a través del término bastante inadecuado de interacción. El argumento es que cada efecto también ayuda a determinar a él mismo, y también ayuda a determinar la causa, de tal modo que no hay sólo acción sino reacción. Pero la acción y la reacción de Newton no es realmente lo que Hegel tiene en mente aquí como la síntesis. Y esto lo deja claro en *EL* (Adición a § 156), donde destaca que la reflexión ordinaria a menudo ha recurrido a esta categoría de interacción, cuando quiere explicar un tipo de causalidad de una totalidad que es mucho más profunda.

Sus ejemplos revelan ampliamente qué es esta causalidad de una totalidad: la relación entre los órganos y sus funciones en un organismo, y la relación por un lado entre las leyes de un pueblo y las costumbres, y por el otro su constitución. Los comentarios en esta Adición son claramente puestos en relación con el pasaje en *WL* (II, 193-194) donde Hegel dice que las relaciones causales no pueden ser aplicadas globalmente a las relaciones en el ámbito orgánico o espiritual. En la Adición mencionada, hablando de las leyes de los espartanos en relación con su constitución, Hegel apunta que ellos no pueden ser tratados sólo como términos independientes de una relación causal, sino que cada uno debe ser visto como momentos de un tercero, una entidad más alta, su «Concepto» (*Begriff*).

Hegel se refiere a lo que yo he llamado la causalidad vista desde la totalidad. La encontramos en el ámbito donde aplicamos la explicación teleológica (en el sentido de teleología interna), o donde invocamos las relaciones de sentido. Así podríamos explicar una nota dada en un *étude* o una pincelada dada en una pintura por su papel en la estructura completa del retablo musical o visual que ayudaron a constituir. O —más controversialmente— podríamos tratar de explicar una práctica dada o una institución de un pueblo (la constitución espartana) por su lugar en su manera completa de vivir, de la cual la parte es expresión.

Es obvio que aquí estamos tratando la totalidad en un sentido fuerte, es decir, una totalidad cuya especificación no podría ser dada en términos de la descripción de los elementos particulares, sino por el contrario, donde esclarecemos la naturaleza de estos elementos al revelar su relación con el todo.

Era este tipo de explicación el que proporcionó la razón suficiente por la cual resolvimos el dilema del Fundamento. Y podemos ver que no puede ser entendida como una relación causal unilateral entre características particulares. Por el contrario, explica una característica particular por la referencia a la totalidad, una totalidad de la cual

esta característica es una parte esencial, a fin de que el *explicandum* en este modo de explicación no sea distinto del *explicans*. Pero incluso no es adecuada una explicación en términos de causalidad recíproca, acción y reacción entre elementos de un sistema, ya que pierde el factor crucial, recurriendo a la totalidad.

Según Hegel éste es el tipo de explicación apropiado para la vida orgánica y espiritual. Pero es también el tipo de causalidad implícita en la concepción derivada de Spinoza del universo como sustancia. La sustancia es la potencia desplegando las entidades particulares en el mundo. Ésta es una totalidad que puede ser pensada como *causa sui* porque ella se desarrolla según una necesidad interna. La existencia de los elementos particulares es explicada desde la necesidad global. Podemos ver esto más claro remitiendo a la anterior concepción de Hegel. La estructura del mundo, la cual contiene la materia, el tiempo y el espacio, la vida en todos los niveles, el espíritu finito, todo esto puede ser visto como necesariamente existiendo por seguir el requisito de que sea el *Geist*. Pero entonces la existencia de todas estas características debe ser explicada por la fórmula completa de la necesidad de la que ésta es una parte esencial.

La parte que resulta ser necesaria, no obstante, es precisamente la realidad que está constituida de partes extra partes, la cual es externa a sí misma. Donde la conexión de toda realidad con toda realidad ya no es totalmente transparente, o reflejada transparentemente. Pero si es que hay exterioridad real, no es suficiente con que esta conexión no sea visiblemente necesaria, es decir, que ella sería totalmente necesaria de hecho, aunque sólo no transparente. Ella debe ser conexión real que es menos que totalmente necesaria conceptualmente. Éstas son conexiones reales y, por consiguiente, necesarias en un sentido, pero esta necesidad es «real», no absoluta. Su necesidad es dependiente y por consiguiente unida a la contingencia. En otras palabras, como vimos antes, debe haber contingencia. Y esta conexión contingente se mantendrá entre las entidades (p. ej. la calle resbaladiza y el parachoques aplastado), que mutuamente son independientes realmente, en el sentido de que su participación en esta relación no forma parte de su concepto.

Éstas son relaciones causales. Corresponden a cierto modo de considerar las cosas, pero también de considerar cierto nivel de realidad. En algunos aspectos, las cosas sólo son entendidas como conectadas por relaciones causales. Pero una vez que nos movemos a otro nivel, tenemos que ir más allá de esta relación entre términos independientes y entenderlas desde la totalidad. Tenemos que ir más allá de la causalidad. Esto es lo que para el entendimiento ordinario tiene grandes dificultades, y cuando está realmente pegado a un sistema, tiene que recurrir a la interacción, la cual es simplemente la relación recíproca de términos particulares.

Ahora llegamos a la representación más concreta de totalidad, la cual sin embargo está formada de realidades independientes. En cierto sentido, como avanzamos en la Esencia, las realidades externas adquieren más independencia, más realidad (más *Selbständigkeit*). En el Fundamento, todavía eran sólo propiedades opuestas, las cuales serían fundamentadas. Lo que surgió del Fundamento, eran o podrían ser entidades pero en la Cosa todavía estábamos tratando con las propiedades. Desde la Apariencia ha quedado claro que tratamos con las entidades separadas, y por lo tanto se ha considerado el aspecto de su exterioridad. Y como pasamos a la *Wirklichkeit*, enfatizamos esta independencia y, en consecuencia, esta realidad externa no es ninguna sombra detrás de alguna realidad verdadera, sino que realmente tiene la solidez que parece tener. Aquí alcanzamos la solidez más completa del ser externo. Y esto es necesario para el sistema, ya que hemos visto que es un sistema en el que lo interno, el *Geist*, sólo puede existir en la realidad externa. Por consiguiente, la realidad de lo interno depende de la solidez de lo externo.

Por esta razón no puede ser reconciliada la necesidad interna y la realidad externa a costa de la última. La realidad de la exterioridad debe mantenerse. Así, por esta razón, la totalidad del Fundamento podría encontrar la razón suficiente de todo, tiene que estar acompañada con la diferencia real de fundamentos particulares y fundamento. El sistema de la necesidad absoluta no sólo tiene que estar acompañado de contingencia, sino producir ésta necesariamente desde sí mismo. Esta relación de oposición y dependencia, de presuposición de lo que vuelve en la subordinación, es expresada o lucha por ser expresada en la dialéctica de la modalidad.

Pero ella llega a su plena expresión, la más concreta, en la dialéctica de la causalidad. Aquí podemos ver una exterioridad real de causas y efectos particulares, una multiplicidad innumerable de semejantes relaciones, pero lo que forma parte de un sistema sólo puede ser explicado en su estructura desde la totalidad. Además, esta totalidad, siendo regulada por la necesidad y requiriendo que haya exterioridad, necesariamente pone a la causalidad como un tipo externo de necesidad que une necesidad con contingencia.

Por lo tanto, tenemos la relación ascendente y descendente: la causalidad externa no puede explicar suficientemente la totalidad, yendo simplemente a un regreso infinito y remitiéndonos más allá de sí misma para explicaciones de la totalidad. Una vez más, esta totalidad nos demuestra la necesidad de esta causalidad externa. Así tenemos la expresión concreta del tipo de relación total que hemos estado evocando para rellenar la anterior discusión tan abstracta de la modalidad.

La transición desde la causalidad muestra el movimiento ascendente. Como mencioné arriba no es claro si esto es considerado como un argumento con validez independiente o simplemente aplicado a la conclusión del argumento anterior de la causalidad. Ciertamente la transición tanto en *WL* (II, 198-202) como en *EL* (§ 154) sugiere mucho más una lectura de la relación causal de su concepción ontológica.

Hegel no invoca el regreso infinito como un argumento. Más bien lo presenta como un resultado de la exterioridad de lo finito (*EL*, § 153, Adición). La causa y el efecto son realmente uno «en su concepto», pero una causa dada en la realidad finita es sólo un efecto en otra relación. Así la calle resbaladiza es la causa de mi abolladura en el parachoques que es un efecto, pero de alguna otra cosa, p. ej. el granizo.

La transición en *WL* recurre a lo que hemos aprendido en las categorías anteriores de la Esencia. La causa parece operar en el efecto como en otra, sustancia pasiva. Pero la sustancia pasiva que sufre la fuerza externa es tal que su naturaleza es puesta por otra cosa. «La sustancia pasiva, por la operación de la fuerza, sólo es *puesta* como lo que *es en verdad*» (200). Los efectos resultan ser algo que funciona por sí mismo. Pero entonces esto reacciona en la primera sustancia, la cual ya no puede ser vista como sustancia activa, como causa única. Así llegamos a la acción y la reacción, y precisamente Hegel pasa a la totalidad. De este modo, el progreso infinito de la causalidad finita es el «retroceso» en sí misma en una «interacción infinita» (202).²¹

21. La compleja discusión de este pasaje (*WL*, II, 198-205) es mucho más fácil si lo leemos con uno de los ejemplos paradigmáticos de Hegel acerca de la causalidad desde la totalidad, p. ej., la relación entre la costumbre y la constitución de un pueblo, y también si lo leemos junto con la recapitulación del comienzo del Libro III (*WL*, II, 214-216).

La sustancia se divide en dos, en articulación. Así, el espíritu de un pueblo tiene que personificarse en una totalidad articulada de la constitución, las costumbres, el modo de vida, etc. Por eso, los espartanos tienen leyes y costumbres, y una constitución. Nosotros tomamos el ejemplo de la causalidad entre la costumbre y la constitución. Aquí tenemos dos términos y tiene que haber esta dualidad.

CAPÍTULO XII EL CONCEPTO

Pero el Concepto como una fórmula conceptual interna que produce un mundo de acuerdo con su propia necesidad interna, nos tiene que conducir más allá del ámbito de la necesidad ciega hacia el ámbito de la subjetividad, de la libertad. Nosotros tenemos una necesidad que es omnímoda y absoluta, la cual descansa sólo en sí misma y es totalmente transparente. Ella produce un orden de sí misma desde una necesidad que es su propia naturaleza. ¿Qué puede ser esto, sino libertad? De ahí que «La verdad de la necesidad es... libertad» (*loc. cit.*).

En la Adición a este parágrafo Hegel vuelve a la relación de necesidad y libertad. La conciencia común contrapone uno frente al otro. La necesidad parece muy dura porque decreta que lo que yo soy, inmediatamente debe perecer. Pero la libertad real no es reprimida en esto, sólo la voluntad arbitraria (*Willkür*, «la libertad que es aún sin contenido y meramente potencial», § 158, Adición). Pero la libertad verdadera es alcanzada penetrando bajo las transformaciones impuestas por necesidad. La libertad de un hombre civilizado no es encontrada en el desafío de las leyes que necesitan obligarlo a ser otro del que es, sino más bien encontrando su propia identidad en este cambio, en esta transformación de sí mismo. Entonces, él entiende y vive la necesidad racional que corresponde a su propia naturaleza, la cual llega primero a guisa de necesidad externa, pero esto significa que es libre siendo racional y su propia necesidad. La libertad tiene su vida en la racionalidad, es decir, en la propia necesidad del hombre. Pero esto exige la transformación de lo que uno es inmediatamente. Esto podría parecer el hombre primitivo como una imposición externa, una restricción de la libertad. Semillante hombre está viviendo en el nivel de la contingencia, de la pura exterioridad, como si fuera una cosa. Pero la naturaleza del hombre como el *Geist* es vivir la negación de su naturaleza inmediata, la cual sólo las cosas toleran; por lo tanto, niega esta inmediatez y hace de sí mismo otro, y encuentra su libertad en la necesidad.

La necesidad es la forma externa de la libertad. Y ya que vivimos el exterior frente al interior, ella es presupuesta. «La libertad tiene la necesidad como su presupuesto, y contiene ésta como suspendida [*aufgehoben*] dentro de sí misma» (*loc. cit.*). Quienes no han captado esta interioridad no podrán entender. El criminal ve su castigo como restricción de su libertad: pero su castigo no es una fuerza externa, sino la manifestación de su propia acción. Una vez que reconoce esto, se comporta consigo mismo como un hombre libre (*loc. cit.*). Esto es lo que Spinoza llama el *amor intellectualis Dei*.

Al haber llegado a esta libertad nos dirige ahora al sujeto, así que el siguiente libro de la *Lógica*, tratando el Concepto, será la lógica subjetiva. Esta libertad que es una con la realidad, como existente es el «Yo», «como desarrollándose hacia su totalidad que es el *espíritu libre*, como sintiendo, *amor*, como goce, *dicha* [*Seeligkeit*]» (*EL*, § 159).

Al haber llegado al sujeto, Hegel está ahora en posición de explicar en detalle lo que sólo apareció implícito en el libro anterior. Vimos que las categorías de la Esencia como opuestas a las del Ser hacen referencia implícita a un sujeto del conocimiento. Ahora esta referencia se hace explícita. Y esta conciencia de que lo real es para un sujeto ya no se perderá de vista en la *Lógica*.

Ésta es la primera justificación para llamar a esta sección del libro el Concepto. Que el mundo es para un sujeto significa que el mundo como objeto de conocimiento es estructurado por conceptos. Esto fue intrínseco a nuestro punto de partida en la *Lógica*, la cual es una dialéctica de categorías, pero ahora será examinada explícitamente. Y esto muestra el debate de Hegel con Kant. Aunque la noción de Concepto de Hegel debe mucho a Kant, supone una profunda transformación de las ideas básicas de Kant.

Hegel toma la idea kantiana básica de la unidad original de la apercepción, de la cual dice que «pertenece a la más profunda y más exacta concepción que puede ser encontrada en la crítica de la razón» (*WL*, II, 221), y le da un giro que Kant hubiera recibido con horror. Esta unidad original es lo que une las representaciones diferentes y les da objetividad, es decir, las relaciona con un objeto. Las intuiciones como contenido de nuestra experiencia no tienen objetividad, pero alcanzan la objetividad reunidas por el «Yo» y unidas en un concepto. Por ser concebidas, llegan a ser realidad puesta y no simplemente dada.

Todo esto es kantiano. Pero Hegel le da un significado totalmente diferente. Donde Kant se equivocó, dice, fue en considerar la unidad del objeto en el pensamiento de la apercepción trascendental como fenómeno simple, opuesto a la cosa en sí, incognoscible. Y conforme a esta idea básica, la noción kantiana de categoría fue considerada una forma simple, la cual sin contenido sería vacía. Esta forma tenía que ser llenada con la intuición externa a fin de generar conocimiento real, conocimiento de objetos (fenoménicos).

Para Kant la operación del Concepto tenía que esperar la recepción de la intuición complementaria. El Concepto actúa sobre la intuición, por lo que presupone la intuición sensible, la cual tiene que ser dada previamente. En términos hegelianos, aquí tenemos un ascenso que no se invierte y reconoce que lo inferior es producido desde lo superior, ya que no es autosuficiente.

El tema de la disputa entre Kant y Hegel es éste: Hegel acepta la idea de Kant de que la realidad o la objetividad sólo está donde el material de la intuición sensible es estructurado por el pensamiento. Mientras que para Kant este principio era válido sólo para nuestro conocimiento del mundo, es decir, para los fenómenos y no para las cosas en sí,

para Hegel es válido ontológicamente, pues la verdad interna de las cosas es aquello que siguen desde el pensamiento, siendo estructuradas por la necesidad racional. Lo que para Kant pasaría por la verdad de nuestra facultad del conocimiento es para Hegel un hecho ontológico, el cual encuentra su reflejo en nuestra facultad de conocimiento. Todo esto siente que lo ha demostrado en las partes precedentes de la Lógica, puesto que ha demostrado que la concepción de la realidad como separada de, encima y contra el pensamiento, como ser simple, como esencia oculta, como sólo dada, etc., son todas inadecuadas, y superadas en la sustancia cuya verdad es necesidad manifiesta o libertad, por lo tanto concepto.

Pero entonces el otro lado del conocimiento junto al concepto, a saber, su intuición complementaria, no es dada separadamente. Ésta es producida por el Concepto, puesta por él. Aquí es donde Kant se equivocó. Todo lo que él dice acerca de la objetividad, su dependencia del pensamiento y de la unidad del «Yo», sólo tiene el propósito de presentar la objetividad fenoménica fuera de la realidad tal como es.

Obviamente estamos tratando el Concepto en un sentido muy diferente al de la filosofía kantiana, o el sentido común. El concepto para el sentido común es un instrumento de nuestro conocimiento, un modo que tenemos para comprender la realidad. Nuestro uso del concepto ocurre sin prejuicio de la naturaleza de la realidad misma. Por otro lado, el Concepto para Hegel es un principio activo subyacente a la realidad, el cual hace de ésta lo que es.

La segunda diferencia relacionada es ésta: el concepto para el sentido común es una abstracción. Su universalidad está estrechamente unida a ésta. Encontramos una palabra que aplicar a una gran cantidad de casos similares y el concepto hace esto por abstracción de sus particularidades. Pero en la concepción de Hegel, el Concepto es quien produce la realidad que corresponde a éste desde sí mismo, puesto que no es sólo un contenido en nuestra mente, sino el principio que subyace a lo real. Por consiguiente, es un universal, pero uno que tiene la diferencia dentro de él. Como Hegel lo dice: produce las particularidades que son sus manifestaciones desde sí mismo, «el Concepto (es) el fundamento y la fuente de todas las determinaciones finitas y la multiplicidad» (WL, II, 227).

Por lo tanto para Hegel la mejor representación del Concepto en la disposición del mundo es el «Yo». Yo podría tener conceptos particulares, «pero "Yo" es el Concepto puro mismo, el cual como Concepto ha llegado a la existencia» (*Dasein*, WL, II, 220). El «Yo» como Hegel explica es una unidad que es idéntica a sí misma y puede abstraerse de toda determinación particular para concentrarse en su auto-identidad. Deviene así universal. Pero al mismo tiempo, es particularidad, diferente de otras personalidades individuales. Lo importante es que las características particulares del «Yo» no son meramente dadas, sino que corresponden a un ser capaz de abstraerse de ellas y modificarlas, quien es también libre en el sentido de tener una identidad que está más allá de todas ellas. Estas características pueden ser vistas como afirmadas por esta auto-identidad universal. Al mismo tiempo, mientras que la libertad se da desde alguna de estas características, el «Yo» no es libre de tener alguna característica, ya que no puede ser sin alguna u otra característica afirmada, por eso lo universal debe establecerse en lo particular.

El espíritu finito es así la manifestación del Concepto, la cual es la más clara y fácilmente asequible. Pero no es el más alto, puesto que un particular espíritu finito no puede retirarse él mismo de sus características y cambiarlas totalmente. En la propia teoría de Hegel la única representación realmente adecuada del Concepto debe ser el espíritu finito, como representado en el sistema completo de la realidad. Sin embargo,

entre entidades finitas, el espíritu finito es obviamente el mejor, seguido después por los seres vivientes.

El Concepto es así el universal que desarrolla la particularidad desde él mismo. Este desarrollo es contrastado con la transición simple (*Übergehen*) del Ser, o la reflexión (*Scheinen*) de la Esencia. En el primero, el primer término desaparece al hacerse el modo para el segundo. En la Esencia, el primero nos refiere a un segundo que no es él mismo, pero en el Concepto, los nuevos términos desarrollados desde éste permanecen totalmente idénticos con él. La imagen que Hegel usa en *EL* (§ 161, Adición) es la del plan cada vez mayor. Éste se desarrolla y articula por él mismo. Para comenzar es ella la fuente indiferente del último despliegue. Éste es el Concepto en el otro sentido hegeliano del germen o forma no desarrollada. Esta fuente indiferente es por consiguiente como el universal que es abstracto e indiferenciado. Pero contiene la potencia, ciertamente la necesidad, para crecer y producir el particular desde él.

La pregunta surge naturalmente y Hegel la acepta en *EL* (§ 160, Adición). ¿Por qué usamos la misma palabra aquí para lo que nosotros comúnmente llamamos concepto y para el Concepto de Hegel? ¿No provoca simplemente malentendido y confusión? La breve respuesta consiste en que las dos nociones, una del lenguaje común y otra del especialista hegeliano, no están tan apartadas como podríamos pensar. Pero la respuesta más profunda llega a continuación: el Concepto hegeliano será mostrado al desarrollarlo desde el lenguaje común siguiéndolo en el curso de la dialéctica.

Puesto que en el libro estamos comenzando esta parte, nuestra tarea será pasar en la dirección opuesta a la de la lógica objetiva. Allá comenzamos con la noción completamente más pobre, más pequeña de la realidad externa y llegamos a través de la Esencia a una concepción de la realidad externa como manifestación del Concepto. Pero si esto es así, si todo realmente surge del Concepto, como la planta de la semilla, entonces deberíamos ser capaces de mostrar esto examinando el Concepto mismo. El Concepto, que es la fuente de todo, es el Concepto desarrollado totalmente, la Idea, a la cual llegaríamos al final de nuestra investigación. Pero si esto es realmente la fuente de todo, tendríamos que ser capaces de conseguir comenzar el concepto en algo como el sentido común, el concepto subjetivo que es la materia del pensamiento.

Nuestra concepción ontológica es que el Concepto subyace a todo como la necesidad interna que despliega el mundo, y que nuestro conocimiento conceptual es derivado de éste. Nosotros somos los vehículos a través de los cuales esta necesidad subyacente llega a su autoconciencia igualmente necesaria. Por lo tanto, el concepto en nuestra conciencia subjetiva es el instrumento de la auto-conciencia del Concepto como la fuente y la base de todo, como necesidad cósmica. Pero si esto es así, entonces del concepto en nuestras mentes debe resultar, en un examen más detallado, funcionar como el concepto en la raíz de la realidad. Este último produce la realidad desde sí mismo. Él es el universal que pasa al particular. Él es la fórmula interna de la necesidad, la cual genera una realidad externa que, como exterioridad, tanto niega como manifiesta esta necesidad. Él pone su propio opuesto, con el cual permanece unido inseparablemente. Es la totalidad que se mueve por contradicción. A menos que el concepto en nuestras mentes no active un examen profundo para funcionar como ésta, a menos que tampoco pase a la oposición y a una identidad mediada por su otro, a menos que no resulte finalmente unida con el pensamiento que subyace a la realidad, entonces Kant y los dualistas están en lo correcto: tendría que haber de hecho un abismo insuperable entre nuestro pensamiento y los fundamentos de lo real. La necesidad conceptual subyace a lo que es, no sería comprendida dentro del pensamiento subjetivo sino, a lo mejor, sólo a través de una intuición

más allá del pensamiento, en una imagen, insinuación, símbolo. El *Geist* como razón nunca llegaría a la autoconciencia.

En cierto sentido, en esta investigación de nuestros conceptos categoriales hemos estado mostrando que generan contradicción y están unidos con sus opuestos. Pero tendríamos que ser capaces de mostrar esto en el propio concepto de un concepto mismo.

Esto es lo que vamos a hacer en la primera parte de este tercer libro de la *Lógica*. Esto es lo que vamos a examinar en nuestro pensamiento, en los conceptos y lo que hacemos con ellos, a saber, juicios y silogismos. Éste es el punto donde la *Lógica* de Hegel (la cual debemos recordar que es principalmente una *lógica trascendental*) es congruente con lo que falta en el título. Y hemos visto por qué en este tema se ha tratado la estrategia de aquella *lógica trascendental*.

Que Hegel no pueda aceptar la idea de una *lógica formal* también es consecuencia de lo precedente: un estudio que pretendiera tratar la forma del pensamiento abstrayendo el contenido. El mensaje hegeliano completo es que la «forma», o la naturaleza del pensamiento mismo, ha sido superada por su opuesto. Los conceptos revelan en el examen contradicciones internas. Como universales muestran la misma relación necesaria con particulares, los cuales sin embargo los niegan. Y ellos, al mostrar estas relaciones contradictorias internas, realmente están revelando la naturaleza de las cosas, puesto que nuestros conceptos actúan como éstas, porque son el vehículo de la autoconciencia de la necesidad interna del cosmos. Por lo tanto, un estudio de los conceptos como formas puras genera la estructura básica de las cosas, o el contenido. Recíprocamente, un estudio del contenido, de las cosas, revela la necesidad conceptual interna, o la forma.

Una *lógica meramente formal* es una quimera. En un pasaje decisivo (*WL*, II, 229-234; también *EL*, § 162) Hegel expresa este punto por medio de una discusión de su noción de verdad. La usual idea (kantiana) de *lógica formal* es que trata los conceptos y las proposiciones abstrayendo su (sustancial) verdad. Esto es, que podrían tener verdad *lógica*, pero no verdad en el sentido ordinario de adecuación con los hechos. La verdad requiere dos términos. Pero si nuestro estudio de las formas las muestra como fluyendo en un desarrollo interno que refleja la estructura de las cosas, entonces la pregunta sobre la verdad substantiva surge dentro de la así llamada *lógica formal* misma. En otras palabras, no hay dominios separados de formas que sean sólo susceptibles de ser juzgadas como coherentes o incoherentes, como nosotros juzgamos una proposición como teniendo sentido o no, abstrayéndonos de toda pregunta sobre la verdad como corresponde bajo el acuerdo de esta forma con un contenido empírico independiente completo. Dado que las formas mismas participan del desarrollo interno de sus contradicciones internas hasta que ellas llegan a reflejar propiamente la estructura de las cosas, surge necesariamente la pregunta por su verdad. Ellas están en la verdad sólo en su forma desarrollada completamente. En cualquier forma anterior son inadecuadas, no verdad.

La verdad substantiva, de este modo, no puede ser excluida del dominio de la *lógica formal*, lo cual es otro modo de decir que la *lógica formal* tiene su lugar en la *lógica trascendental*, ya que ella misma es ontología. La verdad de algo está dentro de la cosa, o dentro del concepto de la cosa. Puesto que todo es una emanación del Concepto, por consiguiente, está de acuerdo o en desacuerdo con él, por eso es verdadera o falsa. La verdad en el sentido del Idealismo absoluto de Hegel es la forma de algo, cuando es totalmente desarrollado, pues entonces está en total acuerdo con su concepto.

Esta sección completa expresa una vez más la diferencia profunda con Kant. Kant aceptó la dualidad de la mente cognoscente y la realidad última. La verdad última permanece más allá de nuestro alcance, la verdad en el sentido de una adecuación del

pensamiento con la realidad última. Mientras que para Hegel, la verdad está dentro de nuestra comprensión, porque la realidad no es extraña al pensamiento, más bien se desarrolla desde el pensamiento mismo. Para Kant las categorías son finitas porque son subjetivas. Para Hegel las categorías son finitas porque son parciales, tienen su lugar en el proceso completo y desaparecen cada una en su vuelta.

Finalmente, lo que Hegel reprocha a Kant es que haya dejado la noción de una intuición intelectual, la cual él mismo inventó. Esto permitiría tener una comprensión de lo distinto como propio, no teniendo que hacerla depender de una recepción externa, al ser afectado desde el exterior, para sus contenidos, sino creándolo con su pensamiento. Kant atribuye este intelecto arquetípico a Dios y estaba totalmente más allá de nosotros. Pero según Hegel el intelecto de Dios nos es finalmente revelado, sólo vive en nuestro pensamiento. Por lo tanto, podemos participar en una intuición intelectual. El pensamiento de Dios es nuestro.

I. SUBJETIVIDAD

La primera división de la *lógica subjetiva* es llamada «Subjetividad» y su propósito es guiarnos a través del concepto considerado como comprensión subjetiva de las cosas hacia la noción del mundo que se auto-articula. Más bien, ya estamos ahí, puesto que hemos obtenido esta noción a través del desarrollo de la Esencia. Pero vamos a mostrar que conseguimos el mismo lugar yendo en otra dirección, y comenzamos con el concepto por el cual conocemos las cosas, ya que comenzamos con el ser conocido.

En el transcurso, afrontaremos algunas de las nociones de la *lógica formal*, y en el proceso transponemos la serie completa de ideas conectadas con esta disciplina. Tomaremos las distinciones fijas y las pondremos en movimiento. Hegel presenta en la introducción general a este libro las partes en las que lo divide, aclarando lo que pretende con esta división (*Einteilung*) (*WL*, II, 236).

Al comenzar con el Concepto *an sich*, lo vemos como algo puramente interno y por lo tanto como exterioridad simple. Comenzamos pensando el concepto únicamente como la propiedad del pensamiento subjetivo (interno) y por esta razón este pensar es sólo aparentemente relacionado con lo que es un pensamiento. Y los elementos diversos de este pensamiento (los conceptos particulares) son sólo aparentemente relacionados el uno con el otro. Pero la identidad del Concepto los pondrá en movimiento dialéctico y superará su fragmentación y la división del Concepto desde la realidad (*Sache*).

Este primer segmento de la *Lógica del Concepto* sigue a través de tres partes, el Concepto como tal, el juicio y el silogismo. Éstos son los pasos en el camino que lleva a la objetividad, esto es, nos llevará más allá del Concepto subjetivo una vez más a la totalidad auto-articulada de lo real.

El mejor modo de exponer lo que aparecerá en este capítulo sobre el Concepto consiste en presentar la articulación de la noción hegeliana y ver cómo concuerda con el Concepto de la subjetividad común. Esto es cercano al procedimiento del propio Hegel, por lo menos en la exposición completa de *WL* (excepto que en largos pasajes Hegel frecuentemente considera a las dos unidas sin distinguirlas, los cuales difícilmente ofrecen claridad).

La exposición de este capítulo sigue el desarrollo de la distinción conocida entre lo universal (*Allgemeines*), lo específico (*Besonderes*) y lo particular (*Einzelnes*), que obviamente da un giro en manos de Hegel.

El Concepto

Primero, comenzamos con el Concepto hegeliano. Éste es un universal, un auto-identico principio interno, de la totalidad diversificada. Pero está también separado en muchos, puesto que debe haber diferenciación para que haya totalidad. Esta separación es lo específico que cae bajo lo universal.¹

Pero entonces, en tercer lugar, esta totalidad tiene que poseer existencia externa, real y, como tal, ser una real cosa particular, *Einzelnes* (algunas veces mejor traducido como «individual»).

Distinto de las esferas anteriores, el desarrollo aquí es puramente intrínseco. Hegel dice que cada uno de estos tres momentos es, él mismo, la totalidad completa. Uno no puede explicarlo sin mencionar también a los otros. Así, al comenzar con el universal, tuvimos que mencionar que éste era el principio interno de una totalidad diversificada y, por consiguiente, referir a las otras dos «determinaciones» (*Bestimmungen*). Las tres están inseparablemente unidas.²

Pero ahora, como hemos visto antes, el escenario ideal no es personificado como tal en todas partes. Está en el todo que es la personificación del espíritu infinito. Y está en estas entidades particulares que son las más cercanas en naturaleza al *Geist* infinito, a saber, la Vida, el «Yo», los espíritus finitos (*WL*, II, 244). Pero hasta en estas entidades particulares, éste no es realizado como es en la totalidad, puesto que aquí su auto-especificación fluye de su «poder creativo» (*schöpferische Macht*, 244-245) y así no es condicionado por nada.

Otra imagen del Concepto es el género, el cual se especifica a sí mismo en sus especies. Pero ya aquí, llegamos a un ejemplo de menor realización perfecta. El género común agrupa una serie diversa de especies, las cuales no siguen ninguna articulación necesaria que pueda deducirse de su Concepto. El género de los pájaros incluye una serie completa de especies, de las cuales no presenta ninguna necesidad ni su número ni su diferencia.

Como hemos visto, esta contingencia encuentra un lugar en el sistema de Hegel, puesto que en su concepción las realizaciones inferiores de la Idea contienen este tipo de imperfección, de incoherencia, la cual es desde otro punto de vista la contingencia. Hegel dice hablando de la contingencia de las especies:

Ésta es la impotencia de la naturaleza, no sería capaz de pegarse y presentar el rigor del Concepto, sino más bien dispersarse [*verlaufen*] en falta de concepto y multiplicidad ciega [*WL*, II, 247].

Esta simple diversidad desvinculada de la naturaleza es igual que una producción de la diversidad en la representación (*Vorstellung*) del espíritu finito. Tanto el género diversidad natural, las especies como las ideas arbitrarias (*Einfälle*) de la mente...

[...] muestran en todas partes señales y pistas [*Spuren und Ahnungen*] del Concepto, pero ellas no presentan esto en su imagen verdadera, porque ellos están del lado de la auto- exterioridad libre... [*WL*, II, 248].

1. La palabra alemana *Besonderes* corresponde a nuestra palabra «separación», conllevando este sentido de auto-escisión así como el significado lógico ordinario, dado que Hegel disfruta jugando especulativamente con las palabras.

2. Cf., p. ej., *EL*, § 164.

Pero esta contingencia está en sí misma contenida en el Concepto,

[...] él es el poder absoluto precisamente porque puede salir de la diferencia libre para tomar la forma de la diversidad independiente, la necesidad externa, la contingencia, el capricho, la opinión; todo lo cual, sin embargo, no debe tomarse más que por el lado abstracto de la nulidad [*Nichtigkeit*, *loc. cit.*].

La imperfección toma esta forma, que lo universal —lo cual es aquí el género— no es necesariamente ausente en su especificación, que esta especificación tiene mucho de arbitrariedad, de la simple contingencia alrededor de la básica estructura de necesidad. Y este carecer de necesidad puede ser visto también de otro modo, como que no son relacionadas internamente como opuestas mutuamente las diferentes especies, las diferentes partes de su especificación. Como vimos arriba, no muestran articulación necesaria. La articulación necesaria para Hegel sólo puede ser la relación esencial de los opuestos, a través de la cual cada uno reposa en su otro, así que cada uno no puede ser sin el otro, en este sentido es *su* otro. Como contradictorios llegan a ser un todo en movimiento, cuya articulación necesaria son estas partes. Éstos son para Hegel el Género verdadero, el cual tendría sólo dos especies que serían opuestos relacionados esencialmente. Así es el absoluto que necesariamente se divide a sí mismo en espíritu y naturaleza, los cuales aunque opuestos sólo pueden concebirse en la relación mutua.

La imperfección de la personificación puede ser vista como una contingencia derivada de la especificación de lo universal, o como una contingencia, una falta de oposición, en las relaciones mutuas de los elementos especificados. Pero esto también puede ser visto desde el punto de vista de la particularidad: el género como un todo no produce un particular ordenado, más bien un número contingente de particularidades cayendo bajo éste.

Comparando, otra vez, el absoluto con el género de los pájaros, si éste no se divide sería ridículo. Lo primero es una división articulada en una totalidad que es también un existente real, externamente móvil o individual. El espíritu finito acerca esto, pero no es suficiente para ellos mismos, más bien el espíritu que les subyace es personificado también en una sociedad ordenada de semejantes espíritus. Pero aquí entra un elemento de contingencia en aquel número de seres humanos que no está fijo (para cualquier estado dado). Los particulares contingentemente numerados se fijan en un particular más grande y necesariamente articulado.

Pero con las especies distintas de pájaros no es éste el caso. Hay una «multitud indeterminada» (*unbestimmte Menge*) de ellos, es decir, que tanto especies y especímenes como tampoco el todo que el género constituye, produce una totalidad articulada. Como un particular, el género de los pájaros es una burda entidad completa. Así que la unitaria existencia articulada no cumple la relación interna con el universal bajo el que cae: la extensión completa de lo universal ya no califica y lo que no califica existe en una cantidad indeterminada, y con mucha articulación contingente.

Como vimos antes, Hegel pone la personificación imperfecta del Concepto en la naturaleza paralela con las representaciones contingentes de la mente. Y como ahora veremos, el mero concepto subjetivo sufre de la misma incapacidad que el imperfecto Concepto personificado. En este sentido tiene cierta justificación, la cual pierde cuando afirma ser la verdad completa del Concepto, lo que ocurre con el sentido común y los filósofos del entendimiento.

Ahora veamos esto atendiendo al concepto subjetivo en relación con los tres términos anteriores. El concepto subjetivo es un universal, en un sentido no problemático: es cierta-

mente aquel para el cual el «universal» fue por primera vez acuñado. Pero esto también tiene una especificación, esto es, hay criterios por los cuales es aplicado, tiene algún contenido en este sentido. Hegel rechaza sin más explicaciones la idea de un concepto simple, uno sin ningún criterio posterior. Esto es confundir la representación con el concebir. Puede haber representaciones simples que sean vagas en nuestras mentes. Incluso las realidades más ricas, el Espíritu, la naturaleza, el mundo, hasta Dios, pueden representarse en la mente como totalmente simples; esto es, podemos evitar examinar su articulación (WL, II, 255; también EL, § 64). Pero si hablamos seriamente sobre concebir, entonces seguramente no podemos aceptar éstos como *conceptos*. Hay representaciones simples en donde la universalidad es pensada en abstracción desde la especificidad y la particularidad.

Si Hegel fuera traducido desde su propio lenguaje, entonces llegaríamos a una tesis que sería aceptada hoy:³ un concepto está necesariamente unido con otros conceptos; ningún concepto puede ser introducido por él mismo. No podemos decir que tengamos un *concepto* de una cosa, si nada podemos decir sobre esta cosa, excepto aplicar este concepto a ella. Este punto está detrás del argumento de Wittgenstein contra un lenguaje privado:⁴ la sensación *E* tendría que ser tal que al menos pudiéramos decir que ésta fue una *sensación*, y por consiguiente unirla al resto de nuestro lenguaje. Ningún concepto que podamos utilizar podría carecer de conexión con otros conceptos y por eso no puede de algún modo ser explicado por otros.

La creencia en el concepto simple pertenece a otra teoría del significado, aquella en la que a las palabras se les dio significado simplemente al unirlas a los sentidos contenidos. Entonces la palabra que estaba vinculada a un contenido de sentido simple completo sería ella misma incapaz de más articulación. Pero Hegel señala que este tipo de distinción confunde la psicología con la lógica. Quizás puede haber presentaciones sensuales simples, incluso representaciones en la mente: como una cuestión de un hecho autobiográfico, podría ver que antes no había notado la articulación de la escena dada, o hasta de una idea dada. Pero cuando uno llega a los conceptos, esta noción de simplicidad es totalmente inapropiada.

Así el universal (concepto) debe tener una especificación (su explicación del criterio). Pero como antes con las personificaciones imperfectas, el concepto meramente subjetivo será tal que no hay vínculo necesario entre los dos. Evidentemente habrá un vínculo puramente analítico, en el que este significado del concepto es lo que es dado en la explicación del criterio. Pero nada necesario habrá para la articulación de esta explicación, sus elementos están vinculados de forma totalmente contingente. Dando la explicación del «loro», hablaríamos de un pájaro que tiene ciertos colores, cierto tipo de pico, que puede «hablar», etc. Pero todas estas características están vinculadas juntas de forma totalmente contingente. No hay necesidad en su ser la articulación de una cosa simple; ellas conforman una totalidad.

En tercer lugar, el concepto universal con su especificación es usado para designar particulares. Como en la exposición del Concepto ontológico, el momento de la particularidad es el momento donde llegamos a la existencia externa, real. Pero en el caso del concepto subjetivo, el paso a la realidad es un concepto que va más allá de la subjetividad, ésta es la referencia de cosas en el mundo.

Así lo universal, lo específico, lo particular están presentes en el concepto subjetivo, su especificación, y las cosas para las que puede ser usado al referirlas.

3. Este punto fue anticipado por Herder en su *Ensayo sobre el origen del lenguaje*. Una conciencia lingüística de algo consiste en identificar por una marca de discernimiento (*Merkmal*).

4. *Investigaciones filosóficas*, I, §§ 258 y ss.

Y como en el caso de la explicación anterior, el concepto puramente subjetivo muestra la misma contingencia o exterioridad de las relaciones entre la particularidad y el concepto, como entre el concepto y la explicación. Esta contingencia es análoga a las personificaciones imperfectas de la Idea en la Naturaleza que discutimos antes. La personificación perfecta es la que tiene una totalidad necesariamente articulada como su especificación y ésta es así necesariamente un particular que propiamente entendido regresa él mismo hacia el universal como articulado. El Concepto personificado imperfectamente no tiene articulación necesaria. Su extensión no es un particular y los particulares que caen bajo él son de un número contingente y variado. Recíprocamente, esta extensión completa no muestra ella misma el universal al cual pertenece y tampoco los particulares constituidos.

Asimismo, el simple concepto subjetivo es sólo contingentemente, o analíticamente, unido a su explicación y es sólo contingente que tenga particulares que caigan en él o cuántos sean. Recíprocamente, estos particulares no son aquellos que esencialmente deban ser caracterizados por este universal, ellos pueden ser subsumidos bajo una gran cantidad de conceptos diferentes, no relacionados. El loro es también un objeto azul, un objeto que hace ruido, etc. Por el otro lado, la entidad espiritual despliega todas sus propiedades diferentes para que todas sean manifestaciones de la misma necesidad interna. Cualquier término que uno escoja para empezar, está referido más allá de la totalidad.

En términos de Hegel, el concepto subjetivo es tal que su forma y contenido no están unidos (WL, II, 261), o podemos decir que están sólo inmediatamente unidos. La última expresión quizá describa mejor la relación entre concepto y especificación. Puesto que éstos están unidos analíticamente, por consiguiente no representan ninguna unidad conceptual en el sentido fuerte. Ésta no es una mediación en esta unión, sino simplemente una explicación con detalle de lo que está involucrado en el concepto.

Pero quizá la primera expresión convenga mejor a la relación entre concepto y particular. El concepto es la forma, la cosa particular es el contenido; están relacionados contingente o externamente en la medida en que el concepto no determina por sí mismo sus particulares, y no prescribe a ellas mismas su caracterización.

Éste es el concepto puramente subjetivo, como es visto por el sentido común y la filosofía del entendimiento. Es una mera forma que está separada de su contenido, y es obtenida al abstraer el contenido, esto es, surge de la diferencia que particulares diferentes tienen acerca de lo que cae bajo él. El concepto es visto así como conteniendo simplemente los elementos comunes de entre las cosas que caen en él.

En parte esta noción del elemento común (*das bloß Gemeinschaftliche*, EL, § 163, Adición 1; también WL, II, 263) proviene de una noción falsa del concepto como el producto de abstracción, fruto de la misma teoría psicológica del significado que produjo la idea del concepto simple. Pero en parte esto corresponde a una distinción real, puesto que la caracterización inesencial de las cosas o las caracterizaciones de cosas inesenciales producen el común simple. Esto es común para todo hombre que tiene lóbulo en la oreja, pero esto no es dado por caracterización esencial. Necesitaríamos distinguir el Concepto universal, el cual produce realmente lo que cae en él, desde el común simple, que no tiene relación intrínseca con las cosas que relaciona, no lo produce, y simplemente es notado por comparación externa.

En la primera Adición a EL, § 163, Hegel presenta dos momentos importantes de esta distinción. Afirma que los griegos no tuvieron realmente un concepto del universal de Dios ni del hombre. Por eso, creyeron que los helenos eran radicalmente diferentes

de los bárbaros y que algún hombre era por naturaleza esclavo. La cristiandad trajo el principio de lo universal para su reconocimiento pleno y por eso no hay esclavitud en la Europa moderna.

En segundo lugar, esto puede también aclararse con la distinción de Rousseau entre la *volonté generale* y la *volonté de tous*: el último es el común simple y sería la mejor forma de decir el concepto de voluntad.

Como Hegel explica en la Adición 2, lo importante en todo esto es que el Concepto viene primero, como nosotros entendimos en la versión ontológica y como siempre es pasado por alto en la versión subjetiva. Ésta es la verdad detrás de la idea de que Dios crea el mundo *ex nihilo*.

Desde antes estaba claro que el concepto subjetivo entendido como sentido común no es sólo un error. En su falta de esencialidad, su mera relación contingente con lo que esto cubre bien podría no haber existido o fácilmente habría sido subsumido en otros conceptos, esto le corresponde más en tanto que es contingente e inesencial al mundo: lo contingente en el Concepto (ontológico) personificado imperfectamente. Donde esta concepción subjetiva es un error total, es cuando no reconoce que esta inesencialidad misma es puesta por el Concepto esencialmente creativo. Por eso se cree que todos los conceptos son subjetivos, ya que todos ellos son formas separadas del contenido.

Nosotros esperamos mostrar ahora que esta versión subjetiva del Concepto se trasciende a ella misma por la fuerza de su contradicción interna. Pero como a menudo ocurre en las transiciones cruciales, Hegel parece estar asumiendo que lo considera probado, puesto que aquí la contradicción básica es la «incomensurabilidad» (*Unangemessenheit*) de lo universal y su especificación (*WL*, II, 252). Pero esta inadecuación sólo tiene cabida si asumimos que la falta de conexión interna constituye inadecuación.⁵ El entendimiento, dice Hegel, conlleva adjudicar la fijeza del universal fuera del flujo del cambio sensible. Esto es un gran logro y es demasiada exigencia esperar que el entendimiento vaya más allá de aquí al ver que sus conceptos universales poseen su propia fijeza estando ellos mismos en el flujo dialéctico. Pero estas nociones fijas, estos conceptos particularmente determinados, los cuales eran considerados separados unos de otros, entrarán ellos mismos en el movimiento dialéctico de la fuerza de su propia contradicción interna. Pero esta contradicción depende de la incomensurabilidad de la determinación frente al universal, siendo él mismo un requerimiento del sistema de determinación universal. El entendimiento ordinario está totalmente satisfecho con los conceptos determinados, donde no hay relación esencial en la articulación o para los particulares que caen en él, y no puede sentir la contradicción.

Pero la derivación de Hegel de objetividad no está sólo basada en el hecho simple de la incomensurabilidad (*Unangemessenheit*). Ésta sale del concepto para pasar a través de un gran desarrollo por medio de otras nociones lógicas. La primera es el juicio. La transición surge de la conclusión de que en el Concepto Subjetivo, lo particular que cae en él, es externo a él. Y sin embargo, éste no existe sin relación. Nosotros ahora regresamos a la esfera del Ser, donde habíamos tratado las entidades simples independientes y lo que simplemente se convertía en otro. No estamos en la Esencia donde tratamos la realidad aparente. Estamos en el Concepto donde el particular ha sido deducido como surgiendo del concepto, como aquel que es referido por el Concepto. Por consiguiente, aquí estamos pensando el particular como el objeto de la referencia. Y como tal, aunque separado del Concepto, también está conectado inseparablemente de él. Así, la particularidad «excluye al universal de sí misma, pero ya que éste es un

5. Por qué Hegel se siente autorizado para hacer este supuesto, lo discutiremos después.

momento de sí misma, este universal también está relacionado esencialmente con ella» (*WL*, II, 264).⁶

El Juicio

El concepto subjetivo, al referir a particulares que no son producto de él, nos remite esencialmente al juicio. Un concepto no puede ser usado excepto en la elaboración de un juicio. Ésta es la manera breve en que esta conclusión prescinde del argumento completo de esta sección, excepto evidentemente que este argumento es esencial para el propósito hegeliano que consiste en ver al concepto subjetivo frente a una base de requerimiento que fue puesta por el Concepto ontológico. Desde este punto de vista, no sólo es importante que no pudiéramos tener conceptos sin juicios, que los conceptos son esencialmente lo que usamos al hacer juicios, que no son entidades como piedras que tengan una realidad fuera de su uso. Más bien, lo importante consiste en que el juicio surge de una división, una escisión, donde los dos lados no están de acuerdo totalmente, puesto que esto es lo que impulsará el desarrollo del juicio como veremos en la siguiente sección.

El juicio, según Hegel, está unido a la idea de división, la idea de dividir los dos términos que están unidos. Y éste es incitado y alentado por otro juego de palabras que el idioma alemán le ofrece para ilustrarlo. El movimiento de la particularidad es la separación original de sí misma («die ursprüngliche Teilung seiner») y esto es el juicio (*Urteil*). El movimiento de escisión o *Entzweiung*, el cual subyace a todo y que es finalmente acompañado por el regreso a la unidad, es lo que subyace al juicio, donde cosas diferentes son declaradas lo «mismo». Seguiremos con detalle esto en la dialéctica que ahora comienza.

La discusión del Juicio ayuda a aclarar lo que para Hegel es la relación de la lógica formal con este tipo. La idea usual del sentido común consiste en ver los juicios como actividades de nuestras mentes (finitas), en las cuales atribuimos alguna propiedad a un objeto. Nosotros unimos dos conceptos en nuestras mentes y el juicio es correcto si las cosas sobre las que hablamos con estos conceptos están de hecho realmente unidas. Pero para Hegel, el juicio es en primer lugar, y lo más importante, una realidad ontológica. En *EL*, § 166, Adición, cita el ejemplo favorito de la planta: ésta viene de la semilla y despliega una raíz, las ramas, las hojas, etc. Este despliegue externo en realidad diferenciada es lo equivalente a lo que vimos antes del universal que se distingue en sus especificaciones. Pero este distinguir es el juicio (*Urteil = ursprüngliche Teilung*), como Hegel nos recuerda otra vez. Por lo tanto, este despliegue es considerado como «das Urteil der Pflanze» (366). El Juicio es así, en primer lugar, la realidad ontológica dentro del Concepto él mismo distinguido y emitido en realidades particulares.

Esto es lo que subyace al juicio en nuestras mentes y el discurso. Nosotros podríamos pensar el juicio como un ensamblado (*Verbindung*) de dos conceptos separados, pero esto es totalmente equivocado. Esto falla al tratar de explicar el hecho de que el juicio sea en el fondo separación, como la división de la unidad.

Evidentemente, hay otra concepción del juicio como la separación de la unidad, la cual es también familiar al sentido común. Cuando juzgamos que la rosa es roja, sepa-

6. Este capítulo sobre el Concepto tiene mucho en común con la Esencia, ya que nosotros tenemos la relación de dos momentos que no son presentados como idénticos, hasta que pasemos de esta parte al Silogismo.

ramos en nuestras mentes por abstracción lo que en realidad es la realidad indivisible rosa-roja y la pensamos en dos partes o aspectos que unimos al juzgar. Pero esta concepción también se equivoca por su subjetividad. No es totalmente incorrecto, pero falla en una dimensión crucial, que hacemos de este acto de separación como la reflexión interna del acto ontológico que es original (*ursprünglich*).

Pero no todos los juicios son este acto ontológico. Por eso existen diferentes tipos de juicio. Pero es importante darse cuenta que no son sólo varias formas de juicio subjetivo los que no son verdaderos juicios ontológicos. Como hemos visto, también la realidad es más o menos una reflexión adecuada de la división ontológica básica del concepto. Lo más externo a ésta es lo más aproximado, inexacto, lo más mezclado con contingencia. Por consiguiente, habrá imperfección, juicios «no verdaderos», los cuales corresponden a realidades no verdaderas.

«No verdadero» es la palabra que usa aquí, puesto que hemos visto que verdad en Hegel se corresponde con la idea. Por eso, en toda esta sección nos ocuparemos de algo totalmente diferente de lo que es llamado comúnmente la verdad del juicio, a saber, su correspondencia a los (a menudo totalmente contingente) hechos. Hegel llama a esta correspondencia *Richtigkeit*, lo justo, lo correcto. Un juicio puede ser correcto, pero a lo que es aplicado resulta no verdadero: p. ej., que alguien está enfermo, o alguien ha robado algo (*EL*, § 172, Adición). Este contenido es no verdadero, porque en ambos casos la realidad falla al conformar su concepto: esto es, que como se muestra no es.

Pero al igual que algo contenido puede ser caracterizado como no verdadero, así podemos caracterizar los juicios referidos a ellos como verdaderos o no verdaderos, no en virtud de su corrección, sino en virtud de su tipo de objeto. Y podemos ir más allá y distinguir tipos diferentes de juicio, por su capacidad para expresar la verdad, esto es, para referir objetos verdaderos. Esto será un estudio formal, en el que trataremos las clases de juicios, abstrayéndonos de su contenido determinado. Más enfáticamente, esto no será formal en el sentido usual como abstrayéndolo del *tipo* de contenido, puesto que los tipos diferentes de juicio serán discriminados precisamente con base en lo que ellos pueden *decir* sobre el mundo.

Así, podemos pensar una categorización de juicios en una escala que represente una aproximación sucesiva a juicios que tengan objetos verdaderos, esto es, objetos que estén en conformidad con sus conceptos y que afirmen esta conformidad. Para comenzar, los juicios serán declarados no verdaderos porque, sin importar su corrección, ellos no pueden afirmar esta adecuación, puesto que la realidad correspondiente no los admitirá.

Por consiguiente, tenemos una categorización que es tanto uno de los juicios en el sentido usual como uno de los juicios desde el nivel de la realidad.

Quizás esto hará más fácil comprender el motor de la dialéctica en esta división. Un juicio tiene la forma básica «S es P», la cual Hegel ciertamente especifica como conectando un término individual a un término universal, por consiguiente, diciendo «el (particular) es (universal)». El motor de la dialéctica es la falta de conmensurabilidad de estos dos términos.

Es claramente no verdadero que lo individual es lo universal. Algo contradictorio hay en el juicio y debe ser transformado. Este movimiento dialéctico, el cual fue considerado por los hegelianos británicos como imprescindible, ha sido a menudo ridiculizado, ya que se pensó que estaba basado en un error: la confusión de los tipos diferentes de «es»; entre el «es» de la predicación, el «es» de la existencia y el «es» de la identidad.

Para ver cómo puede surgir la acusación de confusión trivial y para responderla, debemos seguir el desarrollo del argumento en esta sección. Empezamos con el tipo más modesto y simple de juicio, el cual atribuye un universal a un particular, p. ej., la rosa es roja. Podemos pensar esto haciendo hincapié en ambos lados; por un lado: o consideramos a la rosa como algo abundante en contenidos muy determinados, de los cuales el color rojo es uno, o consideramos el rojo como una propiedad determinada extrema, la cual existe constantemente en el tiempo y de él la rosa es sólo un ejemplo. En otro caso, hay una inconmensurabilidad entre los dos. No son equivalentes. Son dos realidades inconmensurables que se tocan sólo en este punto: la rosa es roja.

El lector incrédulo está disculpado de creerse él mismo el testigo de una confusión simple entre el «es» de predicación y el «es» de identidad. Cuando decimos la rosa es roja, nada estamos diciendo sobre qué identidades hacen idéntica a la rosa. La impresión de la confusión es incrementada por el énfasis que Hegel pone en la cópula. Esto lleva la carga de expresar el *Urteil* ontológico, que subyace a la existencia de la realidad externa, por eso la cópula está unida al mismo tiempo al «es» de la existencia. Así que esto parece también confundido en la confusión general. Pero lo que parece confusión aquí no es más que una reflexión de la ontología de Hegel. Si estamos examinando las formas del juicio en su verdad, esto es, la adecuación para expresar la verdad básica de la ontología, entonces tenemos que considerar los términos que los unen desde el punto de vista de su conmensurabilidad. En la raíz de todo está una idea que se separa en la realidad externa, la cual no obstante mantiene a la realidad idéntica a la idea. La subjetividad debe ser personificada, así que ella es tanto su personificación externa como no lo es. Los juicios realmente verdaderos son estos que pueden capturar esta verdad. Pero entonces deben ser tales que los términos que ellos unen sean candidatos para este tipo de relación idéntica. En otras palabras, en cuanto a que en el juicio puede capturarse la base ontológica de las cosas (y un juicio *simple* no puede hacerlo así realmente), debe ser *inter alia* un juicio de identidad, un juicio en el que los términos unidos sean idénticos en un sentido importante. Claro que no tenemos esto en juicios de cualidad como «la rosa es roja». Por lo tanto, son inconmensurables.

¿Esto significa que Hegel en este capítulo está presuponiendo su ontología para usarla en el argumentar, porque piensa que ya la ha justificado en los libros anteriores de la *Lógica*? Parece que en la discusión sobre el concepto subjetivo Hegel emplea términos que ha desarrollado en libros anteriores. Uno no puede estar completamente seguro de si Hegel intentó tomar prestado el argumento que precede a este libro. Pero parece improbable que sólo respalde la conclusión con su argumento anterior en la dialéctica del Concepto.

Lo que parece más probable es que lo que sirve de base al motor de la dialéctica consiste en el intento de alcanzar una norma del pensamiento realmente adecuado sobre el objeto. El pensamiento realmente adecuado no sólo relaciona algún aspecto superficial de su objeto, sino que descubriría su estructura esencial. En virtud de este requerimiento, podemos reprochar que para el sentido común los juicios de cualidad sean completos y correctos, aunque caracterizados como no verdaderos por la imposibilidad de relacionar sus términos en una identidad («Una cualidad simple semejante no es congruente con la naturaleza concreta del sujeto», *EL*, § 172).⁷

La propiedad básica del pensamiento realmente adecuada para Hegel es la necesidad cabal. Este requerimiento representará la base real de la inconmensurabilidad como

7. Traducción de William Wallace.

veremos más claro después. Evidentemente, esta exigencia también está vinculada a la ontología de Hegel y es inverosímil que sea aceptada por quien no participe de la concepción ontológica de Hegel. Pero Hegel probablemente no vio esto como una consecuencia lógica para ser deducida de su concepción de las cosas, tanto como una exigencia inaceptable del pensamiento en toda teoría. Después volveremos a esto.

Hegel comienza la sección del juicio cualitativo con la proposición «la rosa es roja», a la cual llama positiva. Pero lo inconmensurable nos obliga a reconocer que lo particular no está realmente relacionado con lo universal. Cada uno es realmente independiente, idéntico sólo a sí mismo; lo particular es lo particular, lo universal es lo universal. Y esta evocación de identidad nos conduce a la siguiente categoría, los juicios reflexivos.

Aquí no podemos seguir con detalle la exposición de Hegel, lo que nos llevaría por una cantidad de formas diferentes de juicio —juicios de reflexión, de necesidad, del concepto. El tema que continúa es la inconmensurabilidad de los dos términos. Los últimos pasos de esta dialéctica hacen la conexión todavía más clara entre esta noción de inconmensurabilidad y la ontología de Hegel. P. ej., son los juicios de «necesidad» —tal como «el hombre es un animal» o «el oro es un metal»—, necesarios en que ellos uniforman una especie por su género. Pero ellos todavía son inconmensurables porque no reflejan el movimiento en otra dirección a través de la cual el género se determine por su especie. El oro es necesariamente un metal, pero no hay necesidad de que aquel metal tenga que ser oro como una de sus especies, es decir, que el oro tenga que existir.

La inconmensurabilidad básica de los términos en el Juicio podría también ser descrita como la incapacidad de la cópula «es» para unir dos términos conmensurables realmente. La solución de esta contradicción sólo viene cuando reemplazamos la cópula simple con una inferencia, entonces nosotros ya no tenemos sólo «S es P», sino «S, *qua* X, es P». Sólo un juicio de esta complejidad, al cual Hegel llama apodíctico, puede realmente mostrar la unión entre S y P.

En otras palabras, en el Juicio no ha expresado el «es» la realidad completa de la relación ontológica. Ésta es la conexión entre dos términos, pero no ha expresado la completa riqueza y concreción de esta conexión. Ahora esto sale en el juicio apodíctico, pero llega por una transformación de esta conexión de un simple «es» a una especificación mediata. P. ej., en vez de sólo decir «la casa está bien», nosotros ahora decimos «la casa, construida de tal y tal modo, está bien». Pero esto completa la cópula haciendo una inferencia. Así trascendemos la esfera del Juicio y entramos en el dominio de la inferencia, o como Hegel lo llama Silogismo.

El silogismo

El silogismo une al Concepto y al Juicio. Y esto también debe ser visto primero como fundado ontológicamente. Como Hegel dice en la nota de *EL*, § 181, «Todo es un silogismo». El Juicio es ontológico porque el concepto siempre adquiere la personificación externa. Pero llegamos a una imagen verdadera y acabada de la realidad con la versión ontológica del Silogismo.

El universal está unido a la realidad total de lo particular por su separación de la existencia externa total. Por eso necesitamos realmente tres términos para comprender la realidad. Hay 1) la unidad interna de las cosas, la cual debe ser tomada como el universal; hay 2) la separación, pero ésta está siempre en dos términos opuestos, cuya relación constitutiva 3) es una totalidad que constituye la exteriorización del primer

universal indiferenciado. Cada uno de estos términos puede entonces ser tomado como nuestro punto de partida, y como tal está relacionado con otro a través del tercero.

En la Adición al § 187 de *EL*, Hegel toma como ejemplo la Idea, la Naturaleza y el Espíritu. La Idea es la fórmula de la necesidad subyacente a toda realidad: esto debe exteriorizarse en la naturaleza y también debe llegar al auto-conocimiento en el espíritu. Ahora, estos tres son tal que cada uno es relacionado a uno de los otros a través del tercero. La naturaleza es lo que por exteriorización de la Idea hace posible al espíritu, por la cual es interiorizada la exterioridad o la naturaleza. Pero en tercer lugar, la Idea es el todo expuesto y manifiesto en la totalidad separada del *Geist* y la naturaleza.

El sentido en que todo *qua* racional es Silogismo, es un sentido totalmente transpuesto. Hegel toma aquí Silogismo en el sentido de lo que une dos términos mediante un tercero. Lo real es el Silogismo porque es en sí mismo diversificado, y sólo los elementos de esta diversidad son relacionados internamente, así que ellos se unen a ellos mismos. Pero lo que es más, la división puede ser expresada en tres términos, a través de cada uno es conectado con otro a través de un tercero. La realidad es un todo que puede ser vista en primer lugar como auto-identidad, pero en segundo lugar existe como dos realidades sistemáticamente relacionadas y opuestas; realidades las cuales cada una sólo pueden ser a través de su otro. Por lo tanto, cada una de estas realidades es relacionada con el todo a través del otro y con el otro a través del todo. Así que todos los tres términos pueden ser pensados en su momento como términos medios.

La analogía del Silogismo es 1) la unidad de cada uno con los otros a través de un tercero, 2) el hecho de que esto pueda ser considerado como una unidad conceptual, necesaria, racional, y 3) la triplicidad de la relación.

Lo distinto del Silogismo corresponde a que la relación es simétricamente completa. Cada uno de los términos puede ser el medio. La naturaleza de esta unidad es una que va más allá de lo que puede ser capturado en un silogismo simple. Esto sólo puede ser capturado en tres y entonces podríamos carecer todavía de la unidad de estas tres formulaciones. De hecho, como se aclara al final de esta sección,⁸ la realidad ontológica muestra una unidad que sólo puede ser insinuada en el silogismo, pero a Hegel le faltó mencionarlo desde el principio. En consecuencia, esta simetría puede parecer más bien arbitraria al atribuir por los términos lógicos la universalidad, la especificidad, la particularidad a los términos de la ontología hegeliana. Hay triplicidad necesaria, unidad conceptual de cada uno para todos los otros a través del tercero, pero el paso siguiente hacia el lenguaje de la universalidad-especificidad-particularidad no siempre es admisible.

Hegel en ambas lógicas es duro con el sentido común de su época (y el nuestro), el cual podría aceptar el silogismo como el alma del razonamiento, como una actividad subjetiva, pero no lo considera como una propiedad ontológica de estos grandes objetos de razonamiento (*EL*, § 181 nota; también *WL*, II, 308-309): Dios, la libertad, el infinito, etc. Todo es Silogismo porque finalmente la realidad subyacente es tal que sólo puede ser comprendida como una triplicidad de términos, uno de ellos es la unidad del todo, mientras que los otros dos representan la realidad de este todo como separado en dos opuestos, sólo componen el todo términos mutuamente dependientes, los cuales juntos como la totalidad conforman el todo. De hecho, es verdad que decir que todo es un sistema de tres silogismos —o todo lo que es *wirklich*— propiamente lo refleja el concepto.⁹

8. *WL*, II, 351; también *EL*, § 192.

9. De esto veremos ejemplos en la siguiente división, p. ej., la nota de *EL*, § 198: lo individual (particular) está conectado por el sistema de necesidades, sociedad civil (específico), con el Estado

Así la verdad del Silogismo es que cada término constituye realmente el todo y la conexión interna de los otros dos, no sólo externamente en nuestra reflexión, sino en sí misma.

Las diferentes formas del silogismo son situadas por Hegel con la doble pretensión de deducir la tabla usual de la distinción y pasar a través de ellas a formas cada vez más verdaderas hacia la transición final de la subjetividad. Una vez más, no podemos seguir con detalle el desarrollo a través de las diferentes formas de Silogismo. El motor del desarrollo aquí es la ausencia de la necesidad, la carencia en cada forma sucesiva que nos impulsa a una forma superior. Un silogismo o inferencia pretende mostrar una conexión entre dos términos extremos y la inferencia es por tanto imperfecta, si esta conexión es meramente afirmada, si la premisa es contingente, o cuenta con razonamientos mejores o peores, si ellos presuponen la conclusión.

Lo demandado del silogismo es algo que usualmente no pedimos de nuestras inferencias: no sólo que la conclusión se siga de las premisas, sino que ésta también esté fundada en la necesidad. Lo buscado —y que Hegel pretende encontrar (más bien imposible) en el silogismo «disyuntivo»— es una forma de necesidad auto-subsistente, una necesidad del razonamiento que no requiere postularse, donde cualquiera que sea dada al comienzo debe ser demostración del sistema. Para este criterio hasta los juicios del tipo «el hombre es mamífero» requieren premisas probadas adecuadamente, puesto que —como vimos antes— mientras que no se pregunte si el hombre es mamífero, no tendríamos este juicio a menos que el hombre exista.

Pero conseguir una necesidad auto-subsistente en nuestro pensamiento es lo mismo que lograr una concepción de la necesidad en las cosas. En la medida en que las conexiones necesarias de las que somos conscientes ocurran sólo entre los conceptos *en oposición con* la realidad, podemos generar verdaderas conclusiones basadas en hechos sólo si empezamos con un postulado contingente sobre la realidad. Si queremos usar como ejemplo la verdad necesaria los ángulos de un triángulo = 180° , tenemos que *dar* la premisa que *X* es un triángulo para poder ser capaces de derivar ángulos de $X = 180^\circ$. En cambio, un razonamiento necesario sobre la realidad que fuera auto-subsistente, es decir, que no necesitaría una premisa contingente, tendría que haber sido fundado en verdades sobre la realidad que no podrían ser de otro modo, esto es, una necesidad en las cosas. Pero evidentemente ésta es la concepción de necesidad a la que nos dirigimos. Esto es porque nos sería inútil la mera necesidad conceptual sin implicaciones en la existencia.

Ya hemos visto esta necesidad ontológica, manifiesta en el desarrollo de nuestras categorías indispensables del Ser y la Esencia. Lo que hemos estado haciendo en este primer segmento de la Lógica del Concepto es mostrar cómo la misma concepción surge de un examen de las categorías en las cuales describimos el pensar. Así como las categorías de la realidad en el examen pasan a una manifestación de la necesidad interna, de la misma manera las categorías del pensar en el examen luchan por la culminación correspondiente de la necesidad autosuficiente.

Desde el paso donde el Concepto se separó en Juicio, remitiendo a los particulares en el mundo, nosotros hemos estado siguiendo el desarrollo del pensar sobre la realidad. Y este desarrollo fue sostenido por el propósito de alcanzar la necesidad autosuficiente. Ésta entonces ha sido la base real de aquella inconmensurabilidad que fue el

(universal). Pero al mismo tiempo lo individual será lo que relacione realmente a los dos, lo cual satisface necesidades en la sociedad, y da el Derecho de esta realidad social. Pero en tercer lugar el Estado es el término medio sustancial que mantiene tanto a los individuos como a su sociedad civil en un todo coherente.

motor de la dialéctica. Esto es así porque la no-identidad del sujeto y el predicado en el juicio simple de cualidad lo hace inconmensurable (ya que en algún sentido la identidad pensada por Hegel está involucrada en la conexión necesaria). Esto es lo que nos forzó a ir a través de los diferentes niveles del juicio y más allá de éste al silogismo.

Por lo tanto, el desarrollo puede ser considerado como impulsado por la contradicción. Si pensamos que el propósito o la norma adonde se dirige es la necesidad absoluta, entonces todos los juicios contingentes y razonamientos son autodestructivos. Indudablemente, así es como Hegel piensa esto. La esencia del pensar es la racionalidad y la racionalidad llega a la expresión completa en la necesidad. Una vez que esto es aceptado, la dialéctica del Concepto, el Juicio y el Silogismo tiene alguna posibilidad de erigirse como una dialéctica rigurosa.

La pregunta es si uno puede aceptar esta norma como la norma distintiva del pensar. ¿Cuál es la solidez de aquello que tendría que ser aceptado? En el caso de la *Lógica* podría estar justificada como continuación del libro anterior. Esto podría haber sido la justificación de Hegel. Pero yo no creo que Hegel tuviera una respuesta clara a esta pregunta, sino que consideraba que la necesidad racional autosuficiente era una de las propiedades fundamentales del pensar. Y en este caso, evidentemente, la dialéctica del concepto subjetivo sería una propiedad que se legitima a sí misma con total independencia de lo precedente en la *Lógica*. Hegel estaría alentado en esta creencia por la reflexión de que nuestro pensamiento no está satisfecho fácilmente con meras correlaciones contingentes, buscando sobre todo una razón.

Pero independiente del fundamento de su principio, la dialéctica de este segmento pasa hacia una culminación en el pensar racional necesario. Y ya que la culminación es inseparable de una concepción de la necesidad racional en las cosas, éste es el punto en el cual podemos decir que la subjetividad pasa a la subjetividad.

La «subjetividad» tiene dos aplicaciones en Hegel. El absoluto es un sujeto, quien pone su propia personificación. En este sentido la realidad es finalmente subjetiva y ésta es una categoría primordial. En este sentido, todo el libro tercero de la *Lógica* es también llamado «Lógica subjetiva». Pero la palabra también puede ser usada para algo como su sentido común, en el cual contrastamos lo que es «meramente» subjetivo frente a la realidad. Éste es el sentido que el término tiene en este primer segmento del tercer libro, cuyo título es «Subjetividad».

El segundo sentido, en el cual la subjetividad es menos que lo real y es inadecuado a ella, tiene un uso perfectamente legítimo. Durante todo este primer segmento hemos estado tomando los modos del pensar que son subjetivos en este sentido inadecuado. A este pensar imperfecto corresponde, como también hemos visto, la realidad imperfecta, la cual también falla al exhibir la necesidad cabal. Pero si el pensar sube a la necesidad perfecta y por consiguiente a una concepción de la fundamentación ontológica de las cosas, entonces deja de ser opuesto unilateralmente a la realidad. Llega a ser uno con la subjetividad cósmica, la cual está hasta el momento desprovista de ser y es menos que lo real; ella produce actualmente el mundo de sí misma.

El pensar subjetivo pasa a su perfección en la objetividad, no sólo en aquel dejar de ser distinto de la realidad por ser inadecuado a ella, sino también en el sentido fuerte, de que al reintegrarse a la subjetividad absoluta «pasa» al sentido de la realidad puesta.

Este argumento suena mucho a una reminiscencia del argumento ontológico. Y Hegel es el primero en reconocerlo y aceptar este reproche, que él formula en el texto. Evidentemente, el argumento ontológico está realmente fundado si le damos una forma justa. Nosotros tenemos aquí la forma justa. El absoluto, como Concepto —no sólo en la

mente de alguien, aquí Anselmo es todavía inadecuado— debe pasar a la existencia, puesto que el Concepto, propiamente entendido, es una necesidad conceptual auto-subsistente y requiere manifestaciones en la realidad. Y al entender el Concepto se sobreentiende que sólo puede ser este tipo de necesidad conceptual. Pero evidentemente esto sólo se aplica al Concepto, al absoluto, al concepto del todo, o a la idea de Dios en el lenguaje tradicional. Esta necesidad de existencia no cancela la contingencia como vimos, y por lo tanto muchas cosas son totalmente contingentes y su existencia no está contenida en su concepto, como los cien dólares en mi cartera, los cuales son evidentes sin conexión necesaria con los cien dólares en mi mente.

Y esto vale hasta para las cosas cuya existencia es necesaria —características del universo como el hombre—: su sola necesidad surge del todo, no sólo de su concepto, si consideramos éste como el concepto particular en el sistema completo que lo designa. Nosotros podemos probar la necesidad del espíritu finito (hombre), pero éste surge del sistema completo, no sólo del concepto del hombre tomado en sí mismo, como, p. ej., la vida racional. Por lo tanto, la objeción kantiana pesa por tales elementos particulares y especialmente por esto que es contingente. Esto pesa por los elementos particulares a medida que ellos son tomados en abstracto y por lo contingente, puesto que esto es lo que tomado en sí como una abstracción, dentro del concepto está separado de la existencia. Pero la objeción equivoca totalmente el punto aplicado al argumento ontológico, la prueba del todo.

Por otro lado, Hegel no puede aceptar tan fácilmente la formulación de Anselmo, Descartes, Leibniz, entre otros. Antes que todo, ellos estarían horrorizados al ver el tipo de «Dios» cuya existencia es probada aquí, puesto que esta existencia es inseparable de aquélla del mundo como un todo ordenado y éste no es el Dios adorado por el cristianismo. Pero Hegel específicamente señala que el centro de la prueba completa del argumento es dejado de lado y la conclusión sólo es dada en las premisas anselmianas de que la existencia debe pertenecer a lo más perfecto. O si se argumenta a favor, entonces en el fundamento de la existencia está el ser en general, una perfección, lo que invita a la respuesta kantiana. Lo que se necesita es el concepto del infinito a través del cual debe necesariamente existir de un modo lo que no se aplica a lo finito. Esto se conecta con el otro defecto de la prueba tradicional, que es comenzar con un concepto en nuestras mentes. La prueba realmente sigue el despliegue de la existencia del concepto ontológico. Por consiguiente, en la *ratio cognoscendi* se presuponen las otras pruebas de la existencia de Dios, mientras que ésta es realmente primaria en la *ratio essendi*.

Esta última reflexión nos permite ver todavía más claro cómo Hegel tiene objetivos diferentes con la lógica formal de como ésta es entendida usualmente. Las «formas» de pensar son clasificadas en términos de sus funciones en el razonamiento por ambos tipos de estudio. Pero para Hegel el razonamiento busca su culminación en la necesidad autosuficiente, la cual es la misma que la concepción de una necesidad en las cosas. Por lo tanto, la *démarche* básica de la lógica formal no es abstraerse del contenido. Al contrario, ésta es la marca distintiva de las formas imperfectas donde no están unidas la forma y el contenido, ya que ellas son «sólo formales». Como ascendemos por la escala a formas cada vez más adecuadas, alejándonos de lo que la lógica formal común aceptaría como criterio formal de distinción, nosotros ya no estamos tratando con funciones proposicionales que podrían tomar casi cualquier cosa como sus argumentos. Más bien la búsqueda de una «forma» adecuada en el sentido de Hegel (necesidad racional) requiere que pongamos restricciones a los conceptos que puedan servir para esto. Así el juicio de reflexión o el silogismo de necesidad son en parte definidos por sus objetos. Y la forma final perfectamente adecuada sólo es realizada en la misma concepción ontológica de Hegel.

La parte «formal» de su lógica y la ciencia tradicional de la lógica formal son caminos totalmente diferentes. Pero esto no significa que ellos pueden tranquilamente coexistir como dos empresas totalmente independientes. Hay un tema filosófico involucrado. Primero, la empresa de Hegel sólo es viable y razonable por su concepción ontológica; porque la forma ya es inmanente al contenido (la necesidad está en las cosas), tiene sentido tratar de prolongar el contenido a la forma (por el criterio formal se desarrolla un pensamiento adecuado a la realidad). Y recíprocamente, Hegel, aun que niegue la validez de la lógica formal común, no puede devaluar su importancia. Ésta *no* es la ciencia del razonamiento en lo más alto. Hegel de hecho habría estado encantado con el desarrollo moderno en el que la lógica ha demostrado ser un continuo con el pensamiento matemático, ya que él siempre consideró a las matemáticas como la forma más externa de pensar, incapaz de concebir realmente la estructura conceptual de las cosas.

Así en la dialéctica del Concepto subjetivo hemos llegado a la misma conclusión que surgió de la dialéctica del Ser y la Esencia, la concepción de una totalidad de lo real que es manifiesta de la necesidad racional. Tenemos que probar también esto del pensar subjetivo. Porque si fue correcto que la realidad exhibe la necesidad conceptual, entonces nuestro pensar conceptual debería apuntar hacia una finalización en el razonamiento incondicional necesario. Ahora esto ha sido realizado y volvemos a una totalidad auto-subsistente, una realidad inmediata,

[...] la cual ha emergido a través de la cancelación [*Aufhebung*] de la mediación, un ser que es también idéntico a la mediación, y es el Concepto que se ha construido a sí mismo de y en su otredad. Este Ser es por lo tanto una realidad [*Sache*] que es *an und für sich*: Objetividad [WL, II, 352].

II. OBJETIVIDAD

El Concepto pasa a la objetividad. La búsqueda de la necesidad auto-subsistente sólo alcanza su fin en una concepción de realidad como una totalidad necesaria. En cierto sentido hemos vuelto a la concepción de las cosas que tuvimos al final del capítulo de la Sustancia. Pero ahora estamos en disposición de trazar una representación más rica y completa de ésta.

Lo que aprendimos a través del Ser y la Esencia fue que la realidad constituyó una totalidad regulada por la necesidad y que manifestó esta necesidad. Pero aprendimos muy poco sobre la articulación concreta de esta totalidad. Ahora conocemos sólo, por la dialéctica de lo interno y lo externo, y la necesidad y la contingencia, que el todo debe desplegar contingencia en su superficie, como ocurrió, ya que ésta es inseparable de la exterioridad.

Lo que dedujimos de esto fue que la realidad como absoluto o necesidad incondicionada es estructurada por conceptos. Esto nos llevó a examinar el pensar conceptual subjetivo y encontramos que éste también fue conducido por una norma interna a lo que es ahora auto-conscientemente una concepción de una totalidad necesaria autosuficiente. Pero ahora que conocemos que el pensar subjetivo llega a la misma culminación como realidad, que el concepto en la mente es fundamentalmente uno con el concepto ontológico, somos capaces de recurrir a lo que hemos aprendido sobre la articulación del concepto subjetivo, al derivar algo de la articulación necesaria de lo real.

Esto es lo que Hegel ahora procede a hacer. Lo que previamente conocimos sólo como totalidad regulada por necesidad es ahora visto como una estructura con niveles. La realidad necesariamente manifiesta diferentes niveles de ser. La dialéctica de la Objetividad deriva esto en orden ascendente.

Los pasos por los cuales pasamos son llamados por Hegel «Mecánica», «Química», «Teología». Pero no debemos asumir de estos títulos que nos ocuparemos de un examen de las teorías mecánicas y químicas. Éstas son tratadas en la filosofía de la naturaleza. Más bien estamos tratando con ciertos modos muy generales de concebir la objetividad, los cuales tienen aplicación respectivamente en las esferas de la mecánica y la química, pero también fuera. Así la mecánica también se aplica a ciertas funciones de la mente, como cuando aprendemos de memoria, y la «química» en este sentido es visible en la atracción entre los sexos.¹⁰

El movimiento completo de esta división va desde la exterioridad de la conexión al tipo de necesidad intrínseca que tenemos con la vida. En esta sección terminaremos con la Teología Interna que es la categoría por la cual entendemos la vida, y la siguiente parte abre con la vida. Pero Hegel espera abarcar en el camino diferentes modos de concebir la objetividad, los cuales también tienen su lugar obvio y estuvieron presentes en la ciencia de sus días. Algunos de estos modos nos parecen un poco extraños porque pertenecen a la ciencia de sus días, o a una escuela de especulación dentro de ella, pero no en la nuestra.

El motor de este desarrollo es la «contradicción absoluta» (EL, § 194), la cual consiste en el hecho de que lo real es inmediatamente una totalidad, cuyas partes están así relacionadas por dentro y ahora también hecha de partes que son integradas e independientes (*selbständig* y *vollständig*). Ella tiene mediación y relación, pero también objetividad, inmediatez, exterioridad. Para satisfacer totalmente ambas esta realidad descrita opuestamente tiene que articularse ella misma en niveles diferentes.

Nosotros comenzamos con las cosas como meramente externas e independientes. Cada cosa es externa e indiferente a las otras. Pero esto significa que es un mero agregado en sí misma, puesto que no hay razón para trazar los límites de una cosa o un objeto en todos los niveles. Por consiguiente, cada objeto es él mismo un agregado de objetos sin conexión intrínseca.

Mecanismo

Éste es el nivel del mecanismo. La cosa es indiferente a sus propias características en este nivel de inmediatez y exterioridad; dicho de otra manera, sus características están conectadas en ésta sin ninguna necesidad interna. Estas características deben explicarse por otra cosa; la relación de causalidad que explica qué es eso, siendo externo y extraño (WL, II, 360). Por lo tanto, el mecanismo reconoce sólo causalidad eficiente, la cual es, como Hume demostró, siempre una causalidad entre términos que son vinculados e identificados contingentemente. Incluso la causalidad «dentro» de un objeto resulta ser el examen de una relación causal entre partes separable de este objeto.

Esto genera la concepción del determinismo, en la cual las características de un objeto son explicadas por otro, y éste sucesivamente por otro, y así hasta el infinito deficiente.

10. La noción de afinidad corresponde aquí a lo que jugó cierto papel en la vida literaria del período. Cf. la novela de Goethe, *Las afinidades electivas*.

Pero este nivel de meras relaciones exteriores, contingentes, no puede constituir el relato completo, puesto que sabemos que las cosas están también relacionadas internamente, por necesidad. Por lo tanto, este nivel no puede subsistir sólo, sino que requiere otros en los que la relación sea interiorizada progresivamente. El objeto debe devenir en más de un centro. Esto debe desplegar gran coherencia interna y demanda concordancia con su naturaleza, estar relacionado de cierto modo con otros.

En el curso de esta interiorización Hegel nos conduce a través de una cantidad de pasos, cada uno de los cuales corresponde a un aspecto obvio de la realidad según la ciencia que aceptó como válida. Así pasamos del objeto que es meramente indiferente a sus características, las cuales no ofrecen ninguna resistencia a la comunicación de semejantes propiedades imponderables como movimiento, magnitud, carga eléctrica,¹¹ hacia el objeto como poseyendo cierto carácter definitivo y por consiguiente ofreciendo resistencia a las influencias de fuera, las cuales aparecen como fuerzas externas.¹² Y desde aquí pasamos a una interiorización más profunda, donde un objeto es intrínsecamente relacionado con otros, como p. ej. en un sistema solar, el cual no es sólo un grupo de objetos indiferentes, sino de objetos que están ordenados en papeles definidos cada uno con el otro, el Sol, los planetas y los satélites.¹³

Pero en este paso la relación intrínseca con otros no está todavía en lo propio del objeto: es verdad que la Tierra está en la órbita del Sol, pero esto depende de que esté en este lugar, su propia materia no depende de ella misma y sólo está relacionado con este centro. Así que si lo llevamos a nuestro espacio ya no estaría relacionado. Por lo tanto, pasamos al nivel de la Química, donde vemos sustancias diferentes como relacionadas intrínsecamente una con otra, «tensadas» una a otra con la tendencia a combinar, a superar la unilateralidad y llega a ser una sustancia neutral. La dialéctica de la Química, que es el capítulo medio de esta segunda división, está muy endeudada con las especulaciones químicas de la época, las cuales fueron tomadas de los filósofos de la naturaleza. Por eso, este capítulo es difícil de seguir y poco convincente. Termina con una transición a la Teleología.

Teleología

Llegamos aquí al nivel más alto de la realidad que el mundo debe exhibir. En la teleología tenemos la personificación completa de la necesidad interna. Evidentemente estamos pensando en la noción de teleología interna, deducida por Aristóteles.¹⁴

11. Influencias análogas son comunicadas en la esfera espiritual entre las personas, como en un médium sin resistencia, p. ej. las ideas, los estilos. WL, II, 365-366.

12. En el ámbito humano esto toma la forma del destino: cf. WL, II, 370, donde Hegel señala que el objeto material desaparece de una manera externa y contingente, porque la exterioridad y la contingencia es su propia naturaleza inmediata. Pero los hombres tienen un destino porque actúan por su naturaleza universal, sin embargo peca contra esta naturaleza. El destino es la retribución del género del hombre actuando individualmente. Así para los hombres lo que les ocurre, lo que lo rebasa, tiene significado para él, en tanto que tiene un destino que las cosas no tienen.

13. Hegel habla de las relaciones entre éstos como ejemplificando tres silogismos, y dentro de cada uno en su momento el término medio; siendo esto análogo al individuo en la sociedad civil y el Estado.

14. Hegel da crédito a Aristóteles, pero también a Kant, puesto que Kant tuvo la idea en su tercera Crítica de una unidad entre el concepto y la intuición, en la cual no estaban separados los dos sino fusionados. El contenido no es sólo un ejemplar subsumido bajo un concepto general, así que los dos permanecen separados, pero la forma es de alguna manera intrínseca al contenido. Esto no

Ésta es la noción de un sentido o propósito que es inherente al objeto mismo. El propósito es su esencia, su más profunda caracterización. La Teleología Interna es la categoría que necesitábamos para caracterizar el sistema de la necesidad absoluta, el cual desde el final de la Esencia no habíamos tenido antes.

Aunque la vida es la categoría que sigue después y desde la Teleología, las cosas vivas —concebidas fuera de una reducción posible al mecanismo— proveen aquí el mejor ejemplo de categoría para Hegel, puesto que las cosas vivas tienen una forma que es inherente en ellas. Esto es, la forma no está impuesta por el riesgo de las causas eficientes externas, sino que es una forma que ellas mismas realizan como crecimiento. Esta forma es inseparable de su materia, la forma inherente al organismo físico.

Su forma es también una necesidad, en tanto que ellas no pueden ayudar a tratar de conformarlo. Pero al mismo tiempo es su propia necesidad. Esto es lo que las define y no es algo exterior. Al conformarlo es libre de ellas.

El requisito de la forma viva completa puede explicar los actos parciales o procesos en el organismo, como lo que es necesario para el todo. Pero esta explicación no sólo da cuenta de un hecho por relacionarlo con otro, como las explicaciones en términos de causa eficiente. Relaciona este hecho con un propósito, dando una razón. Da el sentido detrás de las cosas.

La explicación teleológica es una explicación de la totalidad. El proceso parcial es explicado por su papel en el todo. Y de este modo, tampoco el *explicandum* y el *explicans* son distintos realmente, ya que el proceso explicado es parte de lo que explica.

La teleología es así la categoría en que podemos dar cuenta del tipo de totalidad que tiene en mente Hegel, puesto que ella es hecha de realidades independientes, externas, cuyo despliegue sin embargo sigue una necesidad, pero esta necesidad no es impuesta desde el exterior sino inherente a la realidad externa misma. Esta necesidad es, podría decirse, la forma viva del todo. La teleología interna es así la forma más alta de relación interna que la realidad externa puede exhibir. Es el término culminante de este desarrollo que comenzó con la indiferencia externa pura del mecanismo. El espectro de niveles del ser que el universo debe contener va de este mecanismo formal a la teleología.

La realización necesaria de este nivel más alto es lo que está detrás del hecho de que haya seres vivos en el mundo. Pero esta categoría es también creada por el todo mismo. Sólo el todo o el absoluto no tiene —a diferencia de todo ser vivo— una forma-vida que únicamente sea dada, sino más bien una forma que se desarrolla totalmente desde sí misma, como la Razón. Su sangre de la vida es la razón y el corazón que palpita es contradicción.

Pero hablando sobre la vida, estamos marchando por delante de Hegel, quien trata esta categoría al comienzo del siguiente y último segmento del Concepto. Y Hegel, además, no pasa justo de la Química a la propia concepción de la teleología. Más bien hace una transición más, en la cual comienza con la concepción que es familiar al sentido común y a los filósofos del entendimiento.

Esta noción inadecuada es la Teleología Externa —que por supuesto es también insatisfactoria como un nivel subordinado de la realidad. Ésta es una categoría en la cual consideramos las cosas como el logro de fines que les son externos. La teleología externa tiene su lugar, p. ej., en los artefactos y actividades del hombre. Nosotros cons-

sería lo mismo sin este contenido particular. Pero Kant, por supuesto, es reprendido por sostener su juicio reflexionante aparte del juicio determinante y por negarle un lugar a la teleología —y además, el lugar de honor— en relación con las cosas.

truimos casas para vivir, producimos comida para comer, etc. La «teleología» de una casa, un auto, un plantío de maíz (su *Zweckmäßigkeit*), es externa a ella; debe ser referida a otro agente.

Ahora Hegel cree como siempre que los principios básicos de su ontología han estado ahí en una forma confusa en las mentes de la gente desde hace mucho tiempo. Y una de las concepciones confusas, la cual produce tanto el sentido de que la teleología es una categoría importante con la cual entendemos el todo, como la concepción del sentido común compartida por la filosofía del entendimiento de que forma y contenido deben estar separados, es la concepción del mundo como el producto de una teleología externa, que es Dios.

Hegel critica esta noción de la providencia, particularmente las variantes familiares a cierto deísmo superficial, optimista, del siglo XVIII, y prefiere aceptar el lado opuesto del mecanismo. De hecho, él explica que esto lleva a la atribución de toda clase de propósitos totalmente particulares ridículos a Dios en el intento de dar cuenta detallada del mundo. Esto termina con una serie completa o un paquete de fines incondicionados atribuidos a la deidad, mientras que las demandas de la razón son de un todo conectado. Al menos, el mecanismo trata de darnos este todo conectado (*WL*, II, 385-386). Además, esto no lleva realmente a una explicación totalmente necesaria por razones, porque las razones de Dios permanecen desconocidas. Por lo tanto, la contingencia tiene la última palabra. En esto, el mecanismo no es mejor, sino que no pretende explicaciones reales para la razón. De ahí que la Teleología Externa sea peor porque toma el lugar de la razón sin ser capaz de comprometerse con lo bueno y hacer lo mejor; o incluso lo que está bien, como el mecanismo. «La teleología externa es el paso inmediato antes de la Idea, pero lo que de este modo está en el umbral es a menudo precisamente lo mínimo suficiente» (*EL*, § 205, Adición).

Hegel espera de este modo trascender la Teleología Externa hacia la Interna. La Teleología externa todavía mantiene la separación del contenido y la forma (*EL*, § 205). Todo el interés de la Teleología Interna fue que funcionase realmente unida la necesidad de que la forma sea inherente a la materia, como vimos con el análisis de la cosa viva. Pero esta característica que le da un lugar en la explicación de Hegel de lo absoluto se pierde en la Teleología Externa. En esta concepción, yo estoy en oposición al mundo externo. Yo tengo en primer lugar un mero fin subjetivo y pienso realizarlo. Así la Teleología Externa presupone al comienzo una separación entre la materia y la forma que tiene que ser superada. Y esta separación no es realmente superada, ya que la forma es sólo algo que yo impongo a una materia preexistente, ésta no viene de la materia misma. De este modo podemos decir, p. ej., que yo construyo una casa. Los materiales que van a producir la casa son conformados por mí, pero esta forma permanece externa a estos materiales; no es una auto-formación, como el crecimiento de un organismo vivo. Mi interacción con estos materiales es meramente externa, pertenece al dominio del mecanismo y la química. Son formados desde el exterior y permanecen «indiferentes» a esta forma.

Esto no es sólo verdad acerca de nuestra teleología externa, la de nuestros fines finitos, sino también acerca de la explicación teleológica de las cosas por intenciones de Dios. Para los objetos que Dios crea sirve mantener cierto propósito en este sentido «indiferente» a este propósito. Él no viene de ellos. Esto es así porque el propósito permanece oculto a menos que lleguemos a comprender el ser de quien los creó. Y desde esta concepción no podemos comprender a Dios, el propósito permanece para siempre oculto; algo que Hegel no puede aceptar.

En nuestro propósito particular, el fin es también la finitud en otro sentido. Es un fin particular, no el fin del todo, y por eso no es algo que se justifique en sí mismo. Éste es un propósito que impongo a las cosas, pero no un propósito que emana de ellos mismos. Es arbitrario. Yo pienso que esto es lo que Hegel está diciendo donde afirma que el producto de un fin finito es él mismo un medio y que es la raíz del regreso al infinito (WL, II, 397). Siempre y cuando estemos tratando con fines impuestos externamente, con fines que presuponen un objeto independiente para ser trabajado, el fin y los medios son algo arbitrario y subjetivo, dependiendo del agente que esté actuando. Sembramos granos con el fin de hacer pan y comer pan para vivir. ¿Y vivir para qué? ¿La vida es el fin, quizás, y entonces el comer sólo es el medio para ésta, o es parte de ésta? O lo expresamos de otro modo, con cualquier fin que decidamos, puede preguntarse por su fin mismo. ¿Por qué buscamos esto? No llegamos a un fin último que surja de la propia naturaleza de las cosas, como con la teleología interna.

Pero al lado o subyaciendo a la teleología externa de la vida diaria está una teleología interna del todo; una que engloba nuestra actividad, la cual entendemos en términos de fines finitos. Esta transición es evidentemente impulsada por la exigencia de alcanzar en la objetividad una necesidad inherente, la cual sólo podemos finalmente encontrar en la teleología interna. Hegel hace la transición a través del uso del concepto de medio.

Los agentes finitos usan el medio para conseguir sus fines finitos. Esto es, que ellos llevan una parte del mundo externo y aprovechan otras partes para cumplir sus propósitos. Ellos usan, p. ej., herramientas. De este modo, alguna parte del mundo llega a ser incorporado en su actividad, recogido en la acción (*Tätigkeit*). El logro de un fin finito es como un silogismo en el que el agente es relacionado con el objeto a través del medio.

La relación del agente con el medio es, en primer lugar, sólo externa y mecánica, pero ésta eventualmente debe apuntar hacia una relación más interna. Forma parte de lo que Hegel parece estar indicando aquí: hay cierta incoherencia en la idea de medio como externo al agente, si esperamos empujar hacia el propio fin y consideramos todo como medio que sirve para el fin. Consecuente sería que el agente que usa el medio mecánico en el mundo, deba él mismo tener un cuerpo. Pero no podemos entender este cuerpo sólo como una herramienta y todo lo que hace como un simple medio, puesto que entonces no quedaría nada del agente. P. ej., existen ciertas acciones primitivas que no pueden desglosarse en partes, no puede entenderse como realizadas por la realización de otras acciones. Éstas pueden considerarse como medio, pero no como el medio separado del agente. Él no está manipulando esta acción; su manipulación de cosas sólo es estas acciones. Esto y los puntos relacionados han sido explorados por la filosofía contemporánea. Externamente conmovidos podemos ver que algo de estas acciones primitivas incluye nuestra manipulación diestra de ciertas herramientas; así que, en este sentido, nuestra interacción con el objeto-medio, que estamos empleando, no puede pensarse como únicamente mecánico.

De este modo, la primera «premisa» de nuestro silogismo puede considerarse como mediada. Pero la segunda parece todavía externa. Cuando yo trabajo con una hacha en un árbol, la relación entre el hacha y yo tiene que entenderse en términos de una ejecución diestra; el hacha está integrada en mi ejecución diestra. Pero la relación entre el hacha y el árbol es totalmente mecánica. Así, dice Hegel, este proceso mecánico «vuelve a sí mismo, como ha sido mostrado por el fin» (WL, II, 397). En otras palabras, el movimiento completo de este capítulo, más que algún examen del fenómeno particular del fin-actividad subjetivo, requiere que vayamos a un punto de vista superior. Podríamos ver alguna unidad entre el agente y el medio al examinar la producción intencional externa. Pero lo necesario es un cambio de punto de vista total, a través del cual veamos el todo como intención.

El cambio de perspectiva al todo nos devuelve a la Teleología Interna. Debemos ahora considerar la actividad del hombre y el curso del mundo, el cual es el telón de fondo de esto y lo que lo afecta, como un gran curso de la vida, como formándose a sí mismo. Pero en esta concepción, todas las oposiciones caen. Lo que es trabajado ya no está separado del agente. El agente formado es interno a lo formado.

Por lo tanto, en la Teología Interna vienen juntos todos los términos que son distinguidos en la Teología Externa. En el organismo, otra vez presenta este ejemplo, todo es medio para su vida, pero su buen funcionamiento, del hígado, corazón, etc., es también el fin, pues éste es parte del organismo. El organismo otra vez, en su estado adulto sano, es fin realizado, pero no impide que esté siempre en proceso de realización. Por eso, fue una intención fija o *nisus* hacia su propia realización. Por lo tanto, el *nisus*, el medio, el fin realizado, todos vienen juntos. Pero todos estos aspectos no están colapsados. Permanecen como aspectos reales del objeto. Para entenderlo, tenemos que considerar esto como realizado y realizativo, ver la relación fin-medio en él.

En esta dialéctica ascendente, por consiguiente, el mecanismo y la búsqueda de fines finitos por el espíritu finito, apuntan hacia una teleología completa, omnimoda del curso del mundo; una que es siempre tanto realizada como siendo realizada, la cual está siempre en el fin y el comienzo; en la que todo es medio y todavía parte del fin. Pero las relaciones mecánicas y la finita actividad propositiva no son canceladas o anuladas. Permanecen reales, sólo su acción es de algún modo continuada y es alimento para el propósito infinito.

La concepción subyacente aquí es uno de los diferentes niveles del ser, la articulación necesaria de un universo que debe exhibir tanto exterioridad independiente como conexiones internas. Porque hay niveles diferentes del ser, también hay niveles diferentes de explicación. El mecanismo puede así proporcionar explicaciones adecuadas a su nivel (y los diferentes pasos del mecanismo, cada uno en su propio sub-nivel), mientras que los fenómenos que él explica son incorporados en más seres complejos que deben dar cuenta en las categorías superiores y finalmente en un todo que sólo puede entenderse teleológicamente.

Vimos en la Esencia cómo la necesidad de la estructura de las cosas las acompañaba, de hecho requirió contingencia en su aparecer. Ahora la relación entre los dos es completada en la concepción de un universo que exhibe niveles diferentes de ser. La estructura necesaria de las cosas manifiesta ella misma una concepción del universo como el despliegue de un propósito interno. Pero el despliegue de este propósito requiere su personificación en la realidad externa, material, y esto está sujeto a fuerzas mecánicas, químicas y leyes. Los intersticios o las contingencias superficiales de las cosas, las cuales siempre permanecen dentro de los límites de la estructura racional y representan su papel en la realización perpetua de esta estructura, pueden ser estudiados y localizarlos mediante leyes de estos niveles inferiores del Mecanismo y la Química.

Hegel en ningún lugar aclara el modo en que estos diferentes niveles están relacionados con otro. Pero él invoca aquí, como en otro lugar, su famosa imagen de la «astucia de la razón», por la cual el propósito superior hace uso de los principios del nivel inferior agradándose a su fin. Más que trabajar directamente en el objeto, el propósito más alto resbala a otro objeto entre él mismo y lo que espera transformar. Si éste hubiera entrado directamente en la interacción de las cosas, sería sólo una cosa particular y desaparecería como todas las cosas semejantes. Pero astutamente se salva de este destino al haber hecho su trabajo por la interacción mecánica de las cosas en el mundo (WL, II, 398).

Esta imagen no podría ser totalmente clarificada. Pero repite la idea hegeliana de que la vida infinita del mundo va a través y más allá de la desaparición de las cosas finitas. Sólo vive en las cosas finitas y por eso a través de ellas, pero sobrevive perpetuamente su fin necesario. Además, el juego de la contingencia misma sirve para realizar el plan necesario de las cosas. Éste es el significado completo de la imagen de Hegel. Si preguntamos cómo las cosas funcionan de este modo, la respuesta es que la contingencia misma es parte del plan necesario. Dentro del juego de la contingencia yo podría morir hoy o en cuarenta años. Pero en otro caso, mi fallecimiento como mi vida expresan la estructura necesaria de las cosas por las cuales el *Geist* debe ser personificado en el espíritu finito que como finitud contradice su infinitud y por eso debe morir, p. ej. mi corazón falla como una bomba. Pero entonces, está en la naturaleza del sujeto finito, como un ser materialmente personificado, estar sujeto al juego de las fuerzas mecánicas y por lo tanto expuesto a tales fracasos. Si no hubiera sido éste, uno tendría que haber sido otro.

Pero la imagen de Hegel de la astucia de la Razón también, y especialmente, es relacionada con la historia (cf. referencia en *EL*, § 209, Adición). En este sentido la providencia de Dios es la astucia absoluta, porque él deja a los hombres seguir sus propias pasiones e intereses, pero lo que ocurre sin embargo es el logro de *sus* intenciones. Podríamos encontrar esta relación más difícil de entender y de creer que entre el Mecanismo y la Teleología Interna. Volveremos a esto en la siguiente parte.

Así el universo tiene muchos niveles porque es el despliegue de una necesidad interna en la realidad externa. El fin infinito es realizado a través de los fines finitos. Es porque podemos considerar el fin de la Razón tanto como siempre realizado cuanto siempre teniendo que ser realizado.¹⁵ La experiencia de los sujetos finitos es que el lugar de la Razón tiene todavía que ser cumplido. Ellos se esfuerzan por esto. Pero si salimos de esta concepción del todo, podemos ver que este esfuerzo es parte del plan y que como un todo está ya realizado (*EL*, § 212, Adición). La apariencia de lo no realizado es un error, una decepción, y esta decepción misma da lugar a la Idea, como la superación de este error en nosotros mismos.

Así la necesidad que seguimos a través del libro de la Esencia surge aquí como propósito. Como vimos, la necesidad inherente en la realidad es un fin incondicionado. Esto significa que el curso de las cosas no está determinado por meros antecedentes dados, no presenta la ineludible consecuencia de ciertas premisas dadas. Por el contrario, nada es meramente dado en el sistema de necesidad incondicional. Todo lo que ocurre surge de la necesidad. Por lo tanto, lo que se sigue de la concepción del universo como el enfoque de la necesidad incondicionada es una concepción de las cosas en las que el propósito es primordial.

Nosotros podemos hablar de un propósito, cuando por alguna razón un fin puede ser pensado como el fruto de eventos antes de su realización, dando este fin lugar a estos eventos para que ocurran, como decimos, «por su propio bien». Pero esto significa que la noción de propósito estaba ya implícita en la idea de que los cambios en el mundo que ocurren por necesidad conceptual. De este modo, cuando explicamos los cambios en cosas finitas, como ya hicimos en el Infinito, como impulso por contradic-

15. Esta noción de un fin que es siempre terminado y todavía es realizado constituye la base del concepto fundamental de la filosofía política de Hegel, como veremos en la siguiente parte. Es la noción de eticidad (*Sittlichkeit*). Ésta es la que consideramos más allá de una mera moralidad de lo que debe ser, un esforzarse tras lo cual nunca es alcanzada porque no está fundada en la naturaleza de las cosas, la cual es el fin particular de la Teleología Externa.

ción, ya dijimos que el ciclo de cambios en el mundo ocurre en un intento perpetuo por resolver la contradicción. En otras palabras, explicamos estos cambios por una norma que ellos se afanan por encontrar.

Pero la concepción de la finalidad de las cosas toma un poder superior cuando llegamos a considerar la necesidad como absoluta. Para considerar los eventos como dirigidos por una norma o un fin, los vemos como presentando una respuesta a la pregunta de por qué ocurren. Pero normalmente emprendemos la búsqueda por la razón, como llegando a un fin cualquiera, en un fin que sólo tiene que ser tomado como dado. Si hemos descrito la forma vida de una cosa finita viva, en términos de que explicamos aspectos de su estructura y actividad, no hay más respuesta a la pregunta «por qué». La forma vida sólo es como ella es.

Pero la necesidad absoluta no descansa en alguna premisa dada que estuviera más allá de la explicación. La necesidad es absoluta porque todo puede ser derivado de la Razón. Por eso, la pregunta «por qué» nunca alcanza una barrera en lo meramente dado. O si uno prefiere esta formulación, el fin último es sólo el *Geist* o la Razón, es decir, que hay una estructura racional de todos los aspectos que da una respuesta a la pregunta «por qué», en la cual nada es dado como un mero hecho «positivo». Este propósito del mundo es supremo o absoluto, explicación propositiva finalmente en un sentido radical.

Por consiguiente, el universo es considerado como el despliegue de un propósito. Además, el propósito debe ser interno, puesto que una necesidad incondicional, como vimos al final de la Subjetividad, debe estar en las cosas. Si estuviéramos tratando la teleología externa, un propósito impuesto por un Dios trascendente, entonces la necesidad no sería absoluta. La forma de las cosas descansaría finalmente en el mandato divino.

El todo debe ser considerado en la categoría de la Teleología Interna. El propósito omnímodo es inherente al universo mismo. Esto es lo que subyace a la Sustancia, la Causa, la Interacción de las últimas fases de la Esencia. La explicación por el propósito interno del todo es lo que llamamos ahí explicación desde la totalidad. El universo que se despliega de acuerdo con su propio propósito es *causa sui*. El propósito es una causa pero ya no una externa. El propósito permanece en su resultado («esto no es transitorio en su organismo sino que se conserva en él mismo», *EL*, § 204).

Por lo tanto, al final de la Objetividad llegamos a una concepción del universo como despliegue del cumplimiento de un propósito intrínseco. Pero no estamos tratando sólo con una cosa viva. Ahora sabemos que esta objetividad ha sido puesta por el Concepto, por el pensar buscando la necesidad, buscando la racionalidad completa. Así, esto pasa a una nueva categoría ontológica, de una realidad que sólo existe para cumplir una fórmula de la Razón, cuya única existencia es cumplir la Idea. Esto es, una unidad de la objetividad y la subjetividad. Pero no es una simple identidad. Más bien deben existir en un sentido distinto ya que una pone a la otra y la determina para ser lo que es. Son uno, pero también están en relación. Como en un sujeto, su unidad no es sólo *an sich* sino también *für sich* (*EL*, § 212). La objetividad no sólo cumple la fórmula ideal del pensar, sino que está hecha así por esta fórmula. Por consiguiente, las dos están unidas mutuamente y para siempre en una oposición (como el propósito en la teleología interna está siempre cumpliéndose y está cumplido). Por esta relación, el término que irresistiblemente viene a la mente es la Idea de Platón. Kant en primer lugar se apropia el término. Ahora Hegel lo adopta.

III. LA IDEA

Así nosotros comenzamos la Idea. La Idea es entendida en el sentido platónico. Ésta es la razón interna que hace a la realidad externa lo que es. Por eso, es entendida en conexión con la idea hegeliana de verdad, la unidad del concepto y la objetividad. «La idea es la verdad que es *an sich* y *für sich*» (EL, § 213), puesto que la verdad, como vimos, consiste en que la realidad esté de acuerdo con su concepto, con el concepto que la produce. Pero la Idea es el concepto produciendo una realidad y trayéndola al acuerdo con ella.

Kant estuvo en lo correcto al pensar la Idea como algo incondicionado, trascendente, de lo cual no podríamos hacer una aplicación empírica adecuada (WL, II, 407). Pero como de costumbre, sacó la conclusión equivocada. En vez de concluir que la Idea no tiene estatus ontológico, tan sólo es reguladora de nuestro pensar, debió haber visto que esta inadecuación de la realidad empírica no es una carencia de la Idea sino de las cosas empíricas. Esto es así porque ellas son finitas. «Lo individual en sí mismo no corresponde a su concepto; esta limitación de su existencia es lo que constituye su finitud y su desaparición» (EL, § 213).

Sin embargo, aunque imperfecta, la cosa particular sólo existe en general porque algo alcanza a expresar la Idea. Incluso estados no verdaderos, los hombres, etc., sólo existen porque ellos no son enteramente así. Todo lo que existe surge de la Idea. La totalidad no verdadera, una realidad que de ningún modo correspondería a la Idea, no sería nada (WL, II, 309).

En esta tercera parte, estamos llegando con esta conclusión al desarrollo completo de toda la *Lógica*. Nosotros comenzamos en la categoría de Infinito, que fue nuestra primera categoría que presentó el todo como totalidad, con la idea de un sistema auto-subsistente de cambios necesarios. A través de la Esencia desarrollamos esto profundamente y vimos que esta necesidad era inherente a la realidad externa misma, pero que su realidad como externa también exhibió contingencia. Pero esta contingencia no era independiente, más bien fue puesta por necesidad. La necesidad en las cosas fue de este modo absoluta, esto es, no condicionada por nada meramente dado.

La necesidad absoluta nos trajo al Concepto. Con lo que nos beneficiamos de esto, volviendo a examinar la totalidad de lo real, y desarrollamos sus articulaciones más profundas. Así que ahora vemos esto como distribuido en una jerarquía de niveles de la realidad, de la cual la inferior, empezando con lo mecánico, es incorporada en otras más grandes, en unidades más intensivas hacia lo superior. El nivel más alto es el del propósito y es creado por el todo. Así que no sólo vemos el todo como regulado por la necesidad, sino como exhibiendo propósitos.

Esta primacía del propósito ha sido explicitada extensamente en la Objetividad. Y esto nos ha dejado la categoría superior de la Idea, puesto que si la necesidad absoluta significa que la explicación propositiva es lo máximo, entonces debemos ver el mundo completo como ahí para un propósito, como ahí para manifestar esta necesidad. Así que ya no imaginamos esto como un todo que es dado y de hecho es regulado por la necesidad, así como tenemos especies animales que son dadas y de hecho son conformadas por una forma-viva. Este todo que manifiesta necesidad existe por un propósito, así que podemos decir que existe para manifestar necesidad. La fórmula de esta necesidad conceptual es la Idea, por consiguiente el mundo existe para realizar la Idea.

Ahora podemos ver el todo como el enfoque de un doble movimiento. Hay el movimiento de las cosas finitas que desaparecen y suceden cada una a la otra en un esfuerzo por

superar la inconsistencia de la finitud, para alcanzar la auto-coherencia de la racionalidad. Pero también hay el movimiento de la Idea de la racionalidad misma, la cual sale y pone un mundo de cosas finitas. La dualidad del mundo, o la dualidad en lo real que constantemente tuvimos en la Esencia, nunca pudo sostenerse en sí misma, puesto que la realidad es una. Pero la dualidad de los movimientos que ahora nos han llegado es consistente con la unidad de lo real, puesto que estos movimientos forman un círculo. No hemos agregado algo, sino que enriquecimos nuestra comprensión de la única totalidad autosuficiente.

Pero si la Idea misma sale y pone un mundo, el cual es externo y de este modo sólo exhibe imperfectamente su conexión interna, entonces también contiene diferencia y división dentro de ella. Debe poner sus opuestos, lo que niega ésta, para que sea. Por lo tanto, se corresponde con la contradicción en la finitud; fundando ésta es como devino una contradicción en el infinito, la cual está en el hecho de que el infinito únicamente alcanza su identidad por contradicciones reconciliadas, por encontrarse él mismo en su otro. La posición central de la contradicción se sigue una vez aceptamos la necesidad absoluta. Si en el mundo de lo contradictorio las cosas finitas existen por necesidad, si aquello que es externo e indiferente no puede personificar totalmente la fórmula de la necesidad aunque exista según aquella fórmula, entonces esta Idea misma contiene su propia oposición.

La idea es así un proceso de poner a su otro y después recobrar su unidad consigo misma en su otro (EL, § 215; WL, II, 412). Este proceso es una dialéctica. Esto es, una lucha, y toda concepción de la Idea que omite esto es radicalmente defectuosa.

[...] el pensar lo que la realidad libre [*Wirklichkeit*] desde el exhibir de la mutable finalidad y transfigura ésta en la Idea no debe representar esta verdad de la realidad como descansando muerta o una mera imagen, sin vida, sin impulso o movimiento..., la idea, por virtud de la libertad que el Concepto alcanza en ésta, tiene también la *oposición más pertinaz* dentro de sí misma; su reposo consiste en la seguridad y certeza con la cual ésta eternamente crea y eternamente supera esta oposición, y llega consigo misma en ésta [*in ihm mit sich selbst zusammengeht*] [WL, II, 412].

El sistema completo está unido por contradicción y lucha. La idea presenta la realidad para que sea. Pero esta realidad no fue contradictoria y por eso transitoria y en movimiento, no mostrará más realidad y por consiguiente la Idea no será. Así que la Idea tiene que poner un mundo que esté en contradicción consigo mismo, igual que ser su propio otro.

El proceso sólo puede ser concebido por la razón, el pensar que concibe la oposición en su movimiento, a través del cual ellos llegan a ser y son superados. El entendimiento que trata de fijar la oposición es impotente aquí y fatalmente distorsiona la realidad (EL, § 214).

De esto se sigue que la categoría final, la Idea, no es sólo el resultado del paso previo de la *Lógica*. En un sentido la incluye en su totalidad. La Idea implica las realidades particulares que están capturadas por las otras categorías. Y al mismo tiempo, ésta las conecta todas juntas, así que ellas regresan a sí mismas. De este modo, engloba todo lo que presentó antes.

El absoluto es el universal y una Idea, la cual separa en sí misma el acto de juzgar en el sistema de las ideas determinadas, que al girar por su propia naturaleza vuelve a la única idea que es su verdad [EL, § 215].

Esta división articulará lo que ésta es al ver la realidad como puesta por la Idea, por un propósito. Primero, evidentemente, como vimos en la última división, esto consiste en ver el todo como análogo a un gran proceso de la vida. La primera categoría considerada será la vida.

Pero si pensamos el todo como emanando de la necesidad conceptual, entonces esta necesidad tiene que ser para un sujeto. Hegel ahora añade una dimensión crucial para la imagen de la realidad que está trazando. La existencia del sujeto ha estado implícita desde el primer momento que hemos estado tratando los conceptos categoriales, conceptos con los cuales el sujeto piensa su mundo. Pero esto fue sólo parte de nuestro punto de partida. Ahora Hegel muestra que es una característica necesaria del universo que el mundo aparezca a un sujeto.

El razonamiento subyacente parece ser éste: la necesidad conceptual significa una necesidad del pensar y su presupuesto un pensador. Al decir que el mundo está puesto por necesidad conceptual, se dice que el pensar es su fundamento. Y el pensar necesariamente aparece a sí mismo. Así que un universo puesto por necesidad conceptual debe ser consciente de sí mismo. Pero esta conciencia no podría permanecer meramente implícita y semi-consciente, puesto que el pensar en la base de todo es necesidad conceptual y ésta sólo puede ser exhibida en la claridad explícita del pensamiento conceptual. La necesidad verdadera sólo puede ser propiamente consciente de sí misma en conceptos. Así que si el proceso del pensar en la base de las cosas fue mantenido meramente implícito, paradójicamente permanecerá fuera del sistema de necesidad cabal que pone esto. Esto violaría su propio requerimiento esencial.

Por consiguiente, si la necesidad es omnímoda, si no omite algo como meramente dado, debe aparecer a ella misma. Hegel considera estos dos requisitos como vinculados inseparablemente, la omnipotencia de la Idea y su autoconciencia. El vínculo ya fue presentado en la noción de la realidad como la Apariencia, o de la necesidad como manifiesta, el cual vimos en la Esencia. En primer lugar, afirma que la necesidad como manifiesta está realmente en las cosas, no impuesta desde alguna otra fuente oculta y por eso es total, es decir, no presupone una realidad en la cual funcione y cuya existencia original esté fuera de su ámbito. Pero, como vimos, Hegel afirmó al mismo tiempo que una necesidad que es intrínseca a la realidad manifiesta, externamente, debe ella misma hacerse manifiesta, esto es, debe aparecer a un sujeto. Una necesidad que no podría hacerse manifiesta, una que estuviera oculta e incognoscible, y en aquel sentido meramente interna, también sería «externa» a aquello que es, no abarcaría totalmente la realidad. Así para que la necesidad conceptual sea absoluta, para penetrar la realidad sin que quede nada fuera, debe llegar a ser manifiesta en el pensar.

Por eso, ganar claridad en filosofía consiste en ser parte de la realización de la Idea en el mundo. Y por eso este tercer libro de la *Lógica* ha imaginado explícitamente la realidad como para un sujeto.

De este modo, la unidad de la Idea y la realidad no pueden ser simplemente *an sich*; como ocurre en la Vida, deben también ser *für sich*. Así que el Conocimiento es una categoría fundamental de la *Lógica*. Nosotros debemos aceptar que «la verdad absoluta es el objeto de la lógica y la *verdad* como tal es esencialmente *conocimiento*» (WL, II, 413-414).

Pero entonces el conocimiento requiere conciencia, la estructura en la que un sujeto está frente a un objeto. En otras palabras, debe haber sujetos finitos, tanto porque como conscientes ellos deben estar frente al mundo de los objetos cuanto porque como sujetos reales existentes, deben estar determinados. Y esto introduce otra división en el mundo, o más bien nos muestra la división básica de la Idea y la realidad desde otro

ángulo. La Idea debe salir a su otro, la realidad externa, para volver a sí misma. Pero su regreso es sólo hacer manifiesta la necesidad en la realidad. Por eso, el regreso es completo cuando esta necesidad es totalmente comprendida por el sujeto. Pero la subjetividad es necesariamente finita y de ahí que la lucha por el regreso puede ser considerada como la lucha por la superación de esta finitud y llegar a comprender lo infinito, el todo, el absoluto.

Más allá de la Vida, por tanto, la Idea debe generar la categoría del Conocimiento. Pero el conocimiento, como también la conciencia de los sujetos finitos, debe ser trascendente. Ya que esto es una lucha del sujeto finito con la trascendencia de él mismo, no sólo concierne al conocimiento sino también a la voluntad. Y la trascendencia del conocimiento finito nos trae a un conocimiento infinito, el conocimiento del todo por el todo, que es la Idea Absoluta.

Éste será el plan de este último segmento. Nos llevará de la Vida al Conocimiento, lo cual de nuevo será dividido en una discusión del conocimiento y la voluntad, hacia la Idea Absoluta.

Nosotros comenzamos con la Vida, tanto porque es la unidad inmediata de la Idea y la realidad, como también porque el conocimiento presupone la vida. Por el tipo de unidad entre la Idea y la realidad que presupone el conocimiento ésta es una unidad en la cual la realidad es de hecho conforme con la Idea. La conciencia, como vimos, sólo puede surgir en los seres vivos. Esta unidad inmediata es derivada en la Lógica tanto de sí misma, desde la categoría de la Teleología, cuanto como un presupuesto del conocimiento, que es la siguiente categoría necesariamente (WL, II, 414).

La Vida

Hegel entiende la vida de modo muy parecido a como lo hizo Aristóteles. El ser vivo es el tema de la teleología interna; él es tanto medio como fin. No puede ser entendido como únicamente compuesto de partes, sino de miembros, que son sus partes constituyendo esencialmente relaciones una con otra en su papel en el proceso-vida completo. Cada uno es tanto medio como fin. Así Hegel cita a Aristóteles con aprobación: una mano que está separada del cuerpo es todavía una mano sólo como nombre (EL, 216, Adición). La Vida realiza la verdad inmediata de la Idea, porque ilustra la unidad a través de la cual el propósito o la forma son intrínsecos al contenido, el tema mismo. Un ser viviente es una totalidad objetiva, intrínsecamente unida en un proceso simple de la vida que está siempre realizada y siempre siendo realizada. La vida de este modo trasciende el mecanismo y la química que están en subordinación siempre y cuando continúe la vida. Ellos comienzan a asumir su significado tan pronto como ocurre la muerte; «las fuerzas elementales de la objetividad... son como estando continuamente dispuestas a saltar [*auf dem Sprunge*], para poner su proceso desde el principio en el cuerpo orgánico y la vida es una posición fija frente a ella» (EL, § 219, Adición).

Pero la objetividad tiene su pertinencia, puesto que la muerte es esencial a la vida. Aquí Hegel plantea otra vez una de sus tesis básicas (EL, § 216). Como unidad de la Idea y la objetividad, la vida debe ser personificada, por lo tanto debe ser personificada en algún lugar, de ahí que deba ser una cosa viva particular. Pero como cosa viva particular nunca puede conformar realmente la idea universal, ésta es contradictoria y así mortal, debe perecer.

Pero como cosa viva particular, está frente a la naturaleza orgánica (EL, § 219). Esto es el *Urteil* del concepto; significa que el concepto de la vida necesariamente se distingue en la cosa viva y el mundo frente a esto. Ha mantenido su vida frente a esta realidad. Por ello, la vida es una actividad permanente, una lucha (*beständiger Kampf*) contra su opuesto. La vida es un proceso que debe siempre estar creándose a sí misma desde su opuesto, puesto que la vida es cosas particulares vivas. Éstas son distinguidas y de ahí opuestas al mundo externo. Tiene que mantenerse a sí misma por asimilación de este mundo externo. Ésta es la derivación dialéctica del intercambio asimilado de animales con el medio ambiente.

Esta lucha es un reflejo de la lucha inherente a la Idea que debe realizar ella misma contra su propio ser externo. Esta lucha es contradicción y así es en el mundo animal. El animal necesita algo; sabe que este algo externo debería ser parte de él y no lo es. Él siente esto en impulso o algunas veces con dolor. El dolor es así el «privilegio» de las cosas vivas, les pertenece sólo como el concepto existente (WL, II, 424). Ésta es la contradicción viva, la cual es la respuesta a todos estos que afirman que la contradicción es inconcebible (*loc. cit.*).

La contradicción es resuelta por el animal incorporándose lo que necesita. Él puede hacerlo porque la realidad externa es ya *an sich* la idea. Así llega a ser incorporado a lo orgánico. Lo orgánico puede actuar en lo mecánicamente inorgánico, pero no viceversa. Lo inorgánico sólo puede estimular (*erregen*) lo vivo (WL, II, 425).

Así el individuo vivo llega a producirse a él mismo, al cancelar la «presuposición» de un inorgánico opuesto a él e incorporando ésta en él mismo. Al hacer esto él llega a ser el universal sustancial, que Hegel llama *Gattung* (género). Esto significa que sufre otro tipo de separación, ahora en dos individuos. Esto es la derivación dialéctica de la diferencia sexual. La cosa viva es una personificación de la Idea que debe separarse ella misma en elementos particulares, y entonces mantienen su unidad a través de ella. De este modo, los individuos separados luchan por la unidad. Pero ellos no pueden lograrlo, o más bien no tienen éxito, sino sólo en un tercer individuo, su hijo. Éste entonces da un paso adelante como un nuevo individuo, mientras ellos mueren, como todas las contradicciones particulares del individuo universal personificado.

La cosa viva muere porque ella es la contradicción del ser *an sich* lo universal o el género aunque es todavía lo inmediatamente existente como sólo un particular [EL, § 221, Adición].

Hegel considera las cosas vivas como una realización imperfecta de la Idea. Ellas están vivas, son el propósito intrínseco de la materia. Pero no tienen éxito en mantener la unidad o la eternidad que buscan. La unidad y la eternidad aquí están conectadas, ya que la eternidad está unida por encima del tiempo. Consiguen esto sólo en una repetición, un regreso infinito de generaciones sucesivas. Nosotros hemos deducido primero la cosa viva del Concepto, después vimos ésta produciéndose a sí misma de lo inorgánico. Así, vimos que la Idea que la produce está realmente en ella, ella es el Concepto, el Género. Como tal se separa a sí misma y da ella misma existencia diferenciada en el mundo. Pero no puede volver de esto y mantenerse en su unidad; o ella puede hacer esto sólo en la repetición de la reproducción de su tipo, y después, sufriendo la muerte, ser seguido por otro.

Pero esta unidad es repetida porque sólo es *an sich*. Esto apunta más allá de sí misma a la necesidad de una unidad *für sich*. Debe haber un modo en el que podamos escapar de la separación en seres particulares, del ser esparcido en la exterioridad, a la

interioridad y la unidad. Este paso más allá de lo finito, el cual es realizado *an sich* por la muerte de los particulares, la cancelación de su exterioridad, es realizado *für sich* por la autoconciencia, por el conocimiento. Por consiguiente, el ascenso de la conciencia está relacionado con la muerte; es la forma dialéctica superior desde la cual la muerte es lo inferior.¹⁶ Ésta es la inmortalidad real de lo vivo en el *Geist*. Y es el siguiente paso ineluctablemente apuntado por la consumación de la vida en el Género.

La Idea de la vida tiene [...] así libertad en sí misma no sólo de algún particular inmediato «esto», sino de esta primera inmediatez como un todo; ésta así viene a sí misma, a su verdad; con ésta sale a la existencia como género libre en su propia existencia. La muerte del inmediato ser vivo individualmente es llegar a ser espíritu [EL, § 222].

Conocimiento

La Vida como unidad inmediata pasa a lo que Hegel llama el Conocimiento. Éste es realmente la subjetividad de la Idea, a través de mostrarse a sí misma no sólo como la fórmula racional interna de todo, sino como un sujeto, el cual conoce su propia realidad externa; y que puede así ser pensado poniéndose como un sujeto. Por eso esta sección no tratará sólo el conocimiento en sentido estricto, sino también la voluntad.

En resumen, hemos mostrado cómo la categoría de la conciencia o autoconciencia tiene una aplicación necesaria, porque es integrada a la idea. Y porque la conciencia es necesariamente finita, hemos probado de la Idea otra característica del mundo implícita en nuestro punto de partida: el mundo del Ser es para sujetos finitos, es alcanzado en las categorías.

En el pasaje introductorio en WL (II, 429-439) Hegel naturalmente no puede resistir referirse una vez más a Kant y como de costumbre con una mezcla de aplauso y condena. Kant estuvo ciertamente en lo justo al oponerse a la antigua metafísica, la cual quería entender la autoconciencia como un alma que era necesariamente simple. Por el contrario, vemos que la conciencia está escindida, que la objetividad la pone frente a sí misma y está relacionada esencialmente con la objetividad.

Lo que es básico es la polaridad entre el sujeto y el objeto. Esto lo vio Kant y lo planteó como básico. Él saca de esto la conclusión de que la subjetividad nunca podría ser entendida, lo que suponía meramente la unidad presente en todo lugar de la apercepción, la cual nunca podría ser un objeto de conocimiento. El «inconveniente» (*Unbequemlichkeit*) del «yo pienso» que siempre es sujeto y nunca objeto; así que nosotros somos objetos para nosotros mismos sólo como nosotros mismos somos empíricamente, no como el sujeto original. Esto Kant lo tomó como un impedimento del conocimiento de la autoconciencia. Pero para Hegel esta postura es imperdonable. Dado que para su concepción el sujeto es necesariamente polarización, el sujeto necesariamente debe ser enfrentado al objeto; lejos de tener un impedimento para el conocimiento, tenemos una comprensión básica de su naturaleza real. Esto es lo que lo distingue de una piedra (WL, II, 432). Sólo podemos considerarnos a nosotros mismos impedidos para conocer si tomamos la actitud básicamente humana de que el sujeto es lo que debe conocerse en la intuición interna. Entonces, evidentemente, el «yo pienso» escapa a la caracterización, porque es el

16. La muerte es la negación *inmediata* de lo particular. Nosotros necesitamos una negación permanente, la auto-conciencia. Cf. la dialéctica del amo y el esclavo, *PhG*, 145.

presupuesto de todo contenido. Pero si intentamos, en vez de concebir al sujeto, tener aquí la clave básica de su naturaleza, la auto-escisión, tenemos aquello que se da a sí mismo un contenido, lo que llega a ser por sí mismo.

Pero esta auto-distinción debe tomar dos formas. La Idea es tanto auto-conocimiento en el otro, como auto-creación en el otro. Por eso, su subjetividad tiene que pensarse bajo dos modos. Esto es, tanto conocimiento de sí mismo como otro, como también realización de sí mismo en tanto algo independiente de sí mismo. En la Idea absoluta, estos dos aspectos son uno. Pero esta vida tiene que ser vivida a través de sujetos finitos, puesto que el sujeto infinito sólo puede ser a través de la personificación en sujetos finitos. Esta necesidad de personificarse es lo que introduce la oposición, la opacidad en el sujeto absoluto, puesto que los sujetos finitos tienen que luchar para recobrar la transparencia de la auto-identidad de la Idea. O en otras palabras, la opacidad que surge de la necesaria personificación externa puede considerarse como la opacidad inseparable del pensamiento de lo finito, sujetos personificados.

Por consiguiente, los dos aspectos que son uno en la idea están separados en la vida de los sujetos finitos. Estos sujetos tienen que ganarse a través de la difícil concepción de su unidad, mientras que la Idea ha producido verdades integrales de una realidad que está en conformidad con ella. Esta separación toma la forma de una separación dentro de cada uno de los aspectos. Los sujetos finitos conocen el mundo, pero ellos conocen éste normalmente como separado, frente a ellos. Esto está conectado con su percibirlo como contingente, puesto que no penetran en su necesidad interna, la cual no es más que el Concepto, de ahí que sea el propio producto de su pensamiento.

Al mismo tiempo, los sujetos finitos tienen un sentido de lo bueno. Hegel no está aquí hablando sólo sobre algún fin finito, tal como discutimos en la teleología externa, sino sobre el fin justificado absolutamente, la creación del mundo de la verdad, por conformidad con la Idea, la cual es también lo bueno. Ahora los hombres tienen una inclinación a esto, como también a la idea del conocimiento. Pero aquí también malinterpretan esto como un fin meramente finito, uno que está justificado absolutamente, cuando sin embargo el fin de un sujeto finito, al ser trabajado *ab extra* en el mundo (WL, II, 479), «aquí [el contenido] es de hecho finito, pero éste es como tal también un fin válido absolutamente». Por consiguiente, ellos oponen su actividad al mundo todavía sin transformarlo externamente.

En otras palabras, la Idea produce la necesidad de una unidad a diferencia de lo que es tanto una producción de la personificación externa como un conocimiento de sí en esta personificación externa. Así que el espíritu finito, como su vehículo, debe conocer y esforzarse, teniendo un Ideal del conocimiento y un Ideal de lo Bueno (lo cual Hegel llama la «Idea» de conocimiento y lo Bueno respectivamente, en WL). Pero como finito tiene tanto estos ideales como ideales perpetuamente sin realizar. El conocimiento no puede llegar a la total necesidad y se esfuerza siempre considerándola como inacabada.

Hegel dice esto también de este modo: para el conocimiento, el lado importante es el lado objetivo, el punto es conformar nuestro conocimiento a la realidad exterior. El esfuerzo del sujeto por la importante realidad es subjetivo; esto es, lo bueno que tiene que realizarse en el mundo. Lo exterior como realidad todavía sin transformar es conocido por el esfuerzo del sujeto como lo «*an sich* nulo» (*nichtig*, EL, § 225).

Esto conduce a contradicciones en ambos lados, las cuales toman la forma de incapacidad sin límite para alcanzar el fin. En el dominio teórico, nunca llegamos a la necesidad de las cosas sin trascender el punto parcial, finito de la concepción. En la práctica, la contradicción es todavía más marcada.

Mientras continuamos con los agentes finitos de lo bueno, entonces lo bueno que logramos es abierto a todos los accidentes de la fortuna. Esto es un contenido finito, el cual puede destruirse por contingencia externa o por el mal. Y sus condiciones de realización pueden entrar en conflicto unas con las otras (WL, II, 479-480).

Pero esto no es todavía contradicción. Ésta llega a iluminarse cuando vemos que lo bueno finito no podrá alcanzar un éxito total, puesto que si el mundo fuera totalmente transformado, conformándose con lo bueno, entonces no habría que esforzarse. No existiría la voluntad buena, ya que por su propia definición, como voluntad finita, actúa en oposición al mundo (EL, § 234, Adición).

Aquí Hegel una vez más está criticando a Kant y Fichte, como lo hizo explícito en la Adición al párrafo citado. La noción de la moralidad como simple *Sollen*, como no siendo capaz de cumplimiento, entonces dejaría de existir como moralidad, porque es una de las oposiciones básicas que Hegel quiere superar. Pero él ahora considera esta contradicción del progreso infinito de un «deber» que nunca alcanzaría satisfacción como intrínseco a la noción de una voluntad buena finita como tal, ya que la idea de una voluntad buena finita que otorgue una voluntad frente a una realidad externa debe ser ejercida en ella. ¿Qué devendría la moralidad, si todo lo bueno fuera realizado íntegra y definitivamente?

La respuesta sólo puede ser una concepción del fin realizado de la moralidad que incorpora como un elemento esencial nuestra actividad moral. Esto significa un curso del mundo que realiza la bondad, pero la cual existe sin abstraer nuestra actividad, sino incluyéndola, y es predicada en esta actividad. Pero esto significa una concepción de lo bueno en que la acción moral no es necesariamente la lucha contra la realidad inmoral o moral que espera ser transformada, aunque puede ser la respuesta que completa un contexto de la bondad realizada. Ésta es evidentemente una concepción de la moralidad que debe romper con la oposición kantiana entre la buena voluntad y la inclinación.

Pero esta concepción ha sido vista como la síntesis dialéctica entre la postura de la cognición y la postura de la voluntad. Como vimos antes, la primera es la concepción de que el mundo externo es lo esencial, en tanto que tenemos que conformar nuestras mentes a éste en el conocimiento; la última es la concepción de que nuestro proyecto es esencial, para lo cual debe conformarse el mundo como lo inesencial, lo «nulo» (*nichtig*). La verdadera solución que encuentra la contradicción es una que une las dos, conservando la esencialidad de nuestro proyecto y no retrocediendo al error del conocimiento, que era sentir que estamos fuera de la verdad, mientras que añade la verdad del conocimiento que el objeto o el mundo también es esencialmente personificación de la Idea.

Entonces tenemos la noción de un curso del mundo que es lo bueno totalmente realizado —esto lo obtuvimos del conocimiento— pero no nos pensamos a nosotros mismos como separados de esto, así que sólo tenemos que tratar de conformarnos a nosotros mismos en el conocimiento. Una parte integral de la bondad del mundo, de su ser lo bueno realizado, es que éste incorpora nuestra acción a lo bueno, nuestro esfuerzo. La idea de lo bueno como voluntad finita conservó la inadecuación básica de la cognición finita que mantiene separados al sujeto y al mundo. Por lo tanto, el sujeto sólo podría ser la voluntad buena por oposición a sí mismo, funcionando en un mundo renovado. Éste es el sujeto definido por oposición irreconciliable, diferenciado del objeto —el pecado permanente de la filosofía kantiana. Esto debe ser superado.

Y sabemos que esto debe ser superado porque hemos entendido que la realidad debe fluir de una necesidad conceptual que es un sujeto, que por lo tanto todo debe estar en su verdad, es decir, conformado por la Idea, y de ahí que una separación sea

una tontería, una ciega y obstinada tontería. Esto es lo que media la transición aquí. Para Hegel la voluntad finita sólo tiene que llegar a ver que está actuando en un mundo en el cual lo bueno está realizado. En *WL*, Hegel hace uso de la conclusión dialéctica de la fase de la Teleología Externa: el medio es el fin, para mostrar aquí que el medio-activo que es el esfuerzo del agente finito hacia lo bueno, no está separado de lo bueno, sino que es idéntico a él. Esta unidad está ahí *an sich*, simplemente tiene que llegar a ser *für ihn*. Lo que es necesario para ver este esfuerzo en las causas perpetuamente irrealizables, esta constante imperfección tratando de superarse, como el fin realizado de la misma bondad.

Como vimos, desde el punto de partida más alto, la imperfección, el mal, la opacidad, la separación tienen su lugar necesario en el curso hegeliano de las cosas. Sólo por esta exterioridad y, por lo tanto, por la división, la opacidad, el sufrimiento, puede ser realizado lo bueno. Ésta es la concepción que finalmente rebasamos. «Lo nulo y lo transitorio sólo constituyen la superficie, no la esencia real del mundo» (*EL*, § 234, Adición).

En *EL*, §§ 233 y 234, Hegel presenta la contradicción de un modo ligeramente diferente. La voluntad finita es la contradicción que sostiene que el mundo frente a ésta es inesencial, *nichtig*, y no obstante también esencial, puesto que sin ella no existiría esta buena voluntad.

Hemos visto cómo la síntesis dialéctica de ambas actitudes, la cognición y la voluntad, resuelve el problema de la voluntad como finita. Esto es, evidentemente, un tema familiar en Hegel. Es un tema central, si no el central de *PhG*, bajo otro nombre. Aquí fue un tema de la relación entre la conciencia y la autoconciencia. La primera es la actitud que nos pone en oposición un mundo esencial al que tenemos que conformarnos. La segunda es la certeza de sí buscando hacer lo bueno contra un mundo inesencial.

Pero también tenemos que ver cómo la síntesis resuelve el problema del conocimiento finito. En tanto que el sujeto está frente a un mundo, del cual está separado siempre porque no puede en ningún sentido penetrarlo o ser parte de éste, entonces el problema del conocimiento es insoluble. Siempre dejamos fuera la profundidad de las cosas, de las cosas como ellas son en sí mismas. Sólo podemos registrar ciertos hechos, los cuales permanecen para nosotros contingentes, fuerza bruta, de la cual no podemos dar el porqué. Lo que nos permite ir más allá de esto es que el mundo no es otro para la mente, para la razón, para nuestra razón, y no es otro porque es puesto por aquella razón. Por lo tanto, la finitud y los límites del conocimiento también sólo pueden ser superados por la fusión con la otra postura, la del esfuerzo, de la voluntad realizando lo bueno, la cual es el plan inteligible de las cosas.

Evidentemente, en el nivel de los espíritus finitos, estos dos no pueden coincidir, puesto que sólo los conocemos en parte y sólo podemos llevar a cabo parte del plan completo. De ahí que los dos permanezcan separados. Nosotros conocemos mucho más que lo que podemos llevar a cabo y esto lo conocemos externamente. Y llevamos a cabo las cosas que no entendemos realmente y al respecto actuamos en la oscuridad sin ver el real significado cósmico de lo que hacemos. Pero si ascendemos al sujeto incondicionado, absoluto, entonces vemos que los dos llegan juntos y son ambos el todo, como deben serlo.

Éste es el mayor drama de este capítulo, el cual por lo tanto termina en la Idea Absoluta. Pero también hay muchos detalles. El capítulo comienza primero con la Idea de la verdad (sólo «conocimiento» en la *EL*) y va a desarrollar la idea de lo bueno («dispuesto» [*das Wollen*] en *EL*). La cognición pasa primero a la disposición y después de la transición la disposición a la siguiente sección tiene lugar con la síntesis de los dos.

Nosotros no podemos seguir con detalle el desarrollo de la cognición, la cual Hegel usa como un trampolín para discutir el conocimiento analítico y sintético.¹⁷ Esto culmina en la noción de una pura necesidad abstracta, una que es externa del contenido del mundo o puramente interna. La cognición está ante un mundo simplemente dado, «encontrado» (*vorgefunden*). La necesidad es subjetiva (*EL*, § 232) y ésta es la que ejecuta la transición a la disposición. Hemos visto cómo esto a su vez es una síntesis entre los dos y así ascendemos a la Idea especulativa o absoluta (*EL*, § 235).

Esta [esencia del mundo] es el Concepto existiendo *an und für sich* y así el mundo es él mismo la Idea. El esfuerzo insatisfecho cesa cuando nosotros aprendemos que el propósito final del mundo es consumado, incluso mientras es perpetuamente consumado en sí mismo [...] Pero este acuerdo entre lo que es y lo que debe ser no es entorpecido y sin procesos internos, para lo bueno, el fin del mundo, tiene que ser sólo mientras que sólo se produce constantemente él mismo, y estos términos diferentes entre el mundo espiritual y el mundo natural, en tanto que el último se mueve sólo en un ciclo constante, en la forma que *todo* progreso continuo tiene lugar [*EL*, § 234, Adición].

Nosotros tenemos un mundo «objetivo cuyo fundamento interno y sustancia real es el Concepto. Éste es la Idea absoluta» (*WL*, II, 483).

Idea absoluta

Así llegamos a la Idea absoluta que puede ser considerada como la síntesis de conocimiento y la vida, la unidad *für sich* y la unidad *an sich* del Concepto con su objeto. Esto es el alma, el libre Concepto subjetivo. «Todo lo demás es error, confusión [*Tribheit*], opinión, esfuerzo, capricho y transitoriedad; sólo la Idea absoluta es ser, vida imperecedera, verdad que se auto-conoce y es totalmente verdadera» (*WL*, II, 484).

Esto es un auto-determinarse (*Selbstbestimmung*) que se parte a sí mismo y regresa a la unidad consigo mismo. El Arte y la Religión son modos de su comprensión de ella misma y su darse ella misma una existencia adecuada. Pero la filosofía es el modo más alto, más puro, puesto que constituye el modo del Concepto mismo. La Lógica aprovecha la Idea de un modo puro y transparente.

Así la lógica presenta el auto-movimiento de la idea absoluta sólo como la *Palabra* original, la cual es una exteriorización o sonido [*Außerung*], pero una que al llegar a ser tiene

17. En la discusión sobre el conocimiento analítico en *WL*, Hegel vuelve a una discusión de la famosa afirmación kantiana de que las proposiciones matemáticas tales como $7+5 = 12$ son sintéticas (446-449). Para Hegel son analíticas y no pueden sino serlo porque no implican elementos «conceptuales» en general; son puramente abstracciones como toda cantidad. Por lo tanto, es totalmente inapropiado preguntar si « $7+5$ » y « 12 » tienen el mismo o diferente contenido. Pero Hegel no está sólo deduciendo su conclusión aquí de su prejuicio contra la filosofía matemática. Su argumento es interesante.

Si decimos $7+5 = 12$, estamos diciendo que si tomamos 7 y agregamos unas cinco veces a éste, entonces la respuesta es doce. « $7+5$ » no es de este modo una descripción que pudiera contener «12» o no, es simplemente una serie de instrucciones (*an Aufgabe*) para agregar 5 a 7. Estas instrucciones presuponen una serie de operaciones aceptadas que las llevan a cabo, las cuales son simplemente las implicadas en el cálculo. Para seguir estas instrucciones correctamente hay que obtener 12. Nada hay sintético aquí en el sentido kantiano porque no hay predicación, de hecho no hay descripción en el sentido normal. Nosotros no tenemos teoría, sólo un *Aufgabe*.

otra vez que desaparecer inmediatamente como lo exterior; la Idea es por lo tanto sólo en esta auto-determinación aquello que *aprehende ella misma*; es en el *pensar puro* donde la diferencia no es todavía la otredad, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí misma [WL, II, 485].¹⁸

La Lógica es la ciencia de la idea como la fórmula pura interna de la necesidad del mundo, la cual se piensa a sí misma y produce un mundo que está en conformidad con ella. Si ésta es la verdad ontológica, entonces deviene aquello que podemos seguir a través del estudio de las diferentes dimensiones concretas en el mundo, la estructura de la naturaleza, del espíritu, en la política, la historia, la estructura de la mente, etc. Todo esto debe revelar la forma básica de la Idea, pues están puestos por la idea. Y ésta es la que descubriremos en la otra ciencia que completa la Enciclopedia, la filosofía de la naturaleza y el espíritu.

Pero también debe haber una ciencia que no toma la fórmula interna a través de su concreta personificación externa, sino a través de su interna estructura conceptual, que no trata, por lo tanto, de descripciones concretas sino simplemente de conceptos categoriales que muestran cómo están unidos. Semejante ciencia es la *Lógica* y sólo tenemos que ir a través de ella. Pero ésta no es abstracta, en oposición a la concreción de otra ciencia. Puesto que ésta es concreta en el sentido de presentársenos con un todo que se auto-mantiene, nos presenta la necesidad de que la Idea entra en la realidad externa y regresa a sí misma. Por lo tanto, no se nos presenta con una concepción del concepto como abstracto, sino más bien como totalmente concreto. Pero como la derivación de la estructura del universo en el pensar puro, en los conceptos categoriales, es una concepción pura. Ésta es, como Hegel dice, idealmente transparente, porque no es nada sino pensamiento del pensar en tanto que todas las otras ciencias son pensamiento de algún tema particular, las cuales tienen contenido contingente de ello y no totalmente transparente. La lógica es puro pensar. Es la vida interna de Dios frente a la creación del mundo, en la imagen famosa que Hegel usa en la Introducción de *WL*.

En ambas lógicas, Hegel termina con una discusión del «método», la cual es un tipo de recapitulación del método completo seguido. Esto ocupa una gran cantidad de espacio en *WL*, y vale la pena comentarlo.

El método es el procedimiento básico, pero ahora sabemos lo suficiente para darnos cuenta de que el método no se puede elegir o aplicar externamente a lo que estamos estudiando; es el movimiento interno de los conceptos categoriales. Es el movimiento del Concepto mismo (*WL*, II, 486). No es algún tipo de herramienta que pueda ser separada del sujeto cognoscente y el objeto sobre el que se reflexiona.

Tenemos que comenzar con algo inmediato, pero no debe ser una inmediatez del sentido o representación, sino del pensar, por lo tanto un concepto categorial (488). Necesitamos algo que no tenga él mismo que ser derivado, puesto que de otro modo nunca empezariamos. El candidato obvio es el «ser» mismo, puesto que tenemos aquí un concepto categorial que todos los otros parecen presuponer, si tienen alguna aplicación en general. Si ellos tienen aplicación, entonces debe haber algún objeto para el cual ellos se apliquen.

Por consiguiente, el «ser» es un tipo de comienzo absoluto, el cual no parece sostenerse en ninguna otra cosa, todos ellos lo hacen en el ser. Evidentemente, esto no significa que nuestro comienzo es sin presuposición, puesto que no se muestra como

18. Traducción de Millar (corregida), en *Hegel's Science of Logic*, Londres, 1969, 825.

una cuestión de necesidad todavía que las cosas deban ser; esto llegará al final cuando cerremos el círculo. Pero tenemos un concepto tal que si nada es asumido, éste es uno idóneo para comenzar. En un sentido, podemos decir del «ser» que resume, engloba dentro de él todas las otras categorías, es su categoría universal, pero sólo en el sentido abstracto, aquello que es común a todos ellos al abstraer sus diferencias.

Es el todo en este sentido abstracto y como el todo no está relacionado con ningún otro concepto fuera de él. No presupone ningún otro, como p. ej. la «causa» requiere el «efecto», o la «esencia» requiere la «manifestación». Esto Hegel lo resume en la expresión de que el «ser» es la auto-relación abstracta (*die abstrakte Beziehung auf sich selbst*). Es la auto-relación, porque relaciona nada más, y lo abstracto porque es esto sólo por ser el universal abstracto, sin diferenciación interna.

Pero como auto-relación está ya implícita la totalidad, está ya el germen de lo infinito real de la totalidad auto-relacionada en el sistema que el absoluto revelará él mismo al ser. El absoluto *an sich* está ya ahí, lo que va a seguir es un desarrollo interno a través del cual obtendrá la riqueza interna y llegará a ser el absoluto articulado o el absoluto *für sich*.

Pero ahora, como hemos visto, este universal simple pasa él mismo a la diferenciación, separando, juzgando. Desde el punto de vista del conocimiento finito, el contenido específico adicional que tenemos que agregar para encontrar el universal, u observarlo en la realidad. Pero vemos que salimos del universal mismo, que el universal mismo pasa a su otro. Esto es el movimiento dialéctico en él. Vimos que el Ser entra en la diferenciación del *Dasein*, que el *Dasein* entra en su otro y es contradictorio, y así en un perpetuo llegar a ser y cambiar.

Ahora esta dialéctica ha sido tomada usualmente para mostrar la nada de los objetos que afecta (p. ej. como los eleatas) o del pensar que se encuentra con ella (p. ej. como Kant sostiene). Pero ambas concepciones están equivocadas. El resultado de la dialéctica no es sólo negativo, ni sólo nada, así que tenemos que retroceder una casilla. Porque la contradicción es una contradicción determinada, el resultado es una nueva forma. Por lo tanto, el Ser deviene Ser Determinado, lo cual nos refiere a su vez como contradictorio a otros, los cuales están vinculados a seguir esto por su inherente naturaleza contradictoria. Esto es absurdo, por eso simplemente lo deja y concluye con la Nada. Además, la Nada misma como vimos no es un paradero estable, porque el ser es ineludible. La Nada es sólo comprensible como la negación del Ser.

Así, la reacción común es que, ante la contradicción, nos corresponde concluir la nada. A esto le falta trabajo en las dos formas. Nosotros no podemos concluir con la nada de la realidad, sin descansar en lo absurdo de la Nada. Y no podemos concluir el simple error de nuestro pensar, puesto que hemos visto que esta contradicción está implícita en el ser mismo. Nuestro pensar no es sólo analítico ni sintético, sino ambos.

Lo contradictorio es real, lo real (Ser) con lo cual comenzamos es contradictorio. Esto es lo que estamos forzados a aceptar. Pero si lo contradictorio es real, revirtiendo el primer desarrollo, entonces debe de ser algún modo auto-relacionado y no simplemente ser dependiente de otros y todavía otros en regreso infinito, a través de lo cual no llegamos a bases firmes. El segundo término, la diferencia o la contradicción o la fragmentación, surge del primer término, la unidad o el Ser, por un movimiento necesario. Esto es lo otro de lo primero. Pero esto contiene este primero en sí mismo, porque surge de él. Si lo positivo o la unidad contienen necesariamente lo negativo o la división en él, por un movimiento necesario, entonces el reverso es también verdad. La división debe también llegar a la unidad (*WL*, II, 495-496).

En otras palabras, el ser, el ser real, saca al ser contradictorio, pero entonces la contradicción debe ser real. Hegel habla de esto como una conversión o un momento decisivo (496, 497). Éste llega cuando vemos la contradicción que alcanza a ser no sólo privativa como un desastre. Vemos que debe haber alguna realidad —¿cómo no podríamos plantearnos esta investigación?—, concluyendo que la contradicción no puede ser su desaparición o la prueba de su imposibilidad, sino más bien su base. Y ya que la contradicción es necesaria al llegar a ser, lo conceptual interno necesita cambios regulados o despliegues regulados, vimos esta necesidad conceptual interna como la que subyace a toda la realidad. En otras palabras, invertimos la proposición, como vimos antes, y al hacerlo sustancialmente obtuvimos el segundo término. La contradicción ahora no es sólo un predicado implicando no-existencia, sino es él mismo una realidad, un sujeto, como principio operante. La contradicción como movimiento necesario pone o despliega el Ser.

El ser está en contradicción. Porque el ser no puede sino ser, por lo tanto la contradicción tiene realidad. Esto, en un examen de cerca, adquiere la forma de un círculo. La contradicción es aquello que disuelve, destruye el ser. Pero si el ser es y sin embargo la contradicción es esencial a él, entonces la contradicción debe también crear al ser. De este modo, la contradicción, el movimiento necesario, despliega el ser.

Así, alcanzamos un tercer término (497) que es la restauración del primero. La negación es negada y regresamos a lo positivo. Una vez más hemos pasado al Ser, auto-relacionado, en este sentido inmediato, pero ahora teniendo la mediación contenida y cancelada en sí misma. Es «lo inmediato, pero a través de la cancelación [*Aufhebung*] de la mediación, lo simple a través de la cancelación de la diferencia, lo positivo a través de la cancelación de lo negativo» (WL, II, 498). Nosotros tenemos que volver a él mismo.

Pero este regreso puede ser visto desde dos lados. Puede ser visto como el regreso del Ser puro a sí mismo a través de la superación de la mediación. Esto es, podemos comenzar con el Ser, considerándolo dividido en seres determinados y después considerarlo regresando a la unidad a través del ser vinculado en un movimiento necesario impulsado por la contradicción. Pero en el curso en que se hace esto descubrimos que todo está como es por necesidad, siguiendo una fórmula necesaria o Idea. Y así podemos también comenzar con la Idea. Nosotros podemos considerar esto pasando a la objetividad, de ahí a la exterioridad y la indiferencia, y después considerar el regreso como la recuperación de la unidad con la subjetividad, donde la conexión interna llega a ser manifiesta.

Estos dos modos de verlo corresponden respectivamente a la trayectoria del descubrimiento y al orden ontológico real (EL, § 242). En otras palabras, el reverso de la proposición por la cual hacemos de la contradicción misma el sujeto llevándonos al orden verdadero de las cosas. Esta contradicción comprendida propiamente resultará ser la necesidad interna, la cual es el Concepto, la Idea, el sujeto absoluto.

Esta contradicción o negación es...

[...] el simple punto de auto-relación negativa, la fuente más recóndita de toda actividad, de la vida y del auto-movimiento espiritual, el alma dialéctica que toda verdad tiene en sí misma y sólo a través de la cual ésta es verdad [WL, II, 496].

El tercer término es entonces esta personificación de la subjetividad; es «el sujeto individual, el sujeto concreto» (WL, II, 499).

Esta necesidad básica de regresar a sí, o inversión, es el motor de la dialéctica completa, su fórmula interna. Pero la ciencia de la Lógica no se alcanza en un paso.

Esta necesidad fue descubierta en el propio comienzo, como vimos, con el Infinito del *Dasein*. Pero aunque conocimos entonces que la realidad tenía que ser semejante círculo que se repite a sí mismo, que tenía que ser necesidad interna del movimiento que es uno con el ser, no obtuvimos todavía un modo adecuado de concebir esta realidad. Las categorías de un solo relato del Ser no son suficientes, no crearon la categoría propiamente unificada de la reflexión. Supimos que estábamos tratando con la realidad externa, la cual es también internamente vinculada por la necesidad, pero tuvimos todavía que juntar esto en un concepto adecuado. En otras palabras, sólo tuvimos la fórmula de una ontología adecuada, pero todavía tenía que elaborarse.

Esta dialéctica es lo que hemos seguido a través de los diversos pasos de la Lógica, particularmente la Esencia y el Concepto. Al final encontramos que sólo un sujeto, una auto-pensante necesidad racional que pusiera necesariamente un mundo externo, el cual regulara y en el cual se reconociera a sí misma, sólo ésta satisface la demanda: la Idea. Pero mientras tanto, consideramos todos los otros modos de concebirlo, como el fundamento y lo fundado, la apariencia y la ley, la cusa y el efecto, la fuerza y la expresión, el todo y la parte, lo interno y lo externo, todos mostraron ellos mismos ser inadecuados. Ellos no satisfacen su concepto y tienen que desaparecer.

Pero en cada uno de estos pasos está en cierto sentido el absoluto. Es una manifestación del sistema completo. Es un intento de comprender el sistema completo que se invierte en él mismo. Y porque la cohesión interna de la Idea también requiere exterioridad y división, cada uno de estos pasos imperfectos tiene cierta verdad relativa. Cada uno «es una imagen del absoluto, pero al principio de un modo limitado, así que conduce hacia delante al todo...» (EL, § 237, Adición).

Así, el progreso del paso a paso es un progreso de la totalidad para la totalidad, donde cada concepción subsiguiente es más rica y más concreta, acercándose a una imagen real de lo que es la totalidad. Éste es un enriquecimiento de nuestro concepto, en el cual la mayor extensión significa superior intensidad (WL, II, 502). Nosotros partimos con el Ser simple, en el cual tenemos en un sentido una imagen de la totalidad, puesto que éste es lo auto-relacionado. Sufre la escisión en el *Dasein*, pero regresa a sí mismo en el Infinito y el *Fürsichsein*. Éste es internamente más rico. Finalmente obtenemos la Idea, que es la más rica de todas. Pero al lograr esta complejidad interna también hemos logrado una interioridad más grande, intensidad mayor de la unidad interna, por lo tanto en cierto sentido la interpenetración más grande, y por eso la simplicidad superior. Cuando llegamos al final, tenemos la subjetividad, la autoconciencia, la cual es la unidad más compleja, porque es la totalidad transparente. Ésta es una unidad donde la separación de las partes, la exterioridad mutua (*Auseinandersein*) es totalmente superada. Nosotros llegamos a la mayor articulación de nuestro concepto, pero también a la unidad más intensa y por consiguiente a la claridad y la simplicidad.

Éste es el punto donde regresamos a través de esta gran simplicidad al Ser otra vez. Cada uno de los pasos es un regreso, en el sentido de ser un modo del gran regreso necesario, con la Idea realmente conseguimos esto. Nosotros tenemos un modelo adecuado de este regreso y por ello una derivación real de esta simplicidad del Ser. Con esto cerramos realmente el círculo. No sólo mostramos la necesidad de un regreso que siga desde los postulados del Ser y el descubrimiento de la contradicción, sino que logramos este regreso, con la idea de una necesidad que debe poner su propia existencia, un sujeto que debe poner su propia personificación.

Sólo logramos el regreso del Ser a él mismo con la Idea, esto es, con la comprensión de que la realidad es el enfoque de un doble movimiento, uno solo de los cuales co-

mienza en el Ser. El otro, que es el más fundamental, comienza en la necesidad interna de la Idea misma. Así el ser sólo regresa a sí mismo en el valor de ser destronado o desplazado como el punto de partida real de las cosas.

El Ser se divide en la compleja multiplicidad de cosas determinadas. Lo que llamamos su regreso a sí mismo es la recuperación de la simplicidad y la unidad de la categoría «ser» a pesar de o por esta complejidad. Pero esto ocurre a través de nuestra concepción de que la multiplicidad de seres determinados está unida por necesidad. El regreso real a la unidad llega cuando vemos esta necesidad como absoluta. Pero si la necesidad es absoluta, entonces todo lo que existe, todo el ser, existe por un propósito. Así que el punto de partida es realmente este propósito mismo, la fórmula interna de la necesidad, o la Idea. El libro tercero completo de la *Lógica* muestra que esta inversión está implicada esencialmente en la noción de la necesidad absoluta y por consiguiente termina en la Idea.

Hegel ha establecido su ontología. Lo que es primordial es el sujeto o la razón o la necesidad conceptual. Estos términos están conectados inseparablemente. La esencia de la subjetividad es pensar racional y la esencia del pensar racional es necesidad conceptual. O, alternativamente, la razón requiere necesidad conceptual. Y así la razón soberana requiere la necesidad absoluta. Pero si la necesidad es absoluta, entonces debe poner toda la realidad conforme a ésta. Ésta es así el propósito. Y como propósito pensado (conceptualizado) es el sujeto.

Este término primordial, el cual puede también ser llamado el Concepto o la Idea, produce desde sí mismo un mundo real. Y hace de la necesidad, ya que la subjetividad sólo puede existir personificada, por lo tanto el pensar, la razón o la necesidad conceptual. Esta personificación tiene una estructura necesaria, esto es, una estructura que debe tener si ésta es personificada por el Concepto. Por eso, ambos, *que* el mundo exista y *que* es como es la necesidad, dan a aquella razón, el sujeto, la necesidad que deben ser. Esta personificación como externa niega el Concepto. Esto sucede porque éste es mortal, en movimiento perpetuo y en este movimiento regresa a la Idea.

Así, lo que emerge de la *Lógica* es la concepción de Hegel en la cual la estructura completa de las cosas (incluyendo lo que es contingente) fluye necesariamente de ella en un punto de partida, que debe ser la Razón (o el espíritu, o el Concepto).

Pero hemos visto que para cerrar el círculo de la necesidad, para mostrar que esta ontología no fue sólo una interesante y quizás persuasiva interpretación de las cosas (otro argumento del diseño: las cosas sólo son como ellas tendrían que ser, si...), Hegel tenía que demostrar este punto de partida mismo, mostrarlo surgiendo ineludiblemente de la estructura de lo finito. Y esta prueba fue doblemente necesaria: no sólo para vencer a otros, sino que también cumple uno de los requerimientos de su ontología misma, el cual exigía el Espíritu para regresar al cabal conocimiento racional de él mismo a través del hombre.

Ésta es la tarea titánica, increíble con la cual Hegel ha estado luchando en la *Lógica* y que él piensa que ha realizado. Partiendo del Ser, parte del postulado más simple, más vacío, más ineludible que hay (algún tipo u otro) de la realidad y así él afirma que ha demostrado la dependencia de todo en la razón o la Idea seguida ineludiblemente. Por lo tanto, el círculo está cerrado. El ser, nuestro postulado de partida, es consumado, en el sentido en que ésta es la demostración de que existe necesariamente. Con esta inversión, Hegel ha establecido el círculo de la necesidad continua de que hablamos en el capítulo III.

Este concepto de existencia necesaria, evidentemente, será refutado con vehemencia y es imposible dar una justificación de él que sea distinta del argumento entero de

la *Lógica*. Pero quizás, ahora es un poco más claro lo que significa que en el capítulo III. La existencia necesaria significa primero la existencia por un propósito, respecto a ellas son puestas. Pero esto requiere también que el plan o el propósito sea él mismo necesario y esto para Hegel significa que se deriva de la noción de la necesidad, con la relación de la razón, el concepto, la subjetividad. Para esto, debemos agregar una tercera condición, que el plan o el propósito no es que un sujeto exista separado del mundo regulado por él. La teleología es interna.

Ahora la ontología de la existencia necesaria es una en la que nada está meramente dado, excepto que debe ser la necesidad. No hay ser que sea dado, ya que todo lo que es deriva del plan necesario. El contenido del plan no es simplemente dado, ya que deriva de la naturaleza de la necesidad. Todo lo que es, uno podría decir, existe por el bien de la necesidad (o el Espíritu, o la razón). Y así, en el fundamento de todo está un requisito, sea la necesidad conceptual, o el sujeto, o la razón. Así esta necesidad es inherente en las cosas. Éste es el propósito intrínseco del todo.

No sólo la realidad existe por la necesidad, el movimiento ascendente por el cual subimos de una comprensión externa de las cosas a una concepción de la Idea que es ella misma parte del plan. Un mundo surgido de la necesidad racional debe ser conocido racionalmente. Ya que los sujetos que conocen son finitos, tienen que ascender al conocimiento desde un punto finito de la concepción que ve contingencia hacia una concepción de necesidad. Y para que esta ascensión sea totalmente racional, tiene que estar compuesta en su totalidad de inferencias racionales. Si esto no fuera así, entonces las mentes finitas nunca podrían alcanzar la certeza racional (a través de argumento necesario) de la realidad racional (la necesidad en las cosas). Pero esto se integra a la realización de la Idea que ellos hacen. Así que las inferencias racionales del movimiento ascendente son parte de la existencia necesaria que la Idea despliega para nosotros.

Y ésta es otra razón por la que la Idea como la categoría final incluye todas las categorías anteriores dentro de ella. No sólo porque ellas corresponden a los niveles del ser que surge de la necesidad de ésta, sino porque son también pasos de comprensiones imperfectas en el camino de regreso a sí mismo desde la conciencia finita. El error en estos modos imperfectos de considerar no es absoluto, sino simplemente consiste en que no considera su particularidad, no considera, en otras palabras, que lo que ellos aplican es parcial y un trabajo externo de necesidad perfecta.

La *Lógica* quiere ser el movimiento ascendente que nos lleva de la conciencia finita a la concepción de las cosas como surgiendo de la Idea. Esto es, una vez que hemos eliminado la *PhG*, el único candidato serio para esta función en Hegel. ¿Da resultado?

Es evidente desde lo anterior que un factor decisivo en la respuesta será lo que uno piense de la prueba de Hegel de la naturaleza contradictoria de lo finito, la cual viene en el segundo capítulo, sobre el *Dasein*. Ésta es la contradicción en la que Hegel atribuye la necesidad en la que está fundado lo real. Ella es ésta que le permite derivar la categoría de Infinito como un todo auto-subsistente, cuyo desarrollo es regulado por la necesidad. Y en este punto, el paso decisivo ha sido tomado, ya que el resto completo del trabajo puede razonablemente ser considerado como un desarrollo de lo que es implícito en esta noción de totalidad necesaria, una en la que la necesidad está en las cosas.

Ésta nos permite mostrar las diversas concepciones de la Esencia, la cual proyecta algún fundamento subyacente detrás del fenómeno externo, siendo insostenible, ya que separaría la necesidad interna de las cosas. Nosotros derivamos de esto que la necesidad debe ser manifiesta y después que debe ser absoluta. Y del absoluto de la

necesidad derivamos que la totalidad está ahí en cumplimiento de un propósito, que es un sujeto que se conoce a sí mismo y, por lo tanto, que está fundado en una Idea absoluta. En otras palabras, mucho antes en la *Lógica*, con el Infinito, establecimos la conexión necesaria como una propiedad fundamental del adecuado pensar categorial sobre el mundo. Esto entonces proporciona el motor para la dialéctica que nos llevó a través del resto de la obra y por la cual las categorías superiores están hechas con el fin de revelar su dependencia de la Idea absoluta.

Esto significa en la práctica que la dialéctica hegeliana no funciona en todos los niveles de acuerdo con la fórmula descrita arriba en el capítulo IX (y antes en el capítulo IV), a través de la cual cada término se muestra a sí mismo estando en contradicción, el intento de resolver lo que genera un nuevo término que revela una contradicción nueva y por lo tanto genera todavía otro término y así sucesivamente. Los pasajes iniciales efectivamente siguen esta fórmula: la dialéctica del Ser y la Nada y del *Dasein* en la *Lógica*, de la conciencia en *PhG*. De este modo, el Ser sufre la contradicción que lo transforma en su opuesto, la Nada, y esto nos fuerza hacia el *Dasein*. Para ser, el Ser debe ser determinado. Pero entonces encontramos una contradicción nueva, que actúa en la dirección opuesta, como fue que el Ser Determinado contiene su propia negación y por ello necesariamente desaparece. Bajo los ímpetus de estos dos requerimientos opuestos —que el Ser debe ser determinado y todavía que su determinación es mortal por esto— somos empujados al Infinito, lo inmortal, el sistema auto-subsistente de los finitos seres mortales dependientes. Pero con el Infinito alcanzamos un término que no sufre (aunque contiene) contradicción, más bien es una fórmula cuyas implicaciones sólo necesitan ser totalmente alargadas, traernos a la reconciliada síntesis final.¹⁹

En este punto todavía hay mucho que hacer: mucho hay implícito que tiene que ser dicho y una gran cantidad de términos categoriales tienen todavía que ser considerados. Pero el procedimiento a partir de ahora no es realmente que estos nuevos términos, una vez generados, revelen cada uno una *nueva* contradicción que nos empuje a la siguiente, como Hegel parece haber pensado. Esto es mucho más que estas categorías superiores sean traídas ante la barrera del Infinito y sus términos sucesores, esto es, ante el concepto de una cadena de auto-subsistencia de cambios necesarios y mostrando que son inadecuados. En el proceso, la concepción de necesidad auto-subsistente es enriquecida del Infinito hasta la Idea absoluta.

Lo que a veces aparece como contradicciones nuevas y por lo tanto bases independientes del argumento, aparte de este desarrollo de las implicaciones de la totalidad necesaria, tal como el conflicto entre el fundamento suficiente y el protagonista en el fundamento o la «inconmensurabilidad» del juicio común y las razones para la necesidad autosuficiente como una propiedad fundamental del pensamiento en la subjetividad, resulta después de un examen ser dependiente de esta línea principal

19. De modo parecido, en el capítulo I de *PhG*, Hegel mostró que no hay conciencia pura de particulares, sino que siempre designamos por universales. Pero entonces en la dialéctica de la Percepción muestra que el universal no puede ser designado independientemente del mundo de los particulares. La dificultad de estas dos combinaciones requeridas, es decir, de combinar la cosa particular y sus propiedades, es que nos empuja a la fuerza y eventualmente a la auto-repulsión de lo idéntico y por lo tanto la autoconciencia. El resto de *PhG* es como una dialéctica interpretativa en gran parte de «costos» en esta serie inicial de transiciones.

Al comparar las dos obras puede verse que la debilidad en el argumento introductorio de *PhG*, mencionado al final del capítulo IV, que parece asumir el requisito de la explicación necesaria, es menos significativo al arreglarlo en la *Lógica* por la transición capital al Infinito.

del argumento. Es muy probable que Hegel no los pensara dependientes. Parece muy plausible en el caso del ascenso a través del Juicio y el Silogismo en la subjetividad. Pero también podría haber habido muchas transiciones, p. ej. de la Medida a la Esencia, de la Causa a la Interacción, de la Posibilidad y la Realidad a la Necesidad, que fueran entendidas por él como semi-independientes de esta principal conclusión de la totalidad necesaria, que introducen sin depender de él. Pero esta independencia sería muy difícil sostenerla. De hecho, la mayoría de este argumento fracasa ignominiosamente sin la premisa subyacente de la necesidad ontológica.

Si esta interpretación es correcta, entonces el sostén para el edificio completo del sistema de Hegel descansa en el argumento del *Dasein*, en la contradicción de lo finito. Por esto, para quien como yo mismo encuentra fallido este argumento, la demostración de Hegel de su ontología sólo puede tener la fuerza de una interpretación más o menos plausible de los hechos de la finitud, los niveles del ser, la existencia de la vida y los seres conscientes, la historia del hombre, como «pistas y señales» de la vida de un sujeto absoluto, desplegado en el mundo.²⁰

Pero aunque esto podría ser satisfactorio para una concepción romántica, fue radicalmente insatisfactorio para Hegel. El Espíritu debe llegar al auto-conocimiento racio-

20. Hegel desde el principio hasta el fin de la *Lógica* afronta la dificultad de que la estructura ontológica básica que quiere establecer es más fácil verla desde lo «alto» de la escala del ser —p. ej. en los seres vivos o los sujetos conscientes— mientras que su empresa exige que establezca esta ontología primero en el nivel inferior, con el Ser Determinado. Así que los ejemplos del imán y la electricidad probablemente no son en este sentido apropiados cuando realmente lo necesita.

Así Hegel a veces se encuentra a sí mismo tratando de conseguir ilustrar una categoría con un ejemplo de una esfera mucho más alta. Discutiendo el Ser para-sí, nos refiere al «yo», hablando del polo opuesto, no sólo cita los ejemplos del imán y la electricidad, sino también de la virtud y el vicio, la verdad y el error, la naturaleza y el espíritu.

El dilema Hegel mismo lo encuentra, pudiendo presentarlo de este modo. Por una parte, sostiene que las formas inferiores de la realidad material simple son manifestaciones imperfectas de la realidad ontológica básica, la cual sale más clara en el espíritu. Por lo tanto, el Sol como el centro del sistema solar es un reflejo del centro de la subjetividad, pero imperfecto en el sentido de que es un centro en el espacio externo, no consciente de sí. De modo parecido, podríamos pensar la lucha entre fuego y agua como la manifestación imperfecta en su nivel de la lucha entre los opuestos que salen mejor en el ámbito del espíritu.

Por otro lado, no es suficientemente justa la pista en la verdad de un modo hermenéutico de la ciencia natural, en la que señalamos los «signos» en las cosas naturales de su relación ontológica con la Idea. Más bien tiene que *demostrar* esta ontología. Y la demostración tiene que ser hecha en el nivel de las categorías superiores, que se aplican a todo y no sólo a los animales, los hombres, la sociedad. De otro modo no tendríamos que mostrar las categorías que Hegel traza de la vida del sujeto al tener realmente el universal aplicación cósmica.

Así, p. ej., con la oposición material entre el fuego y el agua, tenemos manifestaciones imperfectas, confusas, donde la estructura ontológica básica no es transparente. Y esta opacidad es lo que hace difícil, si no imposible, demostrar esta estructura en lo inferior, las cosas materiales. Y todavía debe demostrarse aquí si hemos probado que la naturaleza es una emanación del espíritu y de ahí que estemos *justificados* para explicar la virtud y el vicio, o el cuerpo o el alma, o el nacimiento y la muerte en términos de esta estructura que Hegel diseña. La ontología hegeliana es fácil de *exponer* en relación con los seres espirituales, pero tiene que ser probada primero en una dialéctica ascendente que comienza con el mero ser determinado, donde en la propia teoría de Hegel esto se manifiesta imperfectamente y de modo confuso.

Esto supone un dilema para la empresa de Hegel, que espera evitar por la prueba de la contradicción en el ser finito. Si esta prueba no es convincente, entonces hay un hueco en su argumento que sólo puede producirse por tomar algo prestado, como así fue, de sus posteriores conclusiones ontológicas. Pero este préstamo es de un banco en quiebra, puesto que estas conclusiones están ellas mismas fundadas en el supuesto dominante de la contradicción en el ser finito.

nal cabal en el hombre. Y esto significa que el hombre debe llegar a la certeza racional sobre el absoluto. Si este tipo de certeza, fundada en un argumento riguroso, no es posible, sino sólo una concepción interpretativa, entonces se fragmenta la síntesis de Hegel.

O Dios no llega al auto-conocimiento racional cabal, sino sólo a una intuición profunda y no articulada totalmente de su naturaleza, y nosotros resbalamos hacia un panteísmo romántico; o Dios llega a la auto-claridad racional, pero más allá del hombre y de ahí más allá del mundo (ya que el hombre es la única autoconciencia mundana), y nosotros resbalamos hacia el teísmo ortodoxo. En un caso sacrificamos el principio de la racionalidad, en el otro el principio de la personificación. Ellos ya no pueden sostenerse unidos.

Pero incluso aquellos que llegan a esta desolada conclusión, encontrarán en la *Lógica* un tejido inmenso de argumentos motivantes, los cuales aunque no alcanzan su conclusión designada no dejan intactas, inexploradas, sin sacudir las referencias a la filosofía europea. La enorme energía del pensamiento, luchando con el material crudo del argumento, cede una conclusión imposible, generando una profusión de líneas imprevistas de razonamientos que tienen todavía que ser explorados correctamente.

CAPÍTULO XIII

LA IDEA EN LA NATURALEZA

En la Idea lógica tenemos el puro pensar interno del mundo. Pero la verdad de esto conlleva que se convierta no sólo en la necesidad interna sino en la realidad de un mundo. Y por lo tanto, la Lógica termina por deducir el hecho de la naturaleza. En otras palabras, sólo hemos mostrado que todo emana de una necesidad interna y así que el ser es auto-relacionado como una totalidad y por consiguiente inmediato. Pero esto, como Hegel dice, no es transición, o devenir; no es como el movimiento de una forma menos perfecta a la más perfecta. Estas transiciones ocurrieron entre niveles dentro de la totalidad. Aquí no tenemos salvo la totalidad misma tal como ya hemos mostrado que es.

El punto es que la real necesidad auto-subsistente tiene que ser inherente a una realidad independiente. Debe ser una necesidad libre, esto es, debe emanar de la realidad misma como suya propia. Y esto significa que debe haber un ser libre que auto-subsista y que tenga su propia necesidad. Por lo tanto, dice Hegel, la libertad de la Idea conlleva que ésta «se deje libre a sí misma» (*WL*, II, 505); que debe emitirse, *ser* una realidad que no se detiene en las cuerdas principales de la Idea como una fuente externa de control, sino que ella misma tiene esta necesidad. Pero ser es estar determinado. La determinación implica que las cosas sean realmente externas una a la otra y esto significa que existen en el espacio y el tiempo.

Por lo tanto, esta totalidad existente en el espacio y el tiempo debe ser lo que tiene la necesidad en sí misma. La Libertad, esto es, la auto-necesidad de lo real, ya que lo real requiere la existencia en el tiempo y el espacio, implica una totalidad en el tiempo y el espacio que secrete su propia necesidad, cuya necesidad no sea externa para ella, como todavía fue en las formas del concepto subjetivo y la cognición. Así, el gran logro de la Idea como la plenitud de la necesidad interna, requiere que ésta sea totalmente externa. Lo totalmente interno es lo totalmente externo; como vimos, lo uno y lo otro coinciden tanto en el buen como en el mal sentido.

Así no hay realmente transición aquí sino una equivalencia. La Idea se deja libre a sí misma, como vimos. «A causa de esta libertad la forma de su determinabilidad es también completamente libre: la exterioridad del espacio y el tiempo existiendo absolutamente por sí misma sin subjetividad» (*WL*, II, 505).

La imagen subyacente aquí es que una subjetividad ante un mundo sin necesidad interna sólo puede conservar el orden necesario pensando el mundo por sí misma. Debe vigilarlo perpetuamente y conservarlo en la tutela de su pensar para no caer en la mera contingencia. Pero si estamos tratando realmente con la necesidad libre, enton-

ces el mundo puede dejarse libre y exhibirá este orden él mismo. De manera que la libertad de la Idea conlleva que ésta «resuelve dejar el momento de su particularidad, de su primera determinación y otro-ser, la Idea inmediata como su reflexión, para dejarse a sí misma como *naturaleza* avanzar libremente desde sí misma» (EL, § 244).

La naturaleza surge así de la Idea. Éste es el punto de partida de la filosofía de la naturaleza y la serie entera de la dialéctica dependiente, interpretativa, que constituye la filosofía del espíritu. Desafortunadamente no podemos seguirla toda aquí. En la *Enciclopedia*, publicada por Hegel en 1817 y que salió en tres ediciones más antes de su muerte, Hegel presenta de forma compacta su sistema completo. La *Lógica* es seguida por la Filosofía de la Naturaleza y a ésta sigue la Filosofía del Espíritu, la cual en un sentido completa la tríada al mediar entre la Idea y la Naturaleza.

La propia Filosofía del Espíritu se divide en tres partes. La primera, el Espíritu Subjetivo, trata lo que puede llamarse de manera amplia psicología y los poderes del hombre como ser pensante (individual). El segundo, el Espíritu Objetivo, trata el espíritu como personificado en la sociedad humana y es la filosofía de la historia y la filosofía política de Hegel. El tercero, el Espíritu Absoluto, trata el conocimiento del absoluto de sí mismo, expresado en los tres grandes medios del arte, la religión y la filosofía.

Las últimas dos partes fueron evidentemente el objeto de otras obras de los años maduros de Hegel, la *Filosofía del Derecho*, la cual publicó él mismo, y las lecciones de filosofía de la historia, estética, filosofía de la religión e historia de la filosofía, las notas para las cuales fueron publicadas poco después de su muerte. Éstos fueron los ámbitos de la dialéctica interpretativa más rica de Hegel, sobre los cuales pensó con mayor profundidad y en los que su originalidad llegó a la primera plana. Los abordaremos en las dos partes siguientes.

La filosofía de la naturaleza de Hegel fue una obra menos original. Mucho tomó de las anteriores especulaciones de Schelling y el romanticismo. En el primer capítulo vimos cómo la idea de una física poética, la cual mostraría vestigios de lo divino en la naturaleza, entusiasmó enormemente a los románticos. Y era una preocupación que compartían con Goethe. Hegel, después en su propio excéntrico camino en la década de 1790, parece haber llegado tarde a esta preocupación.¹ Estuvo concentrado más bien en la historia religiosa y el destino del hombre. Schelling fue el filósofo que aprovechó esta moda de la física espiritualizada, por así decir, y proporcionó la concepción filosófica de la naturaleza que la época ambicionaba.

Los primeros pasos de Hegel en la filosofía de la naturaleza estuvieron influenciados por Schelling. Pero su propio sistema requería una filosofía de la naturaleza. Pues todo ser surge de la Idea y debe ser posible mostrar esto examinando la realidad a todos los niveles. La última filosofía de la naturaleza de Hegel es así una transposición de la de Schelling, en la cual las estructuras de la Idea, tal como Hegel las comprendía, se muestran como personificaciones en el mundo natural.²

1. El único signo del interés de Hegel en esta área en la década de 1790 es el manuscrito inédito titulado «El más temprano programa sistemático del idealismo alemán», donde Hegel habla de «darle alas nuevamente a nuestra física que avanza lenta y laboriosamente a través de experimentos» (*Hegel's Werke*, Suhrkamp, Frankfurt, 1971, vol. 1, 234). Este texto fue atribuido a Schelling durante mucho tiempo.

2. Naturalmente Hegel quiere claramente distinguir su filosofía de la naturaleza de la de los románticos que consideraba en gran parte arbitraria y gratuita, basada en intuiciones, las cuales son realmente sólo una «Verfahren der Vorstellung und Phantassie (auch der Phantasterei) nach analogien...» (EN, § 246, nota).

La filosofía de la naturaleza es, por lo tanto, realmente lo que llamamos una dialéctica hermenéutica. A Hegel probablemente no le gustaría este término, con su implicación de que siempre nos elude la certeza final. Pero en cualquier caso es claro que esta dialéctica es dependiente. No comienza de un punto de partida innegable ni se mueve a partir de ahí por argumentos estrictos. Más bien presupone lo que ha sido probado en la *Lógica* y también lo que ha sido mostrado por la ciencia natural y muestra cómo lo uno refleja lo otro. Más que una prueba, proporciona una exposición del acuerdo de la naturaleza con la Idea.

Así, la filosofía de la naturaleza llega después de la ciencia natural y debe estar de acuerdo con ésta. O como Hegel lo expone:

No es sólo que la filosofía debe estar de acuerdo con la experiencia que la naturaleza hace surgir; en su formación y en su desarrollo, la ciencia filosófica presupone y está condicionada por la física empírica [EN, § 246, Observación].³

Pero al mismo tiempo, debe alcanzar la necesidad interior de la naturaleza. Ve a la naturaleza en «su propia necesidad interior según la auto-determinación del Concepto» (EN, § 246).

La necesidad pertenece al Concepto. Debemos mostrar sus rastros en la naturaleza y esto presupone los resultados empíricos de la ciencia natural. Pero no es una apelación a la experiencia, puesto que la estructura de la necesidad viene del Concepto. Deducimos sus pasos y entonces los reconocemos en la naturaleza empírica. Hegel nos recuerda que...

[...] en el curso del conocimiento filosófico el objeto no sólo tiene que ser presentado en su determinación según el Concepto, sino que la apariencia empírica correspondiente a esta determinación también debe especificarse, y tiene que mostrarse que la apariencia de hecho corresponde a esta determinación conceptual. Pero esto no es, respecto a la necesidad del contenido, una apelación a la experiencia [EN, § 246, Observación].

Más adelante, dice que la filosofía natural toma el material que la física le prepara a partir de la experiencia desde el punto al que la física lo ha llevado, «y lo reconstituye» (*und bildet ihm wieder um*, EN, § 246, Adición, 44). Da a las conclusiones de la física su forma de necesidad «como un todo intrínsecamente necesario procede desde el Concepto» (*loc. cit.*).⁴

El problema con las conclusiones de la física tal como son, es que carecen de esta necesidad. Los universales son sólo formales, abstractos, esto es, sin relación interna con su personificación particular. Lo que significa que también son contingentes, pues se descubren al examinar esta personificación, la cual carece de relación interna con ellos. Y así el contenido determinado fuera del universal está «dividido, desmembrado, particularizado, separado y carente de cualquier conexión necesaria dentro de sí mismo, y es, por lo tanto, sólo finito» (EN, § 246, Adición, 45).⁵

Nuestro trabajo es devolver esto a la unidad. Pero aquí es donde encontramos mucha resistencia. Algunos creen que el universal, el pensar, el sujeto, está siempre aislado de la existencia particular, la realidad, el objeto. Nunca podemos atravesar el velo. Pero

3. Traducción de M.J. Petry, en *Hegel's Philosophy of Nature*, Londres, 1970.

4. Traducción de M.J. Petry, en *Hegel's Philosophy of Nature*, Londres, 1970 (corregida).

5. Traducción de Petry (corregida).

de hecho esta división absoluta es negada todos los días en nuestra actividad práctica. Hasta los animales tienen esta intuición de la nada de lo que se nos opone. Contra estos metafísicos que afirman que no podemos conocer las cosas «porque ellas están absolutamente fijadas en nuestra contra», podríamos decir «que ni siquiera los animales son tan estúpidos como estos metafísicos, puesto que ellos perciben y agarran, aprovechan y consumen cosas» (*loc. cit.*, 42).

Y de hecho lo que subyace a las cosas es la Idea, la Idea en el sentido platónico, el pensar, el Universal. Puesto que este universal tiene que pasar a la existencia, Dios tiene que crear el mundo.

Hay quienes se percatan de ello. Ven el mundo de los universales abstractos de la física como insatisfactorio. Pero desesperan de la razón y hablan acerca de la reconstitución de la unidad de las cosas a través de la intuición simple. Hegel aquí está refiriéndose a los románticos. Tienen una premonición del universal, dice, pero la apelación a la intuición es un «punto muerto» (*Abweg*, 46), pues debemos alcanzar el pensar con el pensar. Este tipo de recorrido está también relacionado con el fenómeno del primitivismo.

La vocación de la filosofía natural es realizar el objetivo del *Geist* de reconocerse a sí mismo en la naturaleza, de encontrar ahí su «homólogo» (*Gegenbild*). El *Geist* tiene la certeza de Adán ante Eva: «esto es carne de mi carne y hueso de mi hueso» (*loc. cit.*, 48).

Más tarde Hegel dice otra vez que debemos establecer una comparación para ver si nuestra definición de la naturaleza a partir del concepto «corresponde a nuestro pensamiento ordinario sobre la naturaleza» (*der Vorstellung entspricht*, *EN*, § 247, Adición, 51), pues en general los dos deben estar de acuerdo.

La naturaleza es la Idea en la forma de otro-ser. Éste no es sólo externo a la Idea, sino que es la exterioridad en sí misma (*EN*, § 247). Dios debe apagarse y llegar a ser otro: Idea, esto es, el Logos, el hijo eterno de Dios. También se apaga en el Espíritu finito, el cual es también *Geist* como «otro-ser» (*Anderssein*). Pero la Naturaleza es la Idea, el hijo de Dios, como...

[...] permanente en la otredad, en la cual la Idea divina es sostenida inalterable por un instante externo del amor. La naturaleza es espíritu auto-aliado; el espíritu, el Dios báquico inocente de moderación y reflexión, ha sido meramente liberado en ella; en la naturaleza, la unidad del Concepto se oculta a sí misma [*EN*, § 247, Adición, 50].⁶

Pero enajenada (*entfremdet*) de la Idea, «la naturaleza es simplemente el cadáver de la comprensión». Es la Idea congelada o convertida en piedra. A pesar de esto, no puede permanecer así porque Dios es subjetividad, infinita actividad (50-51).

La naturaleza no se conforma a su Idea. Es la «contradicción no resuelta» (*EN*, § 248, Observación). La materia es aquello que es externo a sí mismo (*EN*, § 248, Adición, 56). Así, es una necesidad ciega, todavía no es libertad, necesidad que es una con la contingencia. Dado que la necesidad es la relación de entidades aparentemente independientes, la naturaleza no es libre, sino necesaria y contingente.

Pues la necesidad es la inseparabilidad de términos que son diferentes y, sin embargo, parecen ser indiferentes. La abstracción de la auto-externalidad también recibe, sin embargo, su merecido ahí, por consiguiente la contingencia o la necesidad externa contrasta con la necesidad interna del Concepto [*EN*, § 248, Adición, 56-57].⁷

6. Traducción de Petry (corregida).

7. Traducción de Petry (corregida).

La naturaleza es un sistema de niveles (*Stufen*) donde cada uno entra necesariamente en uno superior. Pero el superior no se genera a partir del inferior. Ésa es la labor del Concepto (*EN*, § 249). Aquí Hegel rechaza cualquier trueque con la evolución. La única cosa que realmente puede desarrollar es el Concepto. Por consiguiente, el desarrollo existe en su manifestación en el *Geist*, pero no en la naturaleza. La naturaleza es aquello que es externo a sí mismo; su principio es el Concepto, pero éste es puramente interno. «El Concepto en una manera universal postula toda particularidad en existencia al mismo tiempo» (*EN*, § 249, Adición, 59). La esencia de la Naturaleza es la exterioridad, de modo que las diferencias que componen su concepto total deben caer fuera la una de la otra como «existentes indiferentes» (*gleichgültige Existenzen*, *EN*, § 249, Observación). El argumento parece consistir en que, si la naturaleza fuera a desarrollar la plenitud de sus momentos requeridos desde sí misma, para ser primero inorgánica, después orgánica, etc., entonces esto concedería el poder del Concepto a la naturaleza misma, puesto que sería capaz de desplegarse. Pero el concepto sólo se personifica internamente en el *Geist*, que por lo tanto es el único que posee historia.

Este párrafo es desastroso. En la Adición, Hegel no sólo continúa argumentando contra la evolución, sino también en contra de comprender las diferencias en una serie, en la que las superiores son producidas a partir de las inferiores de manera recursiva por medio de alguna fórmula. La naturaleza sí hace saltos, puesto que el Concepto se mueve por diferencias cualitativas. De esta manera, Hegel también descarta la tabla periódica, tanto a Mendeleev como a Darwin.

Dado que la naturaleza es solamente necesidad interior, tiene mucha contingencia en ella. La Contingencia es para Hegel lo mismo que la determinación desde fuera. Las cosas concretas particulares están llenas de tal contingencia y determinación desde fuera. Esto es «la impotencia de la naturaleza que sólo mantiene las determinaciones del Concepto en una forma abstracta y expone la realización del particular a la determinación desde el exterior» (*EN*, § 250). Esto le pone límites a lo que la filosofía puede deducir, y ésta es la respuesta a Herr Krug, quien pidió que la filosofía natural dedujera su pluma. En lo particular solamente vemos «rastros de la determinación por el Concepto» (*Spuren der Begriffsbestimmung*, *EN*, § 250, Observación). Ésta es la razón por la que las clases naturales tienen mucho de arbitrariedad y desorden en ellas; ya no digamos de los problemas creados por los monstruos, etc.

Existen tres grandes niveles (*EN*, § 252), que ya fueron bosquejados en la sección de la Objetividad de la *Lógica*. Primero tenemos a la naturaleza considerada como masa. Ésta es la esfera de la mecánica, y su realización más alta es el sistema solar. Se revela la forma del Ser-para-sí-mismo (*Fürsichsein*) en esta esfera en la forma de un impulso (*Trieb*) hacia el centro. El sistema está ordenado, y gira en torno a un punto central. Pero esta forma es todavía materia externa; los cuerpos diferentes que tienen diferentes papeles son indistinguibles en su sustancia, sólo se diferencian en su papel.

De esta manera, vamos al siguiente nivel, donde las diferencias-de-forma llegan a ser internas a la materia; aquí tenemos a la materia diferenciada en diferentes tipos de sustancia. Los papeles diferentes requeridos por el Concepto para hacer ordenada la unidad están en la materia misma. Pero este nivel todavía es de unidad inmediata de la forma con su materia. Están unidas sólo positivamente. Una materia está identificada con su cualidad, no es una identidad interna lo que postula esta propiedad. Deja de ser ella misma cuando pierde esta propiedad. De esta manera, es como el *Dasein* del primer libro de la *Lógica*.

Pero con lo orgánico tenemos una Totalidad *fürsichseiende*, que se desarrolla a sí misma hacia sus diferencias. La vida de estas diferencias ahora es reunida en un indi-

viduo natural y se vuelve una con su naturaleza más profunda. De modo que esta necesidad interna ahora está expresada externamente y es intrínseca a un ser natural. Ahora la vida se multiplicará en totalidades separadas, no sólo en propiedades. Éstas son especímenes y también miembros, pero son producidas y sostenidas en relación con un proceso de la vida.

I

La mecánica comienza con la derivación del espacio, el tiempo, la materia y el movimiento. Después, el segundo capítulo, la «Mecánica Finita», trata sobre la gravedad. El tercer capítulo, la «Astronomía», trata sobre la realización de la mecánica en el orden, el sistema solar. Ésta es la «mecánica absoluta» de la Lógica.

El espacio es exterioridad en sí misma; la primera determinación básica, abstracta, de la naturaleza, que es externa a sí misma. Es homogéneo y se puede interrumpir en cualquier punto. Como exterioridad pura no tiene diferenciación interna. De esta manera, Hegel, como Kant, rechaza ambas teorías clásicas. El espacio no sólo es una propiedad de las cosas, pues está ahí incluso cuando éstas no lo están. Pero tampoco es una realidad sustancial en sí misma; no tiene realidad propia (EN, § 254, Adición). Kant está en lo correcto, a su manera, en que es una forma simple. Pero está equivocado, como de costumbre, al pensarlo en una forma subjetiva. El espacio no sólo es subjetivo; sino que es una forma en el sentido de una abstracción pura, la realidad abstracta pura de lo natural, lo externo; por consiguiente, debe llenarse de contenido (EN, § 254, Observación). Es una «sensibilidad no-sensible y una insensibilidad sensible. Las cosas de la naturaleza están en el espacio, y puesto que la naturaleza está sujeta a la condición de la exterioridad, el espacio permanece como el fundamento de la naturaleza» (EN, § 254, Adición).⁸

Hegel también deduce la triplicidad de las dimensiones a partir del Concepto, y su falta de diferencia respecto a la exterioridad de esta realización (EN, § 225).

Pero esta existencia externa inmediata tiene negatividad en ella, puesto que no puede existir sólo como externa, por consiguiente está en contradicción. Hegel primero ve negación en el punto (EN, § 256), el intento de salir de la exterioridad a una auto-identidad singular. Pero la naturaleza del espacio es tal que esto es su negación, el carecer de extensión, y así es como el punto entra en la línea, la línea en la superficie, y ésta en el espacio entero.

Pero esta negatividad tiene existencia real como tiempo. Así, el espacio ya no está en reposo, ni sus partes meramente coexistiendo. Ahora está en movimiento. El tiempo es una cara de la Nada, del llegar a ser. Es la negación de la exterioridad del espacio, pero también de una manera puramente exterior (EN, § 257). Así, el tiempo también es una forma pura de la sensibilidad, una «sensibilidad no sensorial» (*unsinnliche Sinnlichkeit*). Es el principio de la subjetividad, por consiguiente del movimiento, pero permaneciendo externo, y por lo tanto un mero llegar a ser (EN, § 258). Tampoco es un contenedor. No debemos decir que todo llega a ser y perece en el tiempo, sino más bien que el tiempo mismo es el devenir, el llegar a ser y el perecer, «el Cronos que engendra todo y destruye aquello a lo que da origen» (EN, § 258, Observación). Lo natural cae bajo este llegar a ser porque no está en completo acuerdo con su concepto.

8. Traducción de Petry.

Así, el espacio y el tiempo no son contenedores, pero tampoco son sólo propiedades de las cosas; son condiciones de las cosas, ya que son las formas externas sin las cuales las cosas no serían. «El tiempo es simplemente esta abstracción de destruir... Las cosas mismas son lo que es temporal. La temporalidad es su determinación objetiva. Es por lo tanto el proceso de las cosas reales lo que constituye al tiempo» (EN, § 258, Adición, 80-81).⁹

Pero la negación del espacio a través del tiempo no será satisfactoria, aún no tenemos nada más que flujo. Así, como su unidad en el Llegar a Ser, el tiempo y el espacio tienen que tener una unidad permanente, análoga al *Dasein*. Hegel deriva esto del lugar, el movimiento, y finalmente de la materia. El punto era una puñalada inicial en algún centro permanente, que falló. Pero ahora a partir del movimiento del espacio al tiempo y viceversa, tenemos el punto alcanzando una mayor concreción como lugar. En otras palabras, el tiempo no puede ser simplemente la negación del espacio, y el espacio la del tiempo; por el contrario, deben unirse. Y esta unidad es el lugar. Esto es lo perdurable (*Dauer, das Dauernde*), aquello que permanece a través del tiempo. Debe haber algo perdurable. No puede todo simplemente fluir; esto no produciría ninguna existencia. Lo perdurable es el lugar como aquí y ahora (EN, § 260).

Pero el lugar pasa por la misma dialéctica que el punto. Es negativo en sí mismo. Por tanto, es indiferente a sí mismo; no hay nada para distinguirlo de todos los demás, o sólo es distinguible desde afuera. Como el espacio y el tiempo no tienen límite, es continuación en el otro. Requiere un sistema de referencia fuera de sí mismo para ser determinado. Así, es externo a sí mismo, y estamos de nuevo en el cambio. Pero ahora tenemos el cambio en el lugar, y esto es el movimiento (EN, § 261).

Pero no podemos sólo regresar; esto no es sólo la negación abstracta del espacio, es el cambio real de lugar, y esto requiere que haya alguna unidad entre los dos lugares. Para que haya movimiento, debe haber materia (EN, § 261).

Así, para que haya unidad real del tiempo y espacio, debe haber materia; una realidad que es *partes extra partes*, y que sin embargo tiene alguna unidad. Es identidad y sin embargo diferencia. Pero puesto que no es una mera auto-identidad, debe estar en movimiento. La materia y el movimiento son correlativos. En conjunto deben verse como la unidad de espacio y tiempo. El movimiento relaciona el espacio con el tiempo. «Su esencia es ser la unidad inmediata del espacio y el tiempo; es el tiempo realizándose a sí mismo y permaneciendo en el espacio, o por primera vez el espacio realmente diferenciado a través del tiempo» (EL, § 261, Adición, 91). El tiempo primero tiene realidad cuando hay algo cambiando, y el espacio por primera vez está realmente diferenciado cuando hay algo que se mueve de aquí allá. En otras palabras, la negación del espacio a través del tiempo llega a ser real sólo a través de la materia en movimiento, pues la materia da realidad, y su movimiento es la cancelación de su exterioridad que el tiempo intentaba ser.

Hegel entonces pasa (EN, § 262) a deducir la gravedad. La materia es tanto atracción como repulsión, por el mismo tipo de razones que vimos en la Cantidad. Como unidad negativa de estos momentos es un particular, un centro, pero que está todavía separado de la exterioridad de la materia. Esto es la gravedad. Tenemos el comienzo de la subjetividad, sin embargo, está siempre fuera de sí misma. El punto medio por el que lucha está siempre fuera de sí.

Así, vamos naturalmente al sistema total de estos cuerpos; aquí tenemos la mecánica absoluta —el sistema solar.

9. Traducción de Petry (corregida).

Pero esto nos lleva a la unidad de la forma y la materia. La forma se ha encontrado a sí misma en la materia. O la materia en su totalidad ha encontrado ahora el centro que estaba buscando. Así, llegamos al siguiente paso en la escala, que es la materia cualificada; no sólo la materia gravitacional homogénea, sino la materia con una naturaleza sustancial específica (EN, § 271).

En otras palabras, comenzamos con la sola exterioridad. Pero la exterioridad no podía sostenerse por sí misma, y ésta pasa por la atracción y la repulsión a la gravedad; ésta se transforma en el sistema, y desde éste hemos ido más allá para ver la materia como diferenciada. «Su ser-en-sí-misma abstracto, opacado, pesadez general, ha sido resuelto en forma: es una *materia cualificada*» (EN, § 271).¹⁰

II

Esta segunda esfera corresponde a la Esencia. Ahora las diferencias de la forma distinguen a la materia misma. Y así están relacionadas entre ellas, pero todavía de manera externa, o por una unidad meramente encubierta.

Esta esfera se divide en tres partes, las cuales no son fáciles de comprender en su articulación. Hegel admite que ésta es la parte más difícil de la *Naturphilosophie* (EN, § 273, Adición). Lo siguiente parece ser lo esencial.

Primero tenemos la diferenciación simple de cualidades físicas. Éstas son tomadas como cualidades simples. Cada una está internamente desarticulada como anteriormente estaba la materia misma. No tienen centro interno, sin embargo son tomadas todavía como cuerpos relacionados con un centro por su gravedad, que toma el papel en esta dialéctica de la relación con otros.

Este primer capítulo toma estas cualidades físicas simples a través de tres fases. Primero las vemos en cuerpos celestes diferentes, el sol como la fuente de luz, la luna, los cometas, los planetas. En segundo lugar, vemos estas cualidades en los elementos, donde Hegel toma a los cuatro clásicos, aire, fuego, agua, tierra, y atribuye ciertas propiedades a cada uno, y ciertas afinidades conceptuales. En tercer lugar, vemos a todos éstos en proceso, en interacción, en el proceso meteorológico.

Esto nos da una imagen de la unidad de un sistema como unidad negativa, por consiguiente como individualidad real (EN, § 289). Alcanzamos aquí una naturaleza parecida-a-sí-misma (*Selbstischkeit*); y ahora esto es visto en la materia, en los objetos. Esto significa que son vistos como teniendo una unidad interior, y un proceso interior, o una vida distinta de su relación con otros en la gravedad. No son cualidades físicas simples, sino objetos que son el lugar de la actividad interior, o de la fuerza interior.

La explicación de este nivel está en cuatro partes. Primero, vemos el «egoísmo» en la propiedad de la gravedad específica. De esta manera, el cuerpo se da a sí mismo su «Ser en Sí Mismo» (*Insichsein*) específico. En otras palabras, comenzamos a explicar más bien mediante parámetros internos las propiedades del cuerpo. Entonces nos movemos hacia la cohesión. Pero alcanzamos una introspección superior con el Sonido (*Klang*). Es un tipo de cancelación ideal de la exterioridad de la cosa en partes diferentes, es la expresión de su vibración interna. De esta manera, es un tipo de recolección de su existencia material en la idealidad, de espacialidad en temporalidad. Es más bien como el alma de su cuerpo. Resuena cuando sufre violencia y tiembla (*erzittert*) en sí

10. Traducción de Petry (corregida).

mismo; o cuando triunfalmente se mantiene a sí mismo. En cuarto lugar, el tipo de unidad que el *Klang* representa idealmente entra materialmente en calor, el cual funde y disuelve la diferencia interior.

Así, en tercer lugar, esto nos lleva a una forma superior de introspección, donde los objetos no sólo tienen una unidad interior, sino que son vistos al producirse a sí mismos a partir de un proceso interior. No sólo hemos dado un paso desde la cualidad simple a una articulación interna que la subyace, sino que ahora vamos a ver la forma como completamente personificada en ella, el objeto con su cualidad específica es producido por la forma. Así, a pesar de que en la segunda fase el objeto tuvo su propia individualidad por oposición a la relación con un centro (la gravedad), ahora sale directamente de la relación, en el sentido de que lo vemos como un proceso interno con su propio centro (como todo proceso debe tener). No hace falta decir que estamos en el umbral de la vida.

En este capítulo, Hegel intenta derivar, *inter alia*, el magnetismo y la electricidad, y nos lleva a través de la transición a la química. La química nos muestra la relatividad de las sustancias y las propiedades inmediatas. Y verlas desplegadas por una forma de vida unificada, visible, es el siguiente paso, la vida.

III

La vida se narra en tres partes. Primero, tenemos al mundo como una totalidad que es en cierto sentido un organismo, pero realmente no uno vivo, «sólo el cadáver del proceso de la vida» (EN, § 337). Realmente no regresa a sí mismo. Es externo a sí mismo. En verdad pertenece a las formas anteriores en su detalle, pero como una totalidad muestra un orden que es el del Concepto, y por consiguiente aquí merece consideración. Hegel considera bajo este encabezamiento: la historia del mundo y su distribución geográfica, los fenómenos geológicos y la operación de la atmósfera, el mar y la tierra.

Pero como la Vida, el mundo tiene que pasar a la vida real. Así, tiene que haber el individuo vivo real. La vida real es donde esta necesidad interna se hace manifiesta en la realidad en cuestión: donde la unidad del Concepto es esencial a la explicación de lo que ocurre. El organismo viviente como la materia se rige por las leyes del Concepto y no termina simplemente presentando un orden que está finalmente relacionado con el Concepto, pero que también puede ser comprendido por las leyes que no hacen referencia a esta unidad interna misma. Los vivos son tales que lo que hacen y son sólo puede ser explicado como ocurriendo para el bien de su forma.

Así, debe haber organismos vivientes. Lo orgánico está relacionado de tres maneras con su base inorgánica (EN, § 342). Primero, es uno con lo orgánico, pues el ser vivo tiene, en cierto sentido, su propia base inorgánica en sí mismo. Constantemente se hace a sí mismo una vida, a través de un proceso digestivo de sí mismo, por así decir (EN, § 342, Adición, 492-493). Se articula a sí mismo en miembros y los mantiene en el mismo proceso de vida. En segundo lugar, el individuo orgánico debe enfrentarse a lo inorgánico, pues se alimenta de ello. Sabe que lo inorgánico no es esencial; pero esto representa una inversión, pues está también sostenido por la totalidad que es en gran parte inorgánica. Entonces, en tercer lugar, tenemos el proceso de reproducción que ya hemos visto. El individuo llega a ser dos, y desaparece en la producción de un nuevo individuo.

El segundo capítulo trata entonces de la forma más baja de la vida orgánica real: las plantas. Éstas, dice Hegel, crecen y se despliegan a sí mismas, pero carecen del elemento del regreso a sí mismas. Crecen indefinidamente. Crecen para multiplicarse, pero no pueden recoger esto en unidad. No tienen ninguna diferenciación real de tipo interno, p. ej. entrañas. Sin esta diferenciación y sin el momento de unidad que la acompaña no pueden moverse, no tienen sentimiento de sí mismas (*Selbstgefühl*), y están relacionadas sólo con elementos, no con cosas. Su yo no es realmente objetivo. Son internas, y por ello externas. Hegel entonces lleva a las plantas a través de los tres procesos definidos antes: el proceso de formación, el proceso de asimilación, y el proceso genérico o de reproducción.

Por otro lado, el animal es un yo reflejado en él mismo, la unidad asciende a la universalidad subjetiva (*EN*, § 350). El organismo animal retiene la unidad en la articulación de sus miembros. Así, los animales tienen auto-movimiento (*EN*, § 351). Un animal tiene una voz que expresa su alma y presenta un «temblor en sí mismo» libre (*Erzittern in sich selbst*). Éste tiene calidez animal, como el proceso de disolución continuo de su propia cohesión y nueva producción de sus miembros. Puede interrumpir la alimentación, y sobre todo tiene sensación, que es su individualidad simple. Está relacionado con los objetos, no con los elementos. Así, la bestia tiene también una relación teórica con las cosas, y también una unidad en su funcionamiento teórico y práctico para darle forma a las cosas (*Bildungstrieb*).

Hegel entonces pasa por los tres procesos con los animales. Como de costumbre, tienen lugar la sensibilidad, la irritabilidad y la reproducción. Pero un tema importante es la relación cercana entre el proceso de reproducción y la muerte. Lo que los animales buscan en el otro sexo es el Género (*Gattung*); perciben su insuficiencia, y es esto lo que acaba con ellos. El Género es, por consiguiente, la muerte de los individuos, y los organismos más bajos con frecuencia mueren directamente después del acto de reproducción (*EN*, § 369, Adición). Sólo el Espíritu puede llevar la carga del Género sin hundirse.

Y por consiguiente, la *Naturphilosophie* termina con un paso al Espíritu a partir de la muerte de lo animado. «La enfermedad original del animal y el germen innato de la muerte está en su ser inadecuado a la universalidad» (*EN*, § 375).¹¹ El individuo está intentando personificar el universal en sí mismo, pero sólo puede hacerlo de manera abstracta, como un simple hábito, como el hundimiento en la regularidad. Pero la vida necesita que constantemente superemos la diferencia. Con la desaparición de la diversidad en regularidad va implícito el fin de la tensión que sostiene a la vida y por consiguiente la vejez y la muerte. La enfermedad en sí misma (*EN*, § 371) es realmente una parte del sistema que, provocado por el conflicto con el exterior, se hace fijo en su propia actividad y actúa contra la totalidad. Así, la enfermedad no es nada más que la primera fuente de la muerte, pues hemos visto que la muerte sólo es un endurecimiento tal en contra de la tensión de la vida.

El Espíritu sale de la naturaleza. El animal sale de la gravedad al moverse él mismo, en la sensación que él mismo siente, en la voz con que se oye a sí mismo. Pero aun así el proceso completo, el Género, sólo existe en la sucesión interminable de individuos. Así, «la idea tiene que escapar de esta esfera, y respirar haciendo pedazos esta existencia inadecuada» (*EN*, § 376, Adición).¹² El siguiente paso es el Espíritu, como conciencia que puede llevar la idea completa en su unidad. La meta de la naturaleza es morir; quemarse a sí misma como el Fénix, para que el Espíritu pueda ascender.

11. Traducción de Petry.

12. Traducción de Petry.

El Espíritu surge de la naturaleza. Es también anterior a ella, pero se permite a sí mismo surgir de la naturaleza. Su libertad infinita deja a la naturaleza libre de actuar por su necesidad interna (*loc. cit.*), como vimos al final de la *lógica*.

Pero el *Geist* quiere alcanzar la libertad reconociéndose a sí mismo en la naturaleza. Y éste es el trabajo de la filosofía de la naturaleza. Nuestro objetivo es obligar al Proteo de la naturaleza a que muestre en exterioridad sólo el espejo de nosotros mismos, a ser un reflejo libre del *Geist*. Esto no fue fácil porque el Concepto está enterrado en mucho detalle refractario (*widerspenstig*). Pero la razón debe tener fe en sí misma. No podemos deducirlo todo; «por consiguiente, no debemos buscar determinaciones del Concepto en todas partes, aunque rastros de ellas están presentes en todas partes» (*EN*, § 370, Adición, 680). Sin embargo, podemos esperar encontrar «la forma real del Concepto que yace oculto bajo la exterioridad mutua de las formas infinitamente numerosas» (*EN*, § 376, Adición).

Con esta derivación del Espíritu, la filosofía de la naturaleza termina. Ahora dirijámonos a dominios donde el trabajo del espíritu es más transparentemente evidente, y en primer lugar a la historia, el desdoblamiento del Espíritu en el tiempo.

PARTE IV
HISTORIA Y POLÍTICA

CAPÍTULO XIV SUSTANCIA ÉTICA

1

La filosofía de la historia y la filosofía política de Hegel van juntas, y forman la esfera de lo que él llama «espíritu objetivo». En el sistema, éste tiene lugar después del espíritu subjetivo y antes del espíritu absoluto. Tal como vimos, la necesidad racional de base se expresa a sí misma en las estructuras generales del mundo natural, y por ello se expresa aún más en los fenómenos del mundo humano. Estos fenómenos, en la medida en que tienen que ver con la existencia de la conciencia individual, son el asunto tratado en la esfera del espíritu subjetivo, y en la Enciclopedia son retomados, haciéndose cargo de parte del terreno abarcado en *PhG*. Pero más allá de esta esfera se encuentra el entero dominio de la realidad pública, social, política, en la historia, el cual debe ahora ser recuperado para el Concepto.

Este dominio es discutido en la *Enciclopedia*, §§ 468-535, y también en el famoso ciclo de conferencias sobre la filosofía de la historia, publicado después de la muerte de Hegel basándose en sus notas. El capítulo VI de *PhG* es una versión sumaria de la filosofía de la historia. Finalmente, incluye el trabajo de Hegel de 1821, la *Filosofía del Derecho*, que es considerado como la más madura declaración de su filosofía política. Algunos trabajos de la primera década de 1800 son útiles aquí también, y nos referiremos a ellos de vez en cuando más abajo.

La filosofía de la historia y de la política en Hegel tienen que ser vistas desde tres marcos referenciales relacionados. Debemos verlas como un intento de resolver en la esfera de la política lo que hemos identificado como el dilema básico de esta generación: cómo combinar la plenitud de la autonomía moral con la recuperación de esta comunidad, cuya vida pública era expresión de sus miembros y cuya realización paradigmática en la historia fue la polis griega. A este respecto, el trabajo de Hegel es de una continua relevancia hoy, como veremos.

En segundo lugar, ya que Hegel está convencido de haber resuelto el dilema en su visión ontológica, debemos ver su filosofía política desde este marco referencial también. Y en tercer lugar, debemos verla en relación con los problemas políticos y las crisis del tiempo de Hegel, que estuvo dominado por la Revolución Francesa y sus consecuencias. Estos eventos contribuyeron en gran medida a configurar la perspectiva hegeliana, pero también fueron leídos por él a través de las categorías de su filosofía, de tal modo que de hecho los tres marcos referenciales han de ser vistos como conformando una estructura estrechamente interconectada.

Comencemos observando la filosofía política de Hegel desde el marco de referencia de su visión ontológica. El objetivo hacia el cual todo tiende es la auto-comprensión del Espíritu o Razón. El hombre es el vehículo de esta auto-comprensión. Para conocerse a sí mismo, el Espíritu requiere que el hombre se conozca a sí mismo y a su mundo como ellos mismos son, como emanaciones del Espíritu. Este auto-conocimiento es expresado en el arte, en la religión y en la filosofía, que constituyen el dominio del Espíritu Absoluto, que el Hegel maduro designó como más elevado respecto a aquel dominio de la política.

Pero, por supuesto, la completa realización del Espíritu Absoluto presupone cierto desarrollo del hombre en la historia. El hombre tiene comienzo como un ser inmediato, sumido en sus particulares necesidades e impulsos, dotado tan sólo del más vago y primitivo sentido de lo universal. Ésta es otra manera de señalar que el Espíritu está inicialmente dividido respecto de sí mismo, y que tiene aún que regresar a sí mismo. Si el hombre ha de alcanzar el momento en que pueda ser vehículo de este retorno, tiene que ser transformado, experimentar un largo cultivo o formación (*Bildung*).

Pero esto no puede consistir únicamente en una alteración de su perspectiva. Dado que, al seguir el principio de encarnación, toda realidad espiritual debe ser realizada externamente en tiempo y espacio, sabemos que cualquier cambio espiritual requiere un cambio de la expresión corporal que sea relevante. En este caso, el Espíritu solamente puede retornar a sí mismo a través de la transformación de las formas de vida propias del hombre en la historia.

¿Cuál es, pues, la forma de vida que el hombre debe conseguir para ser un vehículo adecuado del Espíritu? En primer lugar, debe de ser una forma de vida social. Hemos visto más arriba en el capítulo III cómo la existencia de los espíritus finitos, en plural, era parte del plan necesario del *Geist*. Estar encarnado significa estar en un tiempo y lugar particulares, y por ello ser finito. Pero el espíritu finito debe ir más allá de una identificación consigo mismo como particular, y es por esto que la existencia de muchos hombres y su vida en sociedad juega un papel esencial. El hombre es elevado al universal porque vive su vida más allá de sí mismo ya en una sociedad, cuya vida más grande incorpora la suya.

De este modo, para conocerse a sí mismo en el mundo, el Espíritu ha de ocasionar una encarnación adecuada en la vida humana, en la cual pueda reconocerse a sí mismo.

La finalidad de la historia del mundo es que el Espíritu advenga a un conocimiento de lo que él es en verdad, que dé a este conocimiento expresión objetiva (*dies Wissen gegenständlich mache*), que lo advierta en un mundo que se encuentra antes que él, en síntesis, que se produzca a sí mismo como un objeto para sí mismo [*sich als objectiv hervorbringe*, VG, 74].

Es por esto que el Estado como la más alta articulación de la sociedad tiene un toque de divinidad a los ojos de Hegel. Para realizar la plenitud divina (del Espíritu), el hombre ha de advenir a una visión de sí mismo como parte de una vida más grande. El Estado es la expresión real de esa vida universal que es la necesaria encarnación (no sería inapropiado decir la «base material») para esa visión del Absoluto. En otras palabras, es esencial al progreso de Dios a través del mundo que el Estado exista, si se me permite presentar el espíritu de esa famosa línea de la *PR* cuya mala traducción ha causado tantos problemas.¹

1. «Es ist der Gang Gottes in der Welt, daß Staat ist», Adición a *PR*, § 258. Fue inicialmente mal traducido como «El Estado es la marcha de Dios a través del mundo», y ha sido frecuentemente

Pero por supuesto, el Estado tal como tiene comienzo en la historia es una encarnación muy imperfecta del universal. No la llevará a cabo cualquier Estado. El Estado plenamente adecuado en que el espíritu necesita retornar a sí mismo debe ser tal que sea plenamente *racional*.

Más vale detenerse a examinar esto con alguna profundidad, ya que el requerimiento de que el Estado sea racional puede parecernos no tener ningún sentido claro. De hecho, la misma invocación de la razón como criterio de decisión moral y política ha sido objeto de sospecha desde hace tiempo en una importante rama de la filosofía anglosajona, nutrida por el empirismo. Pero por supuesto, esta invocación de la razón ha reaparecido en diferentes formas a lo largo de la tradición filosófica europea. El uso que le da Hegel es completamente original, y ayudará a hacer esto más claro si intentamos situarlo en relación con importantes hitos de la tradición de la razón práctica.

Una forma reconocida de apelar a la razón es aquella que nos devuelve a Platón. Aquí la «razón» es entendida como el poder por el cual vemos la verdadera estructura de las cosas, el mundo de las Ideas. Actuar en concordancia con la razón es actuar en concordancia con esta estructura, y fue equivalente a actuar de acuerdo con la naturaleza.

Ahora bien, esta perspectiva estaba basada en la idea de que existe un orden racional mayor al que el hombre esencialmente pertenece, ya que si el hombre es vida racional, y ser racional es estar vinculado a este orden mayor al tener una visión verdadera de él, entonces el hombre solamente puede ser él mismo estando en vinculación con este orden. Pero como vimos en el capítulo I, un importante aspecto de la revolución del siglo XVII fue su rechazo de esta concepción en la que el hombre es inherente al orden, favoreciendo la idea de un sujeto que se auto-define.

Esta nueva perspectiva dio lugar a una nueva concepción del orden, y así a una nueva clase de apelación a la razón y a la naturaleza. El hombre ahora es definido como un sujeto dotado de pensamiento racional y decisión. Una importante tendencia del pensamiento moderno, en contraste con la tradición desde Platón y Aristóteles, toma estos deseos como dados en nuestro razonamiento moral; no pueden juzgarse a sí mismos en el tribunal de la razón. Uno de los primeros y más importantes protagonistas de este punto de vista es Hobbes, y es continuado por los pensadores utilitaristas del siglo XVIII. La razón viene ahora a significar «cálculo», y la razón práctica es el cálculo inteligente sobre cómo abarcar fines que están más allá del arbitrio de la razón. Éste es, por supuesto, el origen histórico del punto de vista mencionado arriba, de acuerdo con el cual la razón se ve imposibilitada para proveer un criterio de decisión moral.

Éste fue uno de los aspectos de la herencia de Hobbes. La razón y la naturaleza fueron destronadas como criterios últimos. Ya no había un orden normativo de cosas evidente en la naturaleza del cual formara parte el hombre, de manera tal que fuera el fundamento de la obligación que pudiera encontrarse en la naturaleza. Más bien, la obligación política estaba basada en una decisión, someterse al soberano, dictada por la prudencia (razón de cálculo). Para un sujeto que se auto-define, la obligación pudiera ser creada por su propia voluntad. He aquí la gran importancia del mito del contrato original.

Pero esta nueva perspectiva puede ser presentada de otro modo. El hombre como sujeto de deseos tuvo una gran finalidad de segundo orden: que los deseos de primer orden fueran satisfechos. Su realización fue lo que se llamó «felicidad» (la «dicha» para

citado como *piece a conviction* en la acusación contra Hegel como un antiliberal apologista del «prussianismo». Para la mala traducción y su efecto, véase la introducción al libro que editó W. Kaufmann, *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, Atherton Press, 1970.

Hobbes), a la que se le dio por tanto un significado completamente distinto al que tuvo en la tradición aristotélica. Pero entonces, sin importar el efecto que tuviera la educación (como artífice) en la configuración del detalle de nuestros deseos de primer orden, uno podría decir que por naturaleza e ineludiblemente los hombres desean la felicidad.

Ahora, si el cálculo inteligente puede mostrar cómo moldear a los hombres y a las circunstancias de tal modo que los hombres alcancen la felicidad, y que todos ellos la alcancen juntos y en compatibilidad unos con los otros, entonces, ¿no es ésta la más alta finalidad, y aquella que está en concordancia con la razón (cálculo inteligente) y la naturaleza (el deseo universal de felicidad)?

Hay una nueva concepción de orden aquí. En lugar de ver a la naturaleza como expresión de un orden significativo, del que tendría que dar cuenta en términos de ideas, la vemos como una colección entrelazada de elementos cuyas relaciones pueden ser explicadas en términos de causación eficiente. El orden (contrapuesto al desorden) de las cosas no consiste en su encarnación de ideas subyacentes, sino más bien en su *engranaje* sin conflicto o distorsión. Aplicado al reino humano, esto significa que el hombre realiza el orden natural cuando la congregación de los sujetos que desean llega a alcanzar plena satisfacción (felicidad), cada uno en compatibilidad con los otros. La perfecta armonía de los deseos es la finalidad que la naturaleza y la razón prescriben al hombre.

Pero una tercera concepción de la razón como criterio de acción surge como desafío al punto de vista utilitarista de finales del siglo XVIII, y fue la de la autonomía moral radical de Kant. Esta perspectiva comienza de alguna forma con Rousseau, a quien Hegel da crédito por ello. Se trata de una reacción contra la identificación utilitaria del bien con el interés y de la razón con el cálculo. Kant quiere encontrar nuestra obligación en la voluntad, pero en un sentido mucho más radical que Hobbes. Hobbes basó la obligación política en una decisión que debía estar sometida al soberano. Pero esta decisión era dictada por la prudencia, de tal modo que podemos interpretar el fundamento de la obligación en Hobbes como el deseo universal por evadir la muerte. He aquí la «primera ley de la naturaleza», que es «procurar la paz». En última instancia, ciertos actos naturales que nos corresponden, nuestros deseos y aversiones, tienen un papel central cuando decidimos qué debemos hacer, en la medida en que la tradición utilitaria tiene que ver con ello.

El propósito de Kant fue romper completamente con esta dependencia de la naturaleza, y extraer el contenido de la obligación puramente de la voluntad. Se propuso hacer esto aplicando un criterio puramente formal a las acciones prospectivas, que estaban sólo vinculadas a la voluntad entendida racionalmente. La racionalidad supone pensar en términos universales y de manera consistente. De este modo, la máxima subyacente para cualquier acción propuesta debe consistir en que podamos universalizarla sin contradicción. Si no podemos hacer esto, entonces no podremos como voluntades racionales conscientemente asumir esta acción. Una voluntad que actuara según este principio sería libre respecto a cualquier campo de determinación (*Bestimmungsgrund*) en la naturaleza y, por lo tanto, verdaderamente libre.² Un sujeto moral así es autónomo en un sentido radical. Obedece sólo a los dictados de su propia voluntad. La razón, como voluntad racional, es ahora el criterio, pero en el tercer sentido, el opuesto a la naturaleza.

En este momento Hegel construye el entero desarrollo que hemos bosquejado aquí. Construirá la noción del orden mayor al que el hombre pertenece, pero con bases

2. *Critique of Practical Reason*, § 5.

enteramente nuevas. Aquí suscribiré sin reservas el moderno rechazo al orden significativo de la naturaleza, como fue visto en la Edad Media y en el temprano Renacimiento. Estas perspectivas del orden lo veían en último término como dado por Dios. La jerarquía de los entes tenía carácter último, no podía ser explicada o justificada ulteriormente, y le correspondía al hombre ocupar su propio lugar en esta jerarquía. Pero la noción hegeliana del espíritu como libertad no puede alojar nada meramente dado, como hemos visto. Todo debe fluir desde la necesidad de la Idea, del Espíritu o la Razón misma. De ahí que el Espíritu debe rebelarse en última instancia contra todo lo meramente dado.

Por esta razón, Hegel ve la moderna afirmación de un sujeto que se auto-define como una etapa necesaria. Y ve su necesaria culminación en la radical noción kantiana de autonomía. La autonomía expresa la demanda del Espíritu de deducir todo su contenido de sí mismo, sin aceptar estar vinculado a nada que sea meramente tomado de fuera.

Para saber qué es lo verdaderamente correcto, debemos abstraernos de cualquier inclinación, impulso, deseo, así como de todo lo que sea particular; debemos saber, en otras palabras, lo que es la voluntad como tal [*an sich*, *GW*, 921].

Y más adelante:

La voluntad es libre solamente en la medida en que no quiere ninguna otra cosa, externa, exterior —pues de esta manera sería dependiente—, sino solamente se quiere a sí misma, a la voluntad [*loc. cit.*].

Asume el contraste radical entre naturaleza y espíritu. La «sustancia» de la naturaleza material es la gravedad, pero la del espíritu es la libertad (*VG*, 55).³ Su libertad consiste en estar centrado en sí mismo (*in sich den Mittelpunkt zu haben*).

La noción misma de voluntad está unida a la de libertad. En primer lugar, el pensamiento es esencial a la voluntad. Es su «sustancia», «de tal modo que sin pensamiento no puede existir la voluntad» (*EG*, § 468, Adición).

Debido a que es la expresión práctica del pensamiento, la voluntad está esencialmente destinada a ser libre.

La libertad es precisamente el pensamiento mismo; cualquiera que rechace el pensamiento y hable de libertad no sabe qué está diciendo. La unidad del pensamiento consigo mismo es la libertad, la voluntad libre... La voluntad es libre solamente como voluntad pensante [*SW*, XIX, 528-529].

En *PR* retoma el mismo tema y caracteriza la voluntad como «universalidad auto-determinante», así como libertad (§ 21). Es el «pensamiento haciéndose según su modo propio en la voluntad». Aquí Hegel repite que «es solamente como inteligencia pensante que la voluntad es genuinamente una voluntad y una libertad». En el curso de la misma nota de este párrafo, asesta un golpe a las teorías románticas de la libertad que «desvanecerían el pensamiento y recurren en su lugar al sentimiento, al entusias-

3. Por supuesto, la palabra «naturaleza» puede ser usada en otro sentido, cuando nos referimos al concepto de cosa, en cuyo caso existe una «naturaleza» del espíritu. Hegel usa esta expresión en el pasaje apenas referido: «Die Natur des Gestes...». Esto muestra la filiación del pensamiento de Hegel al de Aristóteles, a pesar de, o más bien más allá de, su adhesión a la autonomía moderna radical.

mo, a lo más íntimo del corazón». Esta libre voluntad es también en verdad infinita, ya que su objeto no es un otro o una barrera para ello (§ 22). Está «liberada de cada atadura o dependencia de cualquier cosa» (§ 23), y es universal (§ 24).

Esta voluntad, que es determinada puramente por sí misma, y así por el pensamiento o racionalidad, es el criterio último de lo que es correcto. Es designada como «el fundamento de lo correcto» (*der Boden des Rechts*) en PR (§ 4). Y por tanto, es el principio básico del Estado plenamente realizado. A Rousseau le es concedido el mérito por haber sido el primero en prestar atención sobre este principio crucial,

[...] pues al aducir que la voluntad es el principio del Estado, está aduciendo un principio que detenta pensamiento tanto en su forma como en su contenido, un principio que de hecho es pensante él mismo, y no un principio que sólo posee pensamiento en su forma, como el instinto gregario, p. ej., o la autoridad divina.

Pero en tanto que construye sobre Kant, Hegel da a este principio de autonomía un giro enteramente nuevo. Genera a partir de él una nueva variante del orden mayor que esta conciencia moderna comenzó por rechazar. De este modo, cree haber superado el grave dilema con que la teoría de Kant se topa.

El problema del criterio de racionalidad de Kant radica en que persigue la autonomía radical al precio de la vaciedad. Una vez que ello nos es explicado, podemos ver cómo el criterio platónico de la razón trabaja para seleccionar algunas cosas como correctas y otras como equivocadas, aun cuando podemos no estar de acuerdo con él y rechazar su base ontológica completa. Lo mismo vale para el criterio utilitario. Pero Kant intentó evadir cualquier apelación al modo en que las cosas son, tanto en lo que concierne a un orden de las ideas como en lo corresponde a una constelación de deseos *de facto*. El criterio sobre lo correcto ha de ser puramente formal. Kant creyó que esto le daría una teoría viable porque pensó que el criterio formal de hecho serviría para incluir unas acciones y excluir otras. Pero los argumentos que aduce para ello son muy débiles, y una vez que uno ha perdido la fe en ellos, queda expuesto a un criterio que no tiene consecuencia alguna, que permite que cualquier cosa sea una posible acción moral. La autonomía moral ha sido comprada al precio de la vaciedad.

Es ésta una crítica que Hegel nunca se cansa de dirigir a Kant. Recordaremos que su argumento en el capítulo VI, sección 3, de *PhG* giró en parte alrededor de la vaciedad del criterio kantiano. Pero el argumento surge por doquier. En un trabajo de los primeros años del siglo XIX, «Über die wissenschaften Behandlungsarten des Naturrechts», Hegel se opone directamente al ejemplo que Kant usa en la *Crítica de la razón pura* (comentario del § 4), aquél sobre un depósito que un muerto me ha dejado. ¿Si no hay instrucciones escritas, y si nadie me descubre, estoy justificado para apropiármelo?, pregunta Kant. Seguramente no, pues una regla general que tuviera el efecto de que cualquiera pudiera negar tener el depósito, si nadie lo puede descubrir, se destruiría a sí misma como ley, dado que terminaría por destruir la práctica de dejar depósitos a otros.

Hegel argumenta⁴ que no hay contradicción en ningún lugar aquí. Suponiendo que mi acción generalizada funcionara lejos de la práctica de dejar depósitos, ¿de qué modo ello contradice la regla de robarlos cuando pueda? Si la regla me impone también preservar la práctica, habría contradicción, pero no lo hace. Terminamos con una simple «tautología», algo así como «generalizar el robo de los depósitos es incompatible

4. Lasson (ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923, 349 y ss.

con la práctica de dejárselos a alguien», o «el robo generalizado es incompatible con la propiedad». Pero el problema permanece por completo si queremos afirmar la propiedad como valor, o robo generalizado, o comunismo exhaustivo.

El principio kantiano, si es que puede funcionar en este y otros casos, es más bien algo de este género: ninguna máxima es aceptable si la obediencia general a ella la hiciese inaplicable cuando deja de lado la realidad que involucra. Pero esto nos haría rechazar como inmorales máximas tales como «ayuda al pobre», «defiende tu país contra sus enemigos», y así sucesivamente (*op. cit.*, 345-5).

Hegel regresa a este punto en PR, § 135. El criterio kantiano puede conducir sólo a un «formalismo vacío». No hay contradicción en la proposición acerca de que la propiedad no debería existir. El derecho de propiedad debe ser fundamentado más concretamente.

Ahora, Hegel afirma resolver el dilema de Kant, ya que mostrará cómo el contenido concreto del deber es deducido de la idea de libertad misma. Tenemos ya una idea general sobre lo que quiere decir con esto, pero antes procedamos a verlo con mayor detalle. Debemos advertir que este reproche de vacuidad fue central en la crítica de Hegel a Kant, y de la era revolucionaria entera.

Debido a que únicamente tiene una noción formal de libertad, Kant no puede derivar su noción de política de ella. Su teoría política acaba por ser tomada en préstamo de los utilitaristas. Su aporte, pudiéramos decir, es la visión utilitaria de una sociedad de individuos cada uno buscando la felicidad a su propio modo. El problema de la política radica en encontrar una manera de limitar la libertad negativa (*Willkür*) de cada uno para que pueda coexistir con la de todos los demás bajo la ley universal. En otras palabras, la radical noción de libertad de Kant, al ser puramente formal y por tanto vacía, no puede fundamentarse en fines derivados intrínsecamente de la naturaleza de la voluntad en sí misma («*der Wille... als san für sich seiender, venünftiger...*»), que sería así incondicionalmente válida para los hombres. Por tanto, la teoría política de Kant tiene que tomar prestado su contenido de la naturaleza, por así decirlo. Comienza con los hombres como individuos que buscan fines particulares, y las demandas de moralidad y racionalidad, esto es, de universalidad, sólo tienen lugar como restricciones y limitaciones (*Beschränkungen*) impuestas sobre estos individuos desde fuera. La racionalidad no es inmanente, sino una universalidad externa y formal que demanda solamente que la libertad negativa de todos los individuos sea hecha compatible (PR, § 29).

Así, aunque Kant comienza con una concepción de moralidad radicalmente nueva, su teoría política es decepcionantemente familiar. No nos lleva muy lejos respecto del utilitarismo, ya que su principal problema sigue siendo el de armonizar las voluntades individuales. Esto es indudablemente un poco injusto con Kant, como haremos notar más adelante.

Pero parece aún menos justo con Rousseau, que es ubicado junto con Kant como el objetivo de la misma crítica, ambos en este parágrafo (§ 29) y en otras partes.⁵ En el § 258, Hegel se lamenta de que Rousseau ve la voluntad todavía como voluntad individual (*das an und für sich Vernünftige des Willens*), y solamente como el elemento común (*das Gemeinschaftliche*) que emerge de las voluntades individuales conscientes. El resultado es que el Estado está en último término basado en la arbitrariedad de las decisiones y el consentimiento (*Willkür, Meinung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung*).

Así como se muestra, esto seguramente no hace justicia a Rousseau. Su *volonté générale* significaba seguramente más y de forma distinta que el elemento común de la

5. Cf. PR, § 258; SW, XIX, 528.

voluntad particular de cada cual, y la tarea del contrato no era lograr que estas voluntades particulares llegaran a un acuerdo. Pero una pista sobre adónde se dirige Hegel es provista en la referencia de ambos pasajes (§§ 29 y 258) a la temible destrucción causada por la Revolución Francesa, que aquí y en otras partes Hegel explica siguiendo lógicamente los principios de Rousseau.

Porque de hecho la vacuidad de la libertad formal puede tener un resultado completamente diferente al atribuido más arriba a Kant. Vimos que la teoría de la autonomía se remitía al utilitarismo para definir el problema de la vida política. Pero es posible que los teóricos de la autonomía radical sientan esta carencia ellos mismos, y que anhelan una sociedad que vaya más allá de la lucha y el compromiso de las voluntades particulares y consigan una expresión íntegra de libertad. Éste es el impulso hacia la «libertad absoluta» que Hegel describe en *PhG* y que vimos en el período jacobino de terror revolucionario.

Como vimos, la maldición de la vacuidad aparece también en esta empresa. Su objetivo es fundar la sociedad en un interés que no sea particular o un principio positivo tradicional, sino únicamente en la libertad. Pero ésta, siendo vacía, no aporta base alguna para una nueva estructura articulada de la sociedad. Solamente se impone para destruir las articulaciones existentes, y las nuevas que amenacen con surgir. El impulso hacia la libertad absoluta deviene así en furia de destrucción, «y el experimento termina en el máximo de temor y terror» (§ 258).

Parece extraño, sin embargo, ligar este terror, que sacrifica lo individual a la voluntad general, a una teoría que quiere aún definir la voluntad como individual. Pero pienso que a lo que Hegel se estaba dirigiendo realmente es a algo más, que no estaba muy perspicazmente puesto en estos pasajes, y es que Rousseau y Kant, ambos protagonistas liberales y revolucionarios de la autonomía radical, definen la libertad como libertad humana, la voluntad como voluntad humana. Hegel, por otra parte, cree haber mostrado que el hombre alcanza su básica identidad cuando se ve a sí mismo como vehículo del *Geist*. Si la sustancia de la voluntad es el pensamiento o razón, y si la voluntad es libre sólo cuando sigue su propio pensamiento, el pensamiento o razón en cuestión resulta ser no sólo aquél propio del hombre, sino más bien aquél propio del espíritu cósmico que dispone el universo.

Esto cambia la situación. La vacuidad que aqueja a la teoría de la autonomía radical es superada. El dilema de la teoría de la autonomía radical puede ser reformulado sucintamente del modo siguiente: si la libertad consiste en renunciar a toda heteronomía, a cualquier determinación de la voluntad a partir de deseos particulares —sea ésta principio tradicional o autoridad externa—, entonces la libertad parece ser incompatible con cualquier acción racional, dado que parece no haber quedado ninguna base para la acción que no sea completamente vacía, es decir, que de hecho incluya algunas acciones y descarte otras, y que no sea heterónoma.

Pero todo cambia si la voluntad cuya autonomía los hombres deben realizar no es sólo propia del hombre sino también del *Geist*. Su contenido es la Idea que produce un mundo diferenciado a partir de sí misma, de tal modo que ya no hay ausencia de bases determinantes de la acción.

Para ponerlo más sucintamente, la voluntad libre y racional de Hegel escapa a la vacuidad porque, a diferencia de la de Kant, no permanece meramente universal sino que produce un contenido particular a partir de sí misma. Pero esto es su prerrogativa no solamente considerada como humana, sino como propia del sujeto cósmico. Es la Idea absoluta la que despliega un mundo diferenciado. La voluntad racional humana

encuentra un contenido no deshaciéndose de toda particularidad en el intento de conseguir una libertad y una universalidad que pueda ser sólo formal, sino descubriendo sus vínculos con la razón cósmica, y así discerniendo qué aspectos de nuestras vidas como seres particulares reflejan el verdadero universal concreto que es la Idea. Lo que la razón y la libertad imponen sobre la voluntad humana es que ésta favorezca y sostenga la estructura de las cosas, que de este modo se revela a sí misma como la expresión adecuada de la Idea.

Esto significa en primer lugar, como vimos arriba, que la sociedad debe ser tal que los hombres se relacionen con ella como con una vida más grande en la que están inmersos. En otras palabras, la demanda de la libertad en esta lectura nos lleva más allá de las formas atomistas del liberalismo, en las que el individuo y sus fines son de vital importancia, y la tarea de la sociedad es permitir su plenitud junto con otros.

Y esto a su vez impone una estructura dada de la sociedad. Ésta debe ser tal que los distintos momentos del Concepto, la unidad inmediata, la separación y la unidad mediata, alcancen plena y compatible expresión. Veremos más adelante cómo Hegel da contenido concreto a este requerimiento aparentemente abstracto, que es la base para la articulación de un Estado en «estados» (*Stände*) y en niveles de sociedad (familia, sociedad civil, Estado).

Las demandas de la razón son, de este modo, que los hombres vivan en un Estado articulado según el Concepto, y que se relacionen con él no sólo como individuos cuyos intereses están dados por esta maquinaria colectiva establecida, sino más esencialmente como participantes en una vida más grande. Y esta vida mayor merece su lealtad última porque es expresión del mismo fundamento de las cosas, el Concepto. A la libertad le ha sido otorgado un contenido muy concreto en realidad.

Pero Hegel ha conseguido con esto una extraordinaria hazaña, pues esta relación del hombre con la sociedad es paralela a la premoderna. Antes de la revolución de la subjetividad moderna los hombres era inducidos a reverenciar las estructuras de su sociedad: monarquía, aristocracia, jerarquía sacerdotal o lo que fuera, sobre la base de que estas reflejaban la voluntad de Dios o el orden del ser; en pocas palabras, el fundamento de las cosas a que el hombre debe lealtad última. El rey debía ser obedecido porque fue designado por Dios, aún más, porque era la expresión en la política de lo que Dios es en el universo. Este modo de pensamiento retorna de la manera más sorprendente al desarrollarse a partir de la más extrema expresión de la subjetividad moderna que se auto-define, la noción radical de autonomía.

No es de sorprender que Hegel haya sido de difícil clasificación bajo el espectro liberal/conservador, ya que rehabilita la noción de un orden cósmico como la piedra angular de la teoría política, esto es, habla del Estado como divino, y esto lo consideramos el sello del pensamiento conservador e incluso reaccionario. Pero este pensamiento es completamente distinto al de la tradición. No hay nada en él que no sea transparentemente dictado por la razón misma. Así, no es éste un orden situado más allá del hombre que él debiera simplemente aceptar. Más bien es uno que fluye de su propia naturaleza propiamente entendida. De este modo está centrado en la autonomía, ya que ser gobernado por una ley que emana de uno mismo es ser libre. El orden, pues, otorga un lugar central al individuo autónomo y racional. La teoría política de Hegel no tiene paralelo o precedente en absoluto. El intento de clasificarla escogiendo entre jergas liberales o conservadoras solamente puede dirigir a malinterpretaciones risibles.⁶

6. Éstas abundan desafortunadamente en el mundo anglosajón. La última de ellas ha sido perpetrada por Sydney Hook. Cf. sus contribuciones al volumen editado por Walter Kaufmann, *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, Atherton Press, 1970.

De este modo, la respuesta de Hegel a la vacuidad de la teoría moral de Kant consiste en deducir el contenido del deber de la idea de libertad. Ésta es una operación viable ya que él no está hablando de la idea de la libertad meramente humana, sino más bien de la Idea cósmica. A partir de ésta puede derivar la noción de la clase de sociedad a la que los hombres deben pertenecer. Es esta visión de la sociedad la que luego puede dar contenido concreto a la obligación moral que nos obliga a favorecer y sostener sus estructuras y a vivir de acuerdo con sus preceptos. La moralidad sólo recibe un contenido a través de la noción de una sociedad entera. Así:

Una «doctrina de los deberes» inmanente y consistente no puede ser otra cosa excepto la exposición serial de las relaciones que son necesitadas por la Idea de libertad, y son entonces realizadas a través de su extensión entera, esto es, en el Estado [PR, § 148].⁷

De tal modo la racionalidad se convierte en un criterio sustantivo para Hegel tanto de la moral como de la política, y esto de una manera original. Su concepción tiene algunas afinidades con Platón, ya que tiene que ver con la idea de un orden cósmico. Pero debe también mucho a Kant, ya que está pensada sobre el requerimiento de la autonomía radical, que la voluntad se debe obedecer sólo a sí misma, a su racionalidad inmanente. Se las arregla de algún modo, como vimos, para combinar ambos, y en esto consiste su admirable originalidad.

Cómo el criterio de racionalidad de hecho se aplica a la política de Hegel es algo muy complejo. Tiene en común con la política de Kant algunas de sus aplicaciones, pues de hecho este último es más rico en sus consecuencias para la teoría política de lo que Hegel algunas veces concede.⁸

En primer lugar, la racionalidad requiere que el hombre sea tratado como un sujeto racional, como, según la formulación kantiana, un fin y no sólo como un medio. Y en términos políticos, esto significa que el Estado moderno debe reconocer los derechos del individuo autónomo. No puede aceptar la esclavitud. Debe respetar la propiedad, la conciencia (PR, § 137), la libertad de elección de una profesión (PR, § 206), la confesión religiosa (PR, § 270), y así sucesivamente.

En segundo lugar, la racionalidad, aun en su definición kantiana formal, requiere que el Estado sea regulado por la ley (PR, prefacio), y no por un capricho arbitrario; y que la ley trate a todos por igual, lo que significa que lo haga en la medida en que emane de todos los hombres como semejantes, pues debe tener mucho sentido el hecho de que emane de todos los que son semejantes.

Éstos son los corolarios que fluyen del criterio liberal kantiano de la racionalidad. Hegel agrega a ellos el suyo, que la sociedad política debe llevar a cabo y expresar la Idea.

Pero todavía podemos ver lo justo del reclamo hegeliano acerca de que el criterio kantiano no nos lleva mucho más allá de la ilustración utilitarista. Los primeros dos principios nos dicen cómo deben ser tratados los individuos, y nos dan una caracterización general, formal, de la sociedad buena, que debe estar basada en la ley. Pero sólo el tercero, el criterio de Hegel, nos permite derivar la actual configuración que esta sociedad debe adquirir. La teoría moral kantiana permanece en los bordes de la política, como

7. La traducción de Knox está levemente corregida.

8. La teoría kantiana puede de hecho compensarse en gran medida por la vacuidad del criterio de universalidad mediante otras consecuencias de la aspiración de la autonomía radical, pues esto también dice algo acerca del modo en que los hombres deben ser tratados y de los géneros de reglas a las que deben estar sujetos.

si dijéramos, imponiendo límites que los Estados y los individuos no deben traspasar. Para Hegel, en contraste, la moralidad solamente puede recibir un contenido concreto en la política, en el diseño de la sociedad que nosotros debemos favorecer y sostener.

Este conjunto de obligaciones que debemos favorecer y sostener, una sociedad basada en la Idea, es lo que Hegel llama *Sittlichkeit*. Esta palabra ha sido traducida de varias maneras, como «vida ética», «ética objetiva», «ética concreta», pero ninguna traducción puede capturar el sentido de este término técnico, y propongo por ello utilizar el original aquí. *Sittlichkeit* es el término alemán usual para «ética», con el mismo género de origen etimológico que el término *Sitten* que podemos traducir por «costumbre». Pero Hegel le da un especial sentido, en contraste con *Moralität* (que por supuesto tiene un paralelo etimológico en la palabra *mores*, aunque siendo latín no es tan evidente para los lectores alemanes).

Sittlichkeit se refiere a las obligaciones morales que tengo frente a una comunidad actual de la cual formo parte. Estas obligaciones están basadas en normas y usos establecidos, y es por ello que la raíz etimológica *Sitten* es importante en el uso que le da Hegel.⁹ La característica crucial de la *Sittlichkeit* consiste en que nos impone ocasionar lo que en verdad ya es. Éste es un modo paradójico de exponerlo, pero de hecho la vida común que está en la base de mi obligación *sittlich* está ahí ya en existencia. Es en virtud de que es un asunto actual que yo tengo estas obligaciones; mi realización de estas obligaciones es lo que lo sostiene y lo mantiene siendo. Así, en la *Sittlichkeit* no hay distancia entre lo que debe ser y lo que es, entre *Sollen* y *Sein*.

Con la *Moralität* es lo contrario lo que vale. Aquí tenemos una obligación de realizar algo que no existe, y que debe contrastar con lo que es. Y relacionado con esto, la obligación me sostiene no en virtud de ser parte de una vida comunitaria más grande, sino como una voluntad individual racional.

La crítica de Hegel a Kant puede ser formulada de este modo entonces: Kant identifica la obligación moral con la *Moralität*,¹⁰ y no llega más allá de esto, ya que presenta una noción de obligación moral abstracta, formal, que mantiene al hombre como un individuo, cuyo definirse en contraste con la naturaleza constituye una oposición sin fin a lo que es.

Podemos ver cómo todos los reproches de Hegel contra la filosofía moral de Kant están sistemáticamente conectados. Debido a que permanece en una noción de la razón puramente formal, no podría proveer de un contenido moral a la obligación moral. Debido a que no aceptaría el único contenido válido, que proviene de la sociedad en curso a la que pertenecemos, sigue siendo una ética de lo individual. Debido a que se aparta de esa vida mayor de la que formamos parte, vio el derecho como opuesto para siempre a lo real; la moralidad y la naturaleza están siempre en disputa.

La doctrina de la *Sittlichkeit* dice que la moralidad alcanza su conclusión en una comunidad. Ésta da a la obligación tanto su contenido definitivo como su realización, de tal modo que el espacio entre *Sollen* y *Sein* queda cubierto. Como vimos, Hegel comenzó siguiendo a Kant distinguiendo voluntad y libertad de naturaleza. Pero el logro de la libertad sucede cuando la naturaleza (en este caso la sociedad, que tuvo inicio en forma primitiva y no elaborada) se inclina ante las demandas de la razón.

Debido a que la realización de la Idea requiere que el hombre sea parte de una vida más grande en una sociedad, la vida moral alcanza su más alta realización en la *Sittlich-*

9. Cf. Lasson (ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923, 388.

10. Una vez más, éste es un término técnico de Hegel; Kant mismo utilizó la palabra común *Sittlichkeit* en sus trabajos de ética.

keit. Esta realización superior es un logro, por supuesto, no esta presente a lo largo de la historia, e incluso hay períodos en los que la vida pública ha estado tan vacía de espíritu, que la *Moralität* expresa algo superior. Pero el logro de la moralidad llega en la forma de una *Sittlichkeit* realizada.

Éste es el punto en el que Hegel está contra el instinto moral del liberalismo de ayer y de hoy, entre las obligaciones que están fundamentadas en nuestra pertenencia a alguna comunidad, y aquellas que no son tan contingentes como cuando tendemos a pensar que las últimas trascienden a las primeras, como las obligaciones morales verdaderamente universales. La inversión del orden de Hegel y su exaltado punto de vista de la sociedad política es lo que ha inspirado las acusaciones de «prusianismo», adoración al Estado, incluso protofascismo. Podemos ver ya cuán lejos de su cometido está todo ello. Tendemos a pensar la *Moralität* como más fundamental debido a que vemos al hombre moral en peligro de ser cuestionado por su comunidad por cometer lo inescrupuloso, particularmente en un período de nacionalismo. Es probablemente correcto que sintamos esto en nuestra época, pero no es lo que Hegel previó. La comunidad que es el *locus* de nuestra vida moral más plena es un estado que está más cerca de una verdadera encarnación de la Idea. Hegel pensó que el Estado de sus días estaba construido hacia eso. Estaba equivocado, y discutiremos esto más adelante. Pero es absurdo atribuir a Hegel una perspectiva del tipo «mi gobierno, equivocado o no», o pensar que él hubiera aprobado la clase de seguimiento ciego a las órdenes de los soldados y funcionarios alemanes bajo el Tercer Reich, que fue una época, si alguna vez hubo una, en que la *Moralität* tuvo la más alta demanda.

No debemos olvidar que dos de los «héroes» hegelianos, es decir, dos figuras cruciales en la historia, fueron Sócrates y Jesús; ambos socavaron o rompieron con la *Sittlichkeit* de su pueblo, y partieron de la suya. La apuesta de Hegel es, no obstante, que la verdadera realización del hombre (y del *Geist*) no puede llegar de este modo. No importa qué grandes verdades espirituales haya descubierto un hombre, no podrían hacerse reales, esto es, encarnarse, si este hombre permanece a solas. Como un individuo, depende de su sociedad en gran cantidad de modos, y si éstos no son regenerados él no puede llevar a cabo el bien. Si no quiere comprometer su verdad y corromper su mensaje, debe retirarse y/o hacer un desafío a su sociedad que lo hará merecedor del destino de Cristo o Sócrates.

La completa realización de la libertad requiere de una sociedad debido a la razón aristotélica de que una sociedad es la realidad humana mínima autosuficiente. Al poner a la *Sittlichkeit* en la cumbre, Hegel está siguiendo —conscientemente— a Aristóteles. Y siguiendo a Aristóteles, al mundo griego antiguo, pues la última vez que el mundo vio una *Sittlichkeit* espontánea y sin división fue entre los griegos. La noción hegeliana de la *Sittlichkeit* es en parte una interpretación de aquella unidad expresiva que su generación completa vio en la polis griega, en la cual —se creía— los hombres habían visto la vida colectiva de su ciudad como la esencia y el significado de sus propias vidas, vieron su gloria fijada en su vida pública, sus recompensas respecto al poder y la reputación dentro de ella, y la inmortalidad en su memoria. Fue la expresión de tal *virtu* lo que Montesquieu había visto como el principal motivo de la república. De acuerdo con su generación, reconoció que esta *Sittlichkeit* se perdió para siempre en su forma original, pero junto con muchos de sus contemporáneos aspiraba a verla renacida en un nuevo modo.

La idea de que nuestra más alta y plena existencia moral es aquella que solamente puede ser alcanzada como miembros de una comunidad, obviamente nos lleva más allá de la teoría contractual de la ley natural moderna, o de la concepción utilitaria de la sociedad como un instrumento de la felicidad general, pues estas sociedades no son el foco de las obligaciones independientes, sin mencionar las más altas exigencias que se nos pueden hacer. Su existencia simplemente da una figura particular a las obligaciones morales pre-existentes, p. ej., al mantener las promesas, o al fomento de la mayor felicidad para el mayor número. La doctrina que pone la *Sittlichkeit* en la cumbre de la vida moral requiere, para recordar la expresión usada más arriba, de una noción de sociedad considerada como una vida más grande de la comunidad, en la que el hombre participa como un miembro.

Ahora bien, esta noción desplaza el centro de gravedad, como si dijéramos, del individuo a la comunidad, que es vista como el *locus* de una vida o subjetividad, de la que los individuos son fases. La comunidad es una encarnación del *Geist*, y una encarnación más completa y sustancial que el individuo. Esta idea de una vida subjetiva más allá del individuo ha sido la fuente de mucha de la resistencia a la filosofía de Hegel, ya que le ha parecido al sentido común, al menos del mundo anglosajón (educado bajo cierta tradición filosófica), tanto salvajemente extravagante en un sentido especulativo como moralmente muy peligroso por sus consecuencias «prusianas» o incluso «fascistas», que sacrifican al individuo y su libertad ante el altar de alguna deidad comunal «más alta». Antes de ir más adelante, por consiguiente, debemos examinar esta noción de la sociedad y la relación de los individuos con ella. Veremos, de hecho, que la noción hegeliana del *Geist* objetivo tiene mucha dificultad, pero la extravagancia no se encuentra ahí donde la mentalidad atomística del mundo empirista pensó que estaba.

Hegel utiliza muchos términos para caracterizar esta relación del hombre con la comunidad.

Uno de los más frecuentes es «sustancia». El Estado, o el pueblo, es la «sustancia» de los individuos. Esta idea es claramente expresada en la *Enciclopedia*.

La sustancia que se conoce a sí misma libre, en la cual el absoluto «deber» es igual a *ser*, tiene realidad como el espíritu de un *pueblo*. La separación abstracta de este espíritu es la individuación en personas, de cuya existencia independiente el espíritu es el poder y la necesidad internos. Pero la persona como una inteligencia pensante conoce esta sustancia como su propia esencia —bajo esta convicción (*Gesinnung*) deja de ser un mero accidente de ella—, ve como su absoluto y final objetivo existir en la realidad, como algo que es conseguido en el *aquí* y el *ahora*, al tiempo que *la ocasiona a través de su actividad*, pero como algo que, de hecho, simplemente es [EG, § 514].¹¹

Podemos advertir aquí al final una referencia a la característica básica de la *Sittlichkeit*, que provee una finalidad que está ya al mismo tiempo realizada, que es ocasionada y aun así ya es. Pero lo que vale la pena advertir aquí es el conjunto de conceptos relacionados que ayudan a explicar la «sustancia». La comunidad, dice Hegel, es «esencia» y también «finalidad última» de los individuos.

La noción que está detrás de la «sustancia» y la «esencia» es que los individuos sólo son lo que son gracias a su pertenencia inherente en la comunidad. Esta idea es expuesta en un pasaje de VG.

11. Cf. también PR, §§ 145, 156, 258.

Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado; solamente en él encuentra su esencia. Todo valor que el hombre posee, toda su realidad espiritual, la tiene solamente por el Estado [VG, 111].

Y más directamente,

[...] el individuo es un individuo en esta sustancia [...] Ningún individuo puede dar un paso más allá (de ella); él puede separarse ciertamente de otros individuos particulares, pero no del *Volksgeist* [VG, 59-60].

La noción que está detrás del «objetivo final» (*Endzweck*) parece ser más siniestra, ya que parece implicar que los individuos sólo existen para servir al Estado considerado como un despiadado Moloch. Éste parece ser aún más claramente el mensaje en PR, § 258:

[...] esta unidad sustancial es un inamovible fin absoluto en sí mismo, en el cual la libertad viene a ser su supremo derecho. Por otra parte, esta finalidad última tiene un supremo derecho contra el individuo, cuyo supremo deber es formar parte del Estado.

Pero esta lectura está basada en una seria malinterpretación. Hegel niega que el Estado exista para los individuos, en otras palabras, rechaza la idea utilitaria de la Ilustración acerca de que el Estado tiene solamente una función instrumental, de que los fines a los que debe servir son los de los individuos. Sin embargo, no puede realmente aceptar la proposición inversa.

El Estado no está ahí en función de los ciudadanos; uno podría decir, él es el fin y ellos son sus instrumentos. Pero esta relación de fines y medios es del todo inapropiada aquí. Puesto que el Estado no es nada abstracto, situado en contraposición a los ciudadanos, sino más bien ellos son momentos como de una vida orgánica, donde ningún miembro es fin y ninguno es medio [...] La esencia del Estado es la vida ética (*die sittliche Lebendigkeit*) [VG, 112].

Aquí vemos, más bien, que la noción de los fines y medios cede el paso a la imagen de un ser vivo. El Estado o la comunidad tiene una vida más grande; sus partes están vinculadas como las partes de un organismo.¹² Así, el individuo no está al servicio de un fin separado de él, más bien está sirviendo a un fin más grande que constituye el fundamento de su identidad, ya que él solamente es el individuo que es dentro de esta vida más grande. Hemos ido más allá de la oposición auto-finalidad / otra finalidad.

Hegel agrega a esta noción de comunidad como viviente la noción de comunidad como «autoconciencia». Y es ésta, junto con el uso de las palabras *Geist* y *Volksgeist*, la que ha dado ocasión a la idea de que el Estado hegeliano o la comunidad es un súper-individuo. Pero en el pasaje de VG en donde introduce el término de «autoconciencia», Hegel deja claro que no se está pensando en los *Volksgeister* en el sentido en que se aplica a los individuos. Más bien se trata de un «concepto filosófico» (VG, 61). Como cualquier *Geist* mayor que el individuo, solamente tiene existencia a través del vehículo de los sujetos concretos individuales.¹³ No es, pues, un sujeto como ellos.

12. En el lenguaje de la *Lógica*, la categoría de la Teleología Externa resulta inadecuada aquí. El Estado puede solamente ser comprendido por la Teleología Interna.

13. Así en PR, § 258, Hegel habla del Estado como poseedor de «la actualidad de la voluntad sustancial... en la autoconciencia particular una vez que la conciencia ha sido elevada a conciencia de su universalidad» (las cursivas son mías).

¿Pero por qué Hegel quiere hablar de un espíritu que es mayor que el individuo? ¿Qué significa decir que el individuo forma parte de, que es inherente a, una vida más grande; y que solamente es lo que es haciéndolo?

Estas ideas nos parecen misteriosas sólo debido al arraigado poder que tienen sobre nosotros los prejuicios atomísticos, que han sido muy importantes en el pensamiento político y la cultura modernos. Podemos pensar que el individuo es lo que es, abstrayéndolo de su comunidad; sólo si lo estamos pensando como un organismo vivo, sino a un ser que puede pensar, sentir, decidir, moverse, responder, entrar en relación con otros; y todo esto implica un lenguaje, un grupo de modos interrelacionados de experiencia del mundo, de interpretación de sus sentimientos, de comprensión de su relación con otros, con el pasado, con el futuro, con el absoluto, y así sucesivamente. Es el modo particular en que se sitúa a sí mismo dentro de este mundo cultural lo que podemos llamar identidad.

Ahora bien, un lenguaje, y el conjunto de distinciones que están en la base de nuestra experiencia e interpretación, es algo que solamente puede crecer y ser sostenido por una comunidad. En este sentido, lo que somos como seres humanos lo somos únicamente en una comunidad cultural. Quizá, una vez que nos hemos desarrollado plenamente en una cultura, podemos abandonarla y todavía retendremos mucho de ella. Pero este caso es excepcional, y en un sentido importante es marginal. Los emigrantes no pueden vivir plenamente su cultura, y siempre son forzados a adoptar algo de los estilos de la nueva sociedad a la que entraron. La vida del lenguaje y la cultura es una cuyo *locus* es mayor que la del individuo. Sucede en la comunidad. El individuo posee esta cultura, y por consiguiente su identidad, en la participación de esta vida más grande.

Cuando digo que un lenguaje y las distinciones relacionadas puede ser sostenido solamente por una comunidad, no estoy pensando el lenguaje sólo como un medio de comunicación, de tal modo que nuestra experiencia pudiera ser enteramente privada, y sólo necesitara un medio público para ser comunicada de uno a otro. Más bien el hecho es que nuestra experiencia es lo que es, es configurada en parte, por el modo en que la interpretamos, y esto tiene mucho que ver con los términos que están a nuestra disposición en nuestra cultura. Pero hay más: muchas de nuestras más importantes experiencias serían imposibles fuera de la sociedad, ya que están relacionadas con objetos que son sociales. Tales son, p. ej., las experiencias de participar en un rito, o de tomar parte en la vida política de nuestra sociedad, o de regocijarnos por la victoria de nuestro equipo local, o de duelo nacional por la muerte de un héroe, y así por el estilo. Todas estas experiencias y emociones tienen objetos que son esencialmente sociales, esto es, que no podrían existir fuera de una sociedad.

De esta manera, la cultura que vive en nuestra sociedad configura nuestra experiencia privada y constituye nuestra experiencia pública, que a su vez interactúa profundamente con la privada. Así, no es una proposición extravagante decir que somos lo que somos en virtud de nuestra participación en la vida más grande de nuestra sociedad —o al menos, estando inmersos en ella, si nuestra relación con ella es inconsciente y pasiva, si es el caso.

Pero por supuesto Hegel está diciendo más que esto, pues esta relación ineludible con la cultura de mi sociedad no descarta la más extrema alienación. Esto ocurre cuando la experiencia pública de mi sociedad cesa de tener significado para mí.

Lejos de desear negar esta posibilidad, Hegel fue uno de los primeros en desarrollar una teoría de la alienación: los objetos de la experiencia pública, el rito, el festival, las

elecciones, etc., no son como los objetos de la naturaleza. Están parcialmente constituidos por las ideas e interpretaciones que los fundamentan. Una práctica social dada, como votar en una asamblea griega (*ecclesia*), o en una elección moderna, es lo que es debido a un grupo de ideas entendidas comunally, por el cual depositar piedras en una urna, o marcar pedazos de papel, equivale a llevar a cabo una decisión social. Estas ideas acerca de lo que sucede son esenciales para definir la institución. Son esenciales para decidir si es que hay que *votar* aquí, y no llevar a cabo alguna otra actividad absolutamente diferente poniendo piedras en las urnas.

Ahora bien, estas ideas no son universalmente aceptables o incluso comprensibles. Implican cierta perspectiva del hombre, de la sociedad y de la decisión, p. ej., que pudiera verse como mala o ininteligible para otras sociedades. Tomar una decisión por medio del voto implica que ello es correcto, apropiado e inteligible para construir la decisión comunitaria a partir de una concatenación de decisiones individuales. En algunas sociedades, p. ej. muchas de las aldeas tradicionales alrededor del mundo, las decisiones sociales sólo pueden (podrían) ser tomadas por consenso. Un proceso atómico de decisión de este género es equivalente a disolver el lazo social. Lo que quiera que sea, no podría ser una decisión *social*.

Así, un determinado punto de vista del hombre y su relación con la sociedad está comprometido con algunas de las prácticas e instituciones de una sociedad, de tal modo que podemos pensar que expresan ciertas ideas. Y de hecho, pueden ser la única, o la más adecuada expresión de estas ideas, si es que la sociedad no ha desarrollado una teoría relativamente articulada y apropiada sobre sí misma. Las ideas que fundamentan una determinada práctica y hacen de ella lo que es, p. ej., aquellas que convierten en decisión social poner marcas en papeles, pueden no ser usadas adecuadamente en proposiciones sobre el hombre, la voluntad, la sociedad, y así sucesivamente. De hecho, un adecuado lenguaje teórico puede no estar desarrollado aún.

En este sentido, podemos pensar las instituciones y las prácticas de una sociedad como una clase de lenguaje en el cual son expresadas sus ideas fundamentales. Pero lo que es «dicho» en este lenguaje no son ideas que puedan estar en las mentes de ciertos individuos solamente, son más bien algo común en una sociedad, ya que están enclavadas en su vida colectiva, en prácticas e instituciones que son inseparables de la sociedad. En ellas el espíritu de la sociedad está en cierto sentido objetificado. Ellas son, para usar el término de Hegel, «espíritu objetivo».

Estas instituciones y prácticas componen la vida pública de una sociedad. Determinadas normas están implícitas en ellas, de tal manera que demandan ser mantenidas y propiamente vividas. Debido a lo que es votar como un procedimiento concatenado de decisión social, determinadas normas acerca de la falsificación, la autonomía de la decisión individual, etc., fluyen sin escapatoria de él. Las normas de una vida pública social son el contenido de la *Sittlichkeit*.

Podemos ver mejor ahora lo que Hegel dice cuando habla de las normas o los fines de la sociedad como sostenidos por nuestra acción, y aun como ya puestos ahí, de tal modo que el miembro de la sociedad «los ocasiona a partir de su actividad, pero como algo que más bien simplemente es» (*EG*, § 514), pues estas prácticas e instituciones son mantenidas solamente por una actividad humana actual que está en conformidad con ellas; e incluso existen ya en cierto sentido antes de esta actividad, y así debe ser, ya que solamente la práctica actual define qué norma ha de ser la que nuestra acción futura debe buscar sostener. Éste es especialmente el caso si hasta ese momento no hay formulación teórica de la norma, como no la hubo a los ojos de Hegel en las ciudades-

Estado griegas en su apogeo. El ateniense actuó «por así decirlo, a partir del instinto» (*VG*, 115), su *Sittlichkeit* era una «segunda naturaleza». Pero incluso si existe una teoría, no puede sustituir la práctica como un criterio, pues es improbable que cualquier formulación pueda mostrar por entero qué es lo que está involucrado en una práctica social de este tipo.

Las sociedades se refieren a las formulaciones teóricas de «valor» como sus normas, más que a las prácticas, cuando están intentando transformarse para encontrar un estándar no realizado, p. ej., si están intentando «edificar el socialismo», o hacerse «completamente democráticas». Pero estos fines son, por supuesto, del dominio de la *Moralität*. La *Sittlichkeit* presupone que las prácticas vivas son una «declaración» adecuada de las normas básicas, aunque en el caso límite de la filosofía moderna del Estado, Hegel ve la formulación teórica como poniéndose al día. Aquí vemos la importancia de la insistencia de Hegel acerca de que el bien considerado por la más alta ética está ya realizado. Esto quiere decir que las normas más altas han de ser descubiertas en lo real, que lo real es racional, y que hemos de rechazar los intentos quiméricos de construir una nueva sociedad a partir de un modelo. Hegel se opone fuertemente a aquellos que sostienen...

[...] que una filosofía del Estado [...] [tiene] [...] la tarea de descubrir y promulgar aún otra teoría [...] Al examinar esta idea y la actividad en conformidad con ella, podemos suponer que ningún Estado o constitución ha existido jamás en el mundo, y que ahora [...] tendríamos que comenzar de nuevo desde el inicio, y que el mundo ético ha estado esperando tal proyecto del día presente, por sus pruebas e investigaciones [*PR*, prefacio, 4].

La vida más feliz y no alienada para el hombre, que los griegos disfrutaron, está donde las normas y los fines expresados en la vida pública de una sociedad son los más importantes, ya que por ellos sus miembros definen su identidad como seres humanos, y esto debido a que la matriz institucional, dentro de la cual no pueden evitar vivir, no es sentida como extraña. Más bien es la esencia, la «sustancia» del yo.

Así, en el espíritu universal cada hombre encuentra auto-certidumbre, la certidumbre de que no encontrará en la realidad existente nada más que a sí mismo.

Y dado que esta sustancia esta sustentada por la actividad de los ciudadanos, ellos la ven como su trabajo.

Esta sustancia es también el trabajo (*Werk*) universal, que se crea a sí mismo a través de la acción de cada uno y de todos como su unidad y equidad, porque es el Ser-para-sí (*Fürsichsein*), el yo, el acto de hacer (*das Tun*) [*PhG*, 314].

Vivir en un Estado de este género es ser libre. La oposición entre la necesidad social y la libertad del individuo desaparece.

Lo racional es necesario como lo que pertenece a la sustancia, y somos libres en la medida en que lo reconocemos como ley y lo seguimos como la sustancia de nuestra propia esencia; lo objetivo y lo subjetivo estarán entonces reconciliados y formarán uno y el mismo todo en paz [*VG*, 115].

Pero la alienación surge cuando los objetivos, las normas y los fines que definen las prácticas comunes o las instituciones comienzan a parecer irrelevantes o incluso monstruosas, o cuando son redefinidas de tal modo que las prácticas parecen ser su parodia. Gran cantidad de prácticas públicas religiosas han sufrido el primer destino en la historia, se han «ido muriendo» en las generaciones subsiguientes, y han sido incluso vistas como irracionales o blasfemas. En la medida en que han seguido formando parte del ritual público, hay una alienación extendida en la sociedad —podemos pensar en las sociedades contemporáneas como España, que sigue siendo católica mientras gran parte de la población es abiertamente anticlerical; o en la sociedades comunistas, que tienen una religión pública atea, aun cuando muchos de sus ciudadanos creen en Dios.

Las prácticas democráticas de la sociedad occidental parecen haber sufrido algo similar al segundo destino en nuestra época. Mucha gente no puede aceptar ya la legitimidad del voto y de las instituciones, elecciones, parlamentos, etc., que la rodean como vehículos de decisión social. Han reconfigurado su concepción de la relación del individuo con la sociedad, de tal modo que la mediación y la distancia que produce un sistema de votación a gran escala entre la decisión del individuo y el resultado social parece inaceptable. Nada puede reclamarse como una verdadera decisión social si no sido alcanzado en una plena e intensa discusión, en la que todos los participantes sean completamente conscientes de lo que está en juego. Las decisiones llevadas a cabo por representantes electos son tildadas de simulaciones, de manipulaciones enmascaradas de consenso. Con esta redefinición de la norma de la decisión colectiva (esto es, de una decisión hecha *por* la gente, y no solamente por ellas), nuestras instituciones representativas actuales comienzan a ser retratadas como una impostura, y una sustancial proporción de la población es alienada a partir de ellas.

En un caso o en otro, las normas, tal como son expresadas en las prácticas públicas, dejan de conservar nuestra lealtad. O son vistas como irrelevantes o son despreciadas como usurpaciones. Esto es la alienación. Cuando esto sucede los hombres han de mirar hacia otra parte para definir qué es lo central e importante para ellos. Algunas veces miran hacia otra sociedad, p. ej. hacia una comunidad más pequeña, intensamente religiosa. Pero otra posibilidad, que tuvo una gran importancia histórica a los ojos de Hegel, es el momento en que arremeten contra sí mismos y definen sus identidades como individuos. El individualismo llega, tal como lo dice Hegel en *VG*, cuando los hombres dejan de identificarse con la vida de su comunidad, cuando se «reflexionan», esto es, vuelven sobre sí mismos y se ven, de forma preeminente, como individuos con objetivos individuales. Éste es el momento de la disolución de un *Volk* y su vida.

Lo que sucede aquí es que el individuo deja de definir su identidad principalmente por la experiencia pública de la sociedad. Por el contrario, la experiencia más significativa, la que le parece más vital, la que toca en mayor medida el núcleo de su ser, es privada. La experiencia pública le parece secundaria, estrecha y provincial, afectando meramente a una parte de él mismo. Si esta experiencia intenta hacer válida su reclamación de ser central como antes, el individuo entra en conflicto con ella y tiene que combatirla.

Por supuesto, esta clase de giro ha sido llevado a cabo muchas veces en la historia, pero el evento paradigmático de su género ocurre para Hegel con el resquebrajamiento de la ciudad-Estado griega. En la polis griega, los hombres se identificaban con su vida pública; sus experiencias comunes eran para ellos las paradigmáticas. Sus más básicos e indeseables valores eran aquéllos encarnados en la vida pública, y así su mayor deber y virtud era continuar y sostener esta vida. En otras palabras, vivían plenamente gracias a su *Sittlichkeit*. Pero la vida pública de cada una de estas polis era estrecha y

provincial. No estaba en conformidad con la razón universal. Con Sócrates surge el desafío de un hombre que no está de acuerdo con basar su vida en lo provincial, o lo meramente dado, sino que exige una fundamentación en la razón universal. Sócrates mismo supone una profunda contradicción, ya que acepta la idea de la *Sittlichkeit*, de leyes a las que uno debe permanecer leal; él deriva esto de la razón universal también, e incluso por su lealtad a la razón no puede vivir con las leyes actuales de los atenienses. Más bien las socava, corrompe a la juventud no para llevarla hacia ellas al final, sino para cuestionarlas. Tiene que ser condenado a muerte, una muerte que él acepta debido a su lealtad a las leyes.

Pero ahora un nuevo tipo de hombre surge, un hombre que no puede identificarse con su vida pública. Comienza a relacionarse principalmente no con la vida pública sino con su propia comprensión de la razón universal. Las normas que él considera ahora convincentes no son llevadas a cabo en ninguna realidad; son ideas que van más allá de lo real. El individuo reflexivo está en el dominio de la *Moralität*.

Por supuesto, incluso el individuo autoconsciente está vinculado con alguna sociedad. Los hombres se piensan a sí mismos, en tanto que seres morales, como perteneciendo a alguna comunidad: la ciudad de los hombres y los dioses de los estoicos, la ciudad de Dios de los cristianos. Pero ellos consideraron la ciudad como algo completamente distinto y situado más allá de la ciudad terrena. Y la comunidad actual de filósofos o de creyentes en la que desarrollaban y sostenían el lenguaje por el cual se identificaban a sí mismos, estaba dispersa y débil. La vida común sobre la que estaba fundada su identidad como individuos racionales o devotos, estaba o podía estar muy atenuada. De tal modo que lo que era más importante en la vida de un hombre consistía en lo que él era o pensaba como individuo, y no su participación en la vida pública de una comunidad histórica real. (Esto no fue realmente verdadero respecto a la Iglesia cristiana, para la cual la eucaristía era de central importancia, pero ciertamente se aplica al sabio del mundo antiguo tardío.)

En todo caso, la comunidad de los sabios, como la de los santos, estuvo desprovista de existencia auto-subsistente en la historia. Más bien, el reino de lo público fue abandonado al poder injustificado privado. Ésta es la descripción usual de Hegel sobre el período antiguo de los imperios universales que sucedieron a las ciudades-Estado, en particular el imperio romano. La unidad y plenitud de la *Sittlichkeit*, desaparecida de este mundo, fue traspuesta por un más allá etéreo.

¿Qué es lo que está diciendo entonces Hegel con esta tesis sobre la primacía de la *Sittlichkeit*, y la noción concomitante de la comunidad como «sustancia ética», una vida espiritual en la que el hombre debe participar? Podemos contestar con tres proposiciones puestas en orden ascendente de contestabilidad. Primero, que lo más importante para el hombre solamente puede ser alcanzado en relación con la vida pública de una comunidad, no en la auto-definición privada del individuo alienado. Segundo, esta comunidad no debe ser una que sea meramente parcial, p. ej., la reunión secreta o una asociación privada, cuya vida está condicionada, controlada y limitada por una sociedad más grande. Debe ser limítrofe con la mínima expresión de la realidad humana autosuficiente, el Estado. La vida pública que expresa al menos parte de nuestras normas importantes debe ser la del Estado.

Tercero, la vida pública del Estado tiene esta crucial importancia para los hombres debido a que las normas e ideas que expresa no son sólo invenciones humanas. Por el contrario, el Estado expresa la Idea, la estructura ontológica de las cosas. En un último análisis, esto es de vital importancia ya que es uno de los modos indispensables en que el

hombre recobra su relación esencial con esta estructura ontológica, el otro ser en los modos de conciencia que Hegel llama «espíritu absoluto»; esta relación real a través de la vida de la comunidad es esencial para la finalización del retorno a la identidad conscientemente entre el hombre y el Absoluto (lo que significa también la auto-identidad del Absoluto).

Obviamente estas tres proposiciones están ligadas. La tercera pone el fundamento subyacente de la primera y la segunda. Si el hombre alcanza su verdadera identidad como un vehículo del espíritu absoluto, y si uno de los medios indispensables en que esta identidad es expresada resulta ser la vida pública de su sociedad política, entonces evidentemente es esencial que llegue a identificarse a sí mismo en relación con esta vida pública. Debe trascender la alienación de una identidad privada o sectaria, ya que éstas nunca pueden ligarlo plenamente con el Absoluto.

Éste es el complejo de ideas que descansa detrás del uso hegeliano de términos como «sustancia», «esencia», *Endzweck*, *Selbstzweck*, cuando habla de la comunidad: en primer lugar, ese conjunto de prácticas e instituciones que componen la vida pública de la comunidad expresa las más importantes normas, las más centrales para la identidad de sus miembros, de tal modo que únicamente se sustentan en su identidad por su participación en estas prácticas e instituciones, que a su vez se perpetúan en esta participación. En segundo lugar, la comunidad involucrada es el Estado, esto es, una comunidad realmente autosuficiente. Y en tercer lugar, esta comunidad tiene este rol central debido a que expresa la Idea, la fórmula de la necesidad racional que subyace al hombre y su mundo.

Así, lo que es extraño y discutible en la teoría del Estado de Hegel no es la idea de una vida mayor en la que los hombres están inmersos, o la noción acerca de la vida pública de una sociedad que expresa ciertas ideas, que son, hasta ahora, en cierto sentido las ideas de una sociedad como un todo y no solamente de los individuos, de tal modo que podemos hablar de un pueblo como teniendo cierto «espíritu», pues durante la mayor parte de la historia humana los hombres han vivido de modo más intenso en la relación con los significados expresados en la vida pública de sus sociedades. Únicamente un atomismo exagerado pudiera hacer ver la condición alienada de los hombres como la norma humana ineludible.

Pero donde Hegel hace una afirmación sustancial que no es fácil admitir es en su perspectiva ontológica básica: que el hombre es el vehículo del espíritu absoluto, y su corolario, que el Estado expresa la subyacente fórmula de necesidad por medio de la cual el espíritu pone al mundo.

En otras palabras, la idea de un *Volkgeist*, de un espíritu del pueblo, cuyas ideas están expresadas en sus instituciones comunes, por medio de las cuales ellos definen su identidad, es suficientemente inteligible. Y algo como esto es esencial si hemos de comprender qué ha ocurrido en la historia humana. A lo que es más difícil darle crédito es a la tesis de que los hombres —y he aquí a su propia manera estos *Volkgeister*— son vehículos de un espíritu cósmico que está retornando a la autoconciencia a través del hombre.

Así, no existe una teoría hegeliana especialmente extraña sobre un sujeto de la sociedad supra-individual, como se ha creído frecuentemente. Solamente existe una doctrina muy difícil sobre un sujeto cósmico cuyo vehículo es el hombre, que está entretejida con una teoría del hombre en la sociedad que por sí misma está lejos de ser bizarra o inadmisibles. De hecho, es muy superior a las concepciones atomísticas de algunos de los oponentes liberales de Hegel.

Es su punto de vista ontológico lo que hace que Hegel realice un giro contra la corriente dominante del pensamiento liberal. Éste tiende en última instancia a asumir que el individualismo es el momento final de la evolución humana. Incluso si los hom-

bres civilizados no están alienados respecto al Estado, sus más importantes focos de identidad son pensados como situados más allá de ellos, en la religión, o en algún ideal moral personal, o en la raza humana como un todo. De este modo, la condición en la que los hombres se identifican a sí mismos, primariamente respecto a la vida común de su sociedad, debe ser una fase más primitiva, y especialmente cuando esta vida común es pensada como encarnación de una significación cósmica o religiosa. Y esto debido a que en esta clase de sociedad *superar* una etapa de individualismo sólo podría representar una regresión. Y es por esto que Hegel, por supuesto, ha sido criticado duramente por aquellos que están en esta vertiente del liberalismo (que no agotan lo que puede llamarse justificadamente pensamiento liberal: Montesquieu, De Tocqueville, Herder, Von Humboldt, y otros que se han preocupado por la calidad de la vida pública, con la que los hombres deben identificarse).

Pero el intento de comprender a Hegel en los términos de esta tradición liberal ha conducido sólo a la distorsión. Un notorio ejemplo es la doctrina del Estado de Hegel. En la tradición atomista liberal, «Estado» sólo puede referirse a algo como «los órganos del gobierno». Hablar de éstos como la «esencia» y el «objetivo final» de los ciudadanos solamente puede significar la sujeción a la tiranía irresponsable. Su modelo no es el *Machstaat* de Federico el Grande, que él nunca admiró,¹⁴ sino la polis griega. De este modo su ideal no es una condición en la que los individuos son medios para un fin, sino más bien una comunidad en la que, como un organismo vivo, la distinción entre medios y fines es superada, todo es tanto medios como fin. En otras palabras, el Estado debe ser una aplicación de la categoría de teleología interna (cf. lo citado más arriba en VG, 112, 380).

Así, el Estado que es plenamente racional será uno que exprese en sus instituciones y prácticas las ideas y normas más importantes que sus ciudadanos reconozcan, y por las cuales definan su identidad. Y así será, ya que el Estado expresa las articulaciones de la Idea, que el hombre racional llega a ver como la fórmula de la necesidad subyacente a todas las cosas, que está destinada a hacerse autoconsciente en el hombre. Gracias a ello el Estado racional restaurará la *Sittlichkeit*, la encarnación de las normas más altas en una vida pública existente actualmente. Recobrará lo que se perdió con los griegos, pero en un más alto nivel, ya que el Estado plenamente desarrollado incorporará el principio de la voluntad racional individual juzgando con los criterios universales, el mismo principio que socavó y eventualmente destruyó la polis griega.

Esta integración de la individualidad y la *Sittlichkeit* es un requerimiento que podemos deducir de la Idea. Pero también es el modo hegeliano de formular y responder al anhelo de su época por unir de alguna manera la autonomía moral radical de Kant con la unidad expresiva de la polis griega. La respuesta de Hegel a tal acertijo consistió, como vimos, en una extraordinaria y original combinación de la aspiración ultra-moderna a la autonomía y la renovada visión del orden cósmico como el fundamento de la sociedad; una derivación, podemos decir, del orden cósmico de la idea de la autonomía radical en sí misma, vía un desplazamiento de su centro de gravedad del hombre hacia el *Geist*. Esta síntesis la consideró como el objetivo de la historia. Veamos ahora cómo se desarrolla esto en la historia.

14. En un trabajo de principios de los años 1800, que ha sido publicado después de su muerte bajo el título *La constitución alemana*, Hegel expresa su oposición a la teoría moderna que dice que el Estado debe ser una «máquina con un solo empuje que dé movimiento a todo el resto del infinito engranaje» (G. Lasson, ed., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923, 38; Z.A. Pelczynski, ed., *Hegel's Political Writings*, T.M. Knox, trad., Oxford, 1964, 161). Prusia, así como la Francia revolucionaria, es citada como un ejemplo más adelante en este pasaje. (*Schriften* 31, *Political Writings* 163-164. Cf. la discusión en Schlomo Vainer, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1970, 47-49.)

CAPÍTULO XV RAZÓN E HISTORIA

1

El cumplimiento del Espíritu requiere por consiguiente el crecimiento de una comunidad que plenamente expresará y encarnará la razón. Y ya que el espíritu dispone el mundo del espacio y el tiempo en orden a realizarse a sí mismo, este cumplimiento, y por tanto también la comunidad de la razón, puede ser considerado como el objetivo de la historia. Hegel habla así de esto en *La razón en la historia*:

El objetivo es que llegue a saberse que [el Espíritu] sigue adelante sólo para conocerse a sí mismo como *an und für sich*, y que se trae a sí mismo en su verdad para aparecer ante sí mismo —el objetivo consiste en que trae un mundo espiritual a la existencia que es adecuado a su mismo concepto (del mundo), en que realiza y perfecciona su verdad, en que la religión y el Estado sean así producidos por él de tal modo que advengan adecuados a su concepto... [VG, 61].

En este pasaje están contenidas las dos caras del objetivo del espíritu en la historia: el espíritu está intentando llegar a una comprensión, a un conocimiento del yo, pero en función de esto debe traer una realidad a la existencia, una comunidad espiritual que debe ser también una comunidad real (el *geistige Welt* debe estar encarnado en un *Staat*) que sea adecuada a su concepto. O de nuevo:

[...] el objetivo es éste, que el Espíritu llegue a ser consciente de sí mismo o que haga al mundo congruente consigo mismo (*die Welt sich gemäß mache*) —pues ambos llegan a ser la misma cosa... [VG, 74].

De este modo la historia ha de ser entendida teleológicamente, dirigida en función de realizar el *Geist*. Lo que pasa en la historia tiene así sentido, justificación; de hecho, la más alta justificación. Es buena, es el plan de Dios.

El verdadero bien, la razón divina universal, es también el poder de ocasionarse a sí mismo. Este bien, esta razón en su más concreta representación, es Dios [...] La iluminación (*insight*) de la filosofía radica en que ninguna fuerza prevalece por encima del bien, de Dios, que pudiera prevenirse alcanzando su fin (*sich geltend zu machen*) [...] que la historia del mundo no muestra nada más que el plan de la providencia. Dios gobierna el mundo [VG, 77].

La historia concuerda con la providencia, y la verdadera filosofía de la historia, como dice Hegel, es la teodicea.

La historia así alcanza su culminación en una comunidad que está en conformidad con la razón; o que encarna la libertad, podríamos decir, ya que «el propósito final del mundo es que el Espíritu sea consciente de su libertad y así sea la completa realización de esta libertad» (VG, 63).

Esta libertad no es, por supuesto, una libertad negativa, individual, la libertad de hacer lo que yo quiero. Es la libertad que el hombre tiene al seguir su propia esencia, la razón. Por otra parte,

[...] la decisión arbitraria (*das Belieben*) del individuo no es, precisamente, libertad. La libertad que está limitada es capricho (*Willkür*) que se relaciona con el elemento particular de las necesidades [VG, 111].

Seguir a la razón es participar en la vida más grande del Estado, pues «sólo en el Estado el hombre tiene existencia racional» (*loc. cit.*). Pero el Estado racional pleno no es la primera comunidad con la que los hombres se identifican como su «sustancia». Por el contrario, todos los desarrollos históricos importantes tienen lugar en tales comunidades. Aquellos hombres que viven fuera del Estado, en sociedades tribales patriarcales, p. ej., están en los márgenes de la historia totalmente, ya sea antes de que empiece realmente o en su periferia. Lo que llega al final de la historia no es una comunidad como ésta, sino más bien una que desde un inicio está completamente adecuada al concepto, a la libertad y a la razón.

De ahí que la marcha de la historia pueda ser vista como la sucesión de tales comunidades,¹ siendo las más tempranas expresiones muy imperfectas de lo que las más tardías encarnarán cada vez más adecuadamente. Hegel llama a estas comunidades históricas y concretas, pueblos que son encarnaciones (más o menos adecuadas) del Espíritu, *Volksgeister*. Son los sujetos de la historia. «El Espíritu con el que tenemos que ver aquí es el *Volksgeist*» (VG, 59).²

Así, la Idea es realizada en la historia, pero a través de etapas, y estas etapas son civilizaciones históricas, *Volksgeister*.

La historia del mundo es la presentación del proceso divino, absoluto, del Espíritu en sus más elevadas formas, de este proceso por etapas en donde él logra su verdad y su autoconciencia acerca de él mismo. Los modos de estas etapas son los *Volksgeister* histórico-mundiales, el carácter de su vida ética, de su constitución, de su arte, religión, ciencia. Traer a su realización cada una de estas etapas, es el infinito impulso (*Trieb*) del espíritu del mundo, su irresistible empuje (*Drang*), pues esta articulación y su realización es su concepto [VG, 75].

1. «Volker, die sich vernünftig in sich organisiert haben, sind es, die wir betrachten. In der Weltgeschichte kann nur von Völkern die Rede sein, welche einen Staat bilden. Man darf sich eben nicht einbilden, daß auf einer wüsten Insel, überhaupt in Ageschiedenheit solches hervorgehen könne» (VG, 113).

2. Permítaseme repetir que esta noción de *Volksgeist* no supone alguna doctrina especial acerca de un sujeto supra-individual de la sociedad. *Volksgeister* son las culturas históricas, pero vistas como encarnaciones del *Geist*, en una determinada etapa de su realización y auto-conocimiento. La dificultad básica, si es que hay una, concierne a la relación del hombre con el sujeto cósmico del cual es vehículo. No existe un problema especial respecto a las configuraciones históricas que los hombres adoptan para encarnar el Espíritu.

La última oración apunta al hecho de que este conjunto de etapas es él mismo necesario, de acuerdo con el Concepto. Es necesario para su auto-realización que el espíritu se traslade de la mayor exterioridad a la autoconciencia más completa. Pero del mismo modo las etapas en el camino están puestas por la necesidad, cada una debe desarrollarse a sí misma. La fuerza motriz del movimiento es la contradicción, aquélla presente entre la realidad externa y lo que está dirigido a realizarse. La contradicción eventualmente lleva a la disolución de toda forma dada. Pero la particular naturaleza de la contradicción en esta forma determina el resultado, y así del colapso de la primera forma surge otra específica. Habiendo resuelto la contradicción de su precedente, cae víctima de la suya, y así a lo largo de toda la historia.

De esta forma la historia muestra un movimiento dialéctico del tipo que describimos en el capítulo IV. Y ya que el punto inicial y el objetivo son puestos por la Idea, por tanto por necesidad, del mismo modo todas las etapas intermedias son necesarias. Dando por sentados el punto inicial y el objetivo, la naturaleza particular de la contradicción en la primera forma se sigue necesariamente; y de su resolución surge la segunda forma, de la cual debe seguirse el objetivo de su segunda contradicción, y así sucesivamente. La historia debe seguir así un plan dialéctico necesario.

El plan de la historia es el de la Idea, cuya comprensión filosófica es presupuesta por la filosofía de la historia.³ De tal modo, la dialéctica de la historia consiste en ser comprendida como reflejando las etapas necesarias conceptualmente en el despliegue de la Idea.

Pero como no ha de sorprender a nadie, existe de hecho un desajuste entre la historia y la lógica. Las relaciones conceptuales en su forma general dan lugar a demasiadas combinaciones como para formar una estructura *a priori* muy rigurosa, y los eventos históricos dan lugar a demasiadas interpretaciones, en las que los conceptos de alto nivel como «universal», «particular», «individual», no permiten mucho juego. Uno siente que el sistema alojaría un amplio margen de cambios en el curso de la historia si de pronto descubriéramos que nuestro conocimiento del pasado fue erróneo.

A pesar de esto, sin embargo, existe una unidad muy fuerte e incluso potencialmente convincente en el plan general de las cosas. La más alta unidad planea sobre el detalle, y parece la filosofía de la historia más persuasiva. Aunque existen muy frecuentemente iluminaciones fascinantes en el detalle hegeliano, es el ajuste del detalle en el todo lo que levanta dudas.

Las etapas de la historia, como dice la última cita, están representadas por los *Volksgeister*. Cada etapa está encarnada en un determinado pueblo que se empeña en hacer manifiesta la idea de esa etapa particular. Éste es el propósito común del pueblo, permanece enteramente capturado en esta tarea común, completamente identificado con ella, hasta que es alcanzada. Entonces las cosas se vienen abajo. Sus miembros cesan de darse con plenitud, viran hacia la reflexión, hacia una identidad como individuos fuera del objetivo público. Caen en la «nulidad política» (VG, 68).

Hegel habla en este pasaje como si la transición de una etapa a la siguiente ocurriera a través de la realización y muerte natural de cada pueblo mundano-histórico, más que a través de una contradicción interna. Pero ésta no es realmente una perspectiva incompatible. Habiendo desarrollado su forma particular hasta su suma expresión, un *Volksgeist* dado ha llevado también su inadecuación a su punto crítico. No habiendo ulteriores desarrollos de la Idea, sólo la inadecuación sobresale ahora. De este modo,

3. Cf. más arriba, capítulo VIII.

es inevitable que los hombres abandonen este estado y sueñen con algo más —que lo abandonen en lo que toca a su lealtad fundamental, esto es, en cuanto a que han vivido en él felizmente durante algún tiempo. En algún otro lugar, sin embargo, surge una nueva fuerza que porta la siguiente etapa.

Pero lo que los hombres están haciendo en la historia no lo pueden comprender por completo. No está claro para ellos por qué abandonan una etapa y van a otra. O más bien, puede tener una idea clara, pero ésta no es la verdad más profunda; por necesidad, los hombres, en etapas más tempranas de la historia, no pueden comprender el plan del *Geist* como el filósofo puede hacerlo ahora (Hegel puede hacerlo ahora). Aquí es donde Hegel introduce su famosa idea de la astucia de la razón. La razón es representada en esta imagen como «usando» las pasiones de los hombres para realizar sus propios propósitos. Los hombres particulares y sus propósitos entran en lucha, pero el propósito universal se mantiene a salvo por encima de ella.

No es la idea universal la que se pone en oposición y lucha, o la que se pone en peligro; se mantiene a sí misma a salvo de los ataques e ilesa en el trasfondo, y lleva lo particular de las pasiones a una batalla para que se desgaste. Podemos llamar a esto la astucia de la razón, que la Idea ponga a las pasiones a su servicio en tal modo que por medio de esto se ponga en existencia ella misma y se aleje de sufrir daño [VG, 105].⁴

Pero esta imagen caricaturesca no ha de tomarse *au pied de la lettre*, como si un sujeto súper-individual estuviese desplegando herramientas para sus propios fines. Más bien, tenemos que tomar en cuenta que incluso los hombres de las etapas más tempranas de la historia son vehículos del *Geist*. Poseen algún sentido, no obstante nebuloso, fantiosamente expresado, de las demandas del espíritu. Por ello no se trata solamente de una cuestión en la que la ambición de los hombres individuales esté siendo usada para propósitos exteriores. Más bien es que estos hombres, cuya ambición individual coincide con los intereses del Espíritu, se encuentran ahítos de una sensación de misión. Instintivamente sienten la importancia de lo que están haciendo, y asimismo los hombres que los rodean, que acuden conjuntamente a su señal, aunque el gran hombre y sus seguidores son incapaces de articular la significación de lo que están haciendo, o de articularla correctamente. Hegel utiliza la palabra «instinto» para designar este reconocimiento inconsciente de la significación.

Así, en el pasaje citado más arriba sobre la astucia de la razón, Hegel cita el caso de César, quien de hecho cae bajo los cuchillos asesinos tan pronto como ha llevado a cabo el trabajo del espíritu conduciendo a la república a su fin. Pero en un pasaje previo (VG, 89-90) dice, respecto a César, que la correspondencia de su propio objetivo con aquél del Espíritu-del-Mundo (*Weltgeist*) es lo que le dio su fuerza:

[...] su labor fue un instinto que lo llevó a la fruición de lo que la época reclamó como *an und für sich*.

Y Hegel continúa:

Éstos son los grandes hombres en la historia, cuyos propósitos particulares comprenden el contenido sustancial que es la voluntad del espíritu del mundo. Este contenido es la verdadera fuente de su poder; está en el instinto universal inconsciente de los hombres.

4. Cf. el pasaje en la Lógica, en la sección sobre Teleología Interna, WL, II, 397-398.

Ellos son internamente conducidos hacia él, y no poseen un soporte ulterior contra él, pues han asumido el logro de este objetivo como su interés, de tal modo que ellos puedan soportarlo. Más bien los pueblos se reúnen bajo su enseña, les muestra lo que es su propia inclinación interior (*immanenter Trieb*) y la lleva a cabo.

De este modo, el trabajo del *Weltgeist* es sentido como un «*Trieb* inmanente» entre los hombres, uno que es meramente «instintivo», esto es, que no es comprendido; y es por esto el trabajo de la razón ocurre a través del conflicto de las ambiciones individuales en la historia.

Así la grandeza de los individuos histórico-mundiales no recae solamente en el hecho de que sean instrumentos del Espíritu-del-Mundo. Son también los primeros que sienten y dan articulación a lo que debe ser la siguiente etapa. Una vez que han mostrado esta señal, los hombres los siguen. En el momento en que una forma se ha agotado, cuando el Espíritu ha abandonado la forma reinante, es el individuo histórico-mundial quien muestra el camino al que todos los hombres aspiran en sus profundidades. «Son los individuos histórico-mundiales quienes en primer lugar han dicho a los hombres lo que quieren» (VG, 99).

Una vez que han articulado esta nueva forma, cobra una fuerza irresistible, incluso para aquellos que están inclinados hacia sus propios intereses o juicios en contra de ella, ya que en lo más profundo no pueden evitar identificarse con ella.

Pues el espíritu que ha penetrado en la siguiente etapa es el alma de todos los individuos, pero como un sentido interno inconsciente, que los grandes hombres les ha hecho consciente. Es lo que, sin embargo, ellos realmente quieren, y así ejerce una fuerza sobre ellos a la que han de rendirse aun a costa de su voluntad consciente; de este modo siguen a estos líderes de almas, pues sienten la fuerza irresistible de su propio espíritu interno que los confronta [*loc. cit.*].

Una categoría como la «astucia de la Razón», lejos de ser otra idea hegeliana incomprensible y «mística», es más bien indispensable para cualquier teoría de la historia que quiera dar lugar a la motivación inconsciente.⁵

2

Volvamos la mirada ahora a los temas principales de la filosofía de la historia. El principal drama del giro de la historia es el que aparece alrededor de la cuestión esencial en la filosofía de la política de Hegel: cómo reconciliar la libertad del individuo que se conoce a sí mismo como una racionalidad universal con una *Sittlichkeit* restablecida. El principal drama de la historia está entonces iniciado por la crisis de la unidad perfecta de la *Sittlichkeit* en el mundo griego, el nacimiento del individuo con una

5. Avineri, cf. *Hegel's theory of Modern State*, 233, encuentra que Hegel se contradice en esta doctrina sobre el individuo mundialmente histórico, ya que parece sostener en ocasiones que es plenamente consciente de la idea de la que se está dando cuenta, y otras veces dice que es solamente consciente instintivamente, y aun en otros pasajes dice que no es consciente de ningún modo. Las citas de Avineri provienen de *La razón en la historia*, y me parece que con una pequeña concesión a la naturaleza poco pulida de este texto que Hegel nunca preparó para su publicación, los textos pueden fácilmente ser emparentados con la noción de que los individuos mundialmente históricos poseen una sensación de una verdad más alta a la que sirven, pero que vislumbran a través de un cristal oscurecido.

conciencia universal. Sigue después el lento desarrollo, a través de las centurias siguientes, tanto del individuo (de su *Bildung*) como de las instituciones que encarnan la *Sittlichkeit*, de tal modo que ambos se puedan encontrar en la racionalidad del Estado.

La versión de la historia en su forma condensada que tenemos en el capítulo VI de *PhG* comienza con el mundo griego. Pero la versión más grande contenida en las lecciones de filosofía de la historia comienza mucho antes, nos lleva a través de las civilizaciones china, india, persa, fenicia y egipcia, corriendo hacia Grecia. También se trata a los judíos. Existen también diferencias en el modo en que Hegel recorta incluso las áreas comunes a las dos versiones, en tanto que hay entre ellas diferentes ciclos de lecciones. Esto refuerza lo que se dijo antes acerca del detalle de la filosofía de la historia de Hegel.

Mi objetivo aquí será simplemente dar la línea general de la dialéctica de la historia, como un trasfondo del principal problema político mencionado más arriba. Tratando las civilizaciones anteriores a Grecia, Hegel discute su conciencia religiosa, y hay muchos elementos aquí que reaparecen en la filosofía de la religión. Sus estructuras políticas y su vida pública están estrechamente vinculadas con esta conciencia religiosa. Como siempre cuando se trata de Hegel, los diferentes aspectos de la vida de un pueblo están unidos entre sí en su *Geist*. Pero la conciencia religiosa de estos primeros pueblos ofrece la más asombrosa expresión de la etapa en la que estaban, del modo en que intentaron cobrar conciencia de la realidad ontológica, el *Geist*, y su relación con el mundo y el sujeto.

El espíritu está intentando alcanzar una comprensión de sí mismo como espíritu, es decir, como subjetividad libre, y ver esto como el absoluto. Pero con los pueblos anteriores a Grecia —excepto para los judíos— el absoluto es aún menos que sujeto, está aún vinculado con una realidad externa y por tanto impersonal, con la naturaleza, o con la abstracción total del vacío (un aspecto de la religión india). Los persas alcanzan una elevada forma de ello cuando perciben el absoluto simbolizado en luz, que es la más espiritual entre las formas naturales, pero aún no han dado el paso más importante.

Éste llega, de cierta manera, con los judíos. Aquí llegamos de repente a la comprensión de que Dios es sujeto puro, espíritu. Pero esta comprensión sólo puede ser ganada en la etapa de una radical separación de Dios como espíritu de toda contaminación con la realidad natural finita. El espíritu judío, piensa Hegel, radica por lo tanto en separación, trascendencia radical. Abraham comienza por abandonar a su familia y su hogar en Ur de Caldea para convertirse en un vagabundo. El pueblo judío hace constantemente la guerra a la idolatría, lo que se suma a una mezcla de lo divino de nuevo con lo finito. Pero esta solución sólo puede ser una etapa en el camino, pues es radicalmente imperfecta. Dios es espíritu, pero a costa de serlo más allá del mundo, y por encima de todo, por encima y fuera de toda subjetividad finita, la del hombre. El hombre no está reconciliado con Dios, no se ve a sí mismo como uno solo con el absoluto, como su vehículo, sino más bien el absoluto está contra él, él es su esclavo, totalmente sometido. En forma similar, el mundo natural está totalmente vacío de lo divino. Está *entgöttert*, como lo dice Hegel; la conciencia judía ve sólo un mundo de cosas finitas, que han de ser usadas por los hombres, no la encarnación de la deidad. El mundo se encuentra por debajo del espíritu por completo, así como estamos totalmente por debajo de Dios. Hegel también habla de esta visión de Dios como de un «pensamiento puro», que en términos hegelianos está íntimamente ligado con ser un sujeto puro. En esta formulación enfatiza de nuevo que el concepto judío del absoluto es propio de algo universal, desprovisto completamente de particularización.

La solución griega es en cierto sentido opuesta a la judía. Los griegos, también, ganan en conciencia de Dios como sujeto. Pero no es una subjetividad que sea temida, más allá de la naturaleza, que niega la expresión natural en la pureza del pensamiento. Más bien, los dioses griegos se encuentran perfectamente armonizados en su expresión natural. Pero en lugar de que esto sea algo infra-personal, como en las más tempranas religiones, la expresión paradigmática de estos dioses se manifiesta en la forma de subjetividad realizada, esto es, la forma humana.

El dios griego, a diferencia del judío, es provincial. Y esta misma naturaleza provincial es lo que veremos reflejado en la polis griega, y lo que será la causa de su perdición. Semejante ventaja se obtiene con un costo similar. Por una parte, el concepto griego de la divinidad es la carta de la libertad griega. Es el sentido de que la divinidad no es totalmente otra, de que la subjetividad finita tiene su lugar en ella. Y éste es el sentido de la libertad, que el hombre no es esclavo del absoluto, de algo que es extraño por completo a su voluntad. Por tanto, la política griega será el primer hogar de la libertad.

Fue esto lo que permitió a los griegos construir una encarnación de la *Sittlichkeit* por la que la época de Hegel suspiró, una en la que los hombres estuvieran completamente en casa, en la que su identidad plena estuviese vinculada a la realidad pública viva de su polis. La visión de Dios en la forma humana fue el fundamento de una vida pública entretrejida a esta divinidad, el Dios de la ciudad, en la que los ciudadanos pudieran reconocerse sin reservas. Esta vida pública fue una realidad plenamente suya. Se continuó gracias a su actividad, e incluso representó también lo que fue de importancia última para ellos, una expresión de lo divino. Por eso su vida pública realizada fue su «sustancia», la base de su identidad. Su ética fue la de la *Sittlichkeit*, donde lo que debía ser también lo era.

Pero era ésta una libertad limitada. Sólo aquellos que fueron ciudadanos, aquellos que fueron miembros de una determinada polis y siervos de su Dios, fueron así reflejados en la realidad pública. Los esclavos, y en general los extranjeros, no lo fueron. Cada Estado tenía su propio Dios, sus propias leyes, con las que sus miembros estaban plenamente reconciliados, pero eran distintas de Estado a Estado. La forma reconfortante de la divinidad fue sólo reconfortante para algunos. Reflejaba sólo a una parte de la humanidad. Por esto los griegos no tuvieron la intuición de que el hombre como tal es libre. La libertad fue la provisión de los ciudadanos; los esclavos y los bárbaros estaban fuera de su restricción.⁶

Correspondientemente, la identificación con la ciudad por parte de sus ciudadanos no estaba basada en una reflexión universal, sino que fue una adhesión irreflexiva inmediata. Las leyes deben ser obedecidas porque son las propias de nuestra ciudad, *sans plus*.

En este mundo, la democracia (la democracia directa) es la forma más natural de gobierno, ya que todos los hombres se encuentran totalmente identificados con el todo. Quieren vivir y morir únicamente por ella; pueden entonces encomendarse a su ejecución. Pero ésta es una democracia provincial, excluye a los esclavos y metecos, pues la identificación es provincial.

6. Éste es, por supuesto, el trasfondo del famoso pasaje en el que Hegel resume la historia de la libertad (VG, 62): el mundo oriental sólo supo de un hombre que fuese libre —el rey representó el principio absoluto; p. ej., el déspota persa (pero, por supuesto, en un importante sentido incluso él carecía de libertad, como una subjetividad racional real). El mundo griego se hizo con una intuición de la libertad, pero vio que sólo algunos eran libres. Solamente con la cristiandad nos hicimos con la intuición de que el hombre como tal es libre.

Hegel deja claro por qué bajo su punto de vista la democracia antigua es inapropiada como modelo para el mundo moderno. La democracia antigua, directa, fue posible en parte porque las sociedades eran muy pequeñas, todos podían tomar parte y estar presentes cuando se tomaban las decisiones. Pero esto no es todo. Una de las condiciones esenciales de la democracia griega fue precisamente su exclusividad. Todas las tareas económicas menores eran asumidas por no-ciudadanos. Esto no quiere decir únicamente que los ciudadanos tenían en general más tiempo de ocio, pues de lo contrario no les sería posible atender las asambleas ciudadanas (*ecclesia*) y tratar los asuntos de Estado; quiere indicar también la homogeneidad de la población, que no puede ser alcanzada en la política moderna donde todas las funciones son cubiertas por los ciudadanos. La heterogeneidad hace esencial una articulación del Estado moderno que bajo la perspectiva de Hegel excluye la democracia.

Pero hay una tercera razón por la que la democracia antigua no es un modelo apropiado para nuestro tiempo. El Estado griego podía funcionar porque los hombres estaban inmediatamente identificados con él. Ahora, en tanto que esperamos restaurar la integridad de la *Sittlichkeit*, no podremos nunca restaurar su unidad no refleja, inmediata. El hombre moderno permanecerá también como individuo universal. Y esta individualidad será reflejada en la estructura de la sociedad moderna, y en la forma de la sociedad civil. Esta articulación necesaria de la organización política en cuanto a tomar en cuenta la gran complejidad del hombre, requiere un equilibrio entre las instituciones que Hegel piensa que es incompatible con la democracia directa. Volvemos sobre esto más abajo.

Esta bella unidad del Estado griego está perdida, debido a sus limitaciones, su provincianismo. El espíritu del mundo tiene que seguir marchando, de tal modo que una vez que la polis se haya hecho consciente, la astucia de la razón llama a los individuos histórico-mundiales a buscar lo que está más allá. Tal figura, a su propio modo, es Sócrates. Sócrates vuelca su lealtad a la razón universal. Y aunque quiere permanecer en la obediencia de las leyes de su polis, le gustaría fundarlas en la razón. Así, en tanto que mantiene su lealtad hacia los atenienses hasta la muerte, no obstante su enseñanza no puede sino corromper a la juventud, pues socava la identificación inmediata con la vida pública sobre la que la polis descansa. Los hombres se vuelven hacia una razón universal, y rechazan el Estado provincial y sus dioses. Pero esta razón universal no está encarnada en la vida pública, es su más allá.

La disolución de la organización política es el nacimiento del individuo con conciencia universal, un individuo que se define a sí mismo como un sujeto de razón universal. Pero no puede encontrar identificación con la vida pública de su ciudad. Vive en una comunidad más grande, la ciudad de los hombres y dioses de los estoicos, la cual no está realizada. Por tanto el nuevo individuo es un *émigré* interno.

Pero esto conlleva la necesaria consecuencia de que la vida sale de las instituciones públicas de la polis. No puede sino hundirse y ceder el paso al imperio universal, una forma de dominio desde arriba y que es predicada precisamente como inadecuada para lograr esa identificación. Este imperio universal es, al igual que la polis, una comprensión de la razón universal que ahora ha llegado a ser conciencia. Es correlativo en el sentido de que el individuo de razón universal debe provocar el colapso de la ciudad-Estado, pero no es de ningún modo la expresión de esta razón en la vida pública. Por el contrario, es expresión del hecho de que esta razón es ahora sentida como ubicada más allá del mundo. Así, el individuo es proyectado en un mundo externo que está regulado no por la razón sino por la voluntad arbitraria de los emperadores, de los déspotas

poderosos. Internamente, se define a sí mismo como razón universal, pero externamente es sólo un resto del naufragio flotando sobre el enorme fluir de los eventos, por completo a merced de un poder externo.

En esta escisión el individuo se dirige aún más a una definición interna de sí mismo. Es ésta la etapa en la que el estoicismo florece. Pero para Hegel esto no puede ser una solución, ya que se trata de una figura de la razón y la libertad no realizada en absoluto. Por tanto el individuo no puede sino anhelar ir más allá para encontrar realización. El terreno para la conciencia desgraciada está dispuesto.

Se trata de la era del imperio romano. La sociedad romana, así, es el lugar de origen de la idea de persona, un individuo definido como un sujeto de derechos abstraído de su relación con la sustancia de la *Sittlichkeit*. La persona es portadora de un «derecho» abstracto, un derecho desvinculado de los roles social y político; es un portador del derecho de propiedad. Ésta será una de las dimensiones del Estado moderno. Tiene sus orígenes aquí.

La etapa está dispuesta para el nacimiento del cristianismo. El cristianismo viene a responder al anhelo del individuo universal, que no puede ser reconciliado con lo universal en este mundo político, en el que sin embargo el sujeto finito y el absoluto están plenamente unidos. Y entonces llegan a estar perfectamente unidos por una vez, en la persona de Cristo. No hay duda de que esto ocurrió muchas veces, como con los avatares de la religión hindú. El absoluto es uno, y la unidad paradigmática fundadora puede ser realizada sólo una vez. Pero esta unidad, como hemos visto, debe ser superada en su forma inmediata. Cristo debe morir. Y debe elevarse de nuevo, ir hacia el Padre, y retornar en la forma de espíritu para estimular a la comunidad.

Pero con el nacimiento de la cristiandad esta unidad se realiza solamente en amago. No está plenamente realizada aún en el mundo. La Iglesia, que es la realización externa de la nueva comunidad, se encuentra así en exilio interior por primera vez también, tal como el individuo universal. La tarea de la historia ahora es hacer esta reconciliación políticamente real, externamente; hacer en cierto sentido a la comunidad de la Iglesia una con la sociedad. Y esto significa una lenta transformación de las instituciones, y un lento rehacerse de los hombres —*Bildung*. Ésta es la tarea de los próximos dieciocho siglos, y será asumida por un nuevo pueblo mundial-histórico, las naciones germanas.

Las naciones germanas a las que se refiere Hegel son los bárbaros que abarrotaron el imperio romano en su última etapa y fundaron las nuevas naciones de la Europa occidental. No hay un chauvinismo particular en este uso de la palabra germano. Montesquieu y otros también reconocieron que las políticas europeas modernas se conformaron a partir de estos reinos germanos bárbaros.

Pero estos germanos estuvieron idealmente colocados para llevar a la historia a la siguiente etapa —el *Weltgeist* siempre busca tal convergencia de material y fines— ya que fueron naturalmente conscientes de su independencia de la autoridad. Apenas fueron sometidos a la autoridad, con dificultad y precariamente. Hegel retrata a los primeros germanos libres bajo líderes que, como Agamenón, fueron apenas *primus inter pares*. De este modo, estaban como si dijéramos pre-programados para construir una civilización que estaría basada en la libertad del individuo. Pero esta libertad tiene que ser purificada antes, tiene que crecer e incorporar la libertad racional interna que fue alcanzada por la palabra antigua y la cristiandad. La independencia real, externa, de los germanos en los bosques, ha de ser unida a esta libertad espiritual, y esta libertad ha de ser llevada a la realidad. Pero en segundo lugar, es esencial para lograr esto que el salvaje germano independiente deba aprender a aceptar la autoridad racional, debe aceptar ser integrado en un Estado racional.

El desarrollo de la Europa medieval y moderna es el resultado de estos dos procesos relacionados. El sistema feudal en el que el ámbito público está plagado de relaciones privadas es la forma natural en que estas tribus germanas establecieron Estados. Pero entonces el proceso comienza en el momento en que estas madejas libres de relaciones privadas son unificadas bajo esta voluntad común dominante que es inseparable del Estado. En Europa esto llega bajo la forma del creciente poder de la monarquía. Carlomagno representa una fase crucial en este proceso.

Tenemos aquí la fundación de uno de los rasgos esenciales de un Estado moderno para Hegel. Debe estar unificado desde la cima por una monarquía. Hegel parece sostener que esto está esencialmente vinculado con el principio de la libertad individual moderna. La ciudad-Estado griega pudo ser una república ya que todos se dieron de inmediato al Estado, no tenían una voluntad privada fuera de él. Pero el individuo moderno universal posee también una identidad privada, no puede ser simplemente un miembro del Estado. Para ser real como una voluntad común, todo Estado debe sin embargo observar este momento de unidad inmediata en él mismo. En algún momento, en algún punto, la voluntad del todo debe hacerse una con una voluntad real existente. Y ello no solamente en el sentido de que para que actúe el Estado, algunos hombres deben actuar en su nombre. Más bien, Hegel está argumentando ontológicamente que debe haber algún lugar en el que se realice la unidad inmediata de la voluntad concreta y la voluntad general. El Estado no puede ser para todos solamente una dimensión entre otras de su acción y su voluntad.

Lo que Hegel está presentando aquí, y después en *PR*, es una variante renovada de la idea medieval del individuo representativo, es decir, un individuo que personifica un principio básico de la vida común. Es ésta una representación no en el sentido moderno de estar en lugar de alguien o de ser delegado por él, sino en el de personificar, de encarnar una realidad común subyacente a la que todos son leales. La noción de majestad real, de que el rey es el referente desde el que la majestad del todo se manifiesta, pertenece a esta idea. En la dimensión ontológica de este pensamiento político, en donde se preocupa por derivar las estructuras del Estado de su «Concepto», esto es, de la estructura ontológica de las cosas, Hegel ha recurrido a una idea de esta clase. Las distintas características de la constitución «representan» en este sentido diferentes aspectos de la realidad ontológica.

Al lado de la poderosa monarquía, que mantiene unidos a los sujetos sin ley, crecen las instituciones conocidas como estados, que en Inglaterra se convirtieron en el parlamento. Éstos son los elementos mediadores necesarios que existen entre la voluntad del soberano y los particulares. Y aquí tenemos otra institución esencial de un Estado moderno, piensa Hegel. Es por los estados que la gente como un todo toma parte en la vida del Estado. De nuevo veremos aquí que la noción de Hegel sobre la participación del pueblo no está fundada en la noción moderna de representación, como lo está en las teorías del gobierno moderno representativo. No se trata de legitimar las decisiones retro trayéndolas a las elecciones populares, sino de establecer alguna suerte de identificación.

Al mismo tiempo, el Estado se desarrolla cada vez más hacia la impersonalidad, la dependencia respecto a la ley, y lo que Weber llamaría después racionalidad. El poder real es cada vez menos un aprovisionamiento (*appanage*) privado, y es visto como el poder público del gobierno. Las servidumbres debidas a los magnates son reemplazadas con los siglos por una burocracia entrenada. El Estado se funda cada vez más sobre principios generales, sobre la racionalidad legal.

Al tiempo que estas instituciones se están desarrollando —cuya fruición final discutiremos más abajo— el proceso paralelo de espiritualización está en marcha, la purificación del material humano primitivo, no elaborado, y su formación (*Bildung*). Una de las etapas clave de ello es la Reforma. La Iglesia cristiana asumió buena parte de la tarea de formar a los bárbaros no educados. Pero en el proceso tuvo que descender en alguna medida a su nivel. Las más altas verdades espirituales de la cristiandad coexistieron en unidad con burdas realidades externas. Los hombres intentaron encontrar a Dios a través de la conquista física real de la Tierra Santa, la presencia de Dios fue reificada en la hostia, y así sucesivamente. Ésta es la noción de Hegel acerca de lo que subyace en el catolicismo medieval. En función de que el espíritu progresara, tuvo que haber una recuperación de la pureza, un redescubrimiento del significado espiritual de la presencia del espíritu del mundo, dejando de lado el significado sensual y burdo que ello tenía en el catolicismo. Esto es esencial para el desarrollo del Estado moderno, tanto es así que los países católicos son incapaces de llevar a cabo este Estado íntegramente.

Con la Reforma, y la liberación de la espiritualidad respecto a su aprisionamiento en las burdas cosas externas, con la recuperación del sentido de la presencia de Dios en la comunidad que era puramente espiritual, se liberó el camino para la tarea de hacer esta presencia objetiva y real en el mundo externo, no en el modo burdo e inadecuado de los ritos externos y la jerarquía del catolicismo, sino construyendo una comunidad mundana real que realizaría lo universal, la razón. El mundo estaba listo para un Estado fundado en la razón. En otras palabras, la unidad de Dios y el hombre ha de ser realizada externamente. Pero tenemos que ir más allá de lo primitivo, de lo puramente externo, y por tanto de las totalmente inadecuadas realizaciones en la hostia, el santuario, las reliquias, las indulgencias, etc.; tenemos que liberar la verdadera dimensión espiritual si hemos de alcanzar la realización adecuada en una comunidad política. De este modo, de la Europa reformada proviene el intento de realizar el Estado racional, de superar la oposición de la Iglesia y el Estado. La religión protestante se encuentra en la fundación de este Estado.

El proceso de espiritualización comenzado con la Reforma trajo consigo y ocasionó, sin embargo, lo que llamamos Ilustración. Cada vez más conscientes de sí mismos como uno mismo con lo universal, los hombres llegan a reconocer que son internamente libres con la libertad del pensamiento puro. La espiritualización los retrotrae a una comprensión de su propia identidad en tanto descansa en la libertad del pensamiento universal. Pero esto no es simplemente un retorno a los antiguos, ya que estos últimos se encuentran afrontados con un mundo que era totalmente refractario a la razón; su sentido de identidad como razón fue un sentido puramente interior, abatido por las fuerzas del mundo; el mundo de la razón era un más allá. Pero desde entonces los hombres han de llegar a ver que son uno con la misma fundación de las cosas. La cultura cristiana ha causado esto. Consecuentemente la ilustración moderna no sólo define al hombre como pensamiento, pues seguro que la totalidad de la realidad externa se ajusta al pensamiento también. Es ésta la lectura de Hegel de la nueva conciencia científica que se esfuerza por comprender el mundo como un orden gobernado por leyes.

En otras palabras, el pensamiento y el ser son uno. Ésta es la radical lectura idiosincrásica de Hegel del *cogito ergo sum* de Descartes. La cuestión es que el hombre es razón, y que lo es como uno con el principio de las cosas, de tal modo que encontrará a la razón en el mundo externo sólo si la busca.⁷

7. Ésta es también la línea del capítulo V, *Vernunft*, de *PhG*.

La espiritualización completa el proceso de desacralización (*Entgötterug*) de las cosas. El mundo se torna una colección de realidades externas simplemente dispuestas con anterioridad a la conciencia humana, transparentes para ella. Pero podemos preguntar ¿por qué el Iluminismo significa *Entgötterug*? Seguramente la religión purificada también percibe al pensamiento detrás de la realidad. La respuesta es, por supuesto, que en su base el Iluminismo es uno con la religión purificada; su lucha con la religión está basada en un auto-engaño, tal como Hegel intenta demostrar en un pasaje de discusión de *PhG*. Pero este auto-engaño es su defecto crucial. Se percibe a sí mismo como puramente humano. Llega a una comprensión de sí mismo como razón, esto es, como el yo del hombre como razón; llega a una visión del mundo de la realidad externa como sujeto de razón, pero pierde su sentido del yo cósmico más grande, el *Geist*, que es el *locus* fundamental de la razón.

A éste lo ve Hegel como fundado en el hecho de que el Iluminismo permanece en el nivel de *Verstand*, esto es, en el nivel donde el pensamiento distingue claramente las cosas y las separa pero sin ir más allá hacia el nivel del *Vernunft*, donde vemos la conexión interna que vincula todas las realidades separadas, la vida dialéctica que las engendra a todas en una cadena. Por tanto el Iluminismo distingue claramente y tiene una clara visión de los hombres como individuos, independientes unos de otros, pero pierde de vista la comunidad en la que ellos están colocados. Su teoría política es atomista. Por tanto, también el Iluminismo contempla objetos individuales, meramente externos, del mundo que nos rodea; tampoco ve el mundo como un orden dispuesto por Dios, el *Geist* o la razón. Lo que el Iluminismo contempla es cierto, pero fatalmente parcial. De este modo desacraliza, pues solamente ve el mundo como montón de objetos, abiertos al escrutinio y al uso humano; no lo ve también como manifestación, como la emanación de la razón.

Ésta es la razón de que la teoría del valor propia del Iluminismo sea utilitaria. Todos los objetos son vistos como dispuestos al alcance de la mano. La dimensión en que son manifestación de algo más alto, que requeriría una actitud de respeto, es obviada. Su único valor debe estar fuera de ellos mismos, en su uso para los sujetos, los hombres. Consecuentemente, la categoría universal de valor es extrínseca: ¿cuál es la utilidad de una cosa, de una acción, de una política? ¿Cuáles son sus consecuencias para el deseo humano?

De este modo el Iluminismo entra en conflicto inevitablemente con la religión. Realmente, como dijimos más arriba, el conflicto está basado en el auto-engaño por ambos lados. Pero este engaño es en sí mismo real y poderoso. El único modo en que el Iluminismo puede alojar al *Geist*, al sujeto cósmico, es vaciándolo de todo contenido. Ya no puede ser un sujeto activo, pues sólo hay lugar para los sujetos humanos y la naturaleza gobernada por leyes. Dios, así, debe ser reducido al impersonal y descolorido «ser supremo» del deísmo. En otras palabras, el principio de la totalidad se vuelve vacío. Y en ello, Hegel argumenta, las formas materialista y deísta del Iluminismo no están muy lejos una de la otra, ya que la «materia» de los materialistas es también una categoría puramente vacía, descolorida. No se puede distinguir del *être suprême*.

Confiado en sí mismo como Razón y en la razón dominando sobre la realidad, el hombre del Iluminismo rechaza toda autoridad y se dispone a configurar el mundo según la razón, esto es, respecto a sí mismo. Pero es aquí donde su unilateralidad resulta ser desastrosa, ya que una vez que perdemos de vista el *Geist*, la figura de la razón permanece pero el contenido sustancial está perdido, es decir, ya no tenemos una visión de la estructura ontológica de las cosas, ya que todo lo que hemos vivido debe ser adecuado y conforme a la razón. Estamos preparados para dominar el mun-

do, y para configurarlo, pero hemos perdido el plan. En nuestra desesperación por encontrar una alternativa hemos despedazado las cosas.

La carencia de contenido de razón en la visión del Iluminismo puede ser vista, en primer lugar, si probamos su sistema básico de evaluación, el utilitarismo. El principio de utilidad calcula los valores de las cosas extrínsecamente, considerando cómo éstas sirven a los fines del hombre. Pero, ¿dónde debía detenerse este proceso? ¿Con los deseos *de facto* del hombre? ¿Pero por qué hemos de detenernos aquí? Los hombres y sus deseos son en sí mismos hechos externos en el mundo, ¿por qué no debían también ser evaluados extrínsecamente en aras del interés de la «sociedad», o del futuro? Corremos peligro de caer en un regreso sin sentido, lo que Hegel llama un «mal infinito». La cuestión de esta crítica no es sólo exponer un problema sobre la justificación de la ética utilitaria, sino identificar una tendencia real en el sistema. El pensamiento utilitario puede pasar por alto el extremo en que el hombre se convierte en medio y no en fin, como p. ej. con las reformas como la English Poor Law de 1834, que envió a los desempleados a las casas de trabajo por el bien de la utilidad general, ya que carece de una noción de bien intrínseco.

Y es más fácil pasar por alto este extremo en lo que toca al criterio *de facto* sobre el deseo, que no se pone en marcha en la práctica, pues los deseos son muy variados y contradictorios, entre las personas y en cada una de ellas. El conflicto moral estalla entre deseos, y algún criterio de bondad intrínseca, esto es, de lo que hace a un deseo bueno, ha de ser fundado.

Además, en función de hacer nuestros deseos reales en el mundo de la historia, tenemos que alcanzar objetivos comunes, ya que la única realidad auto-subsistente es una comunidad, y cualquier configuración de las cosas que llegue a ser auto-subsistente debe seguir la configuración de la comunidad entera. Ha de haber una aspiración común.

Ahora bien, este hecho parece proveer la respuesta que estábamos buscando más arriba, un criterio para juzgar entre deseos. Han de ser seguidos aquellos deseos que sean verdaderos de forma general, en cuanto son para el bien de todos y no sólo para uno mismo. Tenemos aquí las bases para la idea de la voluntad general. Es éste el otro gran descubrimiento de la teoría ética del Iluminismo. Lo racional es lo universal, aquello que permanece para todos los hombres y que vincula a todos los hombres.

El paso del utilitarismo a la teoría de la voluntad general es un intento, como vimos en el capítulo anterior, de alcanzar una realización más integral de la razón. La ética de la utilidad tiene que adoptar una decisión final y arbitraria sobre el deseo humano *de facto*, algo que estuviera simplemente dado. La ética de la voluntad general promete ir más allá de lo que está simplemente dado, de lo que los hombres quieren eventualmente, hacia los fines derivados de la voluntad racional misma.

Ésta es en cualquier caso la manera en que Hegel ve el paso dado por Rousseau y más tarde por Kant. Pero esta nueva teoría es tan incapaz como sus predecesoras de desarrollar un contenido, un grupo de fines sustantivos fuera de la idea de la razón, ya que, como vimos, permanece centrada en la voluntad libre y racional del hombre. Permanece, como el utilitarismo, en el dominio del «entendimiento» (*Verstand*) que separa lo finito de lo infinito, y no puede ver que los espíritus finitos están ligados a la realidad más grande del *Geist*.

La ética de la voluntad general, de la universalidad formal, permanece vacía.

Pero una cosa es entretejer las teorías éticas vacías en el estudio de uno mismo, y otra cosa es querer poner esta voluntad general vacía en la realidad en la historia. Los alemanes sólo hicieron lo primero, pero los franceses intentaron lo segundo, y las terri-

bles y destructivas consecuencias revelaron lo que estaba implícito en esta vaciedad y mostraron la necesidad de ir más allá, hacia otra etapa. Este evento traumático y culminante fue la Revolución Francesa (cf. *PR*, § 258).

3

Llegamos ahora al gran evento político de la juventud de Hegel, el evento que rechazó toda su generación y desde el que tuvo que pensar su propia filosofía política, y desde el que tuvo que repensar su posición respecto a la Ilustración. Para Hegel, como vimos, el desastre del terror jacobino, los excesos de la revolución en tanto la descarrilaron, han de ser entendidos desde la inadecuación de raíz de la Ilustración.

La aspiración por rehacer el mundo en plena concordancia con las prescripciones de la voluntad racional es la aspiración a la «libertad absoluta». Pero ello surge esencialmente del entero desarrollo moderno del que la Reforma y la Ilustración son fases. La intuición básica que subyace a este desarrollo consiste en que el mundo es dispuesto por el Espíritu, que somos uno con el mismo fundamento de las cosas, o que el pensamiento y el ser son uno. Pero el pensamiento o Espíritu es identificado sencillamente con el del hombre. De aquí que la sociedad entera sea vista como descansando sobre la voluntad humana solamente. Rehacerla de acuerdo con la razón es reconstruirla por entero de acuerdo con las prescripciones de la voluntad humana, y así realizar una libertad incondicional, sin restricciones.

Con esto, el Espíritu se hace presente como *libertad absoluta*; es autoconciencia que se comprende a sí misma, y a partir de esto comprende que su certeza del yo es la esencia de todas las estructuras (*Messen*) espirituales así como del mundo suprasensible, o, a la inversa, que la esencia y la realidad son el conocimiento de *sí mismo* [*PhG*, 415].

Esta aspiración causa una terrible destrucción. Ya hemos visto en la discusión sobre el terror en *PhG*, que la falla de raíz del impulso por la libertad absoluta consiste en que no puede aceptar la diferenciación que es esencial para la sociedad moderna. Comenzamos a ver la razón de esto en el último capítulo, en lo que se refiere a que las articulaciones del Concepto deben encajar unas con otras en el Estado. Pero examinando más de cerca por qué esta articulación tiene que darse y por qué no puede proveerla la aspiración a la libertad absoluta, llegaremos al corazón de la teoría de Hegel del Estado moderno.

La sociedad de la libertad absoluta debe ser completamente la creación de sus miembros. Primero, debe ser tal que todo en ella sea fruto de la voluntad y la decisión humanas. Y en segundo lugar, las decisiones han de ser tomadas con la participación real de todos.⁸ En esta condición, que podemos llamar una participación universal y total, todos tenemos voz en la decisión completa.

Esto contrasta con un acuerdo por el que un grupo puede distribuir funciones, de tal modo que un subgrupo tiene la responsabilidad de determinar un aspecto de las cosas, otro la responsabilidad de otro aspecto, y así sucesivamente. Podemos decir de

8. «die Welt ist (dem Selbstbewußtsein) schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentierte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Wille, Wille aller Einzelnen als solcher» (*PhG*, 415).

este grupo, también, que el resultado total es determinado por la voluntad de sus miembros; pero esto no es cierto respecto a sus miembros individuales, es decir, que ellos tomaron una decisión que tiene que ver con el resultado total, o que tuvieron voz en tal decisión en el sentido de votar por el resultado total junto con otros.

Así, una economía ideal de la empresa libre en la que los hombres son empresarios independientes es tal que el resultado está determinado por las decisiones de los miembros, pero en la que ninguno ha tomado una decisión o ha participado en una decisión acerca del resultado final. De modo alternativo, una sociedad tradicional puede tener una estructura conformada por diferentes roles, que se considera fuera del campo de la decisión. Esta estructura a su vez determinará cómo y quiénes han de decidir esas cuestiones, en tanto que permanecen dentro del campo de la decisión. Seguramente esta estructura vinculará personas distintas a las decisiones que han de ser tomadas, de tal modo que alguna decisión recaerá sobre el jefe, digamos, otra sobre los ancianos, otras sobre el médico, alguna sobre las mujeres, otras de nuevo serán responsabilidad del pueblo entero. Quizá, también, aun cuando el pueblo entero decide, la forma de la decisión será determinada por la estructura, digamos, cuando se decide votar para aceptar o rechazar las propuestas formuladas por los ancianos.

La sociedad que se dirige a la libertad absoluta debe de ser distinta tanto del modelo de la empresa libre como del de la sociedad tradicional brevemente bosquejada. A diferencia de la última, no puede permitir estructuras que estén más allá del campo de la decisión, que estén supuestamente enraizadas en la naturaleza de las cosas, la voluntad de los dioses, la ley santificada por el tiempo, y así sucesivamente. Gracias a la naturaleza de la Ilustración Hegel consideró rechazar cualquier autoridad. Todo debe ser ideado por el grupo por medio de la razón, y decidido de acuerdo con la razón por la voluntad humana. Para utilizar un término empleado por Hegel en uno de sus primeros escritos teológicos, la voluntad racional no puede aceptar lo meramente «positivo», esto es, las instituciones y estructuras que están simplemente ahí, simplemente siendo, sin ser racionalmente justificadas, demostradas como necesarias o deseables por la razón. Por tanto el Estado fundado en la voluntad general no contendrá estructuras que no sean en sí mismas el resultado de una decisión, y rescatará solamente aquellas que sean parte esencial del proceso de decisión mismo que produce la voluntad general: p. ej., la deliberación en la asamblea general, por medio de la discusión libre, sin facciones, etc. Pero todo lo demás, la forma de gobierno, quién ha de ocupar los roles del gobierno, los derechos de propiedad, todo esto está decidido. No hay siquiera derechos individuales asegurados, asuntos decididos fuera de la esfera del gobierno, como los hay en Locke.

La libertad absoluta rechaza así las estructuras que no están fundadas en la voluntad, el fruto de la decisión. Pero al mismo tiempo rechaza el otro modelo, que está ejemplificado en la economía de libre empresa. Ésta también, nótese, ha roto con la sociedad tradicional. Es una hija de la Ilustración. No necesita tener instituciones «positivas», salvaguardar las instituciones de propiedad, y las que la acompañan en su intercambio y alienación, en su contrato, compra, venta, etc., en otras palabras, las instituciones que son esenciales al género de decisiones que ella hace centrales, las decisiones de los empresarios individuales que tienen que ver con la disposición de su propiedad. Ninguna estructura fundada en la autoridad de la tradición, el orden divino de las cosas, ha de ser respetada u obedecida. Solamente aquellas que son esenciales para el ejercicio de la voluntad racional humana se toman como fundamentales. En lo que difieren profundamente es en su concepción del ejercicio de la voluntad racional. En un caso éste se expresa en las decisiones

de los individuos sobre su bien, en el otro más bien en las decisiones de toda la sociedad sobre los asuntos comunes. Uno es el reino de lo particular, el otro el de la voluntad general. Las estructuras de raíz de cada uno llevan a hacer posible el respectivo paradigma de decisiones de cada cual. Pero el modelo de la voluntad general no puede aceptar el modelo de la libre empresa, pues aunque éste último rechaza lo «positivo», sigue siendo verdad que el resultado total no es fruto de la voluntad y la decisión. Cada hombre decide por sí mismo, y por lo tanto el resultado alcanzado es resultado de esta decisión a su cargo. Pero consigue solamente un efecto relativo menor sobre el resultado completo. Para lo que resta está enfrentado a condiciones que él no llevó a cabo, que son fruto de cientos de otras voluntades, cada una de las cuales está en el mismo predicamento. El modo en que estas voluntades se concatenan es una función de la ley natural ciega, no de la voluntad. Pero si la apuesta de la libertad radica en que lo que yo vivo debe ser decidido por mí mismo, entonces, en la medida en que yo vivo en condiciones que son solamente en parte fruto de mi decisión, yo no soy íntegramente libre.

La libertad completa requeriría que el resultado total fuera decidido por mí mismo. Pero por supuesto, ya que el resultado entero es un resultado social, no puede ser decidido solamente por mí. O más bien, si lo decido a solas, entonces nadie más que viva bajo su resultado es libre. Si hemos de ser libres todos, debemos tomar todos la decisión. Pero esto significa que todos debemos tomar la decisión completa, debemos participar todos en una decisión sobre la naturaleza del resultado total. Debe haber una participación universal y total. La participación no solamente debe ser universal, esto es, tomando en cuenta a todos, sino en este sentido total, que todos tengamos voz en la decisión entera. Por supuesto, aún esto no es suficiente. Si existen diferencias inconciliables en el punto de vista, de modo que algunos de nosotros nos sentimos rechazados y forzados a darnos por vencidos, entonces seremos esclavizados, puestos bajo coerción. La teoría de la libertad absoluta requiere, así, alguna noción de la unanimidad de nuestra voluntad real, y esto es lo tenemos en la teoría de la voluntad general.

La aspiración a la participación universal y total parece estar implícita en la fórmula del *Contrato social* de Rousseau, en donde el objetivo es encontrar una forma de asociación en la que el hombre pueda entrar y, aun obedeciéndose a sí mismo, sea tan libre como antes. La noción sobre «obedecerse a sí mismo» requiere que las leyes bajo las que uno vive deban proceder totalmente de la propia decisión. El único modo de reconciliar esto con la vida en la sociedad es por medio de la participación universal y total, que es la fórmula de la voluntad general.

Pero entonces está claro que la aspiración a la libertad absoluta no puede asociarse con ninguna diferenciación articulada de la sociedad. Las únicas estructuras que pueden aceptarse como intocables son aquellas que fundamentan la toma de decisiones. Pero éstas han de ser tomadas por todos sin excepción. Así, estas estructuras han de estar basadas en y aseguradas por la máxima homogeneidad de los ciudadanos. Pues si la decisión total ha de ser tomada por todos, entonces en este asunto crucial todos han de ser vistos como idénticos. Más aún, entre las instituciones que han sido creadas por la sociedad, ninguna puede ser admitida si niega esta similitud e igualdad fundamental de todos en la toma de decisiones. P. ej., si resulta que es necesario para lograr este fin que la propiedad privada sea igualada (así lo pensó Rousseau), entonces esto tendrá que hacerse. Ninguna diferenciación puede ser admitida si supone diferentes relaciones para el proceso de decisión, ni siquiera aquellas que tienen esto como resultado indirecto, como la inequidad en la propiedad. La sociedad debe ser una sociedad homogénea. Bajo la soberanía de la voluntad general, las diferencias son, por supuesto, necesarias y admitidas. Algunos hombres deben

cumplimentar los roles del gobierno. Pero esto es visto, bajo el esquema rousseauniano, como el simple llevar a cabo las decisiones tomadas por todos, como poner en práctica la voluntad general. Y este rol-de-diferenciación no debe bajo ninguna justificación reflejarse en el proceso donde la legislación ha sido dejada atrás.

Las demandas de libertad absoluta deben descartar por consiguiente cualquier diferenciación de la sociedad en estados, diferentes grupos sociales identificados por sus modos de vida y su quehacer de vida, que estarían diferenciadamente relacionados con el gobierno de la sociedad. Y también descartan cualquier diferenciación del sistema político a través de las líneas de la división de poderes. Pues aquí, también, diferentes grupos toman decisiones que afectan sólo a parte del resultado. De hecho, la presuposición de una división de poderes que pueda ser significativa como un sistema de inspecciones y balances, es aquella en que cada uno de los poderes es ejercido por gente distinta, por tanto sólo uno decide por el todo, y los otros por menos que el todo. Pero ninguna decisión significativa puede ser tomada por menos que el todo si hemos de mantener las exigencias de la libertad absoluta. Podemos admitir la delegación de la decisión ejecutiva pura, pero nunca la que afecte al diseño de nuestra sociedad, o las leyes bajo las que vivimos. La teoría de la voluntad general no puede admitir las instituciones representativas, como vemos en Rousseau.

Por lo tanto, la aspiración por la libertad absoluta contradice la noción de Hegel sobre lo que es necesario para un Estado racional en su exclusión de la diferenciación. He dicho más arriba que podemos encontrar un soporte para esta creencia en la diferenciación en la ontología de Hegel. Pero este terreno ontológico más profundo se entremezcló con evidencias que Hegel recogió de la historia de su tiempo como él las constató. Mencioné arriba en conexión con la discusión de Hegel sobre la polis que él no la tomó como modelo del Estado moderno. La democracia directa fue posible entonces porque las sociedades eran pequeñas, porque eran homogéneas en virtud de relegar muchas funciones a los esclavos y los metecos, y porque el individualismo de los tiempos modernos no se había desarrollado. Todos estos cambios en el mundo moderno, que lo excluyen de la polis, hicieron la diferenciación inevitable a los ojos de Hegel. Y en alguna medida, en esta forma de pensar, Hegel está lejos de ser único en el pensamiento y la opinión contemporáneos.

Hoy es un lugar común el que la envergadura del Estado moderno haga imposible que todos gobiernen en conjunto bajo un sistema de participación total y universal. Debe haber representación. De tal modo que los protagonistas contemporáneos de una participación total —y hoy son quizá más numerosos que nunca— siguen a Rousseau al optar por una radical descentralización del poder como la única solución.

Pero aunque la envergadura del Estado moderno haga inescusable alguna diferenciación de los roles políticos, ello no indica que deba haber diferenciación social y que ésta deba tener relevancia para el proceso de decisión. Pero ésta es la fuerza de la noción hegeliana de «estamentos» (*Stände*) en los que la sociedad está articulada, ya que éstos no solamente tienen cada uno distinta base económica y distinto modo de vida, sino que también están relacionados cada uno a su manera con el proceso de gobierno.

La explicación de Hegel sobre los diferentes estamentos difiere ligeramente entre sus trabajos de inicios de 1800 y la versión madura de *PR*, pero básicamente distingue los siguientes grupos: 1) el campesinado, 2) las clases propietarias de la tierra, 3) la clase comerciante, 4) la clase de profesionales y funcionarios que pudieron proveer la administración del Estado moderno. También observa los comienzos de 5) un proletariado, del que recela, uno diría incluso que le consterna. Lo ve más como una catástro-

fe que ha de ser esquivada que como un nuevo grupo que tuviera que encontrar su propia manera característica de integrarse al Estado.

A fin de comprender la perspectiva de Hegel, tenemos que recordar que estos grupos sociales estaban mucho más agudamente demarcados unos de otros que las clases de la sociedad contemporánea. Entonces los campesinos en el campo, los burgueses urbanos, y en algunos países la aristocracia hacendada, eran de hecho notablemente distintos en cuanto a punto de vista, estilo de vida, intereses políticos, concepción de la vida política, y así sucesivamente. El desarrollo de la sociedad moderna, en parte bajo el impulso de la teoría de la voluntad general y de los estilos de pensar de la Ilustración, ha ido ganando cada vez más homogeneización, y a este respecto una sociedad moderna occidental sería irreconocible para un hombre de la Europa de inicios del siglo XIX (aunque América por entonces ya daba muestras de lo que vendría, como Tocqueville vio).

Pero enfrentados con las diferencias que él atestiguó en sus días, Hegel pensó que la idea de una participación total y universal era quimérica. El Estado moderno, en contraste con la polis antigua, se dirige hacia la ciudadanía universal. Esto significa que todas las funciones económicas serán ejecutadas por los ciudadanos. Pero evidentemente, pensó Hegel, estas diferentes tareas van acompañadas de muy diferentes puntos de vista, modos de vida, valores y estilos de vida. De tal modo que, en primer lugar, estos diferentes «estamentos» tendrían que poseer una importante vida propia que no estuviera bajo la jurisdicción del Estado como un todo. (Esto sólo tuvo aplicación para las clases propietarias de la tierra y los burgueses; Hegel no consideró a los campesinos ni a los proletarios capacitados para un autogobierno; respecto a esto, se aleja de lo excepcional en la Europa de sus días, en la que estas clases estaban casi universalmente desprovistas del derecho a voto.) Y en segundo lugar, gracias a esto, requerirían de una relación diferente respecto al asunto del gobierno. (Veremos más adelante cómo Hegel utilizó esto para justificar las legislaturas bajo el modelo de los tradicionales estamentos-generales europeos, donde la nobleza tomó parte en persona y los comunes por medio de los representantes.) Los dos requerimientos suponen una ruptura dentro del principio de una participación total y universal.

En este predicamento de la diferenciación de la vida real, era quimérico buscar colocar a todos en igualdad en el centro de la toma de decisión total. Los grupos naturalmente querrían tomar decisiones parciales por sí mismos en ciertas áreas. Y para los demás, su modo de relacionarse y de identificarse con el todo sería profundamente diferente. La clase campesina p. ej., bajo la perspectiva de Hegel, estaba abismada en una adherencia irreflexiva a los *Sitten* de la nación; su reacción básica era de confianza (*Vertrauen*) hacia sus líderes naturales. No requería estar en el centro de la decisión para identificarse con el resultado, para sentirlo como suyo.

De modo distinto, los burgueses, habiéndose abandonado desde hace tiempo a la consecución de su propio beneficio, de su producción e intercambio, no han tenido el tiempo ni la inclinación para brindarse de manera total a la *res publica*. Están más felizmente y más apropiadamente relacionados con el proceso del gobierno a través de los representantes. La clase de propietarios de la tierra, por otro lado, es aquella cuya vida entera está inclinada a brindarse en servicio. No hay duda de que está relacionada en segundo término con los asuntos públicos.

Hablando de los burgueses damos con la tercera razón que dio Hegel para diferenciar nuestro predicamento del de la polis antigua. Hemos desarrollado una conciencia de lo individual que no tuvo lugar en la polis antigua, que de hecho provocó su desaparición. Esta conciencia de lo individual simplemente como un hombre, y por esta ra-

zón tan significativa, esto es, ni como ateniense ni como espartano, ni como alemán ni como francés, judío o gentil, es lo que se expresa en lo que Hegel llama «sociedad civil», que podemos pensar toscamente como la economía burguesa. El hombre moderno posee una dimensión extra de complejidad cuando se lo compara con los antiguos. No es simplemente un ciudadano de su país, también se piensa a sí mismo como un hombre *tout court*, y ésta es una parte significativa de su identidad, ya que como tal hombre es portador de razón universal.

Se sigue que no todos los hombres pueden brindarse totalmente a la vida pública, ya que parte de la energía de la mayoría de los hombres estará comprometida con lo privado. Pero ya que el Estado sólo puede existir si algunos hombres se identifican totalmente con él y hacen de su vida la vida del Estado, debe haber una división política del trabajo. Por lo tanto, una vez más la participación universal y total es imposible. La clase que más se brinda a lo privado es la clase burguesa; de ahí que esté feliz de ser representada por alguna proporción suya en los asuntos políticos. Pero existe otro grupo, que en las primeras variantes de Jena de la teoría de Hegel es la aristocracia, y que más tarde será la burocracia o la clase universal, que se brinda totalmente a los asuntos del Estado.

Podemos pensar en enfrentarnos a esta tercera dificultad cultivando una sociedad de hombres polifacéticos que pudieran a un tiempo, cada uno de ellos, tener una completa gama de ocupaciones privadas y también, todos ellos, participar enteramente en la vida del Estado. Pero Hegel rechaza esta posibilidad por dos razones. Primero, su teoría sobre la carrera de un hombre individual consiste en decir que alcanzamos algo significativo únicamente entregándonos completamente a eso, y ello quiere decir renunciar a otras cosas.⁹ Aquellos que anhelan todo no alcanzan nada. Lo realizado por completo es lo particular. La ontología de Hegel y la sabiduría mundana están unidas aquí.

Pero detrás de esta noción de una necesaria especialización en la sociedad, están también los requerimientos de la Idea. Éstos consistían en que las diferentes etapas del concepto encuentran su encarnación en el Estado. Pero la encarnación más plena de un todo articulado ocurre cuando sus variadas facetas son realizadas en diferentes partes y órganos. Estar mezclado en una forma indiferenciada es una etapa más primitiva. De este modo el Estado plenamente desarrollado es aquel en el que los diferentes momentos del Concepto —unidad inmediata, separación y unidad mediada— se ven realizados en grupos separados, cada uno con el modo apropiado de vida. Ésta es la derivación dialéctica de los estamentos de la sociedad moderna a partir del Concepto, que examinaremos en el siguiente capítulo.

De esta manera, la comprensión de Hegel sobre la ineludible diversidad de la sociedad moderna converge con su visión ontológica. Ambas lo llevan a la conclusión de que la diferenciación real de los roles de lo económico, lo social y lo político, que es inescapable en una sociedad que no puede manejar funciones menores independientemente de los no ciudadanos, trae consigo ineludiblemente diferencias de cultura, valores y modos de vida. Éstas, a su vez, demandan cierto grado de vida autónoma dentro del Estado, y aún más, trazan el camino que cada estamento puede y quiere vincular de forma distinta con el todo. Es por esto que la aspiración a la libertad absoluta es inapropiada y vana, y esto por razones que son mucho más fundamentales que aquellas que se relacionan con la envergadura del Estado, por serias que sean.

Podemos estar tentados a concluir que Hegel está simplemente equivocado y es reaccionario en este asunto, y que el desarrollo de las cosas desde entonces lo ha de-

9. Cf. *PhG* y *PR*, § 207.

mostrado. Por supuesto, su primer argumento acerca de la envergadura de una política moderna ha sido bien recibido. Y también está en lo correcto cuando afirma que el hombre moderno posee una dimensión privada que hace difícil, si no improbable, que los hombres puedan jamás volverse a brindar tan perfectamente a la vida pública de su sociedad como en etapas anteriores. Pero en cuanto a la diferenciación social ciertamente ha probado estar equivocado. La gran homogeneización de la sociedad moderna muestra que, no obstante lo variadas que puedan ser las funciones realizadas por los ciudadanos, pueden devenir en una unidad de perspectiva y de estilo de vida que dan por cancelado cualquier argumento a favor de las diferentes relaciones para el proceso de decisión. La creciente «desaparición de clases» (*classlessness*) de la sociedad moderna parece apuntar en esta dirección. Por supuesto, Hegel fue más realista en sus días que aquellos que creyeron en lo que entonces era una equidad «abstracta». Pero resultaron tener una perspectiva más amplia, ya que presagiaron la homogeneidad que podría ocasionar una sociedad basada en esta doctrina.

Pero si nos abstraemos de la aplicación particular de la teoría de Hegel a los «estamentos» de sus días, hay un importante asunto que está lejos de estar resuelto hoy. ¿Qué clase de diferenciación puede admitir una sociedad moderna? Hay un dilema aquí que aún tenemos que resolver.

Podemos ver la aspiración de lo que Hegel llama «libertad absoluta», o participación universal y total, como un intento de encontrar una necesidad endémica de la sociedad moderna. Las sociedades tradicionales están fundadas en la diferenciación: la realeza, la aristocracia, la gente común; los sacerdotes y los legos; los hombres libres y los siervos, etc. Esta diferenciación estaba justificada como un reflejo del orden jerárquico de las cosas. Después de la revolución de la subjetividad moderna que se auto-define, estos conceptos sobre el orden cósmico comenzaron a ser vistos como ficciones, y fueron denunciados como invenciones fraudulentas de reyes, sacerdotes, aristócratas, etc., para mantener a sus sujetos sumisos. Pero no obstante lo mucho que hayan sido utilizados, conscientemente o no, como justificaciones del *statu quo*, estas concepciones también fueron el fundamento de la identificación de los hombres con la sociedad en que vivieron. El hombre podía ser él mismo únicamente respecto a un orden cósmico; el Estado reclamó personificar este orden y por tanto ser uno de los principales canales en que los hombres contactan con él. De aquí el poder de las metáforas orgánicas y holísticas: los hombres se veían a sí mismos como partes de la sociedad del mismo modo que una mano, p. ej., es parte del cuerpo.

La revolución de la subjetividad moderna dio lugar a otro tipo de teoría política. La sociedad se justificaba no por lo que era o por lo que expresaba, sino por lo que lograba, la satisfacción de las necesidades de los hombres, de sus deseos y sus propósitos. La sociedad comenzó a ser vista como un instrumento y sus distintos modos y estructuras comenzaron a ser estudiados científicamente por sus efectos sobre la felicidad humana. La teoría política desvanecería el mito y la fábula, lo cual alcanzó su más clara expresión en el utilitarismo.

Pero esta teoría moderna no ha proporcionado una base para la identificación de los hombres con su sociedad. En las intermitentes crisis de alienación que se han derivado de la ruptura de la sociedad tradicional, las teorías utilitarias han sido débiles a la hora de subsanar el vacío. De este modo las sociedades modernas han funcionado, de hecho, con gran parte de su punto de vista tradicional intacto, o sólo lentamente desvanecido, como en el caso de Gran Bretaña, p. ej. O cuando se produce una ruptura radical, han tenido que recurrir a un elemento más poderoso, alguna variante de la

tradición de la voluntad general (jacobinismo, marxismo, anarquismo), como una ideología revolucionaria. O bien las sociedades modernas han tenido que recurrir, ya sea en la etapa revolucionaria o en la «normal», a la poderosa religión secular del nacionalismo. E incluso las sociedades que parecen estar fundadas en la tradición utilitaria, o en una variante lockeana más reciente, como los Estados Unidos, de hecho han recurrido al «mito», esto es, el mito de la frontera, del perpetuo comienzo nuevo, el futuro abierto sin restricción a la auto-creación.

Esto último es la mayor ironía de todas, ya que la teoría utilitaria en sí misma no deja lugar para un mito de esta clase, es decir, a la interpretación especulativa sobre los fines de la vida humana en su relación con la sociedad, la naturaleza y la historia, como parte de las creencias justificadoras de una sociedad madura. Éstos son pensados como pertenecientes a etapas anteriores menos desarrolladas. Los hombres maduros están vinculados a su sociedad por lo que ésta produce para ellos. Tan recientemente como hace una década esta perspectiva era ampliamente aceptada por la *intelligentsia* liberal de América y del mundo occidental, que anunciaba un inminente «fin de la ideología». Pero resultaron ser vertientes invertidas y actuales de monsieur Jourdain, que estaba hablando no en prosa, sino con mitos sin conocimiento de causa. Ahora está claro que la perspectiva utilitaria no es menos una ideología que sus mayores rivales, y no más plausible. El hombre utilitario, cuya lealtad a su sociedad sería contingente sólo respecto a las satisfacciones que aseguraba para él, es una especie virtualmente sin miembros. Y la misma noción de satisfacción no está ahora firmemente anclada una vez que hemos visto que está entretrejida con «expectativas» y creencias acerca de lo que es apropiado y justo. Algunas de las sociedades más ricas en nuestros días están entre las más rebosantes de insatisfacción, p. ej., los Estados Unidos.

La aspiración a la libertad absoluta puede ser vista como un intento de subsanar esta carencia en la teoría política moderna, de encontrar fundamento para la identificación con la propia sociedad que está plenamente en el espíritu de la subjetividad moderna. Tenemos fundamentos para identificarnos con nuestra sociedad y darle nuestra completa lealtad cuando es nuestra en el sentido fuerte de ser nuestra creación, y más aún la creación de lo que es lo mejor en nosotros y lo más verdadero de nosotros: nuestra voluntad moral (Rousseau, Fichte), o nuestra actividad creativa (Marx). De Rousseau a Marx y de los pensadores anarquistas a las teorías contemporáneas de la democracia participativa, ha habido demandas recurrentes por reconstruir la sociedad, en el sentido de dejar de lado la heteronomía y superar la alienación, o recobrar la espontaneidad. Solamente una sociedad que fuera una emanación de la libre voluntad moral podría recobrar una demanda sobre nuestra lealtad comparable con la de la sociedad tradicional, pues una vez más la sociedad reflejaría o encarnaría algo de valor absoluto. Solamente que esto ya no sería un orden cósmico, sino que, apeándose a la revolución moderna, el absoluto sería la libertad humana misma.

La aspiración a la libertad absoluta ha nacido, por tanto, de una profunda insatisfacción respecto al modelo de sociedad utilitario, que la concibe como un instrumento para el ajuste y fomento de los intereses. Las sociedades construidas bajo este modelo son experimentadas como un desierto espiritual, o como una máquina. No expresan nada espiritual, y sus regulaciones y disciplina son percibidas como una imposición intolerable por aquellos que aspiran a la libertad absoluta. No es sorprendente, por tanto, que los teóricos de la libertad absoluta hayan estado cerca frecuentemente de los críticos de la sociedad liberal, y que ellos mismos hayan expresado a menudo admiración por sociedades más antiguas.

Hegel comprendió esta aspiración. Como vimos, hizo de la demanda por una autonomía radical una parte central de su teoría. Él ocupa, de hecho, un importante lugar en la línea de desarrollo de esta aspiración a la libertad absoluta, tal como se desarrolla de Rousseau hasta Marx y más allá, ya que entretrejió la demanda de autonomía radical de Rousseau y Kant entre sí y con la teoría expresivista que vino de Herder, y ello proveyó el fundamento indispensable para el pensamiento de Marx. Y aún más, él fue un fuerte crítico de la libertad radical. Esto solamente ya haría que fuera valioso examinar sus objeciones.

El punto básico de esta crítica, ya desenmarañado de la teoría particular de la diferenciación social de Hegel, es éste: la libertad absoluta requiere homogeneidad. No puede tolerar las diferencias que prevendrían a cualquiera de participar totalmente en las decisiones de la sociedad. Y lo que es más, requiere alguna estrecha unanimidad de voluntad para emerger de esta deliberación, pues de otra manera estaría solamente imponiendo su voluntad por encima de la minoría, y la libertad no sería universal. Pero las diferenciaciones en algunos aspectos abiertamente esenciales son inerradicables. (Dejemos a un lado por el momento la objeción de que Hegel no identifica los aspectos correctos). Y más aún, son reconocidas en nuestro clima post-romántico como esenciales para la identidad humana. Los hombres no pueden simplemente identificarse a sí mismos como hombres, sino que se definen a sí mismos más inmediatamente por su comunidad parcial, cultural, lingüística, confesional, etc. La democracia moderna se encuentra, por tanto, en aprietos.

Pienso que un dilema de esta clase puede verse en la sociedad contemporánea. Las sociedades modernas se han desplazado hacia una mayor homogeneidad y una mayor independencia, de tal modo que las comunidades parciales pierden su autonomía y en alguna medida su identidad. Pero permanecen grandes diferencias: únicamente debido a la ideología de la homogeneidad, estas características diferenciales no tienen ya sentido ni valor para aquellos que las detentan. Así, la población rural es vista por los medios de comunicación masiva como si se percibiera carente de algunas ventajas propias de un estilo de vida más avanzado. Los pobres son vistos como marginales respecto a la sociedad, p. ej., en Norteamérica, y de algún modo gozan de peor suerte que en sociedades divididas en clases más reconocidas.

La homogeneización incrementa así la alienación y el resentimiento de las minorías. Y la primera respuesta de la sociedad liberal es poner en marcha incluso más de lo mismo: programas para eliminar la pobreza, o para assimilar a los indígenas, trasladar a la población de las regiones en declive, llevar un estilo de vida urbano a las zonas rurales, etc. Pero la respuesta radical es convertir este sentido de alienación en una demanda de «libertad absoluta». La idea es superar la alienación creando una sociedad en la que todos, incluyendo los grupos «excluidos» del presente, participen plenamente en las decisiones.

Cualquiera de estas soluciones solamente agravaría el problema, que consiste en que la homogeneización ha socavado las comunidades o los rasgos por los que la gente se identificó en un principio y no se pone nada en su lugar. El paso en el vacío que se da en todas partes es hacia la identidad étnica o nacional. El nacionalismo se ha convertido en el más poderoso foco de identidad en la sociedad moderna. La demanda de libertad radical puede estar unida, y frecuentemente lo está, con el nacionalismo, y con un definido ímpetu y una dirección.

Pero a menos que esto ocurra, la aspiración a la libertad absoluta es incapaz de resolver el problema. Intenta superar la alienación de una sociedad masificada por la participación masificada. Pero la misma envergadura, complejidad e interdependen-

cia de la sociedad moderna hace que esto sea crecientemente complejo hablando sólo en términos técnicos. Y lo que es más preocupante, la creciente alienación en una sociedad que ha erosionado sus focos tradicionales de lealtad hace que sea cada vez más difícil alcanzar el consenso básico, llevar a todos a la «voluntad general», que es esencial para la democracia radical. En tanto que los límites tradicionales se desvanecen junto con los fundamentos para su aceptación, la sociedad tiende a fragmentarse, grupos parciales se tornan crecientemente truculentos en sus demandas, en la medida en que encuentran menos razones de compromiso con el «sistema».

Pero la demanda radical de participación no puede hacer nada para contener esta fragmentación. La participación de *todos* en una decisión sólo es posible si existe un marco de acuerdo, o un propósito común subyacente. La participación radical no puede crearlo, lo presupone. Éste es el punto que defiende Hegel repetidamente. La demanda por la libertad absoluta, por sí misma, es vacía. Hegel subraya una línea de consecuencias posibles, que la vaciedad lleva a la destructividad pura. Pero también menciona otra consecuencia en su discusión en *PhG*. Ya que de hecho alguna dirección ha de ser dada a la sociedad, un grupo debe asumir e imprimir su propio propósito en la sociedad, reclamando representar la voluntad general. De este modo ha de «resolver» el problema de la diversidad por la fuerza. Las sociedades comunistas contemporáneas dan ejemplos de esto. Y aparte de cualquier cosa que se diga de ellas, no pueden ser pensadas ciertamente como ejemplos de libertad. Más aún, su solución respecto a la vaciedad de la libertad absoluta es en cierto sentido sólo provisional. El problema sobre cuáles son los fines sociales a escoger o las estructuras a adoptar es resuelto mediante las exigencias de movilización y combate para llegar a la sociedad libre. La sociedad puede ponerse una tarea definida debido a que ha de construir las *precondiciones* del comunismo, ya sea derrotando a los enemigos de clase o construyendo una economía moderna. Tales sociedades estarían siempre desordenadas si el período de movilización no terminara (y tendría fin solamente pasando por encima del cadáver del partido dominante).

Pero una ideología de participación que no quiere tomar este camino totalitario de movilización general no puede afrontar la complejidad y fragmentación de una sociedad a gran escala. Muchos de sus protagonistas lo constatan, y retornan a la idea original rousseauiana de una federación de comunidades altamente descentralizada. Al mismo tiempo, el crecimiento de una enorme sociedad homogénea ha hecho esto mucho menos factible. No es sólo que con nuestras concentraciones masivas de población y la interdependencia económica muchas decisiones tengan que ser tomadas por toda la sociedad, y que la descentralización no nos dé modo alguno de afrontar esto. Más preocupante es el hecho de que la homogeneización ha socavado las comunidades parciales que naturalmente habrían sido la base de tal federación descentralizada en el pasado. No hay ventaja en un reparto artificial de la sociedad en unidades manejables. Si de hecho nadie se identifica fuertemente con estas unidades, la participación será mínima, como lo hemos constatado en muchas de nuestras políticas urbanas hoy.

De este modo el dilema de Hegel para la democracia moderna, puesto en su modo más simple, es éste: la ideología moderna de la igualdad y la total participación lleva a la homogeneización de la sociedad. Esto agita a los hombres y los hace separarse de las comunidades tradicionales, pero no puede reemplazarlas como un foco de identidad. O más bien, puede reemplazarlas solamente como tal foco bajo el ímpetu del nacionalismo militante o de alguna ideología totalitaria que despreciaría o incluso aplastaría la diversidad y la individualidad. Sería un foco para algunos y reduciría a los

demás a la alienación muda. Hegel subraya constantemente que la estrecha unidad de la ciudad-Estado griega no puede ser recapturada en el mundo moderno que ha conocido el principio de libertad individual.

Así, el intento de llenar el hueco moviéndose hacia una sociedad de participación universal y total, donde no existe de hecho perjuicio al suprimir la libertad, es vano. Sólo puede agravar el problema intensificando la homogeneización, ya que no da alivio porque la libertad absoluta en sí misma es vacía y no puede ofrecer un foco de identidad. Y además, la participación total es irrealizable en una sociedad a gran escala. De hecho, las ideologías de libertad absoluta sólo producen algo en las manos de una minoría con una potente visión que quiere imponer.

La única cura real para esta enfermedad, una recuperación de la diferenciación significativa, está vedada para la sociedad moderna precisamente debido a su compromiso con las ideologías que constantemente la presionan hacia una mayor homogeneidad. Algunas de las diferencias que permanecen son despreciadas, y son campos fértiles para la alienación y el resentimiento. Otras, de hecho, llenan el hueco y se convierten en focos de identidad. Éstas son principalmente diferencias étnicas o nacionales. Pero tienden a ser exclusivas y divisivas. Pueden sólo con dificultad conformar las bases de una sociedad diferenciada. Por el contrario, los Estados multi-nacionales tienen un grave problema para sobrevivir en el mundo moderno. El nacionalismo tiende a liderar a los Estados homogéneos individuales. Donde el nacionalismo es fuerte, tiende a proveer el foco común de identidad y a esquivar la fragmentación. Pero entonces se encuentra en peligro de suprimir la disensión y la diversidad y caer en un chauvinismo estrecho e irracional.

Hegel dio poca importancia al nacionalismo, como veremos de nuevo más abajo. Y ésta fue la razón de su fracaso en prever su rol crucial en el mundo moderno. Como lealtad no fue lo suficientemente racional, por ser muy cercano al sentimiento puro, como para tener un lugar importante en los fundamentos del Estado. Pero también es verdad que no puede proveer lo que la sociedad moderna necesita desde su punto de vista. Y éste es un terreno abonado para la diferenciación, con sentido para la gente involucrada, pero que al mismo tiempo no contrapone a las comunidades entre sí, sino más bien las entretiene en un todo más grande.

En una fórmula simple, esto es lo que la sociedad moderna requiere para resolver su dilema. Es algo que las sociedades tradicionales tenían. Respecto a las concepciones de un orden cósmico o las analogías orgánicas, es lo que dio un significado a las diferencias entre grupos sociales y que también permitió unirlos en una sola concepción. Pero, ¿cómo recuperar esto en la sociedad moderna? La respuesta de Hegel, como vimos, es dar a la diferenciación social y política un significado viéndolas como expresión de un orden cósmico, aunque concibe este orden como el cumplimiento final y completo de la aspiración moderna a la autonomía. Es un orden fundado sólo en la razón, y por tanto es el objeto último de la voluntad libre.

Podemos ver ahora más claramente cómo los dos niveles del pensamiento de Hegel sobre la necesaria diferenciación de la sociedad se entrelazan. En un nivel, está la serie de consideraciones hechas a partir de la comparación con la polis griega: la envergadura del Estado moderno, las grandes diferencias que un Estado debe comprender una vez que las funciones son realizadas por los ciudadanos, la noción moderna de individualidad. Éstas deberán ser aceptadas generalmente por todos aunque su significación puede ser debatida. En el otro nivel, está la necesaria articulación de la Idea que ha de ser reflejada en la sociedad. En el pensamiento de Hegel, los dos niveles no funcionan

como ordenes de consideración separados por completo, como si yo los colocara allá afuera. Están intrincados uno en el otro, de tal modo que Hegel ve las diferenciaciones sociales de su tiempo como reflejos de las articulaciones de la Idea, o más bien como preparaciones de un reflejo perfectamente adecuado en tanto que la Idea se realiza a sí misma en la historia. Y por supuesto, debido a esto no vio estas diferencias como remanentes de una historia previa destinada a marchitarse, como creyeron los pensadores radicales de su tiempo, sino más bien una historia que se acerca a los lineamientos de un Estado que sería finalmente «adecuado al concepto».

No podemos aceptar la solución de Hegel hoy. Pero el dilema quería resolver los remanentes. Fue el dilema que Tocqueville intentó resolver en términos distintos cuando vio la importancia inmensa para una política democrática de comunidades vigorosamente constituidas en una estructura de poder descentralizada, al tiempo que el empuje de la igualdad tendió a llevar a la sociedad moderna hacia la uniformidad, y quizá también a la sumisión bajo un gobierno imponente. Esta convergencia no es quizá sorprendente en lo más mínimo en los dos pensadores que estuvieron más profundamente influenciados por Montesquieu, y ambos tuvieron una comprensión profunda y empática del pasado así como del futuro. Pero ya sea que tomemos esto en la lectura de Hegel o en la de Tocqueville, una de las grandes necesidades de la política democrática moderna es recuperar un sentido de diferenciación significativa, de tal modo que las comunidades parciales, sean geográficas, culturales u ocupacionales, puedan llegar a ser de nuevo centros importantes de incumbencia y actividad para sus miembros de tal modo que los vincule en el todo.

4

Regresando ahora a la lectura de Hegel sobre la Revolución Francesa, podemos ver cómo el impulso por la libertad absoluta tenía que fallar. Siendo hostil a *cualquier* articulación, fue incapaz de rehacer una nueva sociedad sobre las ruinas de la vieja y a través de la cual los hombres pudieran ser vinculados una vez más con el universal. No pudo llegar...

[...] a ninguna realización positiva (*Werk*), a ningún logro universal (*Werken*), ni en el dominio del lenguaje ni en el de la realidad, ni para las leyes o las instituciones universales de libertad consciente, ni para las hazañas y logros (*Werken*) de libertad práctica (*wollenden*) [*PhG*, 417].

Pero entonces su energía entera ha de ser agotada negativamente. Enfrentado el antiguo régimen con la sociedad existente, la aspiración a la libertad absoluta fue dirigida a destruir sus instituciones, a nivelar sus diferenciaciones. Ya que no pudo producir nada en su lugar, la libertad absoluta se atascó en este momento negativo, su energía sólo pudo ser gastada en la destrucción continuada.

La libertad universal no puede producir trabajo o hazaña; sólo la *acción negativa* se mantiene en ello; es solamente la *furia* de destrucción [*PhG*, 418].

Ésta es la derivación que hace Hegel del Terror. El Terror no fue una consecuencia accidental de las aspiraciones de los jacobinos y de otros radicales de la Revolución Francesa. La vaciedad de esta demanda de libertad como tal, lo que Hegel llama (*PR*,

§ 5) «libertad negativa» o «la libertad de la nulidad» (*liberty of the void*), que vuela «desde cada contenido como desde una restricción», la hemos visto en el nivel filosófico de la vaciedad del criterio de universalización de Kant. Ahora surge en la escena política en el rechazo fanático a cualquier estructura diferenciada. La revolución puede «imaginar que está queriendo cierto estado positivo de las cosas, tal como la igualdad universal...», pero de hecho no lleva a cabo nada. Pues...

[...] tal actualidad lleva de inmediato a alguna suerte de orden, a una particularización de las organizaciones y de los individuos por igual; en tanto que está fuera precisamente de la aniquilación de la particularidad y la caracterización objetiva que la autoconciencia de esta libertad negativa sigue. Consecuentemente, lo que esta libertad negativa intenta nunca será nada sino una idea abstracta, y dar efecto a esta idea sólo puede consistir en la furia de la destrucción [*PR*, § 5].

¿Pero qué es lo que puede destruir si el régimen entero está destruido? La respuesta es a sí misma, a sus propios hijos. Pues de hecho la aspiración a la total y completa participación es rigurosamente imposible. Algún grupo debe dirigir el espectáculo, tiene que ser el gobierno. Este grupo es realmente una facción, pero no puede admitirlo, pues socavaría su legitimidad. Por el contrario, reclama ser la personificación de la voluntad general. Todas las demás facciones son tratadas como criminales; y deben de serlo, ya que buscan escapar de y frustrar la voluntad general. Buscan separarse de la participación universal y total. Se posicionan como voluntades privadas, y por tanto deben ser aplastadas.

Pero la participación corriente en una facción no es necesaria. Ya que el concepto básico de legitimidad es la voluntad general, incluso aquellos cuyas *voluntades* son hostiles e indóciles, actúen oponiéndose o no al gobierno revolucionario, son enemigos de la libertad y del pueblo. En tiempos de tensión y crisis, se debe lidiar con ellos. Pero por supuesto, al contrario, la enfermedad no podrá ser probada en el mismo modo como una actividad contra-revolucionaria. Si deseamos golpear por completo a los enemigos de la voluntad así como a los enemigos de las hazañas, entonces tenemos que acudir a las bases de una sospecha razonable llevada a cabo por los patriotas.

Estar *bajo sospecha* viene así a tomar el lugar de ser *culpable*, o tiene el mismo significado y consecuencias (*PhG*, 419).

Hegel deriva de este modo la revolucionaria *loi des suspects* de la altura del Terror; y al mismo tiempo sitúa las bases de futuros terrores, de quienes su intención indócil se ha hecho equivalente a acción criminal («objetivamente» aunque no «subjetivamente»).

El Terror también posee una actitud característica hacia sus enemigos y su liquidación. La esencia de la humanidad ha de ser encontrada en la voluntad general; el verdadero ser del hombre se encuentra ahí, en el contenido de su libertad. Lo que se opone a la voluntad general sólo puede ser lo irracional, ya sea en un hombre de misantropía deformada o de capricho perverso. Eliminando a tales enemigos, uno no está matando a los hombres realmente autónomos, cuya oposición está enraizada en su propia identidad independiente, sino a los *yoes* (*selves*) puntuales vacíos, indóciles, que no tienen ya contenido humano. Su muerte es entonces...

[...] una muerte que no tiene alcance interno y que no representa cumplimiento, pues lo que es negado es un punto desprovisto de contenido, aquél del yo absolutamente libre; es así la muerte más fría, más plana, sin más significado que cortar un repollo o escupir un trago de agua [*PhG*, 418-419].

En estos pasajes proféticos, Hegel delinea el fenómeno moderno del terror político, con el que nos hemos venido familiarizando enfermizamente en nuestros días incluso más que los hombres de su tiempo: un terror que barre a los «enemigos del pueblo» en nombre de una voluntad real que es propia definitivamente de la humanidad; un terror que así escala más allá de sus oponentes para tragarse a los que son sospechosos. Esto por sí mismo no es nuevo. La corte de cualquier tirano ha conocido siempre la ejecución de gente bajo sospecha. Pero en el terror político moderno la sospecha ya no está basada en cualquier cálculo de la probabilidad de una acción hostil. Lleva esto más allá, hacia castigar a la voluntad indócil o simplemente indiferente por sí misma, ya que ésta es la esencia del crimen contra la humanidad, no pertenecer a su marcha hacia delante. Y con ello las víctimas son registradas fuera de las categorías de lo humano, de tal modo que puedan ser tratadas como alimañas. De tal modo, las naciones altamente civilizadas superan las peores barbaries de Genghis Khan y Atila. Y la pervertida de esta ideología de la voluntad colectiva, en su mezcla con el racismo, sobrepasó toda criminalidad previa de la humanidad.

En la perspectiva de Hegel, el terror, o al menos la furia destructiva, es propia del impulso por la libertad absoluta misma. No puede encauzar ninguna estructura permanente, incluso sus propias creaciones pasadas, que no sean una emanación de la voluntad activa contemporánea. Consecuentemente, se percibe como verdadera a sí misma sólo en el trabajo de demolición. «Sólo destruyendo algo esta negatividad tendrá la sensación de sí misma como existente» (PR, § 5). Podemos imaginar fácilmente lo que Hegel hubiera pensado de la revolución cultural de Mao, y en general del revolucionario temor contemporáneo a la burocratización. Lo que Hegel no previó fue cómo los objetivos positivos y las estructuras pueden ser impuestos en nombre de la libertad absoluta, y cómo pueden ser mucho más terribles.

El análisis de Hegel sobre la Revolución Francesa la ve, por tanto, como la culminación final de la Ilustración, el clímax de su contradicción interna. La Ilustración es la cumbre del movimiento de espiritualización del hombre en los tiempos modernos. Es consciente del hecho de que el hombre es el portador de la voluntad racional, y de que nada puede permanecer en el camino de la voluntad racional. Se ha desembarazado de todo lo «positivo», comenzando por la aceptación de cualquier institución simplemente existente y la autoridad del pasado irracional. Pero ennegada por el estrecho foco del «entendimiento» no puede ver que el hombre es el vehículo de un sujeto más grande. Define al hombre sólo como fuente de voluntad racional. Y como resultado no puede hallar contenido para esta voluntad. Sólo puede destruir. Y termina por tanto por destruirse a sí misma y a sus propios hijos.

Lo que sucede entonces es que el Estado retorna hacia una diferenciación redescubierta. Pero esto no es solamente volver a empezar, pues algo se ha ganado. Se han barrido las viejas estructuras positivas, el pasado irracional, o más bien uno podría decir las instituciones pasadas que fueron solamente una encarnación imperfecta de la racionalidad. Las instituciones de los antiguos regímenes tuvieron que hundirse, que dejar lugar a las nuevas estructuras revitalizadas que las reemplazarán.

Así, el Estado que ha incorporado verdaderamente el cambio histórico-mundial representado por la Revolución Francesa es un Estado diferenciado y restaurado. Tiene cierta continuidad, como veremos, con la estructura de los Estados que lo precedieron, pero está reestructurado y por encima de todo fundado en la razón. Ésta es la estructura estatal que Hegel delinea en PR.

Pero antes de pasar a ver esto, debemos remarcar que la aparición de este Estado en la escena de la historia, su realización, se adecua con su naturaleza. Sólo que no es visto como una emanación de la voluntad humana *simpliciter*, de modo que no es provocado por una planeación humana consciente. Es verdad que es provocado por las acciones de los hombres en la historia, pero lo que sucede ahí siempre es algo más de lo que los hombres mismos esperan. Los revolucionarios franceses se dejaron la piel en un intento de realizar lo imposible; aun así cumplieron con su parte al limpiar el terreno para el nuevo Estado. Napoleón fue llevado a conquistar Europa, a tomar el poder para sí mismo, y lo que resultó de ello fue el Estado restaurado. Incluso las consecuencias desastrosas jugaron su papel, ya que el Terror tuvo el efecto que Hegel atribuye a cualquier acercamiento con la muerte. Regresó a los hombres a lo universal, y por tanto facilitó la fundación del nuevo Estado (PhG, 420). Ésta es la astucia de la razón.

Llegamos aquí a una diferencia crucial entre Hegel y Marx. En la crítica de Hegel de la libertad absoluta, lo vemos ajustando cuentas con Rousseau y la Revolución Francesa. Pero ésta es también una crítica anticipada de Marx,¹⁰ ya que él también cree que al final llegamos a una sociedad de participación universal y total, que ganamos superando la división del trabajo hacia una nueva homogeneidad. Y el rechazo de Marx de la diferenciación de Hegel estaba basado precisamente en el tópico que posteriormente, como vimos, separa a Hegel de los revolucionarios: la libertad del fin de la historia es para Marx una libertad puramente humana, no el logro del *Geist*. Consecuentemente su realización es un acto consciente.

Así, mientras Marx asume el concepto hegeliano de astucia de la razón, falla en su aplicación a la última gran revolución. En el pensamiento marxista, los burgueses y los últimos actores políticos no pueden entender la significación de sus actos; hacen más y otra cosa de lo que piensan. Pero esto no es cierto respecto a los proletarios. Ellos tienen en el marxismo un punto de vista científico de las cosas. En este caso la significación de su acción innovadora es entendida por los actores.

En Marx la tesis equivalente a la astucia de la razón está basada en la noción de una especie de naturaleza del hombre. Lo que da significación a las acciones de los hombres en la historia es la aún desconocida naturaleza del hombre. Los hombres ven lo que son, y entonces el agente es el hombre genérico, aquel que es capaz de actuar en el nivel de la humanidad como un todo; esto es, el proletariado puede ver claramente lo que está haciendo. Para ponerlo de otro modo, el agente oculto de la historia, que corresponde a la «razón» de Hegel, es el hombre genérico. En cuanto hombre genérico está en contradicción con su encarnación histórica actual, como clase social, y entonces el hombre no puede ver claramente lo que está haciendo. Pero una vez que esta contradicción es superada, como lo es con el proletariado, su acción es autoconsciente.

Para Hegel, por otra parte, el hombre nunca tiene claro qué es lo que está haciendo en el momento, pues el agente no es simplemente el hombre. Estamos todos enredados como agentes en un drama que no podemos realmente entender. Sólo cuando lo hemos interpretado comprendemos lo que ha estado en marcha todo el tiempo. El búho de Minerva vuela cuando llega el atardecer.

De un modo entonces relevante la acción (*agency*) no es completamente nuestra. No diseñamos y planeamos el Estado racional ni lo quisimos poner en existencia. Se

10. Aunque Marx, quien tiene su propia variante del principio de encarnación hegeliano y ve al hombre colocado en la matriz de la naturaleza, escapa en parte a esta crítica. Véase la discusión más abajo, capítulo XX, sección 2.

desarrolló a través de la historia. Creció en las instituciones que salieron de los bosques germanos y se desarrollaron en la Edad Media, las instituciones de las monarquías y los Estados que se convirtieron en monarquías constitucionales. Estas instituciones necesitaron ser transformadas, purificadas, racionalizadas. Aunque esto no fue hecho según un plan, sino más bien surgió por la astucia de la razón de las actividades de los revolucionarios y del gran general conquistador que tuvo otros fines.

Si para la teoría política de Hegel el Estado debe estar construido en conformidad con la razón, se sigue de su filosofía de la historia en conformidad a dicha razón, esto es, el Espíritu que se realiza a sí mismo, lo cual no es ocasionado por algunos hombres que perciben el proyecto de la razón y construyen un Estado sobre su base. Que la razón se realiza a sí misma significa que el resultado surge de la acción humana, que no es realmente consciente de lo que está haciendo, que actúa viendo a través de un cristal muy ennegrecido, pero que es guiada por la astucia de la razón.

Más aún, incluso si por algún extraño conjuro (*time-warp*) los hombres pudieran hacerse con la fórmula correcta del Estado adelantándose al tiempo, aun así seguiría sin poder aplicarse, ya que una parte integral de esta fórmula es que los hombres se identifiquen con la vida pública realizada. Pero esto no puede ponerse en marcha simplemente a voluntad, es algo que se desarrolla con el tiempo, en las profundidades de nuestra vida espiritual inconsciente. Es por esto que Hegel dice que uno no puede simplemente implantar una buena constitución en cualquier parte —como Napoleón lo descubrió en España. La *Sittlichkeit* del pueblo español era incombinable con esa clase de liberalismo.¹¹

Y en forma similar, la *Sittlichkeit* de la constitución legal crece lentamente, y lo hace solamente en cierto pueblo, a cierto ritmo y en ciertas condiciones. No es solamente un desafortunado accidente cuya comprensión no llega hasta que está ahí. Más bien la comprensión no se presenta debido a que, desde antes, no había hombres que hubieran sido educados en esta *Sittlichkeit*, y causa poca sorpresa que no puedan concebirla. Tienen su propia *Sittlichkeit*, pero ésta no ha alcanzado aún la plenitud de la razón. Su crecimiento no es comprendido, porque supone un crecimiento de la razón, un crecimiento en la razón, y las etapas más altas de tal crecimiento no pueden ser entendidas desde la posición estratégica de las más bajas. El crecimiento ha de tener lugar antes de que podamos entenderlo.

Como una culminación del crecimiento de la razón, el Estado racional no puede ser comprendido completamente antes de que aparezca en escena. Y si uno pudiera hacerlo destellar en retrospectiva hacia algunos hombres, éstos hubieran sido impotentes para efectuarlo, ya que no hubieran podido comprenderlo, mucho menos identificarse con él a través de sus contemporáneos.

La idea de diseñar simplemente una constitución y luego ponerla en práctica es una idea ilustrada. Trata la cuestión entera como un problema de ingeniería, como un asunto externo de medios y fines. Pero una constitución requiere de ciertas condiciones en la identidad de los hombres, en cómo se entienden a sí mismos; por tanto, esta idea ilustrada es radicalmente superficial. Intentar trascender en filosofía la propia edad es como intentar saltar por encima de Rodas (Prefacio a *PR*, 11).

11. *PR*, § 274, añadido.

La concepción de la Revolución Francesa de Hegel nos ha proporcionado una oportunidad de ver cómo su filosofía de la historia está entretejida con su lectura de los eventos de sus días. Y desde esta perspectiva podemos ver en dónde se sitúa él mismo dentro de las disputas políticas de su período. El prefacio que acabamos de citar es un buen lugar en donde podemos encontrar esto secamente expresado, dado que Hegel lo utiliza como una oportunidad de arremeter contra sus *bêtes noires* en tanto que despliega algo de su filosofía de la historia.

Así, hemos visto que Hegel no puede aceptar la perspectiva de aquellos *Aufklärer* que diseñarían un Estado racional y luego intentarían ponerlo en práctica como un plan de ingeniería, sea éste un Estado basado en principios utilitarios o uno fundado en la voluntad general. Pero en su prefacio también arremete contra los principales oponentes de estos planificadores racionales, los románticos, escritores como Jacobi, Fries, Schlegel (aunque sólo Fries es mencionado por su nombre),¹² quienes confiaron muy poco en que la razón guíe a los hombres hacia una vida política más alta. Los románticos más bien tuvieron fe en el sentimiento, en el amor espontáneo del bien y del camarada, algo que no hubiera podido ser comprendido o planeado por la razón.

Hegel se opone totalmente a esta línea de pensamiento y la combate con toda su artillería pesada, ya que la política debe estar fundada en la razón, incluso si se trata de la noción superficial de razón de los revolucionarios. La escuela romántica se ha ganado su hostilidad no sólo porque desprecia la razón, sino porque su recurso al sentimiento hace de la ley algo de importancia secundaria. Y estos dos errores son en su base lo mismo.

El derecho y la ética, y el mundo actual de justicia y vida ética, son comprendidos a partir de los pensamientos; a través de los pensamientos son investidos con una forma racio-

12. Hegel ha sido fuertemente criticado debido a este ataque a Fries. Fries fue un profesor que simpatizó con las *Burschenschaften*, fraternidades estudiantiles dedicadas a dar continuidad al espíritu de la guerra patriótica contra Francia, y a generar una Alemania unida. Su nacionalismo romántico fue muy rechazado por los gobiernos estatales restaurados alemanes en el período posterior a 1815. Fries participó en el festival de las *Burschenschaften* de Wartburg en 1817 y dio un discurso lleno de entusiasmo romántico por la causa de una Alemania revitalizada. Debido a este discurso fue suspendido más tarde. Las *Burschenschaften* fueron subsiguientemente suprimidas por acuerdo general de los gobiernos estatales.

La acción de Hegel al atacar a Fries en este punto ha sido tildada de deshonrosa. Se asemeja a patear a un hombre cuando está caído, y más aún a un hombre de la izquierda liberal. Parece que esto es poner el sello de defensor conservador del *statu quo* sobre la reputación de Hegel, algo tan desagradable como eso.

Pero no es el único modo de ver esto. Los jóvenes hombres de las *Burschenschaften* no eran simplemente nacionalistas románticos. Había mucho de chauvinismo y antisemitismo en su retórica. El festival de Wartburg presentó una gran pila de libros para ser quemados de autores que se les oponían. Uno de sus miembros asesinó al poeta Kotzebue bajo la sospecha de ser un agente ruso.

Desde entonces hasta ahora hubo intelectuales que públicamente perdonaron esta clase de acciones, o ambigüamente elogiaron las intenciones puras de la juventud mientras eludieron avalar sus acciones. En una época en la que una vez más los jóvenes fueron incitados a la violencia por los mayores, justificados sólo por su motivación exaltada, no podemos estar tan seguros como solíamos estarlo de que Hegel estaba pecando contra el liberalismo, o contra su deber como intelectual al denunciar esta clase de subjetivismo ético vaporoso, y especialmente al golpear a su exponente más notorio. Cf. la discusión en W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, entre Sydney Hook y Schlomo Vainer. Véase también S. Vainer, *Hegel's Theory of the Modern State*, CUP, 1972, 119-121.

nal, esto es, con universalidad y determinación. Esta forma es la ley (*Gesetz*); y esto es lo que el sentimiento estipula para su propio capricho, la conciencia que pone al derecho en convicción subjetiva (esto es, la conciencia romántica), tiene razón en considerarlo como su máximo adversario [PR, 7].

La conciencia romántica puramente subjetiva no puede ser una guía. Confiar en ella es abandonar el pensamiento y la razón, y caer en la pura arbitrariedad, en lo caprichoso. Esto no puede ser un fundamento para la vida política.

Un tercer defecto del romanticismo que se relaciona con esto es que ve la realidad presente como desorden, como abandono de Dios. El pensamiento romántico mira hacia atrás con nostalgia hacia etapas de integración, o al menos más allá del mundo social presente, muerto, sin significación, en el cual el hombre no puede sentirse en casa, en un ideal de hermandad social. Pero la cuestión no radica sólo en que el Estado es fundado en la razón completamente, sino que esta razón se está actualizando a sí misma en la historia. De tal modo que la razón subyace al mundo no sólo idealmente, sino que debe estar fundada en un mundo existente.

Hegel lanza aquí su eslogan muchas veces citado «lo que es racional es real y lo que es real es racional» (PR, 10), en el que expresa el principio básico de su filosofía de la historia. La historia es la auto-realización de la razón. Es una realización que pasa por una serie de etapas, de la menos perfecta a la más perfecta. Esto significa, por supuesto, que en las primeras etapas la razón estará imperfectamente realizada; en este sentido lo real será también lo irracional, o lo no completamente racional. Pero ya que estas mismas etapas siguen a la necesidad, puesto que son dictadas por la razón, podemos decir que la etapa de imperfección relativa que la razón ha alcanzado en cualquier momento dado se encuentra en sí misma acorde con la razón. El grado de realización de la razón en la historia en cualquier momento dado es dictado por la razón.

En resumen, lo que está en marcha en la historia es la razón. Y por lo tanto la comprensión real (*wirklich*) en el más profundo nivel, en donde vemos las fuerzas que la trajeron a la existencia y la configuraron, es racional. En un nivel más artificial, en donde nos concentramos en variaciones contingentes, no lo es ni se supone que lo sea. Pero estas variaciones no son parte de lo que Hegel llama *Wirklichkeit*.¹³ La *wirklich* es realidad entendida en relación con su necesidad subyacente. Ésta es racional debido a que la racionalidad es lo que pone lo real.

Por lo tanto aquellos que ven al mundo como abandonado por Dios están ciegos. El trabajo de la filosofía es descubrir esta racionalidad. Pero esto nos devuelve a la objeción contra los reformadores racionalistas: descubrimos la racionalidad no para planear el mundo, ni para rehacerlo de acuerdo con la razón. Descubrir a la razón es descubrir la fuerza, el plan, ya en marcha. No podemos planear porque no podemos anticipar la realización de esta razón en la filosofía; «la filosofía... siempre aparece en escena demasiado tarde para... dar la instrucción de lo que el mundo debe ser» (PR, 12). «El búho de Minerva despliega sus alas al caer el crepúsculo» (PR, 13). Hemos visto la razón de esto más arriba.

Así, «comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón» (PR, 11). El objetivo de este libro, dice Hegel, es «aprehender y retratar al Estado como algo inherentemente racional» (PR, 11). Pero esto no solamente rompe con los críticos

13. Cf. el comentario de Hegel, añadido en una edición posterior de su *Enciclopedia*, sobre este eslogan de PR (EL, § 6). Cf. también la categoría de *Wirklichkeit* en la Lógica, y la noción concomitante de contingencia superficial, más arriba, capítulo XI.

románticos de «izquierda», y con lo que aquéllos anhelaban en otra sociedad. También supone un vigoroso rechazo del pensamiento que legitimaba a la derecha de la monarquía como base para gobernar en el puro derecho de posesión, o sobre fundamentos «naturales» que no podrían ser derivados de la razón. El pensador más influyente de este tipo en el Berlín de principios de la década de 1820 fue Von Haller, y Hegel lo sigue, de hecho no en este prefacio, sino en su explicación del § 258 de PR. La forma de este pensamiento tiene las mismas características que el rechazo romántico del orden existente; ninguno de los dos puede penetrar en el orden racional de las cosas.¹⁴

Debe ser obvio a partir de esto que en todo lo que respecta a su crítica a la Revolución Francesa Hegel está en el polo opuesto de Burke. Es verdad que concuerdan en que la revolución estaba inclinada hacia un curso destructivo, y que nada positivo se podría construir a partir de ello. Pero el trazado moral de Burke consistía en sostener que los hombres deben permanecer dentro del espíritu de sus instituciones «positivas», no existe una racionalidad más alta por la que éstos puedan ser juzgados, en tanto que para Hegel el objetivo de la filosofía es descubrir la racionalidad universal en estas instituciones. Pero esta racionalidad se está desarrollando, está cambiando y transformando las instituciones mientras se realiza a sí misma en la historia. Esto no es algo que sea planeado por el hombre, sino por la Razón. Y este plan puede hacer uso, puede tener que hacer uso, de la Revolución.

En otras palabras, para Burke los hombres planean el cambio, la reforma. Pero deben respetar ciertos límites en ello, los límites de su propia tradición institucional, ya que de otra manera regresan a la barbarie y a la destrucción. La revolución de tipo francés es así siempre destructiva, siempre lo pone a uno detrás. Hegel, por otro lado, insiste en lo poco que pueden planear los hombres, lo poco que pueden conscientemente organizar la reforma. Probablemente, a fin de cuentas es mucho más pesimista acerca de esto que Burke. Pero, al contrario, ve una razón universal en marcha en la historia, y esta razón puede tener que hacer uso de la revolución, ya que en función de ella utiliza a los hombres, quienes no comprenden plenamente sus propósitos. De este modo el progreso de la razón puede requerir una revolución, aun cuando esto se aclara después, y lo que se ha ganado no es lo que los revolucionarios se pusieron como objetivo. La revolución no es, pues, necesariamente destructiva, o una vuelta atrás.

La Revolución Francesa no fue ciertamente una regresión a los ojos de Hegel. Fue un evento histórico-mundial que inauguró la finalización del Estado moderno. Al final de su vida Hegel hablaría de ello en estos términos:

En todo el tiempo que el sol ha estado en los cielos y los planetas han girado alrededor de él, no hemos sido testigos de que el hombre se coloque a su cabeza, esto es, en su pensamiento, y construya la realidad de acuerdo con él. Anaxágoras había dicho inicialmente que el *nous* gobierna al mundo; pero ahora el hombre ha llegado a reconocer por primera vez que el pensamiento debe gobernar la realidad espiritual. Éste fue un magnífico comienzo. Todos los seres pensantes reunidos celebrando esta época. Un sublime sentimiento gobernó ese tiempo, un entusiasmo del espíritu estremeció al mundo entero, como si ahora hubiéramos finalmente llegado a una reconciliación real entre lo divino y el mundo [GW, 956].

Una declaración como ésta hubiera sido difícilmente respaldada por Burke: «La felicidad fue estar vivo en ese comienzo». Las dos posiciones, a pesar de sus similitudes superficiales, son realmente inconmensurables.

14. Cf. Fr. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Munich, 1920, II, 190.

Debemos tener claro cuán poco nos dice esto realmente de Hegel para poderlo clasificar como un conservador. En primer lugar, la idea de ver lo racional en lo actual no es necesariamente conservadora. Particularmente cuando esta racionalidad es activa, está transformando lo real. Así, la noción hegeliana de la historia como la realización de la razón fue fácilmente traspuesta por Marx en una teoría revolucionaria, en la que lo esencialmente racional es la fuerza revolucionaria que está transformando la realidad presente, el proletariado.

Hegel no fue un revolucionario. Pero la tesis que sostiene que lo racional adviene real hizo imposible aceptar para él la posición estándar conservadora de aquel tiempo o de cualquier otro, que lo liga a los antiguos, a los tradicionales, a los que han permanecido durante largo tiempo. Hegel combate constantemente esta posición, venga de la escuela tradicional del derecho, con su oposición a la codificación racional, o de los filósofos de la Restauración, que fundamentaban el derecho a gobernar sobre la prescripción o voluntad de Dios (es decir, Von Haller, a quien ataca en *PR*, § 258), o de los tradicionalistas de Württemberg, quienes querían restaurar la constitución pre-revolucionaria intacta.¹⁵ Su oposición a lo que era meramente «positivo», simplemente dado y no deducido de la voluntad racional, permanece constante desde sus primeros escritos hasta el final, aunque su noción de lo que ha de ser deducido de la voluntad racional cambia profundamente. Por eso continuó concibiendo la Revolución Francesa como un gran crisol, sólo a partir del cual el Estado racional podría emerger. Propone el principio de la razón:

[...] el pensamiento, el concepto del derecho, ahora impuso su todo su poder de una vez, y en contra de éste el viejo marco de justicia no ofrece resistencia [*GW*, 956].

Lo que es conservador en Hegel, o al menos no revolucionario, tiene su fuente en la tesis de que la racionalidad de lo real no es la del hombre, sino la del *Geist*. Esto es lo que lo opone a la supremacía sin restricción de los principios de la ilustración y de la revolución, que conduciría a una sociedad de individuos atomizados o al Estado de voluntad general totalmente homogeneizada. Esto fundamenta las articulaciones de la sociedad racional que vimos en la última sección y que examinaremos más adelante en el siguiente capítulo.

Y esta perspectiva del espíritu cósmico como un sujeto de la historia excluye la posibilidad de una praxis revolucionaria fundada en la razón. Las revoluciones se comprenden y se justifican únicamente por la razón *ex post facto*. Lo que la razón puede hacer solamente es comprender lo que ha sido realizado ya, comprender lo que la razón ha alcanzado ya. Al hacer esto, por supuesto, la filosofía defiende la racionalidad de lo real y la purifica, guardándola de toda corrupción que le acosara si es que fuera mal comprendida de manera generalizada por los numerosos mercaderes de la irracionalidad, sean románticos o reaccionarios, ya que un nivel dado de realización de la racionalidad en el Estado requiere un nivel dado de comprensión subjetiva de la racionalidad en los ciudadanos. Por eso Hegel se dedica en *PR* a exponer y clarificar la racionalidad inherente en el Estado. Tiene que defender la perspectiva contra aquellos que enturbiarán las aguas haciendo que la mirada de los hombres se pierda en un más allá imposible, o haciendo que los hombres aprecien lo presente por causas infra-rationales, y así lo deformen.

15. Cf. su ensayo de 1815-1816, *The Württemberg Estates*, en Z. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Writings*, Oxford, 1964.

Pero debe darse una ruptura actual en la realidad existente, una transformación, necesaria para la razón, que la filosofía no podría conocer de antemano. Esto sucedería al exponerse lo racional en el sistema actual, en tanto que los revolucionarios, sin el beneficio de un pensamiento sensato, se lanzarían a la acción. Más tarde, una síntesis más alta mostrará cómo ambas comprensiones eran parciales.

Pero esto es profundamente insatisfactorio para el revolucionario, obviamente. Él debe creer que ha comprendido la naturaleza de la realidad, que percibe la verdad que es inaccesible para su oponente que justifica lo que es; no se trata simplemente de que ambos tengan perspectivas parciales que algún futuro Hegel mostrará que son hilos del gran tapiz de la Razón. Es por esto que los jóvenes hegelianos, y particularmente Marx, estimaron el rechazo al *Geist* de Hegel como el paso esencial de su filosofía a la de ellos. La antropologización de Hegel deja de lado al sujeto cósmico de la historia, junto con la razón, cuya astucia está siempre más allá de la comprensión de los hombres en el momento. Hacer al hombre el sujeto de la historia fue posible durante un tiempo, aquel en el que las transformaciones que él estaba provocando son finalmente entendidas completamente por él. Ésta es la época de la revolución proletaria.

Pero la filosofía de la historia de Hegel es, como si dijéramos, una defensa de la revolución después del evento. Hegel se opone firmemente a cualquier transformación revolucionaria adicional, no a que no haya que llevar a cabo transformaciones adicionales, ya que el Estado racional pleno ha de ser completado. La teoría de que Hegel fue un apologista del Estado prusiano existente es resultado de una ignorancia histórica lamentable. Pasa por alto cuantos rasgos del Estado racional de Hegel tenían que ser realizados aún en la Prusia de sus días, como veremos con más claridad en el siguiente capítulo. El Espíritu tiene aún trabajo por hacer. Pero, más enfáticamente, la revolución no es el modo de hacerlo.

Este «conservadurismo» del Hegel maduro es algunas veces atribuido a su deseo por preservar su posición en la universidad estatal prusiana. Pero esto es realmente inadmisiblemente. La totalidad de la experiencia de la revolución de Hegel, y sus juicios sobre la Revolución Francesa, indican que su oposición a los métodos de la revolución brota de su posición filosófica central y su juicio sobre la época. Tampoco es esta oposición simplemente una actitud del último Hegel, es algo continuo a través de toda su vida adulta.

Lo que puede decirse del último Hegel, sin embargo, es que su rechazo al cambio revolucionario que viene después, no está basado solamente en su repugnancia ante el Terror, o solamente en la imposibilidad de una acción revolucionaria clarividente, sino que lo rechazó principalmente debido a que creyó que la historia había llegado a alguna clase de meseta, sobre la cual la necesidad de la revolución había pasado, ya que las bases del Estado racional al fin estaban puestas.

Y de hecho, algo por el estilo está implícito en la afirmación de haber comprendido la racionalidad de la historia. Pues si no fuera éste el caso, si la razón requiriera alguna transformación revolucionaria de la sociedad adicional, ésta no podría por supuesto ser comprendida por aquellos que están viviendo ahora; y la síntesis más alta que emergería de tal revolución, similarmente, no sería comprendida. La afirmación de haber comprendido la racionalidad en la historia y en la política lleva consigo, así, la presunción de que las mayores transformaciones están detrás de nosotros. Ya que si el búho de Minerva solamente vuela al caer el crepúsculo, entonces la historia sólo puede ser entendida cuando sus mayores transformaciones han sido realizadas.¹⁶

16. Se ha discutido (E. Weil, *Hegel et L'Etat*, París, 1950) que la teoría misma de Hegel apunta a transformaciones adicionales, para arreglárselas con las contradicciones de la sociedad civil y para

Esto no quiere decir que el Estado racional está plenamente realizado, como he apuntado más arriba, o que la historia ha alcanzado un fin. Por el contrario, hay mucho de un desarrollo adicional requerido por el principio de racionalidad que está lejos de estar encarnado en todas sus ramificaciones. De hecho, parece más probable que Hegel pensó que nunca estaría encarnado en un paradigma absolutamente perfecto. E incluso si esos Estados europeos occidentales que llegaron a estar más cerca de la Idea fueran perfectos, la historia tendría mucho por hacer en otras partes del mundo para que den la talla. (Hegel hace referencias breves y ocasionales a las futuras Rusia y América.)¹⁷

Pero lo que está por hacerse se suma al resultado de los principios que ya se han logrado. El nuevo mundo ha dado ese «salto cualitativo» a la existencia, del cual habla el Prefacio (*PhG*, 15). Pero así como un nuevo edificio no está listo cuando sus cimientos apenas están echados, queda mucho por hacer cuando el nuevo mundo establece sus cimientos generales (*allgemeiner Grund*, *PhG*, 16). Este trabajo adicional es de suma importancia, pero no se admite, pues no habría avance por medio de la revolución.

¿En qué consiste esta meseta que hemos alcanzado? Lo veremos ahora con un poco más de detalle al tiempo que examinamos el sistema de *PR*. Debería hacerse evidente en sus trazos más amplios desde la filosofía de la historia que hemos estado examinando. Será un Estado que de alguna manera combine la subjetividad universal de Sócrates y Cristo con la *Sittlichkeit* de los antiguos. Será un Estado cuya *Sittlichkeit* es tal que los individuos universales pueden identificarse con ella.

El principio de los Estados modernos posee una fuerza y profundidad prodigiosas, dado que permite al principio de subjetividad progresar hacia su culminación en el extremo de la auto-subsistente particularidad, e incluso al mismo tiempo la retrotrae hacia la unidad sustantiva y de ese modo mantiene esta unidad en el principio mismo de la subjetividad [*PR*, § 260].

Habrán alcanzado esto gracias a que ambos lados se habrán movilizad para encontrarse entre sí. La subjetividad universal habrá llegado a ver que debe encontrar su encarnación en el Estado; y habrá dado también el paso adicional para darse cuenta de que éste no puede ser un Estado fundado simplemente en la voluntad humana, sino más bien en la voluntad humana como emanación del *Geist*. De este modo, el individuo debe tomar su lugar en un orden más amplio, con el cual sin embargo se identifica porque es la encarnación de la razón.

La subjetividad universal habrá comprendido así que el individuo no puede crear simplemente la sociedad racional, que debe encontrarla también ahí como un orden que se despliega en la historia. Y cuando lleva a cabo esto, puede avanzar más allá del individualismo y una vez más retornar a la «convicción ética» (*sittliche Gesinnung*), el sentimiento interno de ser uno con el orden realizado, donde se encuentra la más alta modalidad de libertad.

originar un Estado mundial a partir de los Estados soberanos existentes cuyas relaciones entre sí no son *sittlich*. Pero no creo que esto pueda ser sostenido en detalle (cf. Franz Grégoire, *Etudes Hegéliennes*, Lovaina, 1958, IV); y sobre todo, no creo que la idea de tales transformaciones pueda acompañarse con la afirmación de haber comprendido la racionalidad en ese Estado, no en la nebulosa manera como la «representación» (*Vorstellung*) y el pensamiento religioso se alcanzan, sino en la plena claridad del pensamiento filosófico. ¿Cómo puede ser evidente la plena racionalidad del Estado, si estaba dirigida a ser superada en el plan de la razón por el Estado mundial?

17. Cf. *Philosophy of History*, J. Sibtree (trad.), Dover Edition, Nueva York, 1956, 82-87, 350.

Pero al mismo tiempo el orden mismo tuvo que evolucionar. Tuvo que devenir en conformidad con la razón, de tal modo que el sujeto universal pudiera estar en casa (*bei sich*), e identificarse con ella como su *Sittlichkeit*.

Esta evolución, piensa Hegel, está teniendo lugar ahora. Los esfuerzos de la razón por rehacer el mundo en conformidad con la razón han naufragado. Pero en el proceso ocasionaron una racionalización del Estado que sus autores no concibieron aún propiamente. Dejaron de lado el viejo Estado positivo, de tal modo que el Estado que surgió después del cataclismo no estuvo simplemente en continuidad con el pasado, sino purificado. Los hombre racionales, después de desarrollar su subjetividad al máximo, están ahora listos para identificarse con este nuevo Estado. La tarea de la filosofía es promover esta identificación poniendo al descubierto los cimientos racionales de lo real, y a través de esta identificación el Estado racional llegará a su finalidad. Veamos ahora esta visión del Estado racional tal como Hegel la expone en *PR*.

CAPÍTULO XVI

EL ESTADO REALIZADO

1

La *PR* explora lo que fluye a partir de la noción de voluntad racional en lo que concierne a los asuntos humanos. Va más allá de una simple teoría política, engloba también lo que llama Hegel la sociedad civil y la familia. Pero también discute la dimensión de la moralidad y de los derechos privados.¹

Hegel intenta avanzar de lo más abstracto a lo más concreto. Terminará con un retrato del Estado, dado que éste es la más alta encarnación de la *Sittlichkeit*, que está implícita en la noción de que el hombre es el vehículo de la voluntad racional.

Comencemos con la noción de derechos privados. El hombre es un portador de derechos privados porque es esencialmente un vehículo de la voluntad racional. Como tal, inspira respeto. El hombre es una existencia física que tiene que tener relación con el mundo externo para vivir, tiene que adecuar las cosas y usarlas. Pero este hecho deviene un valor porque el hombre es el vehículo esencial de la realización de la razón del espíritu, que es lo mismo que decir que el hombre está dotado de voluntad. De aquí que la adecuación del hombre ha de ser vista en cumplimiento del propósito fundamentado ontológicamente. Es algo infinitamente digno de respeto. Un ataque a su existencia física exterior o a su propiedad es, así, un crimen, un ataque contra el propósito mismo que subyace a la realidad como un todo, incluyendo mi propia existencia. El derecho de asignación de las cosas viene del hecho de que éstas no tienen fines inherentes; están destinadas a éstos por la voluntad. La voluntad tiene derechos (*PR*, § 44).

Hegel justifica de este modo el derecho de propiedad. Lo ve como un derecho de propiedad privada, ya que este derecho recae en el hombre en abstracto, como una voluntad racional individual. Esto se debe a que es en este nivel inmediato individual que el hombre se relaciona con las cosas, que se encuentra en intercambio con la naturaleza.²

1. Este ámbito no fue, por supuesto, enteramente original. Los tratados estándares sobre la ley o el derecho tenían que discutir el derecho privado y la ley acerca de la familia, el matrimonio, la herencia, etc. Y Kant en su tratado acerca de la ley, la *Metaphysik der Sitten*, tenía que vérselas también con la moralidad o con una teoría de los deberes (*Pflichtenlehre*) asimismo. Lo que es nuevo es la distinción de la sociedad civil y del Estado, y por supuesto, la entera «arquitectura» del sistema de Hegel, en la que estas diferentes partes son deducidas de la Idea.

2. Podemos advertir las grandes diferencias respecto a Marx. Aunque Hegel comprendió la importancia de la división del trabajo, y fue sorprendentemente profético sobre las consecuencias de su extensión en el sistema industrial, como veremos, no vio esta interdependencia necesaria como una expresión integral y consciente de una sustancia ética. El dominio del intercambio con la naturaleza,

El hombre solamente es parte de una comunidad de *Sittlichkeit*, pero ésta lo atañe en otro nivel, más alto que el del comercio con las cosas. Conciérne a su identificación, su vida espiritual, por la cual debe estar dispuesto a dar la vida y la propiedad.

Respecto a la propiedad, estamos tratando con la voluntad del hombre como un individuo singular, como una persona (*PR*, § 46). Por supuesto, esta misma consideración básica del hombre como una persona, como un portador del derecho abstracto, aunque es el punto de arranque de la exposición en *PR*, no es el punto de partida, históricamente hablando. Fue necesario un largo desarrollo antes de que el hombre fuera considerado en primer lugar en la historia como una persona, como vimos en nuestra consideración de la filosofía de la historia más arriba. Esto ocurrió en el mundo romano.

Hegel entonces continúa considerando una gran cantidad de otros asuntos relacionados con los derechos, particularmente con los derechos de propiedad; p. ej., el contrato, y el crimen y el castigo. El crimen, dice Hegel, retomando un tema que vimos en la *Lógica*, es una sentencia infinita negativa. No es simplemente decir que esta cosa particular no es mía, que es lo que dice mi rival en un caso de demanda civil; niega la categoría entera de lo «mío» y lo «tuyo».

El crimen es un ataque contra el propósito mismo que subyace a las cosas, el propósito incluso del criminal, su voluntad *an sich* (*PR*, § 100). El castigo tiene como objetivo enmendar esta rebelión contra el propósito de las cosas. Este ataque viene de una voluntad que se ha puesto a sí misma contra el principio mismo de la voluntad. La enmienda debe ser, por tanto, una contra-lesión contra la voluntad particular del criminal.

La única existencia que la lesión posee radica en que es la voluntad particular del criminal. Por tanto lesionar (o castigar) esta voluntad particular como una voluntad determinada como existente, es anular el crimen, que de otra manera se hubiera mantenido válido, y restaurar el derecho [*PR*, § 99].

Hegel, por tanto, no tiene ninguna simpatía por las variadas teorías liberales sobre el castigo como prevención, disuasión, reforma, etc. Y se opone al debilitamiento del código penal que emerge de esta clase de filosofía. En particular, se opone a la abolición de la pena capital. De un modo importante, si el castigo es enmendar el crimen, tiene que «ajustar el crimen». Liberar a alguien sobre la base de que el castigo es reformador, significa no tratar al hombre con la plena dignidad de un portador de voluntad, cuya voluntad puede encarnar equivocadamente, y por tanto gritar por el castigo. Es tratarlo «como un animal que hubiera sido creado inofensivo» (*PR*, § 100). El castigo es un *derecho* del criminal. Lo pide con su voluntad *an sich*.

La exploración de lo que tiene que ver con el ser humano como una voluntad racional, nos ha llevado, en primer lugar, a verlo como un portador de derechos como tal, como persona, fuera de contextos políticos específicos. Pero ahora iremos más allá. Como una voluntad, no sólo tiene derechos, sino que tiene el deber de determinarse a sí mismo. Se determina a sí mismo dándole un contenido a su voluntad; y éste debe ser un contenido racional, universal. Ésta es la esfera de la moralidad.

El hombre es un agente moral porque como portador de voluntad debe adecuar su voluntad a la razón universal. El hombre como un ser dispuesto a actuar es, en primer

o la sociedad civil, permanece como algo propio de la acción y los fines individuales. El elemento sustancial, que aquí lleva a los hombres a la unidad, es del todo inconsciente. Es la operación de una «mano invisible».

lugar; un ser natural, que busca la satisfacción de sus propias inclinaciones, necesidades, pasiones. Pero tiene que purificar su voluntad y hacer del bien racionalmente concebido su finalidad.

Pero como sujeto de moralidad el hombre aún figura como un individuo. La demanda de moralidad consiste en que llegue a reconocer que yo me encuentro bajo la obligación de la razón universal dispuesta a actuar simplemente en virtud de ser un hombre. Y esto significa también que llego a darme cuenta de esto por mí mismo, por mi propia razón. El sujeto de moralidad es la subjetividad universal que surgió de las ruinas de la ciudad antigua.

Las demandas de moralidad, en otras palabras, son interiores lo mismo que exteriores. No es suficiente que yo lleve a cabo lo correcto. Si el requerimiento es que adecue mi voluntad a la razón universal, entonces debo no sólo hacer lo que es correcto sino querer lo correcto como tal. En otras palabras, debo de hacer lo correcto porque es lo correcto; de esto se sigue que debo comprender lo correcto por mí mismo. Esto es, por supuesto, lo que Kant ha hecho central para la moralidad, siguiendo la pista de Rousseau: la moralidad consiste en la pureza de la voluntad, y esto es considerado por Hegel la más alta expresión en esta categoría. La moralidad afecta a nuestras intenciones y no sólo a nuestros actos.

Pero esto, por supuesto, es radicalmente incompleto por razones que ahora nos son familiares. La moralidad necesita un complemento en el mundo externo, un mundo de vida pública y prácticas en las que es realizada, pues sin éste se queda como una mera aspiración, un puro deber ser (*Sollen*), como Hegel dice. Se queda como algo puramente interno, pero es más que eso. El concepto de voluntad racional aislada, como la voluntad de un individuo, en última instancia está vacío, como vimos en el capítulo XIV. No podemos derivar un contenido de esta noción de deber por el deber (*PR*, § 135). Solamente como razón ontológica, que busca su propia encarnación en una comunidad con cierta estructura necesaria, la racionalidad produce un criterio de lo bueno. El contenido de la voluntad racional es lo que esta comunidad requiere de nosotros. Éste es entonces nuestro deber. No se deriva de la razón formal sino de la naturaleza de la comunidad que, por sí misma, puede encarnar la razón.

Por tanto la moralidad, la búsqueda del individuo por adecuar su voluntad a la razón universal, nos lleva más allá de ella tanto en función de completar su propio intento de derivar lo correcto de la razón, como en función de realizarlo efectivamente. Las demandas exigidas al hombre como portador de voluntad racional son las que tiene en tanto vive en una comunidad que encarna la razón, que es la finalidad satisfecha de la razón. Es decir, lo que está implícito en el concepto de hombre como vehículo de la voluntad racional es plenamente realizado como tal sólo en una comunidad.

Las dos etapas anteriores nos llevan así más allá del concepto de la *Sittlichkeit*, que es la tercera y mayor parte de la *PR*. El derecho es inadecuado porque es simplemente la expresión externa del hecho de que el hombre es un portador de voluntad. No tiene interioridad. Además, requiere ser defendido por el poder político. Por sí mismo es impotente. La moralidad muestra una dimensión de la vida humana que responde a una de las carencias del derecho; muestra la vida humana moral como un purificador interno de la voluntad. Pero no puede alcanzar su objetivo de derivar la plenitud de los deberes morales humanos de la razón, ni llevarlos a cabo, si no es completada por una comunidad en la que la moralidad no es simplemente un «deber» sino que es realizada en la vida pública. De este modo el derecho y la moralidad encuentran su lugar y están asegurados como partes de un todo más grande.

Pero en esta comunidad debe ser preservado un rasgo esencial de la moralidad en tanto que surge en su forma madura en la historia. No debe ser como la primera ciudad-Estado, que no deja lugar para el hombre moral. Por el contrario, la libertad básica del hombre moral como hombre, la libertad de juzgar en conciencia, debe ser preservada. Éste es un requerimiento esencial de una *Sittlichkeit* que pueda incorporar al hombre moderno y con la que él se pueda identificar. Para el Estado moderno, por consiguiente, la conciencia es un santuario que no debe ser violado (*PR*, § 137). El hombre conserva esta dimensión reflexiva y por eso no puede recapturar la unidad inmediata y la identidad de los ciudadanos con las características estatales de la polis. Pero esto no significa decir que los modernos, o cualquier Estado, admitan que los hombres decidan por conciencia solamente, si han de obedecer las leyes. Significa más bien que la libertad de conciencia es un derecho esencial en el Estado moderno.

Llegamos así a la *Sittlichkeit*, que es la libertad sustancial en términos de Hegel. Es el bien realizado. Los hombres se identifican con ella. Se convierte en su «segunda naturaleza» (*PR*, § 151), y ellos son su realización efectiva en la subjetividad.

Lo *sittlich* es lo que ha de hacerse con una comunidad en la que el bien se realiza en una vida común o pública. Por tanto, la categoría engloba más que el Estado. Y Hegel tratará tres formas de vida común en esta sección, que son colocadas también en un orden ascendente: la familia, la sociedad civil y el Estado.

La primera es una unidad inmediata no reflexiva, basada en el sentimiento. La segunda es la sociedad en la medida en que se adecua a la visión de las teorías contractuales atomistas modernas, una sociedad de individuos que se reúnen por la mutua necesidad. Radicalmente inadecuada como una teoría del Estado, esta visión se realiza, desde la perspectiva de Hegel, en la economía moderna burguesa. La sociedad civil es una sociedad moderna, vista como una economía de producción e intercambio entre los hombres, considerados como sujetos de necesidades. Es la antípoda de la familia, ya que aquí no hay unidad inmediata sino conciencia de la individualidad en su grado máximo, en la que los hombres están vinculados por lazos externos.

El Estado completa este trío, ya que ofrece una vez más una unidad más profunda, una unidad interna, como la familia. Pero no será sólo una unidad inmediata basada en el sentimiento. Más bien la unidad aquí es mediada por la razón. El Estado es una comunidad en la que las subjetividades universales pueden ser vinculadas en tanto son reconocidas como tales.

La familia es, en primer lugar, una unidad de sentimiento, de amor. Los hombres se ven a sí mismos como miembros de una familia, no como personas con derechos *vis-à-vis* unos respecto a otros. Cuando los derechos aparecen, la familia se disuelve. En esta sección Hegel trata del matrimonio, la propiedad familiar y la educación de los hijos. El punto principal de la familia como *sittlich* es este hecho de que en ella los hombres se ven a sí mismos como miembros de algo más grande, como teniendo identidad en razón de una vida común.

Pero por supuesto, la familia a solas es por completo inadecuada como *Sittlichkeit*, pues dentro de ella el hombre no es realmente un individuo y la lealtad a una vida común no está fundada en la razón sino en el sentimiento solamente. De ahí que, más allá de la familia, el hombre se encuentre en otra comunidad en la que actúa puramente como individuo. Esto es lo que Hegel llama sociedad civil.

La sociedad civil es la sociedad considerada como un conjunto de relaciones económicas entre individuos. Hegel leyó y consideró cuidadosamente los textos de los economistas políticos ingleses, de manera notable los de James Steuart y Adam

Smith, cuyos trabajos habían sido traducidos al alemán. Su modelo de sociedad civil debe mucho a estos escritores.

La sociedad civil es el nivel de relaciones en el que los hombres se encuentran no como miembros de familia, ni como miembros de alguna comunidad ética, tal como un Estado o una Iglesia, sino solamente como hombres. Es una esfera en la que los hombres están relacionados entre sí como personas en el sentido de Hegel, esto es, como portadores de derechos. En esta esfera «un hombre cuenta como hombre en virtud de su humanidad únicamente, no porque sea judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc.» (PR, § 209 E).

En el nivel de relaciones sociales llamado sociedad civil, los hombres son individuos por sí mismos; sus relaciones entre sí están fundadas en el hecho de que satisfaciendo sus necesidades se necesitan unos a otros. En otras palabras, en esta esfera vemos a los hombres como sujetos con propósitos individuales; devienen en relación con estos propósitos individuales cuya satisfacción requiere la cooperación social.

La sociedad civil puede ser así vista en primer lugar como un sistema de necesidades. Los hombres tienen necesidades que intentan satisfacer por medio del trabajo y el esfuerzo. Pero al hacer esto requieren del trabajo y del esfuerzo de otros. Tienen que entrar en intercambio. Pero este sistema de necesidades no es algo estático. La diferencia entre los hombres y los animales radica en que los primeros van más allá de un conjunto único de necesidades de la especie que es el mismo y permanece el mismo para todos los especímenes a través del tiempo. Por el contrario, el hombre muestra su trascendencia y universalidad (PR, § 190) al multiplicar sus necesidades y los medios de satisfacerlas. Esta multiplicación de necesidades es intensificada por la comparación social; los hombres emulan a otros, y desean ciertas cosas debido a que han llegado a ser condiciones para la estima de otros. Aquí Hegel toca el tema rousseauiano, pero lo que para Rousseau era tomado como base de la decadencia y el mal en el hombre, es visto por Hegel como una parte necesaria del desarrollo de la razón. La perspectiva rousseauiana era correcta ciertamente para el mundo antiguo, donde la sociedad no podía arreglárselas con el crecimiento de la autoconciencia y la búsqueda del bien individual. La unidad simple en el todo fue destruida por esto. Pero el Estado moderno es capaz de reconciliar la subjetividad individual y la universal. Por consiguiente, no hay por qué temer a la multiplicación de necesidades.

Las necesidades pueden multiplicarse sin fin. Pero al hacerlo obligan a una cooperación social más intensa. La mayor producción requerida exige una mayor división del trabajo. Esto presiona al hombre a desarrollar un trabajo mayor, y por lo tanto a trabajar en relaciones y sistemas de interdependencia más complejos, y coadyuva a la formación del hombre, a educarlo conforme a lo universal.

Cuanto más intensa y compleja es la cooperación social, en mayor medida el hombre que trabaja por satisfacer sus necesidades también está trabajando por satisfacer las necesidades de todos los otros. Aquí (PR, § 199) Hegel asume la famosa tesis de Smith sobre la mano invisible, y ve en ella un ejemplo de la astucia de la razón. Es un «movimiento dialéctico» el que toma la introspección individual y la lleva a satisfacer las necesidades de otros. La mano invisible de Smith representa así la fuerza de lo universal aquí, y es a esto a lo que Hegel se refiere cuando dice que esta esfera es la esfera de lo individual en la que la universalidad es solamente abstracta. No es una fuerza viva en la lealtad de los hombres que los une en cooperación, sino más bien un mecanismo externo.

Hasta ahora el retrato de la sociedad civil de Hegel está estrechamente basado en el de los utilitaristas y los economistas clásicos, y podemos ver ya qué parte desempeña esto

en su sistema. Este nivel de vida social expresa la dimensión del hombre como un individuo, lo que destruye la vieja *Sittlichkeit* de la ciudad-Estado. Pero ello representa un avance indudable y una dimensión esencial de los hombres, ya que es el nivel en que el hombre se encuentra como un individuo que busca su propia satisfacción, e incluso como un individuo que no permanece dentro de horizontes limitados. Más bien es barrido por el siempre más amplio sistema de división del trabajo e intercambio. Sus necesidades son refinadas y cultivadas en esta sociedad, y aprende a producir, dentro de esta especialidad, no solamente para sí mismo sino para el mercado mundial. Es educado para la universalidad. La sociedad civil es la encarnación esencial, uno pudiera decir la base material, de la subjetividad moderna, y es por tanto inerradicable, aunque, como veremos, es inadecuada y ha de ser complementada con un nivel más alto.

Pero Hegel ahora va a desarrollar tratados de la sociedad civil (PR, § 201-207) que propiamente pertenecen a sus propias ideas. Arguye sobre la necesaria articulación de la sociedad civil en clases y estados. La necesaria división del trabajo da ocasión a grupos (*allgemeinen Massen*, PR, § 201) que no sólo tienen un tipo de trabajo distinto, sino también diferentes estilos de vida y por tanto diferentes valores. Éstos son los «estados» (*Stände*) hegelianos. Hegel utiliza el término más antiguo, en lugar de clase, y es más sencillo seguirlo aquí ya que estos grupos no sólo están diferenciados por su relación con los medios de producción, sino por su estilo de vida.

Hegel apunta tres: la clase sustancial o agrícola, que vive cerca de la naturaleza y que es generalmente irreflexiva, viviendo más bien «una vida ética que es inmediata, que descansa en las relaciones familiares y en la confianza» (PR, § 203); la clase reflexiva o comerciante, que realmente vive la vida de la individualidad, que es la que tiene orientación hacia la satisfacción de las necesidades individuales por medio del trabajo racionalizado. Ésta es la clase más manifiestamente identificada con la sociedad civil como un sistema de necesidades. En tercer lugar, la clase universal; ésta es la clase de servidores civiles que se identifica con los intereses de la comunidad como un todo.

Vemos aquí la noción de Hegel sobre la ineludible diferenciación de la sociedad que subyace a su crítica de los revolucionarios franceses y su intento de abolir las diferencias en un régimen de total participación. Debido a que los hombres, en función de satisfacer sus necesidades, no pueden sino diferenciarse a sí mismos de este modo, una política que intente abstraerlos de ello tenderá a terminar mal. Pero la diferenciación no ha de ser entendida simplemente como una consecuencia de la división del trabajo; podemos también ver en ella por anticipado las estructuras de la necesidad racional.

Cada una de las tres clases representa una dimensión que debe estar presente en el Estado moderno. Debe existir el sentido de lealtad a un todo que es más grande y está por encima de uno mismo, la dependencia hacia algo más grande; este sentido lo tiene la clase sustancial de un modo irreflexivo; lo tiene la clase comerciante. Debe existir finalmente una identificación razonada con lo universal en una voluntad que encarna este universal; esta identificación la tiene la clase de servidores civiles. Estas tres clases pueden ser alineadas en contraste con los tres niveles de la *Sittlichkeit*: la familia, la sociedad civil y el Estado.

Uno de los puntos cruciales de la filosofía de Hegel es su creencia de que estas tres clases no pueden ser llevadas a la síntesis estando presentes en todos los ciudadanos y armonizadas en cada uno de ellos. Más bien la síntesis es alcanzada por una comunidad en la que las diferentes dimensiones son detentadas primariamente por un grupo específico, pero en donde éstas son vinculadas y vividas en una lealtad común hacia un todo. Un Estado en el que todos están inmediatamente identificados con el principio

de la vida común del mismo modo fue posible entre los antiguos, pero no entre los modernos mucho más complejos. Hoy unimos la individualidad y la identidad con el Estado mediante una articulación en estados donde estas diferentes dimensiones son preponderantes respectivamente, y en donde incluso todos tienen un sentido de vida común y reconocen que forman parte de un todo más grande.

Lo que subyace a esta creencia de que cada hombre no puede realizar la síntesis total, es, en cierto nivel, la intuición hegeliana de que en función de realizar efectivamente un valor, un hombre ha de estar inmerso en él profundamente. «Un hombre se actualiza a sí mismo solamente deviniendo algo definido, esto es, algo específicamente particularizado» (PR, § 207). Respalda vigorosamente el *dictum* de Goethe: «wer großes Hill muß sich zusammenraffen» (quienquiera que alcanzase algo magnífico debe concentrarse en sí mismo). El alcance espiritual de la sociedad moderna es demasiado grande para un hombre; no puede realizarlo por completo en su vida. Por tanto el hombre debe particularizarse: la síntesis debe venir del hecho de que cada uno en su particularización se perciba a sí mismo como parte de una vida común más grande.

Y aquí encontramos el segundo nivel de la fundamentación filosófica de Hegel de esta creencia: el todo debe exhibir en sí mismo la estructura ontológica de la razón. Pero para esto debe estar diferenciado, ya que la razón en sí misma, o la Idea, se diferencia a sí misma para recuperar la unidad desde la diferencia. No estar diferenciado es una fase primitiva, como la de la semilla, de la que surge una diferencia que regresa a sí misma. De este modo, la unidad inmediata de la polis griega marca esta etapa como primitiva; la diferenciación misma del Estado moderno muestra su madurez.

De este modo, la sociedad debe ser articulada en los *Stände*. Pero en este principio del mundo moderno la libertad de elección del individuo debe ser respetada. Dentro de los límites de los factores externos que limitan la oportunidad, el individuo debe tener el derecho de elegir su modo de vida (PR, § 206).

Esto, claro, diferencia agudamente el «Estado» de Hegel de aquéllos de la sociedad tradicional. Éstos definen usualmente una estación en la que los hombres nacieron y en la que tuvieron que mantenerse a través de su vida. Pero Hegel rechaza esta sociedad inmóvil, junto con cualquier acercamiento a un sistema de castas, debido a que todo esto es incompatible con el principio de la libertad individual, que resulta central para un Estado realizado plenamente. Esto generalmente es pasado por alto por aquellos que quieren clasificar a Hegel como un conservador.³

La sociedad civil como un sistema de necesidades se ve naturalmente forzada a desarrollarse más allá del simple conjunto de relaciones de producción e intercambio. Ya que es la esfera en que los hombres se encuentran relacionados como personas, tiene que proteger y mantener los derechos de los hombres. Por lo tanto está involucrada en la administración de la justicia. Pero más allá de esto, el funcionamiento de la economía para el bien de sus miembros está lejos de estar enteramente asegurada por mecanismos automáticos, a pesar del buen trabajo de la mano invisible. Muchas cosas pueden ir mal, y en nombre del bien de los individuos la autoridad pública tiene que intervenir.

3. Pero por la misma razón uno no puede sino dudar de la viabilidad de este sistema. ¿Es posible mantener los estados, con diferentes modos de vida, en una sociedad donde existe una movilidad real, y en donde los hombres son libres de elegir sus profesiones? ¿No es cierto, p. ej., que la irreflexiva lealtad de la clase agrícola presupone un estilo de vida en el que uno ha nacido? Por esto esta realidad sólo podría ser libre en los otros dos estados. La movilidad generalizada es un poderoso disolvente. Acabaría por destruir por completo a los estados, que es lo que de hecho ha pasado. Aunque, claro, nos hemos beneficiado de la retrospectiva en nuestra revisión de este punto de Hegel.

Hegel nos lleva así a la segunda y tercera sección de la sociedad civil, más allá del nivel de las relaciones económicas, hacia funciones judiciales y propiamente políticas. Pero aún no nos las estamos viendo con el Estado. La razón de esto es que aún estamos tratando aquí con los hombres individuales, los sujetos de necesidades, vinculados por su interés común. Lo que descubrimos es que esta exigencia de interés común nos lleva más allá de las relaciones de producción e intercambio, requiere también de la administración de la justicia y de una determinada regulación de actividad económica. Pero no estamos aún en la etapa en que consideramos la comunidad política como la sustancia, que se constituye a sí misma como el fin. El objetivo de todas las regulaciones de las que se habla en la tercera sección de la sociedad civil es aún el bien de los individuos.

Hegel ve que se ha realizado la necesaria regulación en parte por la autoridad pública, en parte por las corporaciones que son representativas de los diversos grupos y profesiones y que funcionan con un estatus públicamente reconocido. Pero lo que es particularmente interesante y valioso, haciendo una breve pausa, son las intuiciones de Hegel sobre los problemas de la sociedad civil. No es solamente que muchos accidentes de la vida económica, los desastres naturales, la sobreproducción, etc., puedan reducir a los hombres a la pobreza, y que la sociedad tenga que poner en marcha así alguna clase de Estado benefactor. Es también que existe un impulso inherente en la sociedad civil hacia su disolución.

Si la sociedad civil se expande de un modo libre, crece indefinidamente el PNB (producto nacional bruto) y la población. Esto incrementa mucho la riqueza de algunos. Pero también lleva a una intensificación de la división del trabajo, a la subdivisión creciente de las labores, y al crecimiento de un proletariado que está vinculado a un trabajo de este género. Este proletariado está empobrecido material y espiritualmente por la estrechez y monotonía de su trabajo. Pero una vez que los hombres son reducidos de este modo, material y espiritualmente, pierden su sentido de auto-respeto y su identificación con el todo de la comunidad, realmente dejan de estar integrados a ella y se convierten en «muchedumbre» (*Pöbel*). La creación de esta muchedumbre viene acompañada de la concentración de la riqueza en unas cuantas manos (PR, § 244).

Esto a su vez desencadena una crisis de sobreproducción. Los poco privilegiados pueden ser mantenidos por la asistencia social, pero esto contradice el principio de la economía burguesa que dice que los hombres deben trabajar para vivir; o se les puede proveer de un empleo por parte del Estado, pero esto incrementará la crisis de sobreproducción.

Por tanto parece que a pesar de un exceso de riqueza la sociedad civil no es lo suficientemente rica, esto es, sus propias fuentes son insuficientes para controlar la pobreza excesiva y la creación de una muchedumbre en penuria [PR, § 245].

La nota explicativa de esta sección menciona la situación en Inglaterra y Escocia. La dialéctica interna a la sociedad civil la conduce más allá de sí misma en un intento de resolver este problema buscando mercados en el extranjero así como por la colonización (PR, §§ 246-248).

El pasaje nos recuerda sorprendentemente el trabajo del ilustre sucesor de Hegel que tenía sólo 3 años de edad en esa época. No es ésta una convergencia superficial. Un estudio de algunos de los escritos de Hegel de inicios de los años de 1800 muestra que había meditado profundamente acerca de la conexión entre la creciente sociedad industrial y el cada vez mayor empobrecimiento material y espiri-

tual.⁴ Se anticipó en un grado sorprendente a la teoría de la enajenación del joven Marx, ya que vio el sistema de la división del trabajo e intercambio cobrando mayor velocidad por sí mismo. Adviene un «poder alienado» (*fremde Macht*) funcionando con sus propias leyes (de suministro y demanda), y disponiendo de las vidas de las personas como un «destino inconsciente, ciego» (*Bewußtloses, blindes Schicksal, System der Sittlichkeit*, 80-81). Éste puede enriquecer o arruinar grupos enteros de gente de un modo ciego e imprevisible.

Pero incluso más allá de esto, este poder tiene su propia dinámica. La riqueza, abstraída de la inmediata posesión de objetos de uso, tiende a engendrar riqueza (*Realphilo*, II, 232-233), y ésta a su vez se convierte en poder (*Herrschaft, SdS*, 83). De este modo esos extremos de riqueza, y el inacabable refinamiento del gusto del consumidor, van de la mano con el relegar a las masas a la pobreza y su condena a «un trabajo... brusco, insalubre, inseguro y estrecho» (*abstumpfenden, ungesunden, und unsicheren und die Geschklichkeit beschränkenden... Arbeit, Realphilo*, II, 232). Y este sistema ramificante se extiende constantemente a sí mismo en cada vez más ramas de la industria (*Realphilo*, II, 233). En el proceso priva a las masas de hombres de toda cultura humana. Las reduce a «bestialidad», en la que no pueden apreciar cosas más altas (*die Bestialität der Verachtung alles Hoen, SdS*, 84). Y los pone en contra de todo sistema en indignación y odio (*die höchste Zerrissenheit des Willens, innre Empörung und Haß, Realphilo*, II, 233).

Esta extraordinaria convergencia⁵ entre Hegel y Marx nos permite ver el contraste, pues esta prístina perspectiva de las tendencias inherentes al sistema económico fundado en la división del trabajo y el intercambio, no alteró la concepción de Hegel de esto como una dimensión esencial de la sociedad moderna. Hegel continúa considerando la «mano invisible» como un instrumento de la astucia de la razón incluso cuando comprende su fatal inadecuación para producir una sociedad justa, o incluso para evitar que la sociedad se diluya. La división del trabajo, el refinamiento del gusto, la economía de la empresa individual, todo esto fue esencial para el desarrollo de la individualidad moderna y la especialización y diferenciación que fueron inseparables de ella, como vimos más arriba. Más bien su impulso inherente a la disolución debe ser contenido mediante su subordinación a las demandas de la comunidad última, que es el Estado. Esta alianza suprema y las reglas que fluyen de ella deben evitar en todo momento que los hombres den lugar a esos extremos del impulso de auto-enriquecimiento que jalonan a la sociedad hacia la estela del crecimiento sin control.

Desde el punto de vista de Marx, por el otro lado, esta solución era una quimera, ya que el Estado mismo estaba condicionado por la economía. Lejos de ser capaz de controlarla, el Estado reflejaba más bien sus tensiones y las relaciones de dominio dentro de ella. Las contradicciones de la sociedad civil no podían resolverse ni contenerse. Tenían que ser abolidas.

Por supuesto, en lo que pertoca a la posibilidad de controlar la economía burguesa, Marx fue mucho más perspicaz que Hegel (tuvo la ventaja también de llegar después).

4. Los trabajos involucrados son el *System der Sittlichkeit* de 1801-1802 (publicado en G. Lasson, ed., *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923), y dos intentos de sistema más tempranos, también del período de Jena, que han sido llamados *Jenaer Realphilosophie I y II* (publicados por J. Hoffmeister, respectivamente en Leipzig, 1932 y Hamburgo, 1967). Estos trabajos no fueron publicados en tiempos de Hegel, y se les prestó atención sólo muy recientemente. Cf. la interesante discusión en Avineri, *op. cit.*, 87-89.

5. Es realmente un asunto de convergencia, no de préstamo, ya que Marx nunca vio estos escritos tempranos. Sólo tenía a su alcance la discusión condensada en *PR*.

Pero la diferencia entre los dos no fue sólo de juicio empírico. La síntesis hegeliana, como un orden ontológicamente fundado, que está encarnado en grupos diferenciados necesariamente contenidos dentro de él, controlaba la tensión entre los opuestos. La perspectiva de Marx, por otro lado, considera la realización del hombre, no del *Geist*. La realización del *hombre* en libertad requiere de la participación universal y total que vimos como esencial para una voluntad general social. Y esto requiere una sociedad homogénea y unida, en la que toda diferenciación sea superada. Los modos completamente diferentes de superar las tensiones en la sociedad civil, en un caso por su subordinación, en el otro por su abolición, están conectados a los conceptos fundamentales respectivos de estos pensadores.

Para Hegel, así, la sociedad civil ha de ser mantenida en equilibrio en su incorporación a una comunidad más profunda. No puede gobernarse a sí misma. Sus miembros necesitan ser leales a una comunidad más alta para alejarse del auto-enriquecimiento infinito como un fin, y por tanto como la autodestrucción de la sociedad civil. La autogestión a través de corporaciones puede ser vista como una etapa en este camino. Hace al individuo miembro de un todo más grande, y lo eleva, como si dijéramos, hacia el Estado. En la corporación tiene el respeto y la dignidad que de otra manera hubiera buscado a solas, como un simple individuo, en el auto-enriquecimiento sin fin (*PR*, § 253 E).

2

Llegamos ahora al Estado, que es la plena realización de la Idea de la *Sittlichkeit*, que es una comunidad en la que el bien es realizado en la vida común. La familia y la sociedad civil eran realizaciones sólo parciales y no subsistentes. Con el Estado, tenemos una realización completa y auto-subsistente. Es la manifestación de la voluntad sustancial, la comunidad en la que la plenitud de la voluntad racional se manifiesta en la vida pública. El Estado completamente realizado reconcilia la subjetividad individual completamente desarrollada con la universalidad. Es la libertad concreta.

La libertad concreta consiste en esto, que la individualidad personal y sus intereses particulares no sólo alcanzan su desarrollo completo y ganan reconocimiento explícito por su derecho (como lo hacen en la esfera de la familia y la sociedad civil) sino que, en vistas de una cosa, pasan por su propio acuerdo en vistas del interés universal, y, en vistas de otra cosa, conocen y quieren lo universal; incluso lo reconocen como su propio asunto sustantivo, lo ponen como su propio fin y objetivo y son activos en su consecución [*PR*, § 260].

Esto es lo que se consigue con el Estado moderno.

El Estado ha de ser contemplado como una realización de la necesidad racional, de la Idea. Como tal, sus articulaciones han de ser entendidas como auto-articulaciones de la Idea. Hegel habla del Estado como de un «organismo». Pero se trata de un organismo que es pensado como productor de sus articulaciones de acuerdo con un plan necesario. Estas articulaciones están organizadas por el Concepto (*PR*, § 269), conformando el Estado.

Hegel introduce aquí una nota sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La religión contiene las mismas verdades que el Estado en tanto éste se expresa en la realidad. La verdadera religión debe respaldar al Estado, debe cultivar la convicción interna de que el Estado debe ser obedecido, soportado, e identificarse con él. Cuando

la religión se repliega en otras cosas mundanas o se da la vuelta y se pone en contra del Estado, lo considera una desviación. El Estado debe dar protección y ayuda a la Iglesia, pues la religión es una forma de conocimiento de sí mismo del espíritu. Pero no debe aceptar la demanda de la Iglesia de ser superior, pues esto implicaría que el Estado fuera sólo una autoridad externa, como una asociación con fines utilitarios, como la sociedad civil, y no una encarnación de la razón en sí misma (PR, § 270 E).

Debido a que la constitución del Estado es racional, es decir, el Estado es articulado como un organismo en sus diferentes miembros, no podemos pensar la división de poderes en el espíritu de control y balance, el cual asume que los diferentes poderes son ya auto-subsistentes y que han de oponerse unos a otros o alcanzar un compromiso. Pero esto es contrario al principio mismo del Estado como una unidad orgánica, una unidad que se articula a sí misma, y en la cual una vida común fluye a través de todos sus miembros. Si nos dejamos llevar por el compromiso con el juego de controles y balances «la destrucción del Estado es un hecho consumado de inmediato» (PR, § 272 E).

Hay un importante punto general aquí que es central en la filosofía del Estado de Hegel. El Estado como una comunidad que encarna la razón tiene que ser vivido como un todo orgánico; no puede ser visto simplemente como un agregado de sus elementos, sean éstos grupos o individuos, pues en este caso no podría ser vivido por sus ciudadanos como el *locus* de una vida más grande con la que ellos se identifican. Hegel argumenta vigorosamente contra el tipo de constitución o de provisión constitucional que está basada en esta perspectiva atomista o compuesta del Estado, la perspectiva de los hombres en sociedad como un simple «montón», como en contra de una unidad articulada. Si comenzamos con los hombres fragmentados en átomos individuales, ningún Estado racional o de hecho ninguna vida en común será posible.

La constitución en la cual el Estado se articula a sí mismo, en concordancia con el concepto, posee tres miembros: el poder legislativo, que determina la ley universal; el ejecutivo, que subsume lo particular bajo lo universal; y el poder de decisión subjetiva, la Corona. Hegel acepta en primer lugar este último.

Ya nos hemos referido antes al argumento de Hegel sobre la necesidad de la monarquía derivada del Concepto. El Estado como un todo debe tener una voluntad, esto es, ha de decidir sobre las cosas. El proceso de decisión puede y debe involucrar a muchas personas, como funcionarios y representantes. Pero éstos se encuentran todos funcionando en interdependencia, y en sus capacidades oficiales, no personales. En función del momento de la decisión de ser su propia expresión, como una sola voluntad del Estado, como debe de ser en una constitución madura, el Estado debe llegar a su punto crítico en una sola persona. La voluntad del Estado llega entonces a actualizarse en el «yo quiero» de un individuo concreto, ya que el Estado como subjetividad alcanza su verdad solamente en un sujeto.

Podemos pensar que el monarca mismo, en tanto que actúa de ese modo, está sólo actuando en cuanto a su capacidad oficial se refiere. Pero el rey no es un funcionario como los otros, pues en él la función no es suya en virtud de alguna mediación o elección hecha por otros, o de ciertas cualidades que él ha alcanzado, o por lo que sea; adquiere esa función de un modo inmediato, «natural», es decir, por nacimiento. De forma hereditaria la monarquía nos provee de una expresión de la voluntad del Estado en un individuo inmediato, uno «que se caracteriza esencialmente como *este* individuo, en abstracción de todas sus demás características» (PR, § 280). Éste es el auténtico argumento de la monarquía hereditaria derivado del Concepto. No está justificado simplemente por consideraciones de prudencia, tal como la que sostiene que el trono, de esta manera, está por encima de los conflictos y las facciones, y así sucesivamente.

En el mundo antiguo, esta «decisión de la voluntad auto-determinante, final, no llega a escena explícitamente en su propia actualidad como un momento orgánico immanente al Estado» (PR, § 279 E). Por supuesto, las democracias antiguas tuvieron líderes, y otras políticas antiguas tuvieron reyes, ya que, hablando desde un punto de vista práctico, toda decisión social ha de ser inaugurada y completada por líderes. Pero lo que estuvo ausente fue la idea de la decisión libre absoluta. El poder de los líderes estaba condicionado, tenían que apelar a un más allá, a las Parcas, a los oráculos, etc.

Podemos reconocer aquí el argumento de Hegel acerca de que en el mundo griego la individualidad limitada de los dioses, en lugar del dominio absoluto final sobre la realidad, dejaba fuera un destino impersonal. Los antiguos no observaron en los cielos una subjetividad que tuviera la palabra final sobre toda realidad. La subjetividad estaba siempre limitada por el destino, tanto en lo que respecta a los dioses como en lo que respecta a los Estados; estas individualidades limitadas percibieron que también ellas tenían que remitir su poder a las decisiones finales sobre asuntos particulares al escrutinio del destino, a través de los oráculos o de los augurios.

Pero en tiempos modernos, la cristiandad nos provee de una noción de subjetividad absoluta, y por tanto en la era moderna los hombres ya no carecieron de «fuerza para ver en su propio ser gracias a la palabra final» (*loc. cit.*). La plenitud de esta voluntad auto-determinante sólo puede encontrar una expresión adecuada si la decisión de la sociedad culmina en una conciencia singular.

Éste es uno de los casos en donde el detalle del argumento de Hegel lo deja a uno con una sensación de arbitrariedad. Dando por sentado que una decisión social ha de ser finalmente promulgada por alguna persona, no está claro por qué la realización de la idea moderna requiere que ésta sea un monarca hereditario, y no un presidente o un gobernador general o lo que sea. Podemos estar de acuerdo en que la sensación de que una sociedad está decidiendo realmente por sí misma, en contra de algún seguimiento de un mandato o guía externo y derivado, requiere de una vida política que gire alrededor de los líderes, figuras representativas cuyas decisiones y pronunciamientos cuentan como propios. Pero es difícil darle crédito a que éstos deban ser monarcas hereditarios, a pesar del persuasivo despliegue de argumentos de Hegel sobre las nociones de inmediatez y naturalidad. Uno puede pensar que la función de un individuo representativo en este sentido ha sido satisfecha en nuestro tiempo tan bien, si no es que mejor, por las reverenciadas figuras paternas de Eisenhower o Jomo Kenyatta, o los «carismáticos» líderes como J.F. Kennedy.

Pero no es que queramos intentar que Hegel suene menos controversial aquí defendiendo que el argumento era en realidad más general, y relacionando la necesidad de un pináculo final con la cima del ejecutivo, ya sea éste un rey, un primer ministro o un presidente. Hegel conoció esta necesidad política, de que la responsabilidad terminara en algún lugar. Reconoció que se sostenía en el mundo antiguo también, en el pasaje al que acabo de hacer referencia. Pero distinguió su argumento de la necesidad política que pensó como general y no específicamente moderna, y vinculó el sentido moderno de la decisión absoluta específicamente a la monarquía.

De hecho lo que está en juego aquí no es para nada una necesidad práctica de política, sino la idea hegeliana de la diferenciación basada en el Concepto: la satisfacción de un momento necesario del todo por una persona especial (o en algunos casos por un grupo), quien sin embargo está implicado en una vida común más grande en el todo. Se trata de un individuo que puede encarnar un momento del todo ya que existe en esta vida común con los demás. De ahí que la monarquía absoluta deba ser una monarquía constitucio-

nal. Para Hegel una unidad está más desarrollada en tanto que sus partes estén más articuladas, pero permaneciendo aún unidas al todo. «La libertad realizada de la Idea consiste precisamente en dar a cada momento de la racionalidad su propia actualidad autoconsciente aquí y ahora» (*loc. cit.*). El rey es un verdadero individuo representante, en el sentido medieval, da lugar a la decisión subjetiva libre.

Las prerrogativas del rey consisten así en ser el ápice de la decisión del ejecutivo, perdonar a los criminales, y en tercer lugar personificar al universal en su conciencia personal —el universal que está también encarnado objetivamente en la constitución entera.

La segunda parte de la constitución es el poder ejecutivo. Está encargado de aplicar las leyes, que ejecutan la ley sobre la tierra, bajo el rey. Hegel lo concibe encomendado a una clase de servidores civiles cuyas vidas están dedicadas a este fin. En algunos casos, por supuesto, la administración de la ley estará en manos de corporaciones, pero donde esto no sea la solución, debe estar en manos de un servicio civil, independiente de los intereses de la sociedad. Éste es un ejecutivo bajo las órdenes del rey que está conformado por servidores civiles de carrera remunerados. El objetivo de hacer del servicio civil una carrera es asegurar la máxima independencia y dedicación a la función misma, la libertad máxima respecto a los intereses privados. Por la misma razón y en función de asegurar el máximo servicio efectivo, los puestos se ganan por el mérito. Hegel acepta aquí *la carrière ouverte aux talents* (§§ 291-292, «Entre un individuo y su cargo no existe un nexo inmediato natural»).

El servicio civil compone la mayor parte del Estado medio (§ 297), que Hegel ha llamado el Estado universal en la primera discusión sobre la sociedad civil (¿el resto está compuesto en parte presumiblemente por oficiales pertenecientes a corporaciones y otros profesionales?). Aquí tenemos otra aplicación del principio hegeliano de la articulación de momentos esenciales de la síntesis. La dimensión de total identificación con la vida del Estado, con los asuntos públicos, no ha de ser vivida por cualquiera del mismo modo, sino que es el estilo de vida de un grupo especial. Éste, sin embargo, está entre los otros en la vida más grande del Estado total, y es un órgano dentro de un organismo más grande.

Así, la función de total inmersión en lo público, que fue aquella propia de los ciudadanos entre los antiguos, recae sobre el Estado universal en la política madura de Hegel. Es ocasionada por un servicio civil de carrera. Esto representa un cambio interesante de variantes anteriores en la teoría de Hegel en el período de Jena. En sus escritos de principios de 1800, esto es del *System der Sittlichkeit*, y también en sus lecciones, publicadas en nuestro tiempo bajo el título *Jenenser Realphilosophie*, Hegel nos presenta otro sistema de Estados. El principio de articulación básico es el mismo, pero su desarrollo es llamativamente diferente. El segundo Estado en este sistema es también el del comercio, y tiene la misma cultura política y ética que su número opuesto en el sistema de 1821. Pero el Estado que representa de manera más inmediata e irreflexiva la vida ética, cuya vida está cerca de la naturaleza y cuyo profundo sentimiento es la confianza y la lealtad, es representado no por la clase agrícola como tal, sino sólo por los campesinos. La aristocracia terrateniente forma más bien el trasfondo del primero, que Hegel llama aquí el Estado absoluto, y que juega el rol de un total compromiso en la vida pública universal del Estado.⁶

¿Qué hay detrás de este cambio en las primeras dos décadas (en realidad 15 años, de las lecciones de Jena hasta 1805-1806), de la aristocracia a la burocracia? En parte puede haberse dado la advertencia por parte de Hegel, bajo el impacto del Estado

6. En las lecciones de Jena Hegel lo llama «el Estado de universalidad» o «el Estado público».

napoleónico, de la importancia y necesidad de la burocracia en el Estado moderno, y la centralidad del principio de *la carrière ouverte aux talents*. En parte, puede haberse dado el desencanto progresivo respecto a la aristocracia contemporánea. Los terratenientes privilegiados de Alemania estaban generalmente dedicados, tan pronto como la hegemonía napoleónica fue dejada de lado, a restaurar todos los privilegios obsoletos e irracionales del *ancien régime*.

Esto puede también arrojar luz sobre el énfasis de Hegel en la monarquía. En su estado natal de Württemberg, la monarquía intentó establecer una constitución liberal después de la Restauración, y se encontraba amargamente opuesta a los intereses que dominaban a los viejos Estados. Éste fue el momento propicio de uno de aquellos ocasionales escritos políticos de Hegel que son nuestra principal evidencia de su evolución política. Su comentario sobre los *Proceedings of the Estate Assembly* que aparecieron en 1817, muestra que estaba fuertemente de parte del rey contra el intento reaccionario de regresar a las prácticas de un cuarto de siglo antes. Lo meramente positivo debe ser dejado de lado y el Estado debe ser reformado hacia la razón reflexiva. La posición adoptada aquí al comentar favorablemente la constitución del rey Federico está en concordancia en lo esencial con la *PR*. Pero lo que está vinculado con nuestro propósito aquí es que esta y similares experiencias pueden haber contribuido a convencer a Hegel no solamente de que la clase aristocrática difícilmente era un vehículo apropiado para lo universal, sino de que el principal instrumento de reforma sin una revolución destructiva debe ser la monarquía. Justo del mismo modo en que los primeros reyes modernos solidificaron el poder fuera del caos del enfrentamiento entre los barones, así los reyes modernos contribuirían a encarnar lo racional contra los intereses de lo meramente positivo.

Pero es improbable que el modelo de esta versión de la clase universal más antigua fuera la aristocracia de tiempos de Hegel, que para él nunca fue de mucha utilidad. Es más probable que esté fundada en la polis antigua. El Estado absoluto de los primeros años de 1800 es semejante a la clase ciudadana de la república antigua en tanto que es también la clase de los guerreros. Aquellos que lo dan todo por la vida pública son también aquellos que van a la guerra por el Estado. El hecho de que la monarquía no juegue ningún papel en estas primeras variantes del Estado hegeliano fortalece la similitud con la política antigua. Tenemos un retrato de una república aristocrática, que ha incorporado el principio de especialización articulada y a través de ello ha asumido la subjetividad universal. En *SdS* hay incluso una especie de éforo (*ephorate*), una clase de sacerdotes ancianos por encima de los Estados que están encargados de mantener la pureza de la constitución. El giro de esto al sistema de *PR* representaría así una mayor madurez y organización de la creencia de Hegel en que podemos regresar a casa de nuevo, de que por mucho que él compartiese la inmensa admiración nostálgica de su generación por la *Sittlichkeit* griega, ésta se perdió para siempre, y con toda razón. La era moderna podría mantenerse fiel a sus avances sobre lo antiguo solamente a través de una monarquía representativa puesta en marcha por una clase de burócratas.

Llegamos ahora al poder legislativo. Debe estar compuesto por un rey, ministros y una asamblea de estamentos. Con estos últimos llegamos a uno de los puntos cruciales del sistema hegeliano. El rol de los estamentos es alcanzar el fin esencial del Estado hegeliano, unir a los individuos privados en el poder público, hacer que los primeros se identifiquen con y participen en este poder.

Los estamentos tienen la función de llevar a los asuntos públicos a la existencia no sólo *an sich*, sino también *für sich*, esto es, de llevar a la existencia el momento de libertad subjetiva formal, la conciencia pública como un universal empírico, de la que los pensamientos y las opiniones de la mayoría son particulares [PR, § 301].

De este modo los estamentos han de ser el *locus* en que es cristalizada, fuera del laberinto de voluntades privadas de la sociedad civil, una voluntad común que es una con aquélla del Estado. Son el lugar en el que la sociedad civil alcanza expresión política, alcanza una voluntad política común.

Así, dice Hegel, la justificación de las instituciones representativas no se encuentra de ninguna manera donde es puesta comúnmente, ya sea que la gente o sus representantes conozcan su propio mayor interés, o ya sea que estén más desinteresados y dedicados al bien general. De hecho, estas proposiciones son más falsas que ciertas cuando comparamos a los diputados con los servidores civiles. El verdadero propósito de los estamentos es incorporar a la sociedad civil en lo político comprometiéndola con la voluntad común del Estado. Es llevar la voluntad privada y el juicio privado a la voluntad política y a la conciencia enfocada en el todo y sus fines, y de esta forma unir a aquellos que viven en la esfera privada en la vida pública del todo, de tal modo que se identifiquen con esta vida y sus actos.

Por lo tanto la función específica que el concepto asigna a los estamentos ha de ser constatada en el hecho de que en ellos el momento subjetivo de la libertad universal —el juicio privado y la voluntad privada de la esfera llamada «sociedad civil» en este libro— viene a la existencia íntegramente relacionada con el Estado [PR, § 301 E].

Y para certificar que ésta no es una consideración de prudencia, sino una antológicamente fundada, Hegel agrega:

Este momento es una determinación de la Idea una vez que la Idea se ha desarrollado en una totalidad, un momento que emerge como un resultado de una necesidad interna que no ha de ser confundida con las necesidades y experiencias externas. La prueba de esto se sigue [...] de adoptar una perspectiva filosófica.

Pero la voluntad cristalizada a partir de la sociedad civil no debe estar en oposición con el gobierno. Hegel se resiste por completo a esta idea de las instituciones representativas como principalmente reivindicativas, en tanto existen para luchar por los derechos de la sociedad en contra del Estado, idea que estaba muy extendida en su tiempo. Un Estado en que esta oposición ha surgido, por supuesto dejaría de ser una unidad orgánica, dejaría de tener una vida y una voluntad común con la que todos sus miembros se identificarán. Se desgajaría en una voluntad soberana gobernante, por un lado, y por el otro, en contra de ella, en reivindicaciones privadas fraccionadas, «los intereses particulares de las personas, las sociedades, las corporaciones» (PR, § 302).

Esta imagen de disolución de lo orgánico en partes independientes juega un papel importante en la discusión de Hegel aquí, en tanto que pende de la imagen del Estado como un organismo. Si el Estado es la realización de la *Sittlichkeit*, entonces debe constituir una vida común en la que todos encuentren su identidad. Pero esto no puede ocurrir si la gente se identifica principalmente por sus intereses privados y ven al Estado meramente como el *locus* donde estos intereses privados han de reunirse para alcanzar alguna clase de compromiso esencial para una sociedad funcional. Ésta es la

clase de sociedad que Hegel expresa como mero agregado —una «muchedumbre» (*Menge*) o un «montón» (*Haufen*) son los términos que Hegel usa (cf. PR, § 302)— y significa un Estado en disolución. En esta circunstancia, el gobierno sólo puede sobrevivir como un despotismo sobre los individuos, aplastando las voluntades privadas bajo el yugo de una ley con la que nadie se identifica.

De ahí que la función de los estamentos no pueda ser vista como la de estar en oposición al gobierno, más bien han de ser un elemento mediador, el medio de un silogismo hegeliano. Esta función domina la totalidad de la discusión hegeliana sobre los estamentos.

Esto significa que los estamentos en tanto que instituciones representativas deben estar basados en su articulación orgánica con la sociedad. Hegel sostiene que esto está lejos de ser arbitrario, ya que la palabra alemana *Stand* se refiere tanto a la entidad social como a su expresión política (tal como se refiere el «estado»). Pues sólo a través de sus articulaciones sustanciales puede la gente estar ligada al gobierno. Éstas ya han llevado a cabo parte del trabajo de ligar a la voluntad individual a lo universal a través de su pertenencia a un todo más grande. El paso subsiguiente a la expresión política debe construirse sobre esto. Este mismo principio es el que subyace al importante rol de la incorporación en la administración pública.

Hegel rechaza así lo que ha devenido un principio absolutamente fundamental del Estado democrático moderno, el sufragio directo universal. La idea de un sufragio directo es que la gente vote como individuos, que no están representados en esta capacidad como miembros de algún estamento o grupo u otra articulación de la sociedad. Hegel llama a esto un «punto de vista atomístico y abstracto» (PR, § 303 E), y participa de la visión del Estado como una mera masa, un agregado de individuos. Asumirlo significa abandonar cualquier esperanza de una vida sustantiva común, y de hecho cualquier esperanza de una voluntad común, ya que la gente, una vez que se identifica con una mera multitud, es una «masa informe cuyo alboroto y cuya actividad solamente pueden ser elementales, irracionales, bárbaros y aterradores» (*eine formlose Masse, deren Bewegung und Tun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre, loc. cit.*). Incluso si eludimos la agitación y disolución de la sociedad, la vida política en este modelo deviene abstracta, arrancada de la vida social que está articulada, lo queramos aceptar o no. La política deviene así algo en lo que los hombres no pueden reconocerse a sí mismos (*loc. cit.*). Aquí tenemos una crítica que retornará de una manera traspuesta en Marx, donde la alienación del ciudadano de la burguesía es una de las contradicciones de la sociedad capitalista.

Así, los estamentos son articulados en dos casas, una de las cuales representa la clase propietaria, y la otra la economía burguesa. Esto debe ser relacionado de manera diferente con lo universal a causa de sus diferentes formas de vida. La clase propietaria tiene cierta independencia en su propiedad, a un tiempo respecto de la Corona y de los caprichos de la fortuna. Es «independiente del favor, ya sea del ejecutivo o de la multitud» (PR, § 306). Y esto se ajusta de forma peculiar a un rol en la vida pública. (Hegel retiene aquí un vestigio de su perspectiva anterior del tiempo de Jena.) Esta clase posee una vocación especial para la vida pública, y así tiene derecho a ocupar un escaño en la asamblea a través del nacimiento, y no de la elección (PR, § 307). Sus miembros se presentan en persona, y no a través de representantes.

La casa superior puede ella misma realizar una función de mediación dentro del todo de la constitución de los estamentos, que ha de mediar entre la sociedad y el Estado. Ya que ellos comparten algo con el rey, también deben su propia posición a la

naturaleza, al nacimiento; pero también tienen necesidades y derechos como el resto de la sociedad. Median entre la casa más baja y la Corona.

En contraste, la casa más baja está compuesta por representantes. Pero éstos no han de ser elegidos en general; según el principio enunciado más arriba, son designados por las variadas asociaciones, comunidades y corporaciones que constituyen la sociedad civil. De este modo el individuo está relacionado con lo universal no simplemente de forma inmediata, sino a través del momento específico del grupo articulado al que pertenece. Y Hegel sostiene su propuesta de nuevo, que un Estado atomístico existe sin organización racional:

Sostener que cada persona singular debe participar en la deliberación y la decisión de los asuntos políticos de importancia general sobre la base de que todos los individuos son miembros del Estado, que sus asuntos son sus asuntos, y que es su derecho que lo que está hecho debe estar hecho con su consentimiento y su volición, es equivalente a la propuesta de poner el elemento democrático carente de cualquier forma racional en el organismo del Estado, aunque sólo en virtud de la posesión de tal forma el Estado es verdaderamente un organismo [PR, § 308 E].

Los hombres deben relacionarse con la política no como individuos, sino a través de su pertenencia a los componentes articulados de la sociedad. Es una pura abstracción pedir que todos los hombres se relacionen con el poder político del mismo modo.⁷

Del mismo principio que dice que los estamentos existen para mediar entre el Estado y la sociedad, Hegel deriva la conclusión de que los diputados deben ser vistos como delegados de sus electores, ya que los estamentos, también, deben funcionar como un todo orgánico, inclinado hacia el bien común, y no simplemente como una asamblea de diputados individuales.

Y este principio también subyace a la discusión de Hegel sobre la opinión pública. Hegel sostiene que los debates de la asamblea deben ser publicados, y que la prensa y los órganos de opinión, dentro de ciertos límites, deben ser libres. Pero esto no porque él crea en la tradición central del Iluminismo, de que la opinión pública, en tanto está formada a través de la discusión pública, está obligada a estar iluminada. Por el contrario, la ve como una mezcla de iluminación (*insight*) y de prejuicio particular. Es oro escondido en el lodo. Merece a lo sumo ser respetada tanto como despreciada (PR, § 318), pues las verdades esenciales están mezcladas con confusiones desaliñadas. Por sí misma, no es un criterio:

De modo que ser independiente de la opinión pública es la primera condición formal para alcanzar una cosa grande o racional, ya sea en la vida o en la ciencia. Un gran logro está asegurado, sin embargo, por el subsiguiente reconocimiento y aceptación gratificada de la opinión pública, que a su debido curso la hará uno de sus propios prejuicios.

Los grandes actos no necesitan nunca reverenciar a la opinión pública, ellos crean su forma futura. El objetivo de la publicidad no es, pues, mejorar el gobierno sino, como parte esencial de la función mediadora de los estamentos, contribuir al proceso de cristalización de una voluntad política pública, fuera de lo privado, una voluntad que se encontrará a sí misma en las acciones del Estado. Lo público es educado por los debates y se forma a sí mismo en lo político en el desarrollo de la opinión pública.

7. Cf. también la discusión sobre la «soberanía del pueblo» en § 279 E.

Hemos considerado los rasgos esenciales de la constitución interna del Estado hegeliano. Podemos ver por qué ha adquirido la reputación de ser reaccionario. No es simplemente el énfasis en la monarquía; es mucho más que la clave de la fundación del Estado democrático moderno, pensado como teniendo elecciones de sufragio universal en las que los hombres votan como individuos. Cualquier otra forma de gobierno de la que estemos persuadidos, debe tanto negar los intereses de aquellos que no están directamente emancipados, como negar las posibilidades para que la masa de gente se eduque a sí misma en los derechos y deberes de la ciudadanía política.

La insistencia de Hegel de que los hombres no participen en la arena política directamente, sino a través de sus asociaciones, corporaciones, etc., de una manera más orgánica, nos golpea como una reminiscencia de nada más que el corporativismo moderno, que en los países fascistas ha sido utilizada como una pantalla del poder dictatorial, y que ciertamente no proveyó de una más significativa participación. Incluso si el corporativismo no fuera controlado desde arriba, tendemos a pensar, la representación en las instituciones legislativas que emanaron de tales asociaciones dejaría al pueblo a merced de los grupos elitistas que tienden a controlarlo. La gente ordinaria viviría bajo la perpetua desarticulación por el bien de las élites. Bajo los ojos de muchos radicales, nuestra sociedad actual se asemeja ya muy cercanamente a este estado de cosas. Estos radicales pudieran incluso perder la esperanza en el gobierno parlamentario, pero más bien giran hacia la democracia directa, y se colocan incluso más allá de aceptar alguna clase de solución corporativa.

Sin embargo debemos resistirnos a la tendencia natural de entender y juzgar el trabajo de Hegel simplemente a partir de la experiencia de nuestra propia época. Yo me adscribo completamente a la crítica al corporativismo que hemos explicado más arriba, pero pienso que el trabajo de Hegel debe ser visto bajo otra luz.

Quiero discutir esto más amplia y brevemente. Pero antes completemos la visión de Hegel del Estado observando sus relaciones externas. Aquí, por supuesto, tenemos otra fuente de la profunda desaprobación con que muchos modernos lo miran. En la siguiente sección (PR, §§ 321-329) rechaza los dos objetivos básicos del liberalismo en la esfera internacional, que han sido defendidos ya hábilmente por Kant, la paz sobre bases permanentes entre las naciones y la federación mundial de los Estados.

La razón de su rechazo de esta última está ya implícita en lo precedente. El Estado debe ser el *locus* de una vida más alta con la que los hombres se identifican. Pero los hombres no pueden extender su identificación tan ampliamente como para que se incluya a cualquiera. El Estado debe ser el objeto de un poderoso sentimiento de identificación, de patriotismo, que Hegel llama *sittliche Gesinnung*. Pero no puede ser estimado a voluntad para cubrir a toda la raza humana. Debe, por el contrario, reposar en el «sentimiento de sí mismo» (*Selbstgefühl*) de un pueblo (PR, § 322 E). En otras palabras, para Hegel el proyecto de una entidad política internacional tiene sentido bajo el supuesto liberal de que el Estado es sólo un instrumento externo para el bienestar de los individuos, o para ulteriores fines morales (*Moralität*). Desde este punto de vista un Estado mundial es una forma superior. Aquí encontramos a Kant argumentando a favor de esto. Pero una vez que uno comprende que el Estado es el *locus* de una vida pública orgánica que es el centro de nuestra identidad, entonces vemos que lo que debe permanecer es la relación de un individuo contra los otros.

Pero su individualidad en contra de otros, su relación negativa hacia otros en términos hegelianos, está ligada a su «relación negativa consigo mismo», esto es, a su poder como un individuo que consolida todas sus partes en un todo e incluso las sacrifica por

el bien del todo. Esta relación adquiere su realidad en la guerra, donde efectivamente el Estado hace un llamamiento al pueblo para mantener su unidad sustancial «a riesgo y en sacrificio de la propiedad y de la vida» (véase PR, § 209).

La guerra es así, para Hegel, en un sentido elocuente, el momento de la verdad, ya que es el momento en que la verdadera relación entre el Estado y la sociedad aparece en escena. En tiempos de paz el Estado tiene como uno de sus propósitos primarios mantener y proteger la propiedad y otros intereses privados de sus miembros. Y esto es lo que lleva al punto de vista erróneo que sostiene que la sociedad política simplemente existe para asegurar la vida individual y la propiedad (es decir, Locke). Pero de hecho el Estado es la personificación de lo sustancial, de hecho es la comunidad en la que los hombres alcanzan su identidad como portadores de la voluntad racional. Entonces *él* es el fin. Y ya que su desarrollo es el objetivo de la historia, y la sociedad civil es una de sus partes componentes, debemos pensar el Estado como articulándose a sí mismo en familias, sociedades civiles, esferas de derecho, etc., en lugar de pensar a éstas como constituyendo al Estado.

Ahora bien, este orden real de dignidad y propósito solamente aparece en escena cuando el Estado está en peligro, y entonces muestra su más alta finalidad requiriendo las propiedades y convocando a sus ciudadanos a arriesgar sus vidas y morir por él.

Pero en lo que incumbe a una reflexión sobre el momento esencial del Estado, de acuerdo con los principios ontológicos de Hegel, la guerra tiene necesariamente que ocurrir. Cualquier cosa que refleje un momento esencial del concepto debe alcanzar una existencia externa. Por tanto, aunque pueda parecer como si las guerras fueran puramente eventos contingentes, y frecuentemente lo son en sus detalles, la guerra en sí misma es necesaria. La guerra no puede ser considerada ni como accidental ni como el mal absoluto. Su función necesaria es encarnar la primacía de lo universal; y así, sin ella las personas se estancarían en la ciénaga de los intereses privados. Aquí Hegel se cita a sí mismo en un trabajo anterior:

La salud ética de los pueblos es preservada en su indiferencia a la estabilidad de las instituciones finitas; justo como el soplar de los vientos preserva el mar de la suciedad que tendría como resultado una calma prolongada, del mismo modo la corrupción de las naciones sería el producto de una prolongada y abandonada paz «perpetua» [PR, § 324 E].⁸

Hegel también dice en esta sección que la muerte es el todo de lo finito, de lo particular en cualquier modo. Esto queda demostrado por la naturaleza ordinariamente, pero...

[...] en la sustancia ética, el Estado, a la naturaleza le es robado este poder, y la necesidad es elevada al trabajo de la libertad, a ser algo ético. La fugacidad de lo finito deviene un voluntario fallecer, y la negatividad que descansa en las raíces de lo finito deviene la individualidad sustantiva propia de la sustancia ética [*loc. cit.*].

La guerra moderna, desde la invención de la pólvora, encuentra particularmente esta función de la guerra en su más alto grado, pues tenemos aquí una lucha no de las personalidades o inspirada en el odio personal, sino un conflicto general, de propósitos a largo alcance y con lo impersonal de la distancia (hecho posible por las armas de fuego). Este aspecto del Estado está también encarnado en un grupo particular; un ejército permanente es así una necesidad de la razón y no sólo de la prudencia (PR, § 326). El poder sobre la guerra y los asuntos internacionales está en manos de la Corona.

8. Citando la *wissenschaftlichen Behandlungsarten*; «paz perpetua» es una indirecta en Kant.

En la siguiente sección (PR, §§ 330-339), sobre la ley internacional, Hegel vuelve de nuevo sobre el punto de que cualquier Estado mundial o liga de naciones es una *quimera*. Existen normas y una ley internacional, pero éstas deben permanecer puramente *Sollen*; no pueden ser parte de una vida común sustancial que se auto-preserva.⁹

De aquí se sigue (PR, §§ 341-350) un repaso de la historia mundial, que entre líneas ya hemos visto.

3

¿Cómo podemos resumir el propósito y la visión política de Hegel? Debe estar claro que las etiquetas ordinarias usualmente utilizadas la oscurecen más que la clarifican. Hegel ha sido llamado conservador y también liberal,¹⁰ un apologista de la Restauración del Estado prusiano, y un proto-totalitario que sacrificaría al individuo en el altar de un Estado divinizado. Las últimas dos descripciones se desvían del objetivo, pero las dos primeras no sólo son incorrectas, son fundamentalmente engañosas debido a los elementos de verdad que contienen.

No es erróneo llamar a Hegel un liberal debido al lugar central que dio a los principios de 1789. Primero, que el Estado debe estar fundado en la razón, no en la tradición. Hegel ataca consistentemente a los verdaderos conservadores de su tiempo, que querían mantener las viejas constituciones y autoridades «positivas» sólo por su venerable fundación, si bien prescrita. Ataca a aquellos que defienden el poder patriarcal de los monarcas, o su derecho divino a gobernar. Segundo, el Estado moderno debe ser construido alrededor del individuo racional y libre. Debe respetar su libertad de conciencia, su libertad de elegir profesión, la seguridad de su propiedad y la libertad de la empresa económica. Debe permitir la divulgación de la información y la constitución de la opinión pública. Debe estar fundado en el mandato de la ley.

Quizá necesitemos recordar hoy que éstos no eran principios del «Derecho» en la Restauración europea después de 1815, que era dominada por la Santa Alianza, a despecho de lo «conservadores» que pudieran sonar en la democracia occidental de los años setenta.

Pero Hegel se separa decisivamente del liberalismo ya que cree que estos principios son de hecho, de forma radical, desastrosamente inadecuados como fundamento del Estado. La etiqueta de «liberal» es con cierta frecuencia muy amplia y poco precisa, pero existe una tradición central que ha considerado la libertad individual, la igualdad (incluyendo la abolición de privilegios de renta) y la responsabilidad de gobierno de los gobernados, como tres propiedades esenciales de una legitimidad política. Muchos pensadores que queremos llamar liberales han tenido que mitigar la aplicación de uno u otro de estos principios: Locke no pensó en las masas desposeídas como portadoras del derecho a voto, y J.S. Mill pensó que muchos pueblos no estaban listos para un

9. Esta referencia al *Sollen* aquí es una de las consideraciones sobre las que E. Weil fundamenta su perspectiva de que Hegel anhelaba una etapa superior de la historia, una etapa en la que un Estado mundial sería posible. Cf. *Hegel et l'Etat*, París, 1950, 75-79. Pero esto no es muy plausible, en parte por las razones mencionadas arriba, pero también debido al argumento del § 322, a saber, acerca de que el Estado, como *locus* de identificación, no puede ser sustituido por alguna unión más grande.

10. Citado por Z. Pelczynski, que coloca a Hegel en la «derecha» liberal. Cf. W. Kaufmann (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, 1970, 85.

gobierno representativo; pero pensadores que tradicionalmente clasificamos como liberales no reconocieron ningún otro principio básico. (A menos que, por supuesto, pensemos en el gobierno de la ley como un principio independiente de la libertad y la igualdad; en cuyo caso la trinidad arriba mencionada debería ser una cuaternidad.)

La creencia subyacente a la tradición liberal consiste en que estos valores eran la base suficiente para una sociedad viable. Esto es, una sociedad que los encarnara debía ordenar la fiel cooperación de sus miembros. Se creía que los hombres estarían satisfechos con la justicia inherente a tal arreglo; o que los hombres ilustrados verían la utilidad de tal sociedad y que así jugarían con sus reglas; o que los hombres se identificarían con una sociedad en que serían libres y soberanos y considerados por sí mismos.

Pero ya sea por estas razones o por otras, la respuesta de la tradición liberal al desafecto y el quiebre en la sociedad ha sido siempre apelar a una ulterior aplicación exhaustiva de los tres principios; y esto sobre la base de que una mayor libertad, o la abolición de las desigualdades ulteriores, o una más completa responsabilidad de gobierno, debe ser suficiente para superar la alienación o la división.

En este sentido, Hegel no se encuentra, podemos decir más enfáticamente, en la tradición liberal. Una sociedad basada en estos tres principios únicamente, es una en la que los hombres son en grado superior libres como individuos, con un modo de vida homogéneo, indiferenciado, y donde el gobierno responde a las voluntades de estos individuos indiferenciados. Pero éste, más bien, es justo el tipo de sociedad que merece ser llamada una «muchedumbre» (*Menge*) o un «montón» (*Haufen*, *PR*, §§ 279 y 303).

El rechazo de Hegel de este modelo de sociedad se hunde profundamente en las bases de su posición filosófica y en los motivos subyacentes a su pensamiento. El ideal de la unidad expresiva del hombre con la sociedad, bellamente encarnado por los griegos, es radicalmente negado por el modelo atomista. Si el Estado ha de responder a las voluntades de los individuos independientes e iguales, entonces no es nada más que un instrumento en sus manos. No puede ser el *locus* de una vida más grande. No hay lugar para la *Sittlichkeit*. Regresamos al asunto que examinamos en el anterior capítulo. Si simplemente la voluntad humana es central, entonces el Estado es reducido al estatus de una herramienta. No puede ser un proceso de vida más grande del cual los individuos son miembros.

Pero sin esto, no sólo el hombre se ve imposibilitado de retornar a la unidad del *Geist*, no podrá haber de ningún modo Estado viable. Sin su necesaria articulación (*Gegliedderung*) un pueblo se quebranta como Estado (*PR*, § 279). Hegel parece estar pidiendo prestada la idea de Rousseau de un pueblo «disolviéndose a sí mismo», solamente que por la razón opuesta: para Rousseau es la promesa de obedecer a una parte del todo lo que así destruye el ligamento político. Uno puede decir que para él la creación de la articulación es el pecado mortal político, mientras que para Hegel es su abolición lo que destruye al Estado. La idea de esta destrucción no es meramente metafórica. Un Estado así atomizado debe perder la lealtad de sus ciudadanos. Queda paralizado en la inacción por la falta de consenso, o también por la jugarreta de la voluntad arbitraria de las facciones.

Hegel, pues, no puede aceptar la perspectiva liberal usual sobre los principios de 1789, libertad, igualdad y soberanía popular (si se me permite corregir la trinidad revolucionaria en favor de los propósitos de esta discusión); no puede aceptar que sólo necesiten ser aplicados íntegramente, barrer con todo lo demás que esté frente a ellos, en función de alcanzar una sociedad racional y viable, la cumbre de la perfección política. Por el contrario, combate la implementación total de estos principios en nombre

de lo que parece un principio conservador totalmente desligado: que la sociedad debe tener una estructura articulada, que involucra distintas relaciones de diferentes «estamentos» con el poder político, lo cual en última instancia es justificado como un reflejo del orden cósmico. Pero las teorías pre-modernas también justifican la estructura de la sociedad por su referencia al orden de las cosas, esto es, que el rey era a la sociedad como Dios es al mundo, o que la sociedad era un cuerpo del cual el rey era la cabeza.

Así, en nombre de lo que suena a un principio pre-moderno, Hegel restringe severamente la aplicación de la trinidad revolucionaria. La libertad de acción económica no ha de ir más allá de ciertos límites puestos por un Estado vigilante, y además ha de ser continuado dentro de los confines de corporaciones. No puede admitirse que la igualdad se convierta en homogeneización y rompa con las distinciones entre estamentos y sus derechos, obligaciones y forma de vida. Por encima de todo, a los hombres no les está permitido participar en la formación de una voluntad común sólo como individuos, expresando sus elecciones personales a través del voto. Deben tomar parte, a través de su rol, en un estamento dado o en la corporación a la que pertenecen. *A fortiori* esta voluntad común no podrá ser simplemente la emanación de elecciones individuales, sino de deliberaciones que reflejen la estructura orgánica del Estado.

No es de sorprender, pues, que Hegel haya sido frecuentemente clasificado como conservador. Pero esto es tan poco iluminador como llamarlo liberal, ya que de hecho él no sostiene ninguna de las teorías pre-modernas con su presunción de un orden de cosas que está simplemente dado, ni acepta estructuras de subordinación basadas en la tradición o la prescripción. La única fundamentación que él acepta es la razón misma. La hazaña hegeliana consiste en que sostiene que se puede deducir de la razón y la libertad una nueva articulación, de tal modo que esto se pueda defender como un verdadero cumplimiento de estas aspiraciones centrales de 1789. El Estado de individuos atomizados y homogéneos no es su fruición lógica sino una desviación, un monstruo producido por un desarrollo impedido, ya que de hecho la aspiración a la razón y la libertad viene a ser satisfecha en tanto se ve al sujeto humano como vehículo de un espíritu más grande. Los proponentes de la homogeneización, o de la libertad sin límites, o de la democracia de sufragio universal, han fallado todos en llevar a cabo el cambio del centro de gravedad de su pensamiento. Permanecen obsesionados con el sujeto finito y su independencia, y son incapaces de recobrar unas bases viables para el Estado. De este modo, Hegel no se ve a sí mismo impidiendo o limitando la realización de los principios de 1789 en nombre de algún extraño principio del orden. Ve al Estado articulado como su verdad, y de hecho sólo a él como su realización viable.

Esta original posición es el fundamento de las opiniones de Hegel sobre los Estados y la política de sus días. La extendida reputación de Hegel como conservador, incluso como reaccionario, se ha basado en su supuesta aprobación de Prusia como la más completa realización del Estado moderno. Este punto de vista está basado en una ignorancia histórica lamentable. De hecho, el Estado hegeliano como está retratado en *PR* no existe en ningún lugar de forma completa, como he señalado en el capítulo anterior. La nueva etapa existía aún solamente en un delineamiento general, y tenía todavía que ser construida. La Prusia contemporánea (de 1821) evidentemente no cumplía con la expectativa. P. ej., no había una asamblea de estados para todo el reino, sino sólo para las provincias individuales; los debates en éstas no eran públicos; los juicios con un jurado no estaban establecidos; una rígida censura impedía la formación de una libre opinión pública; la monarquía prusiana era mucho más ilimitada que la monarquía constitucional retratada en *PR*. Ningún contemporáneo pudiera

haberse equivocado en advertir discrepancias de esta magnitud. Sólo comentaristas posteriores que olvidaron o no estaban interesados en la historia del período pudieron apoyar esta fábula.

Pero una vez que hemos orillado el mito de Hegel como un apóstol del «prusianismo», tenemos que comprender el sentido en que vio a Prusia como una vanguardia.

Al menos éste fue el caso después de la Restauración, cuando superó su admiración por la labor de Napoleón, y una vez más comenzó a creer (si es que alguna vez dejó de creer) que el Estado debe ser el marco soberano de la vida espiritual; o al menos comenzó de nuevo a creer que tal Estado podía ser construido en Alemania (pero no un Estado pan-germánico; éste no era de ningún modo una meta hegeliana).

Ahora bien, esto nos parece grotesco porque creemos en la trinidad liberal que pensamos como propia de un buen Estado, en tanto está basado en instituciones representativas con sufragio universal. Desde este punto de vista, trasladándonos a la década de 1820 y primeros años treinta, damos demasiada importancia de entre los Estados europeos a Francia después de 1830, y a Inglaterra particularmente después de 1832. Hegel murió antes de 1832 (en 1831), pero leyó y escribió un artículo sobre la Ley de Reforma, y sus críticas parecen apartarse del punto de vista de un moderno, e incluso serle muy reacio. No parece importarle que la Reforma ampliaría el derecho a voto, sino más bien que terminaría con el abuso dado según el rol público, el del diputado, que debía existir como donación a personas privadas casi como si fuera su propiedad. Pero tiene poca confianza en que esto guíe hacia estas otras reformas, ya que Inglaterra le parece estar apresurando el principio de la sociedad civil hacia el desastre.

Pero este poner a Prusia por delante de Inglaterra y Francia es muy instructivo, ya que estas dos naciones occidentales representaban dos de las grandes fuerzas disruptivas que Hegel vio que ponían en peligro el despliegue del Estado moderno. La primera fue una clase de acción de la turba inspirada y controlada por las élites revolucionarias de la cual los jacobinos proveyeron el paradigma ejemplar. La segunda fue la fuerza del interés privado, inherente en la sociedad civil, que siempre amenazó con sobrepasar sus límites y disolver los ligamentos del Estado. Ambas fueron peligros implícitos en el principio moderno de la individualidad libre, pero correspondientes a diferentes etapas filosóficas. La primera fue en cierto sentido Rousseau propiciando el alboroto, la segunda fue el utilitarismo sin control (Bentham hecho una fiera).¹¹

Francia estuvo peculiarmente abierta al primer peligro, en gran medida debido a su historia religiosa. Como vimos en el capítulo anterior, la etapa moderna se desarrolla en alguna medida a partir de la reforma protestante. Esta representa una importante etapa en la internacionalización de las relaciones del hombre en lo universal, que ya no está mediado por una jerarquía externa y formas burdas y sensuales, de ahí que en países católicos no haya una constitución estable basada en una profunda identificación del pueblo con el Estado. La Iglesia es muy poderosa y se interpone en el camino. No admitirá que la unidad entre lo particular y lo universal reflejado en la teología cristiana tiene el cometido de alcanzar su real existencia externa, histórica, en el Estado. Por tanto, en estos países siempre hay división; el Estado no puede hacerse de lealtad universal, la «convicción ética» (*sittliche Gesinnung*) que sí es posible en los países protestantes.

Ahora, esta incapacidad afecta a Francia, que es así descalificada para el liderazgo en el desarrollo del Estado moderno. Debido a su falta de «convicción ética», y la fuer-

11. Por supuesto, estos peligros no estaban enteramente separados. La sociedad civil fuera de control pudo haber engendrado la violencia de la muchedumbre y la revolución, al generar un proletariado empobrecido.

za de ideas enemigas de la *Sittlichkeit*, Francia fue presa de la violencia, llevando a cambios radicales e inestabilidad. Como una consecuencia natural del rechazo católico del Estado liberal, uno encuentra una ultra-noción de este Estado entre sus seguidores, fundada en última instancia en el principio que Hegel combate, que el Estado une y expresa las voluntades de los individuos. Los desordenes de 1830 no influyeron en nada para cambiar la opinión de Hegel sobre Francia. Y el electorado engrandecido del régimen de julio naturalmente no lo impresionó como un progreso.

¿Pero y respecto a Inglaterra? Aquí tenemos un país protestante, sí, pero uno que ha sucumbido al segundo peligro. El principio de lo privado, de la propiedad individual, se ha descontrolado en él, ha asumido incluso muchas funciones públicas. El inglés confunde libertad con derechos particulares. No existe un verdadero dominio de lo universal, sino sólo un caos de negociación de derechos privados. Y lo que es peor, el asunto parece irremediable, pues la única fuerza que pudiera remediar esto sería una monarquía más fuerte, como aquellos antiguos reyes medievales que forzaron a través de los derechos de lo universal a aquellos barones indóciles. Pero el inglés ha debilitado de forma crucial su monarquía, carente de poder ante el parlamento, que es la cabina de mando de los intereses privados. Por tanto, se encuentra sin esperanza. Ésta es la base del pesimismo de Hegel, que expresa en su último trabajo aislado sobre la Ley de Reforma inglesa.

Sin embargo, uno está tentado a preguntar: ¿por qué Hegel no ve hacia dónde estaba destinada de hecho la fuerza que llevó estos intereses a su cauce? Estoy hablando de la mayoría popular. De hecho Hegel previó el peligro de la acción revolucionaria si el inglés no solucionaba sus problemas rápidamente de un modo adecuado. Y en general ve esto como un justo castigo que amenaza a una sociedad civil con salir fuera de control en la forma de un proletariado alienado, el espectro que persiguió a Europa en 1848. Y de hecho, la revolución será el destino de cualquier sociedad que no se deshaga a tiempo de los privilegios irracionales y meramente «positivos».

Pero para Hegel, la revolución no era una solución para el Estado moderno; era simplemente otra forma de enfermedad. Por las razones delineadas más arriba, Hegel desconfiaba, tanto en lo que toca a la experiencia como en la teoría, lo mismo del poder popular, el cambio a través de la fuerza de la masa, que de la revolución o de la presión popular. Tal lucha era incompatible con el alcance de una unidad alrededor de una voluntad sustancial. Pudiera ser justificada solamente si la sociedad necesitara otra revolución para completar el trabajo de la razón, y Hegel no lo creía.

Por lo tanto, el vehículo por el que la constitución racional podría ser introducida de manera óptima y hecha realidad, tenía que ser una poderosa monarquía modernizadora. Ha de admitirse que el rey prusiano dejó mucho que desear a este respecto. Después de asumir que tenía que garantizar una constitución después de la guerra, se desdijo de su promesa y no le gustaba ser apercibido de ello por sus súbditos. El príncipe, el futuro Federico Guillermo IV, fue un franco reaccionario. Sin embargo Hegel tenía esperanzas para el futuro basado en el clima de los tiempos. Alemania había sido sacudida y arrastrada hacia la reforma por la conquista napoleónica. Ésta se nutrió de sociedades fundadas en la ley, en la que los principios de la Ilustración racional habían llegado ya a algún lugar y parecían ir cada vez más lejos. Tenía una cultura política protestante y por tanto podría alcanzar una constitución racional, a diferencia de los ignorantes pueblos de la Europa latina, y estaba lejos de la descomposición de Inglaterra. Se adhería al principio monárquico y los monarcas conservaban algo de poder real, a diferencia de Inglaterra, e incluso las sociedades eran sociedades legales. En una monarquía obligada por la ley, pero que conservaba el poder por iniciativa, en un país

protestante en el que la filosofía había alcanzado su cúspide, seguramente no era difícil esperar que algún rey reformador personificara la plenitud del Estado racional.¹²

Pero la historia, como sabemos, difuminó las esperanzas de Hegel no sólo respecto a Alemania sino acerca del progreso del mundo moderno. De hecho, la trinidad liberal de la libertad individual, la igualdad y la soberanía popular ha ido a pasos acelerados, afianzándose y extendiéndose a sí misma. Donde han sido completadas, o revisadas más en un sentido temporal, tal cosa no se ha llevado a cabo por una visión del orden basada en la tradición o en la razón, sino por otras ideologías modernas. P. ej., la familia de ideologías de movilización total, de la cual el marxismo-leninismo provee el paradigma de nuestro siglo, pero que ahora ha sido imitado y caricaturizado en todos los modos concebibles, es el mayor rival contemporáneo del liberalismo. Y es el descendiente directo de aquella aspiración a la libertad absoluta que Hegel retrató de manera tan penetrante. Está fortalecido por su propia versión de los tres principios de libertad, igualdad y soberanía popular.

Pero la fuerza más importante para llenar el hueco dejado por el declive de las alianzas tradicionales es el nacionalismo. De hecho, mucho del poder mostrado por las ideologías de movilización ha venido del matrimonio con las aspiraciones nacionales. Y el nacionalismo ha sido una fuerza en la sociedad liberal también. Ha sido dicho frecuentemente respecto a Hegel que falló en apreciar la importancia del nacionalismo en la era entrante. Pero éste era realmente sólo un corolario de su creencia en que el impulso hacia el individualismo y la homogeneización sería contenido por una nueva visión del orden. Pues es la operación de este impulso continuado y no revisado, que arrastra toda autoridad tradicional y diferenciación social existente antes que él, lo que ha abierto el vacío a que ha sido llamado a llenar el nacionalismo. Y recíprocamente, la religión del nacionalismo, adoptada por una élite que se ha liberado de las formas tradicionales, ha sido un poderoso instrumento de homogeneización. ¿Cuántas sociedades modernas podrían pedir lealtad suficiente y un espíritu cívico para mantenerse sin una fuerte dosis de nacionalismo? Es difícil dar una respuesta clara, pero uno sospecha que el número es pequeño.

En otras palabras, Hegel falla al identificar la nueva era que estaba forjándose debido a que consideró que sus fuerzas impulsoras, la libertad, la igualdad y la soberanía popular, estaban destinadas a ser subsumidas (*aufgehoben*) en un nuevo orden racional, basado en la necesidad ontológica. La configuración de un mundo en el cual estas fuerzas siguieran adelante, sin revisión e independientes de cualquier otro orden, hacia una mayor movilidad y homogeneidad social, fue algo que él nunca consideró. Parecía una posibilidad enormemente inviable.

Pero esto no quiere decir que Hegel no comprendió la naturaleza de estas fuerzas disruptivas (para él). Por el contrario, en cierta manera las comprendió de una forma

12. Quizá de manera comprensible, esta pregunta parece haber sido respondida por el Hegel filósofo político y por el Hegel interesado por y observador comprometido en la escena política contemporánea. No es que hubiera alguna diferencia en su concepción de la vocación del Estado moderno, o de los obstáculos y peligros en el camino de su realización. Pero parece haber una distancia entre su confianza respecto del resultado, el tono sereno, seguro del triunfo de la razón, los trabajos filosóficos contrasta con el pesimismo ante la Ley de Reforma inglesa y la angustia, incluso la desesperación de algunos mensajes privados. Como observador involucrado, Hegel no parece haber estado tan seguro como para garantizar, desde su posición filosófica, que las distintas formas de irracionalidad —tradicionalismo ciego, rechazo romántico de la realidad, fanatismo revolucionario— y los impulsos hacia la disolución inherentes a la sociedad civil, no frustrarían la auto-realización de la razón y bloquearían el camino hacia el logro del Estado racional.

más profunda que sus contemporáneos, ya que no sólo tuvo una profunda comprensión de los dos grandes grupos de ideas e imágenes que han configurado alternativamente el impulso hacia la libertad y la igualdad, esto es, el utilitarismo y la aspiración a la libertad absoluta; no sólo comprendió la dinámica interna de ello como *ideas*.

También vio la dinámica de la «sociedad civil» moderna. Vio, así, cómo la economía industrial basada en la división del trabajo y el intercambio tendió a prolongarse a sí misma sin fin, y en el proceso a valorar a los hombres fuera de la lealtad a cualquier grupo, a acelerar su movilidad individual en tanto que al mismo tiempo intensificaba su recíproca dependencia en un sistema vasto e impersonal. En otras palabras, la economía moderna, abandonada a sí misma, sería una poderosa maquinaria del individualismo y la homogeneización. La economía burguesa generaría de hecho diferencias, y extremas, de riqueza y pobreza. Pero éstas existirían sin base, a diferencia de los estamentos de la sociedad tradicional (o hegeliana), y serían abandonadas sin oportunidad a las variaciones de la fortuna, que terminarían en cada categoría, y durante mucho tiempo.

Hegel ve así el impulso hacia la homogeneidad moderna no sólo como residiendo en ciertas ideas, sino como inherente a ciertas instituciones y modos de vida comunes. De hecho, entiende como muy pocos pensadores sociales cómo las ideas están entretrejidas en las prácticas y las instituciones, cómo las primeras están esencialmente comprometidas en la identificación de las segundas, y cómo las segundas a su vez expresan y por tanto definen sus ideas constitutivas. Éste es el conjunto de conexiones implícito en la noción hegeliana de las instituciones como un «espíritu objetivo», como vimos en el capítulo XIV. La economía burguesa puede ser vista como un individualismo moderno, en su variante utilitarista, expresada en un modo de vida y un conjunto de prácticas. Sus excesos engendran alienación, una masa sin identificación con su sociedad, y por tanto lista para una revolución. Esto a su vez debe ser fortalecido por la aspiración a la libertad absoluta, que representa el intento de los modernos de llenar el hueco dejado por el individualismo moderno, y recuperar una sociedad que sea expresión de ellos mismos.

Hegel entendió esta entera dinámica bien, asombrosamente bien. Falló al *predecirla* porque confiaba en que sería revisada y subsumida en el orden racional del Estado moderno fundado en la Idea.

Pero debido a que las cosas no resultaron de ese modo, la historia intelectual ha sido inequívocamente injusta con Hegel. Debido a su visión del orden, que no es ni tradicional (basado en una autoridad «positiva») ni algo que reconozcamos como «moderno» (fundado en la trinidad liberal, o el nacionalismo, o una ideología de movilización), ha sido perdido de vista por completo naturalmente. Es entonces asimilado a una u otra de las categorías mencionadas más arriba con las que la gente tiene familiaridad fácilmente.

Éste es el origen de la reputación «prusiana» de Hegel. Prusia transcurrió por un buen número de fases en el siglo XIX. Bajo el liderazgo reaccionario del rey Federico Guillermo IV, se mantuvo a un lado del nacionalismo liberal de 1848. Después, bajo Bismarck, tomó la iniciativa de unir a Alemania. Esta Alemania *Hohenzollern*, de la cual el rey de Prusia era emperador, fue una peculiar mezcla de lealtades tradicionales y prácticas liberales, tomadas en conjunto por el poderoso fijador del nacionalismo.

Como el contenido actual de la visión de Hegel se fue perdiendo de vista progresivamente, con la ideología de tradicionalismo o de modernización dominantes en la escena, lo que vino a ser recordado de él fue: *a*) que pensó que Prusia estaba por el buen camino, y *b*) que creyó que el Estado era de algún modo divino y merecedor de la lealtad individual más alta en el mundo. Se olvidó lo que pensó Hegel acerca del curso

que Prusia debía tomar en la década de 1820, y sobre todo, lo que él entendía por divinidad y por Estado. De este modo, ambos, amigos y enemigos, le atribuyen haber preparado el terreno ulterior para la actual creencia de que hay que dar la máxima lealtad al Estado prusiano alemán, que consistía en un atractivo mixto para la autoridad tradicional y el nacionalismo chauvinista moderno. Que tal ensalada atroz de lo meramente positivo y lo sub-racional deba atribuirse a Hegel, el filósofo de un orden racional cósmico, es una de las grandes ironías de la historia intelectual moderna. Tales son las consecuencias de una gran originalidad.¹³

¿Pero no es el mismo olvido dentro del que sus mismas ideas caen lo que muestra la irrelevancia del pensamiento político de Hegel? Uno puede estar tentado a pensar así, tomando en cuenta que las fuerzas del individualismo y la homogeneización han ejercido presión aceleradamente. Toda diferenciación social ha estado bajo ataque, no sólo aquellas formas que están basadas en el nacimiento de la posición social, sino incluso las basadas en una posición biológica, referida a la diferencia entre los sexos. La noción moderna de igualdad no sufrirá alteraciones en el campo de las oportunidades que los individuos tienen ante ella. Antes de que elijan, los individuos deben ser intercambiables; o, puesto en forma alternativa, cualesquiera diferencias deben ser elegidas. Este énfasis sobre la elección en el principio de igualdad contemporáneo refleja su maridaje con una noción radical de libertad, tomada como auto-creación.¹⁴

Estas dos categorías han barrido con todas las articulaciones de la sociedad tradicional, y se han puesto a combatir la nueva sociedad que ha surgido. Desde la revisión que hemos hecho de la historia de los dos últimos siglos, aquí parece haber una tendencia inconfundible, en la que etapa por etapa las diferencias dejadas de lado y neutralizadas, culminando en una sociedad en la que todos (al menos en teoría) permanecerán iguales con todos los demás ante un campo potencialmente ilimitado de posibilidades. En nombre de esta igualdad en la libertad, estamos ahora experimentando una profunda revolución en el estatus de las mujeres, e incluso en alguna medida en el estatus de los menores (cf., p. ej., la reducción de la edad de voto a los 18, hoy aceptada de forma generalizada a lo largo de todo el mundo occidental).

Tampoco este movimiento está confinado a la sociedad liberal. Las sociedades totalitarias contemporáneas pueden restringir la libertad individual, pero se afianzan fuertemente en el principio de libertad como auto-creación. Y han sido incluso agentes más determinantes de la movilidad individual, liberando a los individuos de su identificación con grupos primarios y haciendo que se relacionen exclusivamente con una sociedad más grande. También se dirigen a crear una sociedad en que todos los hombres dominan de forma igualitaria su destino, intercambiable ante una libertad de elección en un campo en expansión de potencialidades, aunque vean esta elección como un acto colectivo común, más que como una colección de opciones individuales.

¿Qué tiene que decir Hegel frente a este desarrollo, que él no sólo no previó, sino, podría decirse, pensó como imposible? La respuesta es, de hecho, un gran dilema, ya que aunque no lo previó, sí comprendió mucho de su dinámica, como argumenté más arriba.

13. El proceso de endilgarle a Hegel el «prusianismo» comenzó incluso antes del nacimiento de la Alemania de Bismarck. La influyente biografía de Rudolf Haym, *Hegel und Seine Zeit* (1975), es probablemente su punto de origen. Pero Haym identificó a Hegel con la Prusia de 1848, cuyo gobernante carecía de simpatía en todo lo que proponía.

14. De ahí que las demandas contemporáneas por la igualdad sean hechas en el lenguaje de la libertad, p. ej., «la liberación de las mujeres».

De hecho la sociedad de individuos libres intercambiables es la «muchedumbre» hegeliana. Él no consideró tal sociedad como viable, esto es, no podría convocar la lealtad, el mínimo de disciplina y aceptación de sus normas básicas, no podría generar el acuerdo sobre los fundamentos necesarios para continuar. En esto no estaba totalmente equivocado, pues de hecho la cooperación leal que las sociedades modernas han sido capaces de convocar en sus miembros no ha sido una función principalmente de la libertad, la igualdad y la normatividad popular que han incorporado. Ha sido una creencia subyacente a la tradición liberal el considerar que era suficiente satisfacer estos principios para ganar la lealtad de los hombres. Pero de hecho, donde no han ido «costeando» por las lealtades tradicionales, las sociedades liberales modernas, como toda otra, han dependido de otras fuerzas para mantenerlos unidos.

Lo más importante de esto es, por supuesto, el nacionalismo. En segundo lugar, las ideologías de movilización han jugado un rol importante en algunas sociedades, enfocando la atención de los hombres en las lealtades por el futuro sin precedentes, la construcción del cual es la justificación de todas las estructuras presentes (especialmente esa institución ubicua, el partido).

Pero en tercer lugar, las sociedades liberales han tenido su propia «mitología», en el sentido de una concepción de la vida y los propósitos humanos que es expresada en y legitimada por sus estructuras y prácticas. En oposición al extendido mito liberal, no ha descansado sobre los «bienes» que pudiera repartir, sean éstos la libertad, la igualdad o la prosperidad, para mantener la lealtad de sus miembros. La creencia de que esto es lo que iba a ocurrir es lo que subyace a la noción del «fin de las ideologías», que estuvo de moda a finales de los años cincuenta.

Pero de hecho lo que parece el fin de la ideología fue solamente un pequeño período de falta de crítica del campo de una ideología central del liberalismo. Una vez que estuvo de nuevo bajo ataque, sus lineamientos se pusieron en evidencia una vez más. Un importante soporte del consenso liberal fue la visión del hombre primariamente como un productor; esto es, comprometido en modelar el material en bruto de la naturaleza y el medio ambiente para sus necesidades. La variante liberal de esto (en contra de la marxista) ve al hombre antes que nada como un agente individual productivo. Tiene que establecer cooperación con otros en la división del trabajo, pero esta cooperación ha de ser pensada como constantemente sujeta a la renegociación. La sociedad de productores fue pensada como libre y responsable de sus miembros, ya que sus relaciones fueron perpetuamente negociadas. Fue considerada creativa y productiva debido al campo propicio para la iniciativa individual.

Algunos estaban listos para adoptar una imagen cercana a esto, como una descripción neutral de la sociedad, que puso de hecho las bases para la inminente atrofia de la ideología. Pero de hecho es tan «ideológica» como cualquier otra, no debido a la razón sin importancia de que falla en dar cuenta de algunos hechos importantes: inequidades, imperfecciones, explotaciones, sino realmente debido a que ver las relaciones sociales de este modo, y por tanto intentar rehacerlas bajo este modelo, presupone cierta perspectiva del hombre y de los fines de la vida que es tan debatible como cualquier otra. P. ej., supone que la relación primaria del hombre con el mundo es como productor, que la importancia central de la naturaleza para él es ser un material bruto, que los hombres primariamente definen sus propósitos como individuos, con prioridad a y relativamente independientes respecto de la matriz de negociación, que el futuro, como proyecto, debe siempre ser más significativo para ellos que el pasado.

Que el consenso liberal depende, en algunos países al menos, de un complejo de perspectivas de esta clase, se hace evidente cuando una parte importante de la generación naciente cesa de creer en ellos. El advenimiento de una generación que está perdiendo su lealtad al objetivo de conquistar la naturaleza y que afirma al hombre a través del trabajo y la producción, ha precipitado la crisis. Podemos ver ahora cómo el impotente e inefectivo mero reparto de bienes tiene como objetivo guardar a la sociedad de la división interna, el punto muerto y el posible resquebrajamiento.

Esta experiencia revela que la sociedad liberal, como cualquier otra, no puede mantener unidos a sus miembros simplemente por la satisfacción de las necesidades e intereses. Requiere también de un conjunto de creencias en común, o al menos extendidas, que una su estructura y las prácticas que sus miembros ven como de última significación. La visión liberal de una sociedad de productores está muy lejana de las concepciones de un orden cósmico que la sociedad humana refleje. Pero es similar en este respecto, en que interpreta las instituciones sociales y las prácticas bajo la luz de los objetivos importantes de la vida humana, y esta interpretación ayuda a definir tanto como a justificar estas instituciones. La perspectiva moderna es, a lo sumo, o a lo poco, una «ideología» tal como las tradicionales.

Pero a este respecto una sociedad liberal funcional no era únicamente un «monón» en el sentido de Hegel, ya que sus miembros fueron delineados en conjunto por un grupo de significados comunes, expresados en sus instituciones comunes. Una sociedad liberal que es un asunto corriente tiene una *Sittlichkeit* propia, aunque paradójicamente ésta está basada en una visión de las cosas que niega la necesidad de la *Sittlichkeit* y representa el ideal de la sociedad como creada y sostenida por la voluntad de sus miembros. Las sociedades liberales, en otras palabras, son afortunadas cuando no viven, en este respecto, para sus propias especificaciones.

En lo que atañe a estos significados falla, por tanto las bases de una sociedad liberal están en peligro. Y esto verdaderamente parece una posibilidad clara hoy. El problema de recuperar la *Sittlichkeit*, de reformar un conjunto de instituciones y prácticas con que los hombres se puedan identificar, se encuentra entre nosotros agudamente en la apatía y la alienación de la sociedad moderna. P. ej., las instituciones centrales de gobierno representativo están amenazadas en tal sentido creciente que el voto de los individuos no tiene significación.

Pero entonces no debe sorprendernos encontrar este fenómeno de indiferencia electoral referido en *PR*.¹⁵ Porque de hecho el problema de la alienación y la recuperación de la *Sittlichkeit* es central en la teoría de Hegel y cualquier momento en que aparezca en la agenda es propicio para que sea considerado relevante en el pensamiento de Hegel. No es que las soluciones en particular de Hegel sean de interés hoy, sino más bien que su comprensión de las relaciones del hombre con la sociedad —de identidad y alienación, de diferenciación y comunidades parciales—¹⁶ y su evolución a través de la historia, nos dan una parte importante del lenguaje que necesitamos urgentemente para afrontar este problema en nuestro tiempo.

Que Hegel no previó el desarrollo de la sociedad moderna no viene al caso.¹⁷ Lo que importa es que tuvo una intuición de uno de sus problemas perennes y recurrentes,

15. Hegel remarca (§ 311) que esto es especialmente evidente en los Estados grandes, «ya que la emisión de un solo voto no tiene significación donde hay una multitud de electores».

16. Cf. la discusión en el capítulo previo.

17. El trabajo de Hegel, por supuesto, no contiene casi pronósticos, ya que la predicción es una actividad cerrada a la filosofía. Estoy hablando, sin embargo, de su identificación de los rasgos

uno que los protagonistas de la trinidad de 1789, libertad, igualdad, soberanía popular, ya sea en su variante liberal o revolucionaria, han tendido en gran medida a negar, ya que han visto la importancia de la *Sittlichkeit*, la identificación de los hombres con su sociedad como una vida más grande de la que forman parte, como un asunto esencialmente para conservadores e incluso para reaccionarios. El establecimiento pleno de una sociedad de ciudadanos libres e iguales, iba a resolver por sí mismo todos los problemas de alienación y división. Pero ahora que una de las bases comunes tanto del liberalismo como del marxismo, la apoteosis del hombre como productor, está comenzando a decaer bajo el impacto del desastre ecológico y las falsas prioridades del crecimiento tecnológico sin control, estamos siendo forzados a reevaluar los fundamentos de nuestra civilización y a reinterpretar nuestra historia. Podemos ahora ver que la sociedad libre e igualitaria, lejos de ser un antídoto para la alienación, más bien presupone ciertas concepciones profundamente sostenidas sobre los fines de la vida, y nuestra relación con la naturaleza y la historia.

Esto nos pone en un dilema, no muy distinto a aquél de Hegel con la era romántica. Necesitamos combinar lo que aparentemente es incombinable. Una vez más, como con los románticos, restaurar una sociedad con la que nos identificamos debe acompañarse de un nuevo posicionamiento hacia la naturaleza. Pero debemos combinar este recuperado sentido común de una relación con la naturaleza que no sea meramente explotadora, con el individuo libre de la sociedad moderna. Necesitamos al mismo tiempo libertad y una *Sittlichkeit* postindustrial. Este dilema puede ser tan insoluble como su predecesor romántico. Pero ello no debe impedirnos seguir intentándolo. Y cualquier intento serio debe incorporar el lenguaje e intuiciones de aquellos que han partido antes. Entre ellos, Hegel es un gigante.

emergentes del período moderno, en los cuales él estuvo enormemente equivocado en el modo descrito más arriba.

PARTE V
ESPÍRITU ABSOLUTO

CAPÍTULO XVII

ARTE

1

El Estado es la más alta realización de la comunidad humana sobre la tierra. Podemos decir que es la más alta forma de vida humana, si consideramos las formas de vida como un todo. Pero no es aún la máxima realización del espíritu, ya que la meta del Espíritu es llegar a un conocimiento pleno del yo, es decir, racional. Podemos ver al Estado desarrollándose en la historia en conformidad con un plan que culmina en este auto-conocimiento del *Geist*. Vimos en el capítulo XIV cómo las estructuras básicas del Estado pueden ser deducidas de los requerimientos de esta culminación.

Pero esta etapa final de la auto-realización del Espíritu no puede ser provista por el Estado. Es verdad que el Estado es en cierto sentido una expresión de la Idea, pero lo que necesitamos ahora es otro modo de expresión que será un vehículo de la auto-comprensión, de la pura auto-contemplación. Y esto nos lleva más allá del Estado, cuyo logro es más bien realizar la Idea en prácticas e instituciones.

Y el auto-conocimiento del Espíritu debe ir más allá del Estado en otro aspecto también. La comunidad política es sustancia de cierto pueblo y de una época dada. Pero el espíritu cósmico que ha de llegar a reconocerse a sí mismo subyace no sólo a mi propia comunidad sino a todo en la historia, y más allá de ésta a todo el universo.

Lo que se requiere, por tanto, es un modo de conciencia, que es una conciencia del todo, el Absoluto, o de los fundamentos mismos de las cosas. Como lo expone Hegel en la *Enciclopedia*:

El espíritu pensante de la historia mundial, en tanto se libra de las limitaciones del *Volksgeist* particular y su propia realidad, comprende su universalidad concreta y se levanta hacia el *conocimiento del espíritu absoluto*, como hacia una permanente verdad real, en cuyo conocimiento la razón es libre *für sich*, y la necesidad, la naturaleza y la historia sólo sirven para revelarla y elogiarla [EG, § 552].

Ésta será, por supuesto, un modo de conciencia humana, pero en ésta el hombre será el vehículo del *Geist*, y esto se hará evidente en cuanto esta conciencia alcance sus formas más altas. A este auto-conocimiento de Dios a través del hombre, Hegel lo llama espíritu absoluto. Es «absoluto» porque es la última y más alta realización del Espíritu, aquello en función de lo cual todo lo demás llega a ser, y en este sentido es el fundamento. (Ya que lo absoluto es «esencialmente resultado»; *PhG*, 21.)

El espíritu absoluto toma tres formas, que son, en orden de adecuación, el arte, la religión y la filosofía.

El espíritu absoluto es así más alto que la realización del Espíritu en la realidad objetiva que no ha llegado aún a la completa autoconciencia. Pero esto no equivale a decir que llega a la fruición después del Estado en la historia. Por el contrario, ambos, el Estado y las formas del espíritu absoluto, transcurren en un desarrollo histórico desde las más primitivas hasta las más altas formas. Y su desarrollo está entretreído. El siguiente movimiento de cada una requiere del de las otras. Vimos en el capítulo XIV cómo los modos concretos de la vida de los hombres en el mundo tuvieron que alcanzar un determinado nivel de racionalidad antes de pudieran ser adecuados como vehículos del autoconocimiento del *Geist*. Y recíprocamente, deben haber alcanzado cierto nivel de desarrollo religioso y filosófico si han de ser capaces de sostener un Estado racional. De este modo, Europa tuvo que pasar por la Reforma antes de que el Estado-legal racional pudiera ser construido. La variante católica del cristianismo no fue purificada de su intrincación con formas externas, con los sacramentos y el poder sacerdotal. Así, la Iglesia católica es llevada a la lucha contra el Estado por la supremacía terrenal en lugar de aceptar que la realización terrena de la comunidad cristiana está en el Estado.

Esto también significa que la dignidad más alta, como si dijéramos, del espíritu absoluto, tomada como la más alta realización del *Geist*, no le quita nada a la supremacía del Estado, pues la verdadera religión no se opone al Estado, más bien apuntala su autoridad como la más alta realización de la Idea en una forma de vida entera. Por supuesto, la obediencia al Estado es un mandato en el cristianismo, respetado sobre todo en los países luteranos. Pero aquí la idea no es que la Iglesia apuntala el Estado como el regente de un mundo menos importante, mientras que dirige su atención a cosas más altas. El Estado es la más alta realización en la vida externa, histórica, y también el *locus* esencial en que la vida interna del pensamiento y la auto-comprensión del Espíritu tienen lugar. Donde el Estado no es refinado y no está desarrollado, la Iglesia no puede sustituirlo, ya que esas etapas de auto-comprensión del Espíritu, esto es, la vida religiosa, también carecen de refinamiento y desarrollo. El ciego no puede guiar al ciego. (Por supuesto, intenta hacerlo, como hemos visto con la Iglesia medieval; y esto da vueltas al molino del *Geist*. Pero éste es otro ejemplo de la astucia de la Razón.) De hecho, el auto-conocimiento del *Geist* debe adecuarse armoniosamente en la más alta forma de vida conseguida por su vehículo, el hombre.

2

El espíritu absoluto tiene tres niveles. La única auto-comprensión completamente adecuada del *Geist* es aquella que es acogida en un pensamiento puramente conceptual. En el pensamiento, el Espíritu está plenamente en casa, es completamente auto-transparente. Lo divino está «en su forma más verdadera, en el elemento que le es más propio, en la forma del pensamiento» (*I & I*, 154).

Hegel tiene una noción del pensamiento conceptual como auto-transparente que encontramos difícil compartir hoy. Mucha de la filosofía contemporánea se ha preocupado por mostrar como la claridad de nuestras formulaciones conceptuales explícitas reposa sobre un trasfondo del cual no estamos por completo al tanto y que quizá nunca podamos explorar exhaustivamente. Mucho está implícito, p. ej., en el sistema mismo de los conceptos o clasificaciones que usamos para formular nuestro más nítido pensa-

miento, permanece no declarado y posiblemente sea inexpresable. En muy diferentes maneras, Wittgenstein, Heidegger, Polanyi y Merleau-Ponty, p. ej., han explorado este sendero de los límites de lo explícito o de la explicación clara. El importante asunto que está en juego entre Hegel y la filosofía contemporánea aparecerá más claro más abajo. Por el momento, quisiera tomar la noción de Hegel sobre la total claridad como un punto de referencia para explicar los modos más bajos del espíritu absoluto.

La plena transparencia del pensamiento es encontrada en la filosofía. Pero en omisión de estos conceptos claros, y en tanto que van a tientas en su camino hacia ellos, los hombres utilizan modos confusos de representación. Éste fue el dominio para el cual Hegel uso el término de «representación» (*Vorstellung*), que opone al de pensar (*Denken*). Para evitar la confusión con el sentido más usual y general del término «representación», utilizaré el término alemán *Vorstellung* para la cuestión del arte en Hegel.

El dominio del *Vorstellung* es el dominio del pensamiento religioso. Aquí los hombres piensan a Dios en términos confusos pero con imágenes. Éstas proveen, como si dijéramos, un medio en parte opaco que nos previene de comprender a Dios en su relación con el mundo con completa claridad. Su opacidad viene del hecho de que estas imágenes tienen un significado primario por medio del cual nos refieren a su significado último. Ya que las propiedades del dominio primario no son las mismas que las del dominio último, las imágenes no son nunca completamente adecuadas. O son engañosas, o bien tenemos que hacer concesiones para dejar margen a lo inexpresado, a lo misterioso.

Como ejemplo podemos tomar la interpretación hegeliana de la leyenda de la Caída del hombre en el Génesis. La caída propiamente entendida es el movimiento en el que el hombre se pone en contra de lo universal, y se afirma a sí mismo como particular. Esto es representado en la imaginería religiosa, o *Vorstellung*, como el fruto de un acto, el pecado de Adán, que pudiera no haber ocurrido, y que ocurrió en el principio.

Ahora, la verdad especulativa que estamos intentando expresar aquí es que el hombre, como un espíritu finito, tiene que renunciar a y ser separado del espíritu infinito; que la misma afirmación del yo como un espíritu finito requiere de esta «caída» (cf. *PhG*, capítulo VII). En otras palabras, esto es necesario y fundamental para el espíritu finito. Pero esta verdad no puede ser dicha con completa claridad hasta que uno posee el lenguaje filosófico de la necesidad, la finitud, la infinitud, lo universal, lo particular, y así sucesivamente. En el medio ordinario de una *narración*, lo necesario y fundamental aparece como algo que ocurrió temporalmente en el *principio*, pero que posee grandes y duraderas consecuencias. Dadas las propiedades del dominio primario aquí, que es una narrativa de la acción, éste es el único modo en que podemos presentar la intuición de que algo es fundamental a la relación entre hombre y Dios.

Por supuesto, una vez que la filosofía de Hegel se dirige a interpretar la teología cristiana, podemos distinguir claramente cuáles son las propiedades de este médium inadecuado y en qué medida distorsiona. Pero aquellos que están enteramente inmersos en la conciencia religiosa, sin el beneficio de la filosofía, no pueden comprender sus límites. Tampoco lo toman como una verdad no distorsionada (p. ej., toman literalmente la Biblia), o reconocen que hay algo que ha dejado de ser dicho, y concluyen que Dios es hasta este punto incognoscible.

La *Vorstellung* se encuentra así por debajo del pensamiento, y la religión es un nivel menos adecuado del espíritu absoluto que la filosofía. Pero no es el nivel más bajo, pues la *Vorstellung* es aún pensamiento en un sentido amplio, esto es, una representación interna en las ideas de la realidad, incluso si las ideas están entrelazadas con

imágenes y con lo confuso. Y de este modo, asume en parte las demandas del *Geist*, en tanto esfuerzos por conocerse a sí mismo en la interioridad del pensamiento. Pero hay incluso un nivel más bajo, en donde las imágenes, en lugar de existir en un pensamiento interno, se despliegan en un discurso del mito o de la teología; están simplemente ahí afuera en el mundo, en la forma sensual, como objetos de intuición.

Ahora, cuando el absoluto, el *Geist*, o la verdad que el mundo emana del Espíritu, es presentada ahí afuera en la realidad sensible, tenemos el dominio del arte. Esto es el arte, en la perspectiva de Hegel. No importa lo que el objeto de una obra de arte sea en el sentido ordinario, la cualidad de la , lo que nos atrae y nos encanta, proviene de la manifestación de la Idea que se encarna en la forma sensible. La belleza es la «manifestación sensible de la Idea» (*das sinnliche Scheinen der Idee*, I & I, 163). En su trayecto de la inconsciencia al perfecto auto-conocimiento, el Espíritu debe comenzar aquí, con un modo de conciencia que es puramente intuitivo, y ligado a lo externo y sensual.

Entonces hablando del arte como una presentación sensible de la Idea, o como la «conciencia intuitiva del espíritu absoluto» (I & I, 151), ¿está Hegel retornando a las nociones tradicionales de la estética, según las cuales el arte ha de ser entendido primariamente como mimesis, o imitación de lo real? Decididamente no. Hegel de hecho ha incorporado las teorías estéticas de Kant y Schiller; así como las nuevas salidas del *Sturm und Drang*, y construye su perspectiva sobre ellas.

Kant en su tercera Crítica rechaza fuertemente la suposición ilustrada de Wolff, presente en las obras de Baumgarten, de que el arte ha de ser entendido como un modo de cognición confusa (esto es, no distinta). Kant rechaza tanto esta estética intelectualista como la sensualista, la de Hume y Hutcheson, quienes relacionarían la experiencia estética con la psique humana y sus capacidades de sensación. La experiencia estética, sostiene Kant, es la experiencia de placer que viene de la armonía entre la imaginación y el entendimiento cuando contemplamos un objeto. Ciertos objetos exhiben por su forma, como si dijéramos, una armonía sin esfuerzo con nuestro entendimiento.

Pero contra los intelectualistas Kant sostiene que esta armonía no está acompañada de un concepto; no supone subsumir al objeto bajo un concepto. No es un modo del conocimiento. Contra los sensualistas, argumenta que este placer no es una satisfacción que se relacione con nuestras necesidades y relaciones *de facto*. Es por completo desinteresado. No es un placer que tengamos en la posesión, e incluso en la existencia del objeto, sino puramente en el juego de nuestras facultades de representación que ocasiona. Y es válido *a priori*, pues se relaciona con la estructura *a priori* de la facultad de conocimiento misma. El juicio estético de la belleza es paradójicamente tanto subjetivo (no suponiendo conocimiento) como universalmente válido (*a priori*).

Hemos visto ya cuánto le debe la filosofía de Hegel como un todo a la tercera Crítica de Kant, tanto directamente como vía el trabajo de Schiller. No será una sorpresa que su estética esté en particular deuda con ambos. Hegel también ve a la belleza como emergiendo ahí donde lo sensual y lo ideal están juntos. Ve también la obra de arte exhibiendo una finalidad (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). De hecho, esta formulación es una de las fuentes de la categoría central hegeliana de teleología interna.

Pues ésta es la idea de una entidad exhibiendo un propósito que no es externo a ella, sino más bien en donde la vida del todo es el propósito por el que explicamos cualquier proceso parcial. Este carácter interno de propósito figura en la noción de Kant sobre el objeto bello, ya que es bello no en virtud de cualquier utilidad. Esto es en parte lo que entiende por «finalidad sin propósito». Ello refleja su rechazo de las teorías psicologistas en su defensa del carácter desinteresado de la experiencia estética. Pero la frase de

Kant también contiene la defensa anti-intelectualista que sostiene que la formulación no conceptual de la finalidad de un objeto de belleza es posible. Esta idea reaparece transformada en la categoría hegeliana de Teleología Interna, en la noción de que el Espíritu sólo llega a una definición adecuada del yo a través de la perfección de su encarnación externa. En otras palabras, la definición conceptual inadecuada puede estar dada por la Idea, que no está manifestada en su encarnación. Así, la teleología del *Geist* es interna no sólo en el sentido de que ningún propósito externo se cumple, sino también en el sentido de que ninguna definición externa previa al propósito es posible. La encarnación del *Geist* en un universo racional no es solamente el cumplimiento de su necesario plan racional, la Idea, sino también la expresión paradigmática de lo que este propósito es, que no puede ser adelantado por una formulación meramente conceptual, sino que debe seguir su perfección filosófica, como el búho de Minerva levanta el vuelo al anochecer.

La categoría de Hegel complementa así a Aristóteles con una idea obtenida de Kant, la finalidad sin propósito; y complementa a Kant con la teoría expresivista, que exploramos en el primer capítulo. De este modo la finalidad sin propósito se convierte en el «auto-propósito» (*Selbstzweck*) de la filosofía hegeliana, que Hegel aplica a aquellas realidades que deben ser vistas como paradigma de sus propios fines, que incluyen tanto al Estado como a las obras de arte.

De esta manera, la ontología de Hegel tiene una de sus raíces en la estética de Kant. Y esto, al tiempo que lo acerca a la teoría del arte de Kant, es la fuente también de su divergencia, ya que el arte de Hegel es el vehículo de su visión ontológica. Kant la mayor parte del tiempo¹ quiere ver la belleza de los objetos como algo del todo inconexo con lo que vemos nosotros en o a través de ellos.

Pero en esto Hegel no está regresando a la tradición intelectualista o a la perspectiva del arte como mimesis. El arte es un *modo de conciencia* de la Idea, pero no es una representación de ella. La distinción que hace que Hegel se declare fuera de la revolución expresivista en el pensamiento, fundamenta su teoría del arte.

Permitámonos ver más claramente qué está supuesto en esta distinción. Vimos en la parte previa cómo las prácticas podían ser vistas como la expresión de ciertas ideas, sin encajar con ningún intento paralelo de formulación conceptual. En este sentido una determinada práctica de decisión por el voto y las asambleas representativas puede ser vista como encarnando determinadas ideas acerca de la voluntad, el individuo y su relación con la sociedad, para lo cual no tenemos una formulación teórica adecuada. Pudiera ser vista, entonces, como un modo (no explícitamente formulado) de conciencia de nosotros mismos como individuos en sociedad, que sin embargo no es una *representación*, esto es, una descripción o retrato de nosotros como individuos en sociedad, o en efecto de cualquier otra cosa.

1. Esta clasificación es necesaria, porque la tercera Crítica de Kant también coquetea con otra doctrina. Además de la tesis central de que el juicio del gusto no nos dice nada acerca del mundo, sino que está basado en una armonía de nuestras facultades de representación, hacia el final de la discusión sobre la estética aparece otro punto de vista. Así (§ 49) el espíritu (*Geist*) es definido como la capacidad de presentar «ideas estéticas», y la «idea estética» es explicada como «una representación de la imaginación que da mucho alimento al pensamiento» (*viel zu denken veranlaßt*), sin un pensamiento particular determinado, esto es, el concepto, siendo adecuado a él; el cual no forma entonces parte de palabras que puedan darse y hacerse comprensibles (*die folglich keine Sprache völlig erreicht und verständlich machen kann*). Desde esta perspectiva, el gran arte, el arte con espíritu, sería apreciado por su profundidad de visión, que va más allá de lo que las palabras pudieran expresar. Estas dos doctrinas pueden ser compatibles, pero el resultado es del todo diferente respecto a cómo se piensa usualmente la tesis central de Kant, y es más cercano a Hegel.

Pero como ya hemos visto, estas manifestaciones del espíritu objetivo, en tanto se pueden clasificar suficientemente como modos de conciencia, no son vehículos de comprensión, o contemplación. La conciencia está meramente implícita en la acción y en las normas de la acción. Pero en el nivel más alto el Espíritu ha de llegar a la auto-contemplación. ¿Existe un modo de conciencia contemplativa que no sea representación?

La respuesta es que lo hay, y es el arte. Una cantata de Bach, p. ej., transmite cierta visión de Dios, de Cristo y de la salvación humana. Pero esto no retrata, describe u ofrece una representación de ello. Lo único que puede ser pensado como susceptible de ser representado es un hombre rezando. Pero esto sería erróneo también. No retrata una oración. Uno puede estar tentado a decir que *es* una oración. Pero no es esto tampoco, no obstante lo mucho que debe su origen a formas de rezo (y como la más obvia, el escenario de lo que la masa hace). Pues la escuchamos, y aunque podemos ser inspirados por ella para rezar, y hacer de ella una oración, sólo puede ser escuchada. Es una suerte de presentación de la oración, y no obstante ser aquella propia de la relación del hombre con Dios, la podemos contemplar. Si fuera una forma de rezo o un ritual, la conciencia de Dios estaría implícita en una práctica, como las manifestaciones del espíritu objetivo vistas más arriba. Pero como obra de arte, en el sentido moderno, es ofrecida como algo para contemplarse, en este caso para escucharse.

El hecho de que una cantata puede ser pensada sólo con dificultad como representando algo no es el punto importante aquí, pues un punto similar puede defenderse aquí, p. ej., de una pintura de la crucifixión, que claramente representa algo, a Cristo en la cruz. Puede decirse respecto a una pintura dada que representa una visión de Dios o del sufrimiento, pero esto no es lo que es representado de un modo directo. Lo único que nos tienta a hablar así de esto como una representación proviene del hecho de que algo es representado, el hombre en la cruz, y la visión más profunda puede contemplarse como manifestada a través de ello. Pero esta tentación desaparece del todo con una obra como una cantata.

Un punto análogo puede defenderse acerca de una novela, que narra y así representa una acción y el sentimiento, pero que puede presentar una visión que va más allá de esto. Incluso si Tolstoy no hubiera añadido pasajes de exposición teórica a *Guerra y paz*, nosotros hubiéramos entresacado de ella su visión de que los grandes hombres no planean y controlan la historia, como sus admiradores piensan, de que más bien los hombres son arrastrados por las olas más encrespadas. Pero esto no es descrito en la novela, tal como aparecen las acciones y los pensamientos de los personajes.

Esto subyace a la perspectiva hegeliana de la distinción entre el arte y los niveles más altos del espíritu absoluto. Tanto la *Vorstellung* religiosa como la filosófica son representaciones (en un sentido amplio, no en el uso particular hegeliano). Caracterizan al absoluto en sentencias declarativas que son aventuradas como una descripción correcta. En un nivel, al menos, está claro lo que dicen, el nivel de las palabras corrientes que utilizan, aunque su recurrencia a imágenes puede causar dificultades de interpretación cuando queremos ir más allá —como nos encontramos de hecho con la *Vorstellung* religiosa.

En contraste la obra de arte no «dice» nada en absoluto en un sentido directo. El mensaje o visión es el que vemos en ella, y cualquier declaración de su contenido es el fruto de la interpretación y está sujeto a desafiarse y reformularse perpetuamente.

El contraste central entre la descripción conceptual y la presentación artística del absoluto puede ser visto así de este modo: en la filosofía mi advertencia del absoluto es expresada en conceptos, los vehículos internos y transparentes del pensamiento cuya

función es apuntar más allá de sí mismos, hacia un dominio de objetos que representan o caracterizan correctamente. En el arte, mi advertencia está encarnada en una obra, en un objeto externo y sensible, que de ningún modo me refiere simplemente más allá de él mismo hacia algo que describe, sino más bien nos permite ver el absoluto únicamente a través de su presencia como un objeto sensible. En el discurso descriptivo, recordamos frecuentemente lo que es expresado mientras olvidamos las palabras utilizadas o incluso el lenguaje que es hablado. Pero el «mensaje» de una obra de arte no sobrevive al eclipse de su medio sensible, o lo hace solamente de un modo debilitado.

La *Vorstellung* religiosa sería entonces intermedia entre los dos extremos. Como la filosofía, habla de Dios en sentencias declarativas, descriptivas. Pero utiliza imágenes, como el arte, en las cuales el absoluto es representado solamente a través de las propiedades de otro dominio.

De aquí que el arte sea más bajo que la *Vorstellung* filosófica y la religiosa, porque no describe o caracteriza al absoluto, sino sólo le da cuerpo a una conciencia de él que no es representativa. Hegel dice de ella que no es una *Vorstellung* (representación), sino una *Darstellung* (presentación), o un *Scheinen* (un mostrarse o manifestarse) de la Idea en forma sensible (*Gestalt*). La obra de arte tiene cierta luminosidad, como si dijéramos. Manifiesta lo espiritual en cada punto de su superficie, a través de toda su extensión. Todo en ella existe en función de mostrarse la Idea.

Es por esto que la obra de arte es incomparablemente más alta que las obras de mera naturaleza, no obstante lo mucho que podamos habernos engañado por la teoría del arte como imitación con la función de dignificar las obras de la naturaleza como más altas que las del hombre. Es verdad, por supuesto, que la naturaleza es una encarnación del espíritu en una forma sensible. En particular un ser viviente es tal encarnación, y en la cumbre, el hombre es la encarnación máxima. Pero esto no es aún lo mismo que el arte. Incluso la forma más perfecta del hombre tiene mucho en sí que es puramente contingente, esto es, no rigurosamente necesario a su vocación de encarnación del *Geist*. E incluso en atención a lo que es necesario, la necesidad no es manifiesta, es interna; esto es, descubierta por el pensamiento, pero no está ahí en la superficie de las cosas. Antes que los seres naturales vivos, llegamos a un «presentimiento» (*Ahnung*) del concepto, pero no tenemos una clara manifestación de él (*I & I*, 168-186).

En función de tener tal manifestación sensible, los hombres han de crear una obra de arte. Esto no es simplemente, pues, una imitación de la naturaleza, de la que la más perfecta realización sería simplemente otro espécimen de lo que es representado. El arte deja algo fuera, pero lo hace con el fin de crear un objeto que en todos sus aspectos haga evidente la necesidad del *Geist*. Una obra de arte así es alojada totalmente por una necesidad interna; Hegel habla de ella como *Selbstzweck*. La necesidad interna significa que todas las partes existen en beneficio de la encarnación del mensaje entero. Pero este mensaje no está más allá de ella, sino en ella. Tenemos así un caso de teleología interna; la obra de arte ha de ser comparada con un ser vivo. Y Hegel, como vimos, adopta la fórmula de Kant al ver en la obra de arte una «finalidad sin propósito» (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*). Pero a diferencia del organismo, es plena manifestación, no es nada sino manifestación de la Idea. Es libertad infinita (*I & I*, 166). Lo que un ser vivo es en realidad, en sí mismo, la obra de arte lo manifiesta. Su existencia entera es mostrar su necesaria mostración interna. Ver esto plenamente manifestado en lo sensible nos exalta. Es la belleza. Y debido a que lo sensible es aquí manifestar la Idea, el arte es «desinteresado», lo sensual en el arte no es un objeto de deseo (*I & I*, 65, 167).

Dado que el arte es meramente presentación y no una representación del espíritu, nuestra visión del arte siempre descartará una definición exacta. Y por la misma razón siempre carecerá de la claridad reflexiva de los niveles más altos. Cuando describimos mediante sentencias declarativas, nos podemos reflejar en los términos descriptivos que aplicamos, clarificar sus criterios, y así nuestros fundamentos para su uso. Pero el artista no puede tener esa claridad porque utiliza este patrón, este tono o esta palabra. Si ha articulado las razones para ello, éstas se referirán a la fuerza estética de esta o aquella alternativa, no a la verdad de la visión encarnada.

Así, en el arte alcanzamos una visión de las cosas que es en grado máximo irreflexiva, inconsciente de lo que subyace y las coherencias que encarna en la obra. El artista sigue una «necesidad» que no puede comprender, y Hegel habla de «la inspiración del artista» como «una fuerza extraña a él» (*eine ihm fremde Gewalt*, EG, § 560). Considerado como revelador de verdades profundas, el artista camina como si estuviera en un sueño. Es un sonámbulo. La falta de claridad reflexiva corresponde a la naturaleza enigmática y problemática de lo que se dice.

Esta falta de definición del mensaje es esencial al arte. Hegel señala que una obra de arte que está dirigida simplemente a decir algo que ya es evidente en el pensamiento carece de interés. En otras palabras, la falta de definición y la carencia de claridad reflexiva son esenciales al arte porque es un modo de conciencia encarnado en obras externas, más que en la descripción conceptual de la interioridad. Se convierte, como dice Hegel, en una cáscara vacía (*I & I*, 44). La poesía y el arte griegos son grandiosos porque no están dando una lección que estuviera ya formulada abstractamente en las «proposiciones religiosas universales», sino más bien porque los poetas «pudieron trabajar lo que estaba en fermento en ellos en una expresión externa sólo en esta forma de arte y poesía» (*I & I*, 152).

Debido a que nuestra advertencia de lo absoluto está vinculada de este modo a un objeto externo, Hegel habla del arte como del nivel «intuitivo» de conciencia del Espíritu (*I & I*, 151; EG, § 556). Y esto es así porque el espíritu absoluto debe ir más allá del nivel del arte. Éste está aún atrapado en la realidad externa y sensible. No está aún plenamente *bei sich* en su propio elemento, que es el pensamiento. En el pensamiento, las propias ideas siguen una necesidad que uno comprende, más que una enigmática y oscura. En este sentido, el pensamiento es libre, y el hombre, como un ser espiritual, es solamente libre cuando piensa (*Im Denken bin ich frei*, PhG, 152), ya que sigue una necesidad que surge sólo de sí mismo. El Espíritu así tiene que ir más allá del arte, hacia una unidad más «espiritual» (*geistig*) con la naturaleza en el pensamiento (EG, § 557).

Esta concordancia con la primacía de la claridad conceptual es por supuesto consistente con la ontología básica de Hegel. Pero cobra un giro decisivo hacia su teoría del arte. Y esto parece alinearlos de nuevo con los intelectualistas. Pero Hegel, como vimos, no fue en ningún sentido un protagonista de la clase de intelectualismo que encontramos con Wolff y Baumgarten. Por el contrario, fue el heredero tanto de Kant como del *Sturm und Drang*. Una obra de arte no era considerada una representación confusa, sino más bien un modo de conciencia que no es representativo.

Hegel debe esta idea a la corriente expresivista de pensamiento que se estaba desarrollando. En prioridad a esta conciencia estaba siempre el pensamiento como representativo. Una buena ilustración del giro supuesto en el pensamiento expresivista puede ser encontrada en las reflexiones de Herder localizadas en su libro *Sobre el origen del pensamiento*. Antes, como Herder apunta, el problema de aprender el lenguaje era visto como el de coordinar signos y cosas. Pero esto significa tomar la relación de

referencia entre signos y cosas por supuesta, como algo comprendido ya. Y esto es precisamente la cosa más problemática en el lenguaje.

Por ello Herder centra su atención en el nacimiento de la conciencia lingüística, la clase de advertencia de las cosas que las comprende a través de signos. Esto nos obliga a ver el lenguaje bajo una luz completamente nueva. En lugar de verlo como un ensamblaje de signos coordinados con las cosas, lo vemos más bien como la necesaria encarnación de cierta forma de conciencia, que en este caso es aquella forma en que existen tales cosas y signos para nosotros.

Pero una vez que uno llega a ver las encarnaciones externas del pensamiento no sólo como signos referenciales, sino como vehículos de formas distintas de conciencia, no hay razón por la que no pueda ver estas formas como yendo más allá de las representativas, en donde utilizamos términos para describir algo. Entonces podemos llegar a ver la obra de arte no sólo como una oscura representación, sino como el vehículo de otra clase de conciencia.

Ahora bien, ver las expresiones del pensamiento como encarnaciones de diferentes clases de conciencia abre una segunda dimensión de nuestra consideración del lenguaje, y un segundo género de relación con la realidad extralingüística que se tiene que expresar. Tal relación obvia es representativa. Las palabras describen o caracterizan algo. Son fieles a esto en la medida en que lo representan correctamente, aquello que afirmamos respecto a ellas se corresponde con lo que es en cada caso.

Pero como encarnación de la conciencia, una formulación dada en palabras puede también estar relacionada con el débil presentimiento o indicio prelingüístico que ha de expresar. Aquí, también, hay una cuestión de fidelidad con un término extralingüístico. Pero éste no es un asunto de representación correcta. No estamos intentando describir un presentimiento —esto sería muy difícil, quizá imposible— sino explicitar fielmente y hacer claro lo que es interior.

Ahora bien, muchas veces estas dos dimensiones son relevantes. Siguiendo una inicial intuición confusa, elaboramos un nuevo lenguaje descriptivo, y lo que decimos en él corresponde bien o mal, más o menos con lo que viene al caso. Pero puede ser que la dimensión descriptiva no se aplique. Y esto es lo que constatamos con la obra de arte como fue entendida más arriba. Pues ésta, también, intenta interpretar fielmente una inspiración inicial oscura. Al hacerlo, la lleva hacia una expresión abierta y por tanto a un nivel más alto de conciencia. Y aun así no ha de ser juzgada como una descripción o representación.

La obra de arte expresa algo, es fiel a algo. Pero a lo que le es fiel no lo describe. Si esta inspiración inicial puede ser pensada como una sensación de la realidad, o del Absoluto, entonces la obra de arte es un vehículo de una conciencia más alta de la realidad o del Absoluto. No es arbitraria, resulta de un esfuerzo por expresar algo fiel y plenamente y en su profundidad entera. Pero no es una descripción. No ha de ser juzgada como correspondencia, ya que el presentimiento inicial, el sentido implícito, es del todo inconmensurable con la expresión articulada de la iluminación.

Éste es el trasfondo sobre el que Hegel delinea su concepción de obra de arte. Pero hay una diferencia crucial en el modo en que la desarrolla respecto al modo en que ha sido desarrollada por el período postromántico. Hegel insiste en la primacía de la claridad, que se refiere en última instancia a la dimensión descriptiva. Esto de algún modo lleva a la supremacía en el desarrollo del espíritu absoluto.

Si utilizamos la palabra «revelación» (siguiendo a Heidegger) para describir la expresión del traer a campo abierto lo que al principio es meramente intimación intuitiva

va, entonces podemos decir que la revelación por sí misma, no importa cuán elevada sea su conciencia, está siempre rodeada por un horizonte de menor claridad. Quizá nuestra formulación es clara, o nuestra obra imponente, pero la pregunta permanece: ¿hemos expresado la inspiración original fielmente? Y para responder a esto tenemos que regresar a la media luz de nuestra intuición original inarticulada. Incluso la claridad del discurso descriptivo se gana inicialmente a través de logros de revelación, los cuales ganamos por medio de un riguroso lenguaje adecuado, descriptivo. La pregunta así siempre permanece en sus márgenes, como si dijéramos, ya sea que el modo en que este lenguaje distinga y clasifique las cosas sea realmente iluminante, ya sea que no distorsione u ocuya algún aspecto importante de la realidad. Si nos centramos en la revelación, debemos ver todo pensamiento claro, explícito, articulado, como rodeado por un horizonte de falta de claridad, implícito, inarticulado.

Éste ha sido el giro de mucha de la filosofía contemporánea, incluyendo a los filósofos que mencioné más arriba —aunque cada uno formularía las cosas de muy distinta manera. Para Polanyi o Heidegger, p. ej., incluso un lenguaje descriptivo claro, en el que nuestros pensamientos más explícitos, distintos y evidentes puedan ser expresados, tiene, como un modo de clarificar la realidad entre otros, como una entre muchas posibles «redes», un montón de implicaciones de las cuales no podremos estar al tanto plenamente nunca. Y éstas conforman el horizonte de lo no esencial, lo no focal, que rodea nuestra conciencia explícita.

Por supuesto, si pensamos que la conciencia es únicamente y siempre representativa, entonces toda esta dimensión de la revelación y del horizonte concomitante de lo implícito no tiene sentido. Éste es el caso de gran parte del pensamiento empirista, así como de la tradición intelectualista de la Ilustración. Para ambos, el discurso descriptivo no es un logro. Conseguir claridad acerca del mundo supone solamente superar la confusión en nuestra representación.

Pero éste no era el punto de vista de Hegel. Él tomó las nociones esenciales de la teoría expresivista y construyó su propia filosofía con ellas. E incluso defendió que la filosofía puede y debe alcanzar la total claridad. Esto representa una diferencia importante respecto del empuje entero de la filosofía contemporánea, que discutiremos más adelante en el capítulo XX.

Hegel toma en cuenta la dimensión de la revelación. Ve la claridad conceptual como un logro, ganado a través de forjar un lenguaje descriptivo cada vez más adecuado, y de la transposición hacia la claridad del pensamiento representativo, de iluminaciones originalmente expresadas en una conciencia no-representativa. Nuestra conciencia del Absoluto es así al principio del todo oscura, enigmática. Es una revelación que no está segura de haber expresado fielmente su inspiración o intuición original. Pero escala hasta el punto en donde hay total claridad, donde incluso el horizonte original de confusión es disipado. Y esto es así porque la zona de claridad conceptual se extiende a sí misma y, al final, abarca incluso la intuición original inarticulada, ya que esta última ha de considerarse en sí misma como conceptualmente necesaria. La Idea como un resultado debe deshacerse de lo meramente implícito y no desarrollado. Pero este despliegue necesario es en sí mismo parte de la fórmula de la necesidad racional que es la Idea. Por tanto el comienzo inarticulado es en sí mismo manifestado en el fin que ha de ser deducido de la Idea.

De este modo, en el sistema de Hegel incluso lo oscuro e inarticulado es ultimadamente capturado en la red de la clara descripción conceptual. Al final, la descripción es totalmente victoriosa y se traga las condiciones de su propio nacimiento impuro. El

círculo de necesidad, como vimos, se remonta hacia atrás para recuperar su punto inicial. El espíritu se encuentra sólo consigo mismo al final. Este logro de total claridad le es esencial a la ontología de Hegel, y es esto lo que está en juego al fin en el giro de la filosofía contemporánea, como veremos en nuestra discusión conclusiva más abajo.

3

El arte, como una forma del espíritu absoluto, transcurre en el desarrollo de la historia. Y aquí su hora final fue la época de la civilización griega, ya que fue el período en que por primera vez el arte llegó a una presentación adecuada de la Idea, en tanto que al mismo tiempo ninguna representación más alta fue asequible.

La única forma sensible adecuada de la Idea es finalmente lo humano, que para el hombre es el espíritu. Respecto a esto los griegos resultaron triunfantes, y su arte es así el arte de la libertad del Espíritu en perfecta armonía con su encarnación en el hombre. Éste es el gran período en que los dioses son entendidos bajo una forma humana.

Antes de ello, los hombres todavía luchaban con una visión del absoluto como algo sublime (*erhaben*), y aún más, como algo a lo cual no se podría dar una forma sensible. De aquí que las formas utilizadas —p. ej., las formas animales— lo fueron como símbolos, para insinuar el absoluto, que no podría propiamente ser representado. Y ya que la sensación de inconmensurabilidad de las cosas simbólicas y la Idea simbolizada siempre los apremiaban, los artistas de las religiones pre-griegas distorsionaban las formas que utilizaban, p. ej., el semi-animal, gigantes y monstruos, y así por el estilo, de tal modo que somos conscientes de la ilimitación, la ausencia de medida (*das Maßlose*), del absoluto. Hegel habla de este «arte simbólico» como la característica de la religión oriental en general (*I & I*, 114-117), pero está pensando esencialmente aquí en el arte egipcio. Hegel lo interpretó como una batalla que ganar a través de la visión del Espíritu siendo libre, una visión que finalmente triunfa a través de la comprensión griega de Dios en la forma humana, de Dios tomado así como libre subjetividad, y no simplemente como fuerza sublime sustancial. Ésta es la representación de la religión egipcia en la discusión del capítulo VII de *PhG*. Pero esta lucha era completamente irreflexiva. Era un ir a tientas hacia nuevas formas de arte, y por tanto los hombres eran inconscientes de que hacia lo que iban a tientas era a una más alta visión de la Idea.

Los hombres ganan una visión del absoluto considerado subjetividad libre, y por tanto como una realidad en la que el hombre está en casa, en la civilización griega, y esto llega en la forma de una presentación (*Darstellung*) de Dios en figura humana. Pero esta visión es ganada no por la elaboración de una teología más alta, sino más bien por ir a tientas en una forma de arte que por primera vez es adecuada a la naturaleza del absoluto como Espíritu, como subjetividad. Tenemos así un «arte-religión». Hegel aplica este término a la religión griega no sólo porque es la primera en encontrar una representación artística adecuada, sino también porque es la última que recae principalmente en el arte. El arte que sucedió a los griegos ya no será considerado arte como el paradigma mediador de su conciencia del absoluto. Esto se encontrará ahora en la «religión», esto es, la teología y el mito; al arte se le concederá solamente un rol complementario, una ilustración secundaria de lo que puede ser sólo comprendido de forma espiritual, en la comprensión interna. De hecho, algunas ramas de este tronco religioso más alto —judaísmo e islam— rechazarán el arte representacional completamente tildándolo de idólatra.

El hecho de que el arte-religión llega a su más alta fruición con los griegos, no está por supuesto desconectado del hecho de que está aquí a punto de ser suplido. Éste es el modo en que el Espíritu actúa, como hemos visto. Y hemos explorado ya algunas de las inadecuaciones que hacen esta suplencia inevitable. Llevar lo divino a la armonía con lo humano es conseguido al costo de particularizarlo, de tal modo que existen muchos dioses, y el poder absoluto sobre todas las cosas yace detrás de ellas en la forma de un destino al que incluso ellas están sujetas. En lo que pertoca al hombre, su sentido de unidad con lo sustancial llega con su identificación con tal rostro particular de lo divino. El hombre griego es provincial. No ha alcanzado aún la reflexión y la universalidad subjetiva.

El sujeto reflexivo universal alcanza en Cristo una noción más alta de Dios uno y absoluto en su unión con el hombre. Pero esta unidad no es inmediata, más bien transcurre a través de la necesaria supresión de la primera unidad en Cristo por la resurrección/ascensión, y retorna en la forma del Espíritu Santo que habita en la comunidad. Esta unidad dialéctica no puede ser plena y adecuadamente manifestada en el arte, a diferencia de la unidad inmediata de la divinidad con alguna forma particular en el politeísmo griego. De ahí que la religión absoluta, la cristiandad, no pueda ser un arte-religión. El arte puede tener un papel aquí, pero está subordinado al pensamiento —es decir, el pensamiento, en el sentido general en que engloba tanto lo conceptual como el discurso en imágenes. La religión absoluta ha de ser internamente comprendida en el discurso.

El arte de nuevo se hace simbólico, en el sentido de que una vez más no es adecuado a la Idea y se conoce a sí mismo tal cual. Pero mientras antes era el único medio que estaba esforzándose por la adecuación, impulsado por un tenue sentido inarticulado de lo ilimitado, ahora tenemos una visión adecuada de lo absoluto como sujeto en un medio más alto que el arte.

Por tanto el nuevo arte es libre como no lo fue antes. Es libre y puede abandonarse a las «aventuras de la fantasía» (*Abenteuern der Phantasie*, I & I, 123). Ya que en la época moderna la subjetividad particular alcanza sus más plenos derechos, y el señor absoluto de todo se sabe que ha de ser la subjetividad, las acciones particulares de los hombres ganan su significación para el arte. (Éste es un punto paralelo a aquél de la época moderna que ha trascendido la necesidad de los oráculos.) Hegel le llama a esta fase del arte, desde la era cristiana, el «arte romántico».

Así, la Idea nos muestra cómo el arte se desarrolla en la historia de acuerdo con un patrón necesario. Su necesidad puede ser trazada en forma similar en las diferentes formas de arte, que poseen una afinidad respecto a etapas diferentes. La arquitectura, siendo la portadora de una forma masiva no-figurativa, corresponde al período del arte simbólico. En esto es de suma importancia. Pero enseguida la preparación del templo perfecto exige la representación de Dios. Esto, que llega a su máxima expresión con los griegos, corresponde a una prioridad de la escultura.

De tal forma es ahora erigido el templo de Dios; su casa se mantiene lista, la naturaleza externa ha sido edificada en su figura, y repentinamente es atravesada por el relámpago de la individualidad. Dios permanece ahí en la naturaleza, se exhibe a sí mismo: la estatua se erige en el templo.

La pintura, la música y la poesía son más internas, no están limitadas del mismo modo por la existencia externa tridimensional como su medio ineludible, como lo están la arquitectura y la escultura. La pintura se las ve con lo «visible abstracto» (I & I, 131). La música existe en el sonido, que es ya más etéreo; y la poesía en las palabras,

donde el sonido alcanza la realidad espiritual del signo. Estas artes se hacen entonces primordiales en el período del arte romántico.

La poesía es la forma superior, donde el arte está listo para pasar a ser una representación. El medio de la poesía es el lenguaje. Ahora, cuando el lenguaje alcanza en última instancia la claridad descriptiva, sus propiedades en cuanto al medio físico dejan de ser importantes. Se hace enteramente representativo en el sentido amplio utilizado aquí, esto es, su función es solamente enfocar nuestras mentes en los objetos descritos y caracterizarlos correctamente. De aquí que el sonido real o la apariencia de la palabra se hagan irrelevantes; si decimos *silla* o *chaise* o *Stuhl*, o cualquier otro sinónimo en uno de éstos o en cualquier otro lenguaje, no tiene ninguna importancia. Todo lo que importa es el significado descriptivo. El término descriptivo llega a ser «un signo simple e indiferente sin valor intrínseco» (*gänzlich gleichgültiges und wertloses Zeichen*, I & I, 133). Las propiedades sensibles de nuestro medio ya no son relevantes, y hemos trascendido el dominio del arte.²

¿Cuál puede ser el lugar del arte en la nueva era? Por un lado, la era romántica o cristiana ha liberado la fantasía; el arte puede ahora retratar lo contingente, lo subjetivo. Pero esto está vinculado con el hecho de que la Idea ha encontrado una modalidad más alta de conciencia con la que el arte no se ajusta, la religión y ultimadamente la filosofía. De tal modo que el arte «ha cesado de ser la necesidad más alta del espíritu» (*das höchste Bedürfnis des Geistes*, I & I, 153). Esto se aplica a la era moderna entera. Pero la situación del arte se agravará seguramente cuando alcancemos a través de la filosofía una expresión plenamente adecuada de la Idea. ¿El arte asumirá un papel secundario, ilustrando las verdades más claramente conocidas en otros medios? ¿Será para la filosofía especulativa lo que el arte eclesial fue para la teología cristiana? Con esta enorme diferencia, que esta teología nunca aseguró penetrar los misterios de Dios o de la Encarnación, y por tanto le dejó al arte una frontera interminable, que la claridad de la filosofía amenaza con cerrar.

La lógica de la posición de Hegel parece abrir esta posibilidad deprimente, sobre la cual él no hace comentarios. Ciertamente no es lo que siente que el futuro del arte vaya a ser, como uno puede deducir de sus textos de estética. Y aquí su instinto como miembro de la generación romántica fue más verdadero que su razón como filósofo, ya que lejos de tomar un segundo lugar en la vida espiritual del hombre moderno, el arte ha sustituido a la religión en muchos de nuestros contemporáneos, en el sentido en que es para ellos la más alta expresión de lo que tiene importancia última, y/o de la actividad superior del hombre. Y esto en sí mismo es una indicación de cuán lejos nos hemos movido del ámbito de la síntesis de Hegel.

2. Es por lo que resulta extraño que Hegel parezca atribuir esta transcendencia del medio sensible a la poesía, un punto de vista al que es difícil darle crédito no solamente en sí mismo, sino también en los términos de la propia teoría de Hegel. Cf. I & I, 133. Debe recordarse que éstas son notas de conferencia, que nunca fueron preparadas para su publicación por la propia mano de Hegel.

CAPÍTULO XVIII

RELIGIÓN

1

Y de este modo llegamos al segundo nivel, la religión. Éste es el dominio de la *Vorstellung*, que es la forma de conciencia más interiorizada. En cierto sentido es una internalización de lo que está carnalmente expuesto en forma sensual en el arte, ya que la *Vorstellung* hace uso de imágenes, de lo sensual y lo pictórico.

Pero hace uso de esto en vistas a un propósito ulterior, el de representar o caracterizar al absoluto. El pensamiento religioso es un modo representativo de conciencia. Utiliza imágenes sensoriales, pero no sólo para contemplar sus referentes sensibles, sino como símbolos que se esfuerzan por presentar un contenido superior. Esta descripción de un dominio superior hecha en imágenes extraídas de un dominio inferior es típica del pensamiento religioso. P. ej., la necesaria auto-escisión de la Idea o de lo universal presentada en la teología en la imagen del engendramiento: Dios engendró al Hijo antes de todos los tiempos. Por supuesto todo el mundo entiende que esto no ha de ser interpretado en el modo sensible normal, sino más bien que está siendo utilizado para referirse más allá de esto a algo suprasensible.

Vorstellung es, pues, un modo de conciencia que se está liberando a sí misma, como si dijéramos, respecto de lo meramente sensible para alcanzar lo universal. Pero no ha tenido éxito completamente aún, está aún atrapada en lo sensible, y debe utilizar imágenes sensibles. Por supuesto, la religión también hace uso del pensamiento conceptual. Algunas veces encontramos filosofías plenamente elaboradas dentro de un contexto teológico, como p. ej. con los padres de la Iglesia y los escolásticos (*GPhil*, 169). Pero casi siempre encontramos una mezcla de imágenes sensibles y conceptos universales, tales como el «todopoderoso», p. ej. (*op. cit.*, 171).

Pero de lo que carece la religión, incluso en sus formulaciones más puras, es de la comprensión de la necesidad interna que une las articulaciones de la Idea y las devuelve a la unidad. Toma dos determinaciones relaciones esenciales y simplemente las narra como siguiéndose una de la otra en el tiempo —tal como, p. ej., la creación del hombre y su caída, o las diferentes etapas de la creación. La *Vorstellung* simplemente narra (*erzählt*, *BRel*, 297); no muestra las conexiones internas. Ésta será la tarea del pensamiento.

La religión como un nivel del espíritu absoluto, esto es, de la autoconciencia del *Geist*, no es simplemente una colección de representaciones del absoluto, o de Dios. Éstas le son esenciales, y Hegel argumenta aquí contra la espiritualidad romántica de Jacobi o Schleiermacher, que querían desplazar el centro de la religión hacia la devo-

ción del devoto, y enfatizar la incognoscibilidad de Dios. Hegel puede entender esta reacción al Iluminismo —de hecho, en cierto modo la comparte en sus primeros años, en la década de los años 1790, como lo testimonian sus escritos de la época—,¹ pero rechaza por completo este vuelo hacia la subjetividad.

Para los románticos la fe permanece atrapada en algunas de las asunciones centrales del Iluminismo. Se queda enfocada en la subjetividad finita y su libertad, y acepta las conclusiones de la epistemología iluminista que dicen que nada puede ser conocido respecto a Dios. Por tanto, retorna a un culto de Dios que es puro sentimiento, un Dios acerca del cual nada puede ser conocido, pero que existe. El acento entero de la fe es desplazado hacia la devoción del fiel. Y éste, defiende Hegel, está en el exterior de lo que la verdadera religión es.

¿En qué consiste este concepto de religión, por qué requiere de una representación de Dios, y qué más requiere? Desde un punto de vista especulativo, la religión es un modo de auto-conocimiento del Espíritu.

Dios es Dios sólo en la medida en que se conoce a sí mismo; su auto-conocimiento de sí es además su autoconciencia en el hombre, es el conocimiento del hombre *de* Dios, que se dirige a convertirse en el auto-conocimiento del hombre *en* Dios [*EG*, § 564].²

En otras palabras, Dios llega a conocerse a sí mismo a través del conocimiento del hombre en él. El hombre es el vehículo de la autoconciencia de Dios. Pero entonces, si Dios es *Geist* en el sentido hegeliano, está determinado esencialmente al auto-conocimiento. Y si este auto-conocimiento se vehicula a través del conocimiento de Dios propio del hombre, entonces la idea de una religión cuyo Dios es incognoscible está directamente opuesta a la misma esencia de la religión. En contra de la religión romántica de la devoción, Hegel insistirá en que Dios está esencialmente determinado a manifestarse a sí mismo, o como en la cláusula citada más arriba, «Dios es Dios sólo en la medida en que se conoce a sí mismo».³

Por supuesto, este proceso de auto-conocimiento es de tal naturaleza que se realiza lenta y penosamente a través de la historia, ya que es parte de la auto-realización del *Geist*. Y en las primeras etapas, la autoconciencia de Dios será muy rudimentaria e inadecuada, puede uno incluso decir muy deformada. Pero incluso en esta forma primitiva es reconocible una conciencia de Dios, y por tanto es una religión más auténtica que la aberración romántica. Es esencial a la religión, por tanto, representar a Dios. Pero ésta no es toda la religión, pues lo que es representado es el absoluto, el fundamento de todo, incluyéndonos a nosotros mismos como espíritus finitos, y más aún un absoluto que no está finalmente separado de nosotros, pero del cual somos los vehículos. Ahora bien, esta comprensión de nuestra relación con el absoluto, separado e incluso al final también idéntico, no está presente en la representación religiosa como tal; en cualquier caso, no como una idea clara, pues entonces estaríamos en el reino del pensamiento, y habríamos trascendido la *Vorstellung* y por tanto la religión. Pero debe estar ahí de algún modo. Y en la religión llega en la forma de la devoción (*Andacht*).

1. Cf. capítulo II.

2. Cf. *BRel*, 302-303. «Die Religion ist das göttliche Wissen, das Wissen des Menschen von Gott und Wissen seiner in Gott».

3. Esto explica el aparentemente excesivo énfasis de Hegel sobre la devoción romántica, que era menos digna de considerarse una manifestación de la religión que un culto natural primitivo.

De este modo los románticos no están del todo equivocados. Han dejado fuera un elemento esencial, pero han mantenido una de las dimensiones de la religión, pues la conciencia religiosa ha de poseer un sentido de que este absoluto no es solamente un objeto respecto al cual somos indiferentes; percibe oscuramente que éste es un ser respecto al cual estamos diseñados para estar de algún modo unidos. Por lo tanto el creyente no tiene solamente una visión de Dios, anhela su unión con él. Es impelido a la devoción de lo divino. Por supuesto el hecho es que no estamos ultimadamente unidos al sujeto infinito; también es verdad que estamos aislados de él en tanto finitos. La verdad especulativa entera es que la unión solamente se lleva a cabo sacándole provecho a la división (*Entzweiung*). Esto es justo lo que es percibido en la devoción religiosa: que estamos separados de Dios, de quien sin embargo no debemos estar separados; de aquí que anhelemos retornar a la unión con él.

La religión así tiene dos dimensiones: una representación de Dios, y un poderoso sentido de separación de Él, que el creyente anhela superar. Pero hay también una tercera dimensión: el culto. La religión no es sólo el *locus* de esta conciencia y este anhelo, sino que engloba también el modo en que el hombre se esfuerza por superar esta separación. Ésta es la esencia del culto.

En el culto el hombre supera su separación de Dios, su propia subjetividad, su aspecto finito que lo separa de lo infinito. Lo supera rindiéndose a él. El culto contiene un elemento de sacrificio, y en muchos cultos específicos existe un sacrificio externo real, algo es realmente entregado, o quemado. Al mismo tiempo, en la medida en que rinde su propia subjetividad separada, y se libera a sí mismo en el sacrificio de su ligadura a lo finito, Dios se hace real para él: el sacrificio, pues, terminará frecuentemente en un banquete comunal, en el que el hombre resulta al fin unido con Dios.

El culto es así la tercera dimensión esencial de la religión: no solamente una representación del absoluto, no sólo una advertencia de la separación y la vocación por la unidad, sino también de los medios para realizar esta unidad, incluso si es intermitente y nunca definitiva. Y este culto no debe ser visto como el simple acto del hombre; Dios llega a su auto-conocimiento en el hombre, y la unidad del hombre con Dios es también el retorno de Dios a la armonía consigo mismo. Por lo tanto la labor de reconciliación no corre sólo a cargo del hombre sino de Dios también; esto no sólo en el sentido de que Dios también actúa en respuesta al hombre, sino también respecto a que Dios mismo subyace a los actos humanos. En términos de la teología de la «religión absoluta», somos empujados a la veneración por el Espíritu Santo. Al final, el culto no consiste en dos actos, sino en un solo acto que une a dos sujetos. La contradicción de la teología entre la salvación mediante la gracia de Dios y la libertad humana es resuelta, o más bien, reconciliada en el sistema hegeliano especulativo.

Debido a que la religión debe ser vista bajo estas tres dimensiones Hegel distingue su filosofía de la religión de la vieja teología natural.⁴ Esta última tenía que ver solamente con nuestro conocimiento de Dios, esto es, solamente con la primera dimensión. Pero, afirma Hegel, estamos orientados ineluctablemente al más amplio estudio de la idea misma de Dios una vez que la entendemos especulativamente, ya que Dios no puede ser considerado aparte, por su lado. Hacer eso es permanecer en el nivel del

4. Desde el mismo comienzo, por supuesto, en sus escritos de la década de 1790, Hegel estuvo interesado en la religión mucho más como una piedad vida que como teología. De aquí la distinción temprana entre religión subjetiva y objetiva (cf. capítulo II). Uno puede decir que fue el Hegel maduro quien vio la importancia de la teología —adecuadamente interpretada por la filosofía.

entendimiento. Dios debe llegar a la autoconciencia, y esto lo hace solamente en la comunidad de los creyentes, la comunidad de culto.

El concepto de Dios es su Idea, llegar a ser y hacerse objetivo Él mismo. Esto le es esencial a Dios como *espíritu*: Dios es esencialmente en su comunidad (*Gemeinde*), posee una comunidad, es un objeto para sí mismo (*ist sich gegenständlich*), y esto es verdad sólo en la autoconciencia; su más alta determinación es la autoconciencia. El concepto de Dios lleva así necesariamente desde sí mismo a la religión... [*BRel*, 156].

La religión es, de esta manera, mucho más para Hegel que un modo de conciencia del absoluto. Esto en sentido estricto sólo cubre su primera dimensión. Es también la postura del sujeto, y sobre todo una praxis que tiene como objetivo realizar nuestra unidad con este absoluto. Esto suscitará una gran cantidad de problemas cuando veamos de qué manera Hegel entiende que la filosofía recapitula el contenido de la religión en el pensamiento, ya que surge la pregunta de si la religión ha de ser forzada, junto con el arte y la filosofía, a ser entendida como nivel ascendente de la conciencia del absoluto (y por lo tanto de la autoconciencia del absoluto), si la religión no es más que un modo de conciencia, o más que esto en un sentido al que el arte y la filosofía no pueden ajustarse.

Es la dimensión del culto la que lleva a la religión más allá de la simple conciencia. Es el culto el que realiza la unidad, o restaura la unidad entre el espíritu finito y el infinito. Pero entonces esto parecería colocarlo en el terreno de la práctica humana, de la construcción de formas-de-vida y acciones que ocasionan la reconciliación entre el hombre y el *Geist*. En pocas palabras, parecería colocarlo en el terreno del espíritu objetivo también, pues ya hemos visto que el espíritu objetivo es el dominio de aquellas formas-de-vida colectivas y de las prácticas por las que el Espíritu se realiza a sí mismo, crea para sí un sujeto en la historia que será capaz de ser el vehículo de su autoconciencia; la autoconciencia real alcanzada al ser el dominio del espíritu absoluto. La religión parece montar a horcajadas esta distinción, pues el culto está más del lado de las formas-de-vida y las prácticas, y de hecho en la civilización antigua el culto no estuvo separado de las otras prácticas e instituciones que conformaron la polis.

Si la religión puede ser considerada separadamente de las otras instituciones del espíritu objetivo en el mundo moderno, entonces es que ella misma ha introducido una brecha. El *locus* del espíritu objetivo es un pueblo; esto es así en el mundo moderno tanto como en el mundo antiguo. Un pueblo se reúne alrededor de su monarquía, de sus leyes, de sus instituciones representativas. Pero a diferencia del mundo antiguo, para los modernos el culto no es simplemente aquello propio del pueblo. Es en principio universal, y en la práctica va más allá de las fronteras del Estado, mientras que constantemente falla al unir y afianzar a todos los ciudadanos de cualquier comunidad política dada. En este sentido se mantiene un tanto al lado de las instituciones del Estado moderno. Veremos que mientras Hegel considera que la religión tiene un rol crucial en el Estado racional, rehúye la idea de un Estado confesional. Hace suya la línea liberal que sostiene que los hombres deben ocupar su lugar como ciudadanos sin fijarse en una confesión. Incluso está a favor de dar plenos derechos a los judíos, lo que estaba muy lejos del pensamiento convencional de su tiempo (*PR*, § 270). Este principio de laicismo Hegel asume que se encuentra implícito en el protestantismo. Pero esta posición brota del lado liberal ilustrado del pensamiento de Hegel, que mira por una convergencia última entre la fe y la Ilustración, una convergencia a la que le es esencial la reinterpretación de la religión por la filosofía. Diremos más sobre esto más adelante.

Pero si pensamos el rol del culto como aquello que retrotrae a los hombres de su subjetividad finita hacia la universal, entonces esto no es básicamente distinto de las instituciones que vimos aparecer bajo el espíritu objetivo. Y así no es de sorprender encontrar a Hegel diciendo:

Si el corazón y la voluntad se forman con gran seriedad a través de y hasta el universal y la verdad, entonces tenemos de hecho lo que conocemos como *Sittlichkeit*. En esta medida, la *Sittlichkeit* es el culto más verdadero [BRel, 236].

Pero Hegel continúa para añadir en el siguiente párrafo: «En esta medida... la filosofía es un culto perpetuo» (*loc. cit.*).

Todo esto es muy confuso. Por supuesto, hay un claro sentido en que la filosofía es un modo en que el hombre retorna a la unidad con el *Geist*, a través del entendimiento. Pero la entera posición de Hegel consiste en que este retorno en el pensamiento presupone y demanda un retorno en la vida y la práctica. El pensamiento que retorna no puede ser desencarnado, sino que debe ser portado por una vida que ha sido educada hacia el *universale*. Esta forma-de-vida es la propia de la *Sittlichkeit*. En este sentido ambas pueden ser tanto pensamiento como culto, aunque el primero presupone y subyace al segundo. La filosofía, como entendimiento interno, es de hecho así un «culto continuo». No es periódica e intermitente como la práctica de culto de la mayoría de las religiones. Pero en el sentido en que es el *locus* central de la unión efectiva del hombre con el universal en la práctica de vida, la *Sittlichkeit* puede de hecho ser llamada el culto «más verdadero».

En definitiva, el retorno del hombre a lo universal debe ser consumado en el pensamiento así como en la vida. De hecho, no es posible retornar en vida sin que los propios pensamientos sean adecuadamente formados (*gebildet*). Pero recíprocamente, este retorno en el pensamiento evolucionado debe ser portado por un «corazón y una voluntad» desarrollados, y esto es posible solamente en ciertas instituciones públicas. El desarrollo intelectual y el de la vida están indisolublemente vinculados.

¿Pero dónde deja esto a la religión? Podemos vislumbrar una línea de argumentación, basada en las categorías de Hegel, que no le dejaría lugar alguno en el pleno florecimiento del Espíritu. Si la religión es una unión del hombre con el absoluto, ambos presentes en la conciencia (vía la *Vorstellung* religiosa) y en la práctica efectiva (vía el culto), ¿no es sobrepasada en ambos aspectos por la filosofía (como un modo superior de la autoconciencia del Espíritu) y por el Estado (como una verdadera práctica efectiva, una forma-de-vida auto-subsistente, que ninguna comunidad moderna religiosa puede afirmar ser)? ¿No sustituiría la definitiva civilización humana la tradicional amalgama de teología y culto por una nueva combinación de Estado racional y filosofía especulativa?

Hegel de hecho no toma esta línea. Hay momentos, es verdad, en que parece hacerlo. P. ej., cuando discute la laicidad del Estado moderno adopta una línea muy dura sobre la supremacía de la sociedad política. Así en PR, § 270, Hegel deja claro que la religión no puede ver esta vocación en oposición al Estado racional verdadero, ya que éste es la expresión real del derecho en el mundo. Más bien la religión debe reconocer que el Estado es un cumplimiento de su idea fundamental, que es «la voluntad divina... el Espíritu presente en la tierra, desplegándose a sí mismo para ser la figura y organización real de un mundo» (*loc. cit.*, 166). La esencia de lo que la religión impone es una personificación autoritaria dada en la *Sittlichkeit* del Estado. Sin la expresión concreta

de la vida ética en el Estado, los preceptos morales de la religión permanecen inciertos en su exacta expresión, indeterminados, y subjetivos en su aplicación.

En contraste con la autoridad y la fe de la Iglesia en los asuntos que afectan a principios éticos, rectitud, leyes, instituciones, en contraste con la convicción subjetiva de la Iglesia, el Estado es aquello que se conoce [171].

De este modo Hegel concluye que el Estado no puede ser confesional. El Estado ha de desplegar sus articulaciones a partir de su mismo concepto. Ha de estar fundamentado completamente en la razón, y por tanto no puede estar basado en la mera fe en la verdad, en una *Vorstellung* creída solamente por el instinto de la razón, que es todo lo que ni siquiera la plena religión verdadera (el cristianismo luterano protestante) puede aportar. Debe tener un fundamento independiente en la razón.

Si el Estado ha de venir a la existencia como la realidad del *Geist* ético (*sittlich*) auto-cognoscente, es esencial que su forma deba ser distinta de aquella propia de la autoridad y la fe [173].⁵

Esta secularización del Estado, enfatiza Hegel, pudiera surgir en la historia solamente a partir de las divisiones de la Iglesia, de tal modo que éstas, lejos de ser una desgracia, proveen otro ejemplo de la astucia de la razón.

Pero de hecho Hegel no piensa que la religión está *passé*. Ni que pueda ser simplemente desestimada como oportunismo, un frente diseñado para esquivar las acusaciones de ateísmo que aquejaron a Fichte y que ciertamente harían imposible una carrera académica en el ambiente de la Restauración alemana. Cuando Hegel afirma ser un cristiano luterano, uno puede cuestionar ciertamente si su posición realmente merece esta descripción, pero no que él piense realmente eso de sí mismo.

Podemos ver por qué la religión tiene un rol continuo si recordamos que posee tres dimensiones, no sólo el conocimiento de Dios, no sólo el culto, sino también la devoción, el sentimiento. La religión une al hombre con el absoluto en el corazón y la sensibilidad. Recordemos que Hegel vio esto como la función vital de la religión en el mismo comienzo de su carrera intelectual, en el período de Tübingen, que es la razón por la cual buscaba una religión que no fuera sólo racional sino que hablara también al «corazón, a la sensibilidad y a la fantasía». Y aunque llegó a ver desde entonces la importancia suprema de la filosofía, nunca cambió de parecer respecto al rol irremplazable de la religión. Lo que se transformó más bien fue su apreciación del cristianismo ortodoxo, que vio entonces a través de los ojos de la filosofía especulativa como la religión absoluta, más que como una aberración «positiva» derivada de la enseñanza moral pura de Jesús.

La reconciliación con el Absoluto en la filosofía presupone una reconciliación en la vida, como vimos. Ésta está personificada en el Estado. Pero esto no puede ser alcanzado a menos que los hombres estén unidos al Absoluto en el corazón y el sentimiento. La filosofía es, de hecho, la última en llegar, ya que aunque el Estado propiamente articulado esta fundado en la razón, la formulación racional última de la Idea sigue el acceso al escenario de la historia del Estado racional (aunque sea sólo en el «perfil general»; por supuesto mucho queda por hacer por completarlo). Pero lo que el Estado requiere ineludiblemente, sin lo cual no puede esperar una realidad efectiva (*Wirklichkeit*), es alguna suerte de sentido instintivo de su racionalidad, de su autoridad irrecusable en

5. La traducción de Knox fue corregida.

tanto basada en la Idea, en definitiva, alguna «convicción ética» (*sittliche Gesinnung*) por parte de sus ciudadanos. Y ésta se basa en la religión.

La unión con Dios que es la filosofía requiere así de la unión con Dios en el corazón y el sentimiento que la religión provee; y esto no sólo como una etapa previa temporal destinada a abandonarse, sino de un modo continuo, ya que la unión en el pensamiento puede continuar solamente si la unión en la vida persiste.⁶ Así, mientras la filosofía es superior a la religión, en el sentido de que se comprende tanto a sí misma como a la religión en tanto que lo contrario no es cierto, no puede reemplazar a la religión, como lo deja claro Hegel en este pasaje de *GPhil*:

La filosofía no está en oposición con la religión; la comprende en sus conceptos. Pero para la Idea absoluta, para el Espíritu absoluto, ha de darse la forma de la religión, pues la religión es la forma de la conciencia de lo que es verdad, así como esta conciencia es para todos los hombres. El cultivo (*Bildung*) de esta conciencia supone: 1) percepción sensible, 2) una forma universal entremezclada con 1), esto es, la reflexión, el pensamiento, pero una clase de pensamiento que aún contiene mucha exterioridad. Entonces el hombre se transforma al modo concreto de cultivo del pensamiento, especula sobre qué es lo verdadero, se hace consciente de esto en su modo verdadero. Pero esta actividad especulativa que entra en el proceso de cultivo hasta cierto punto no es la forma universal externa del pensamiento que es común a todos los hombres. Por tanto la conciencia de lo que es así verdadero (*sc.* también) posee la forma de la religión.

Lo que parece estar diciendo aquí Hegel es que la continuada necesidad de la religión es contingente, basado en el hecho de que no todos los hombres pueden alcanzar la plena racionalidad. Y esto puede tentarnos a ver la religión como una clase de sustituto de la filosofía del hombre humilde (o no educado), diseñado para mantener la lealtad de aquellos que no pueden realmente comprender. Ésta es la impresión que uno puede deducir de otra frase del párrafo de *PR* citado más arriba (§ 270): «ya que la religión es un factor integrador en el Estado, que implanta un sentido de unidad en las profundidades de las mentes de los hombres, el Estado ha de requerir incluso que todos los ciudadanos pertenezcan a una Iglesia» (168 —Hegel se apresura a enfatizar «una Iglesia», ya que el Estado no puede interferir con el contenido de la fe de los hombres).

Pero ver la religión como un medio para mantener a los nativos callados sería malinterpretar seriamente a Hegel. La necesidad de la religión no procede de predicar sobre la inferioridad de las masas, o de su incapacidad de alcanzar los estándares de racionalidad de una élite. Por el contrario, la diferenciación le es esencial al Estado racional, como vimos, y cada grupo diferenciado es el vehículo de un aspecto esencial. No todos los hombres pueden ser filósofos, pues esto requiere dedicación a una especialización que excluye otras vocaciones y el desarrollo de otras capacidades. Es en su base exactamente la misma exigencia de especialización que evita que todos los hombres sean sirvientes, u hombres de negocios. Aquellos que se dedican a la agricultura o al comercio no pueden ser filósofos especializados, ni más ni menos que puedan ser funcionarios de la clase universal.

Pero esto no quiere decir que el filósofo consigue una plenitud de la que otros hombres carecen. El ideal aristocrático de una realización completa es una ilusión en el mundo moderno, tal como Hegel sigue insistiendo. Murió con los griegos. El alcance

6. Ésta es sustancialmente la defensa hecha por Emil Fackenheim en su *Religious Dimension in Hegel's Thought*, Indiana University Press, 1967, 206-214, aunque mi interpretación de la filosofía de la religión de Hegel difiere de la de él.

de la humanidad moderna es muy amplio como para ser comprendido por un solo hombre. La especialización es esencial, y en una civilización racional cada especialidad expresa un aspecto esencial de la vida humana en que todos los otros también participan a su modo. Así, todos los hombres de alguna manera tienen que ver con la vida de la individualidad libre, que tiene su más plena expresión en la clase empresarial; todos están relacionados con lo universal, aunque sólo uno es *Stand*, aquél propio de los servidores públicos, que dedican su carrera a esta relación. De forma similar, los no-filósofos poseen cierto presentimiento de la racionalidad que subyace a las cosas, y los filósofos también sienten al absoluto en el corazón y la fantasía. Como en los estamentos de la sociedad política, el desarrollo de cada especialidad es necesario para sostener los aspectos subordinados de los demás modos de vida especializados. La tarea de los filósofos es necesaria si los hombres ordinarios han de tener un presentimiento del fundamento racional de las cosas. Y la sencilla devoción religiosa de la mayoría es necesaria para que el filósofo no se agote.

En este sentido la existencia permanente de la religión le es esencial al hombre como tal, sea filósofo o no-filósofo, en una civilización desarrollada. Y es por ello que «en la naturaleza del caso, el Estado descarga un deber proveyendo cada asistencia y protección a la Iglesia en fomento de sus fines religiosos» (*PR*, § 270).

La religión, pues, continúa siendo esencial como devoción a Dios. Y podemos comprender fácilmente a partir de lo precedente cómo su modo de representación, la *Vorstellung*, no puede ser ocultada. ¿Pero qué decir respecto al culto? El culto le es esencial a la religión ya que mediante él se ocasiona la unión con lo divino que mi devoción anhela. Es por esto que ha estado siempre estrechamente ligado al sacrificio, pues mediante el sacrificio yo renuncio a mi particularidad y me uno con lo universal. Debido a que el sacrificio es esencialmente esta trascendencia de la particularidad y la reunión con lo universal podemos pensar tanto en la filosofía como en la *Sittlichkeit* como especies de culto.

Pero ahora se clarificará desde lo dicho arriba por qué queda un lugar para el culto religioso al lado o entre estas dos, pues la unión con el Absoluto en el pensamiento puro requiere de una unión en el corazón y el sentimiento como una de sus condiciones permanentes. ¿Pero por qué esta necesidad no puede ser satisfecha por la *Sittlichkeit*? Porque la reconciliación del hombre con el Absoluto en el Estado racional es esencialmente provincial. Se encuentra reconciliado con el Espíritu en su manifestación como *Volksgeist* particular. Pero el hombre está llamado a ser el vehículo de un Espíritu que anda a zancadas más allá de cualquier *Volk* particular, que es amo de toda historia y necesidad detrás de toda naturaleza. Ha de advenir a un sentido de unión con el Espíritu en este nivel si es que este Espíritu ha de llegar al auto-conocimiento en el hombre.

Este giro hacia lo universal, en el sentido cósmico, es una de las transformaciones comprendidas en el movimiento del espíritu objetivo al espíritu absoluto, como vimos en el capítulo anterior. Lo que estoy sugiriendo aquí es que el espíritu absoluto, la relación humana con el *Geist* cósmico, requiere de un culto del corazón, del sentimiento y de la práctica efectiva para apuntalar el culto del puro pensamiento conceptual que es la filosofía. Esto no puede ser sustituido por la *Sittlichkeit*. Más bien, ya que nuestra lealtad al Estado está en parte basada en nuestro sentido arraigado en el Absoluto, la *Sittlichkeit* presupone una vida religiosa saludable, como mencionamos antes.

Por supuesto, en el mundo antiguo los dos cultos, el que se relaciona con la política y el que se relaciona con lo divino, estaban fusionados. Pero esto nos da la medida de la naturaleza provincial de la libertad antigua. En el mundo moderno, con su conciencia

del individuo como sujeto de razón universal, los dos cultos están necesariamente diferenciados. El Estado y la Iglesia ya no pueden ser uno. En una civilización racional los dos cultos-comunidades, si uno puede llamarles así, no se enfrentarían uno con el otro. Por el contrario, cada uno sostendría al otro en el modo que Hegel describe en *PR*, § 270. Pero no serían conmensurables. La Iglesia como universal poseería miembros más allá de las fronteras de cualquier Estado. Y ya que apela a la convicción individual libre, nunca impondría la lealtad unánime de cualquier comunidad dada. Por ello las Iglesias serían tanto más estrechas como más amplias que los Estados.

De este modo el culto religioso no es simplemente una cosa del pasado. Permanece en la civilización moderna. Por eso Hegel defiende (*AbsRel*, 210-215) la perspectiva luterana de la eucaristía, no sólo en contra de la interpretación católica sino también contra la concepción de la Iglesia reformada. Contra los católicos, Hegel insiste en que Dios no está presente en la hostia de un modo sensible, externo, cósmico. Más bien la transformación sucede en el que comulga en tanto que comulga. Dios está presente, pero «en el espíritu y en la fe» (*Im Glauben auf geistige Weise*, *AbsRel*, 214).⁷ Pero en contra de los calvinistas, insiste en que Dios se hace presente efectivamente, y no sólo es recordado en «una forma puramente corpórea de remembranza del pasado, desprovisto de espíritu» (*geistlose, nur leibhafte Erinnerung der Vergangenheit*, loc. cit.). Hegel no está hablando aquí sobre un rito de alguna religión antigua, sino sobre el culto de la Iglesia de la post-Reforma, a la cual afirma pertenecer. El día de la religión está lejos de pertenecer al pasado.

2

La religión que permanece como el fundamento de una civilización racional es, por supuesto, la «religión absoluta», el cristianismo, culminación del largo y lento desarrollo de la religión en la historia, que habremos de examinar en la siguiente sección. El cristianismo es la religión absoluta porque muestra el completo conocimiento de la estructura ontológica de las cosas. Posee el mismo contenido que la filosofía, solamente que su forma es diferente al ser la de la *Vorstellung*.

Hegel descubrirá así los principales principios de su filosofía especulativa en los más importantes dogmas de la teología cristiana, tenuemente distinguidos por sus imágenes y símbolos, que son sus medios de expresión.

El dogma de la Trinidad es ideal para los propósitos de Hegel. Lo Universal sale de sí mismo, sufre un auto-escisión y engendra lo particular (el Padre engendra al Hijo al principio de todos los tiempos); y lo particular sin embargo retorna a la unidad con el Universal en una vida común (el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo y los une). De este modo Hegel ve un profundo significado en la noción de una trinidad eterna, un juego de amor en el absoluto mismo. En contra de todas las religiones previas de un solo dios, la religión trinitaria comprende que Dios es movimiento, auto-trascendencia hacia lo particular, y retorno hacia la unidad; que su unidad es fundamentalmente un retorno de escisión, que él es tres-en-uno. Dios no permanece inmóvil en sí mismo.

Por supuesto, esto ocurre aun en el modo de la *Vorstellung*. Así, la teología habla de que Dios «engendra» a su Hijo, y representa la necesidad de este engendramiento colocándolo al comienzo (*ante omnia saecula*). Pero aun así está en lo correcto.

7. Cf. también *GPhil*, 180.

La trinidad eterna en su juego de amor corresponde a la Idea, en tanto se apropia de sí, en la Lógica, en abstracción de su encarnación.⁸ Pero la Idea debe también salir a la existencia externa. Esto es lo que tenemos en el dogma de la creación. La creación debe ser *ex nihilo*, esto es, toda realidad debe emanar de la Idea, Hegel no puede permitir un comienzo en los hechos brutos, en lo meramente positivo, como hemos visto. De aquí que este dogma, también, está ajustado a la verdad especulativa; excepción hecha de que, una vez más, su forma *vorstellende* lo obliga a representar lo fundamental de la creación en el lenguaje de la prioridad temporal. La creación llega en el principio de los tiempos («En el comienzo, Dios creó...»). Y la creación es vista como un acto libre de Dios en el sentido de algo que Él no tenía por qué hacer. Pero esto es erróneo: la Idea resulta en realidad externa por necesidad (cf. *BRel*, 146-148), pues sin ella Dios no puede ser realmente Dios. «Dios no es Dios sin el mundo» (*Ohne Welt ist Gott nicht Gott*, *BRel*, 148).

La creación no ha de resultar en la naturaleza, sino en el espíritu finito, entonces el hombre es creado. Pero el espíritu finito *qua* finito es extirpado de lo infinito. Esto le es suficiente al espíritu finito para realizarse a sí mismo, actuar de cualquier manera y afirmar ineludiblemente su finitud. El hombre, en sus actos, realiza sus propias intenciones, fines, ideas, y por tanto se realiza a sí mismo como algo diferente de lo universal. He aquí la Caída.

Pero aquí también la *Vorstellung* se nos presenta acompañada de un evento contingente en el principio, buscando comunicar lo necesario y fundamental, dado que el hombre no puede permanecer inocente. El único modo en que hubiera podido permanecer como tal hubiera sido evitando actuar. Solamente en la inacción es inocente (*PhG*, capítulo VII).

La Caída en tanto que necesaria es un evento ambiguo. Es el surgir del mal, entendido como la división respecto a Dios, la afirmación de la voluntad de las criaturas contra Dios. Pero es también el comienzo de la salvación, de la reconciliación. La separación del hombre respecto a Dios viene no sólo debido a que es un ser natural y por tanto finito; se debe a que el hombre es un *sujeto* finito, o *voluntad*. La naturaleza inanimada y los demás animales no pueden ser malos. No reflejan la plenitud de Dios como *Geist* porque no pueden; pero eso no es ser malo. El hombre es malo porque se opone a la voluntad de Dios.

Por lo tanto, la afirmación de su voluntad es también un paso esencial en el camino hacia la reconciliación, pues para convertirse en el vehículo de la verdadera autoconciencia del *Geist*, el hombre se ha de levantar por encima de sus deseos y fines meramente naturales. He aquí lo que distingue al hombre de la bestia: su poder de *afirmar* su finitud a voluntad es lo que lo separa de lo universal y el origen del mal. Pero al mismo tiempo es lo que lo coloca en la categoría de un ser espiritual, uno que puede ser el vehículo del auto-conocimiento de Dios, y la afirmación de su voluntad es la primer etapa en un proceso que lo llevará a ser un vehículo adecuado de Dios. Más aún, no existe otro camino para la reconciliación. A pesar de la inferencia de la historia del Génesis, el hombre no podría haber permanecido simplemente unido a Dios después de la Caída, pues para haberlo hecho debería haber permanecido como bestia. Pero entonces Dios no podría ser verdaderamente Dios, no podría haber llegado a la auto-realización ya que habría carecido de un vehículo adecuado. Dios debe poseer un espíritu finito, una voluntad, para llegar a su auto-conocimiento en él; pero el nacimiento

8. Hegel se refiere, pues, a la Lógica en su introducción como «La presentación de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito» (*WL*, I, 31).

de la voluntad finita es la Caída. La Caída es por tanto necesaria, un paso esencial en la unión con Dios. O hablando especulativamente, el *Geist* solamente es *Geist* en su retorno a sí mismo, fuera de la alienación de sí mismo. *O felix culpa*.

Hegel es precavido en cuanto a esta interpretación de la Caída como parte de la economía de la salvación, no sólo desde la corriente de la teología cristiana que insiste en que la salvación a través de Cristo eleva al hombre después de la Caída, sino también en las palabras de Dios en la narración del Génesis. «Ve, Adán se ha hecho como uno de nosotros». La Caída viene de comer el fruto del árbol del conocimiento del Bien y del Mal, y por tanto por hacerse en este sentido como Dios, un ser espiritual (cf. *AbsRel*, 102-109).

El hombre puede entonces estar con Dios solamente reconciliándose consigo mismo por la separación. La separación es la existencia finita del hombre como espíritu finito. Por supuesto, el primer modo en que esta finitud resulta cancelada es la muerte, y ésta es vista así como una necesidad especulativa. Y en verdad, la Biblia no dice que la paga del pecado sea la muerte. Los hombres mueren debido a Adán. Pero deben encontrar un modo de cancelar su finitud sin anular su existencia natural, que es el fundamento indispensable de su existencia como seres espirituales. De otro modo Dios no puede retornar a sí mismo.

Por tanto el hombre debe desarrollar una forma de vida en la cual la superación de la finitud y la donación del yo a lo universal sean llevadas a cabo. Esto llega a su cúspide, como hemos visto, en el Estado racional, para el cual la *Sittlichkeit* es el «culto más verdadero». Pero en la esfera religiosa, este retorno está reflejado en las doctrinas esenciales cristianas de la Encarnación y el Reino de Dios.

Para que la reconciliación tenga lugar, el hombre debe llegar a sentir como dolor su distanciamiento del infinito, y desde aquí debe llegar a ver que *an sich* él está unido al sujeto infinito, y entonces debe configurarse a sí mismo de tal modo que esta unidad sea hecha realidad *an und für sich* en la comunidad humana.

Pero esta necesidad especulativa es lo propuesto, aunque en el modo de la *vorstellende*, en las doctrinas centrales del cristianismo. En la plenitud de los tiempos, cuando llega el momento apropiado en el plan de Dios, Dios se hace hombre; las dos naturalezas están unidas en una sola persona. Por supuesto, podemos entender, a la luz de la especulación, que el *Geist* no puede simplemente estar unido al sujeto infinito. Si ambos están unidos, lo están a medio alquiler (*rent asunder*) de nuevo, pues ningún espíritu finito puede realizar lo infinito.

Jesús muere, por tanto. Pero esto no es el fin de la historia. Algo se ha transformado definitivamente. Como resultado de esta Encarnación los hombres ahora son capaces de desarrollar una vida en unidad con el *Geist* de un modo que no fue posible antes. Y así la muerte de Cristo es seguida por su Resurrección y su Ascensión, o el retorno al Padre (que no son realmente tratados en forma separada por Hegel). Y este retorno es la ocasión para el envío del Espíritu, que vive en la comunidad y la eleva a una vida con Dios, de tal forma que la Encarnación se ve continuada en la vida de la Iglesia, que es vista como el Cuerpo de Cristo.

La muerte de Cristo es así tan necesaria como los otros grandes momentos de la teología ortodoxa, la Creación y la Caída. Cristo tuvo que advenir como un sujeto particular en unidad con el infinito, de modo que esta unidad pudiera ir más allá de lo inmediato y hacerse universal. La Encarnación tuvo que dejar de ser una unidad meramente externa e interiorizarse o espiritualizarse. Estos dos desarrollos, la espiritualización y la universalización, son realmente uno. Para llegar a formar parte de todas nuestras vidas, la Encarnación ha de espiritualizarse, liberada de su realidad natural

particular, externa. Pero la comprensión de esta espiritualización crece lentamente sólo en la comunidad cristiana. Vimos en *PhG* cómo Hegel interpreta las Cruzadas como un intento (vano) por recuperar el contacto con el Salvador histórico.

Estas profundas conexiones especulativas están representadas en la *Vorstellung* religiosa por relaciones en el tiempo. Cristo como inmediatez cancelada (*aufgehoben*) es visto como en el pasado, pues ésta es la dimensión temporal que representa la inmediatez cancelada.⁹

Al mismo tiempo los fieles saben que la unidad con Dios no está completamente realizada, de modo que la colocan en el futuro, como el segundo advenimiento. El pensamiento especulativo, por supuesto, comprende que esta separación es, eterna y definitivamente, un momento de unidad; que la plenitud del reino consiste precisamente en esto, que la separación de Dios surge constantemente y constantemente se supera. Hegel se las ha arreglado para reinterpretar un número sorprendente de creencias cristianas ortodoxas en su sistema. Pero el creyente ordinario, entonces y ahora, no puede escapar del sentimiento de que el sentido de su fe se hace radical si es sutilmente alterado. Y esto a pesar de las objeciones de Hegel a la ortodoxia protestante.

El instinto de piedad es totalmente correcto. Hegel no está por supuesto en línea directa con la sucesión liberal del protestantismo «desmitologizado». Y esto puede desencaminarnos. De hecho, con los pensadores de la Ilustración como Kant y Lessing, el proceso de dejar de lado el lastre dogmático ha ido ya muy lejos, en la búsqueda de una religión que esté en conformidad con la razón. Para Lessing, una religión racional ha de estar basada enteramente en verdades eternas. Los grandes eventos históricos en la relación entre hombre y Dios, la huida desde Egipto, la Encarnación, la Resurrección, etc., comienzan a ser irrelevantes. Estas historias fueron quizá útiles como pedagogía sagrada en una etapa más temprana de la «educación de la raza humana», tal como le contamos a los niños cuentos preventivos antes de que puedan entender los principios generales de la moralidad. Pero con la madurez vamos más allá de estos cuentos para comprender la verdad en los conceptos racionales.¹⁰ Hegel combate esta des-historización de la cristiandad, que ataca a las enseñanzas centrales de la fe cristiana, ya que en la filosofía de Hegel la verdad eterna misma se despliega necesariamente en la historia. Los eventos históricos no son una representación irrelevante, que a lo sumo ilustrara o dramatizara la verdad universal, sino el medio ineludible en que estas verdades se realizan y manifiestan a sí mismas. Por lo tanto, la filosofía de Hegel, que afirma ser una interpretación de la teología cristiana, restablece los eventos decisivos de la fe cristiana en su importancia histórica central. Así Hegel insiste (*AbsRel*, 130-142)¹¹ en que la Encarnación debe ser vista como un evento histórico real, y uno que ha jugado un papel decisivo en la historia del Espíritu. Esto junto con el hecho de que Hegel incorpora en su filosofía los dogmas cristianos más centrales y misteriosos, como el de la Trinidad, con el que la Ilustración tiene un enorme problema, de manera que podemos ver cómo para algunos de sus contemporáneos pudo pasar por un restaurador de la ortodoxia en contra de la «teología racional» de la Ilustración, que vacilaba de antemano al vérselas con los requerimientos del «entendimiento». Y así se vio él mismo (*GPhil*, 198-199).

Pero estas apariencias no deben engañarnos. De hecho, la reinterpretación de Hegel omite la esencia misma de la fe cristiana, o en verdad de cualquier fe que se relacione con

9. Cf. las observaciones/comentarios de Hegel acerca de la relación entre *Wesen* y *gewesen* en la *Lógica* (*WL*, II.3).

10. Cf. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.

11. Cf. también, *PhG*, capítulo VII.

el Dios de Abraham. Los principios centrales de su filosofía, como el que se refiere a que el único *locus* de la vida de Dios como espíritu es el hombre, y el que dice que esta vida espiritual no es nada sino el despliegue de su necesidad conceptual, en conjunto descartan la clase de libertad radical de Dios con la que la fe se relaciona. En el sistema de Hegel, Dios no puede *darse* al hombre —ni en la creación, ni en la revelación, ni en la salvación enviándole a su Hijo. Ver esto como actos de Dios es verlos en el medio de la *Vorstellung*, y lo que los hace actos es sólo lo que pertenece al medio narrativo inadecuado, que trascendemos en la filosofía, ya que verlos correctamente es verlos como emanaciones de una necesidad que ya no es propia de Dios sino del hombre —excepto en el sentido de que Dios o el Absoluto son en cierta manera el todo o la sustancia, y el hombre es una parte o accidente. Pero el todo no puede existir sin la parte. Dios «me da» la vida, pero es también cierto que Dios solamente puede ser a través de esta vida, y que Dios debe estar en una necesidad racional. Dios «se revela» a sí mismo al hombre. Pero esto es también la revelación de sí mismo, y este mismo proceso necesario podría ser llamado la revelación del hombre como el vehículo del *Geist*.

Careciendo de la idea de Dios como donador, Hegel no dispone las relaciones de Dios y hombre como debían estar en la fe cristiana. No tiene sitio para la gracia en el sentido propio cristiano. Como Karl Barth lo dice:

Hegel, al hacer del método dialéctico de la lógica la esencia natural de Dios, hace imposible el conocimiento de la dialéctica actual de la gracia, que tiene su base en la libertad de Dios.¹²

Y no tiene sitio para el amor divino en el sentido cristiano, ya que el amor de Dios por sus criaturas es inseparable de su expresión al donar.¹³ Y lo que puede ser dicho sobre la relación de Dios con el hombre debe ser dicho sobre el entero desarrollo de la relación humana con Dios, en la que el hombre llega a reconocer su identidad con lo divino.

La respuesta de gratitud y aprecio por Dios de las criaturas adquiere un sentido totalmente diferente en las alturas enrarecidas de la Idea. Ambas respuestas se trasmutan en un reconocimiento de mi identidad con necesidad cósmica y, por tanto, debo dejar de ser agradecido en cualquier sentido significativo (aunque permanece algo análogo a un glorificar a Dios, una sensación de sobrecogimiento ante la imponente arquitectura de la necesidad racional).

Dicho brevemente, ¿cómo ora un filósofo hegeliano? Ciertamente la oración de súplica no tiene sentido para él, ni puede realmente agradecer algo a Dios. Lo que hace es contemplar su identidad con el espíritu cósmico, que es algo completamente diferente.

Kierkegaard, por tanto, estuvo completamente acertado, desde un punto de vista cristiano, al protestar contra el hegelianismo como forma de comprensión de la fe cristiana, y hacer de la llamada de Dios al hombre algo inconmensurable con las demandas universales de la voluntad racional (como cuando Dios ordena a Abraham sacrificar a su propio hijo). Y surge la pregunta sobre si la demanda de desvanecer el misterio por

12. *From Rousseau to Ritschl*, Londres, 1959, 304. El capítulo de este trabajo dedicado a Hegel es un penetrante estudio de la ambición de la filosofía hegeliana y sus relaciones con la teología.

13. Aquí me separo de Fackenheim, *The Religious Dimension in Hegel's Thought*, Bloomington y Londres, 1967, con cuya iluminadora interpretación he coincidido enormemente en otros aspectos. Pero cuando Fackenheim atribuye al Dios de Hegel «un *total y gratuito* Amor divino por el ser humano... dado por una Divinidad *que no lo necesita*» (italicas en el original, 153), no puedo ver el respaldo de ello en el trabajo de Hegel, o en la estructura entera de su sistema.

completo, de hacer del aprecio por Dios algo completamente abierto a la razón, no es del todo incompatible con la fe en el Dios de Abraham. Los caminos de Dios, quien es el dador de la vida y el autor de la salvación humana del pecado, deben ir más allá de nuestros caminos. Un Dios cuya vida puede ser plenamente comprendida por nosotros no sería un interlocutor capaz de inaugurar una relación nueva radical, de arrancarnos del pecado y ponernos en una vida nueva. La salvación de Dios debe ser una «reconciliación incomprensible» en la frase de Barth (*op. cit.*, 302), o algo que ha perdido su carácter de donación radical, una libre iniciativa.

De este modo la ontología hegeliana misma, en la que todo puede ser comprendido por la razón porque todo está fundado en la necesidad racional, es en última instancia incompatible con la fe cristiana. La filosofía de Hegel es una transposición extraordinaria que «salva los fenómenos» (esto es, los dogmas) de la cristiandad, en tanto que abandona su esencia. No es un teísmo, pero no es tampoco una doctrina atea, en la que el hombre como ser natural se encuentra en la cima de las cosas. Es una tercera posición genuina, por lo que resulta tan fácil de malinterpretar.

Una vez que uno se ha dado cuenta de la magnitud de la distancia que separa el sistema hegeliano del cristianismo ortodoxo, comienza a advertir que incluso no todos los dogmas son «salvados». A la doctrina de la Trinidad se le ha dado, por supuesto, un lugar de honor. Pero a la Encarnación, aunque Hegel insiste en su historicidad, se le ha dado un significado esencialmente distinto. Hemos examinado más arriba (capítulo VII) en qué consiste la Encarnación como un evento histórico, y vimos que aunque Hegel probablemente continuaba viendo a Jesús como un individuo excepcional que vivió en armonía con Dios de un modo sin precedentes en su tiempo, no puede ser dicho sobre él que era Dios en ningún otro sentido más que en el que todos somos idénticos a Dios. *An sich*, todos somos lo mismo bajo esta consideración. Jesús fue especial en tanto que vivió esta identidad *für sich*, de un modo que ningún otro hombre pudo hacerlo en aquel tiempo.

En lo que concierne a la Resurrección y la Ascensión, aunque Hegel nunca declaró nada en un sentido o en otro, la impresión que uno deduce es que realmente nunca las consideró como eventos históricos. Su apuesta entera está circunscrita al Pentecostés, el advenimiento del Espíritu Santo a los apóstoles. Bajo la perspectiva de Hegel, esto satisface la necesidad especulativa que está detrás de la muerte de Cristo: él tuvo que desaparecer como un punto particular y externo de coyuntura entre el hombre y Dios, de tal manera que la Encarnación pudiera ser espiritualizada y así universalizada. En la reinterpretación de Hegel, esto hubiera sido útil sólo si la historia del evangelio hubiera sido correcta de la Crucifixión hasta el Pentecostés, con el advenimiento del Espíritu Santo cargando con todo el peso del desenlace victorioso de la Crucifixión, que la teología cristiana atribuye a la Resurrección, ya que ésta y la Ascensión no juegan un papel independiente en su interpretación. Pertenecen puramente al nivel de la *Vorstellung*.

Así, en tanto que Hegel no se encuentra en la línea principal de descendencia del protestantismo liberal, es el punto de origen de otro importante movimiento hacia un cristianismo desmitificado, se puede decir que «des-teologizado». Las teologías contemporáneas de la «muerte de Dios» son sus nietas espirituales. La filiación es directa, como con Paul Tillich, que influyó mucho sobre los teólogos de esta escuela, o a través del joven hegeliano Ludwig Feuerbach. Y en cierto sentido, Hegel mismo fue el primer teólogo de la «muerte de Dios», pues ya hemos visto que la muerte de Cristo juega un rol crucial y necesario como la base indispensable para el advenimiento del Espíritu y por tanto de la espiritualización de la presencia de Dios, que es la misma que la cons-

trucción de esta presencia en la vida de la comunidad. Los hombres deben antes que nada ver a Dios concentrado en un hombre singular. Pero este punto de concentración tiene que desaparecer si la verdad más plena ha de emerger: que los hombres llevan a Dios como una comunidad, que Dios está en cada uno y más allá de cada uno. Dios es como una llama que pasa de una vela mortal a otra, cada una destinada a encenderse e irse, pero la flama ha de ser eterna.

3

El cristianismo considerado como la visión verdadera del absoluto como sujeto, aunque en el modo de la *Vorstellung*, es así la religión absoluta. Pero aparece en escena sólo como resultado de un desarrollo pleno de luchas en el transcurso de la historia. Si el cristianismo es la religión absoluta, ha de mostrarse que es la verdad, en el sentido de Hegel, de todas las demás religiones previas, esto es, que se ha desarrollado necesariamente a partir de ellas como su fruición. Esto lo intenta probar Hegel en sus lecturas sobre filosofía de la religión. Veámoslo ahora.

La filosofía de la religión de Hegel está, como toda su obra, extraordinariamente bien investigada y llena de detalles interesantes. Como trabajo de religión comparativa, no podría sostenerse hoy día en muchos de sus pasajes, pero fue notable considerando lo que había disponible en su tiempo.

Después de una breve discusión sobre la magia, Hegel comienza la religión humana bajo la categoría de religión natural: aquí encontramos la religión antes de que el hombre haya llegado a la comprensión de lo absoluto como subjetividad libre. Cubre aquí, entre otras, las religiones china, india, persa, siria y egipcia. Pero el punto de unión no es tanto el rol de la realidad natural o de los símbolos en la noción humana de Dios, sino más bien el hecho de que no estamos aún en el escenario de reconocimiento del absoluto como espíritu libre. Así, en la religión hindú, el absoluto es concebido como una pura abstracción, como algo que está más allá de toda determinación. Pero esto no está más cerca de la visión de Dios como sujeto que las apreciaciones más naturalísticas de Dios concebido como el cielo o la tierra.

En verdad, para Hegel existe una conexión entre esta pura noción abstracta de Dios y las más externas y naturalistas concepciones de Dios, ya que su principio consiste en sostener que lo que es simplemente interno es también simplemente externo: esto es, si el fundamento de las cosas es alto, desconocido, entonces la realidad que conocemos carecerá de forma, será inarticulada. Cuanto más conocemos los fundamentos de las cosas, más los reconoceremos en las articulaciones del mundo; y cuanto menos los conozcamos, estas articulaciones serán más puramente «externas». «Lo que es solamente interno, simplemente *an sich* y abstracto, es solamente externo» (*NatRel*, 173). Por tanto no es de sorprender que el hinduismo sea también una religión en la que lo divino es encarnado en una multitud desordenada de realidades externas, vacas, piedras, árboles, etc. La misma abstracción de Brahma reproduce este tumulto vertiginoso (*Taumel*) de divinidad en la naturaleza.

El zoroastrismo es superior para Hegel dado que, aun como «religión natural», ha encontrado una manifestación natural más pura, la luz, y correspondientemente posee una perspectiva ética superior. La oposición crucial es el bien contra el mal. Pero aquí aún no hemos alcanzado una comprensión de la unidad del bien y del mal; cada uno sólo está contra el otro. Esta superación de la oposición comienza en las religiones siria

y egipcia de la muerte y la resurrección de los dioses. Y en la última encontramos la lucha hacia una visión de Dios como espíritu libre, que encontramos expresada en el arte egipcio, y que ya hemos discutido en el capítulo previo.

A partir de aquí crecen las dos grandes religiones que comprenden, en sus diferentes y opuestos modos inadecuados, que Dios es libre subjetividad: la judía y la griega. (Las *Lecciones* hablan de tres religiones aquí, con la romana como la tercera, pero realmente ésta se trata de un desarrollo posterior de la religión griega.)

La primera es descrita aquí como una religión de «sublimidad» (*Erhabenheit*). Dios es visto como espíritu, como sujeto, y finalmente comprendido en su pureza como pensamiento. Pero al costo de colocarlo por encima del mundo particular, de las cosas naturales. Dios está arriba y lo meramente natural no puede alcanzarlo. Más bien la relación de Dios con el mundo es de señorío (*Herrschaft*).

La religión judía, entonces, alcanza por primera vez una desacralización real (*Entgötterung*) del mundo, y de esta manera originó una de las ramas constitutivas de la conciencia moderna. Pero ésta, por supuesto, no se estableció luego en la noción ilustrada de un mundo gobernado por una ley impersonal. Más bien abrió el camino para la creencia en los milagros, considerados como las intervenciones especiales de Dios en el curso de las cosas, por lo demás desacralizado.

Dios es el señor, como un sujeto que posee fines; y las criaturas han de ser sus siervas, han de seguir sus fines. Así, la vocación de los hombres radica en servir a Dios. La ley de la moralidad es presentada como su mandato. El hombre no es nada ante Dios, y por tanto permanece ante Él con temor.

Pero Dios, estando así por encima del mundo, es el sujeto de un fin universal, sólo que éste es aún abstracto e inarticulado. Es una característica ineludible de un absoluto que de ninguna manera está vinculado con sus articulaciones en el mundo; sus propósitos no son específicos, son abstractos. Ahora bien, es el destino de lo universal abstracto inspeccionar entre lo particular más pedestre. Por tanto este sublime Dios termina por estar unido a una tribu particular. Éste es su pueblo; sus propósitos conciernen al destino y al bienestar de este pueblo en particular. Éste a su vez es su siervo, su esclavo.

Esta derivación particular de la afiliación nacional del Dios judío a partir de su naturaleza sublime, lleva a Hegel al problema de su consideración del islam. En general Hegel presta poca atención al islam, pues lo coloca en un lugar muy inconveniente, llegando después del nacimiento de la religión absoluta. Elige considerarlo como un fenómeno relacionado con el judaísmo. El islam, pues, es visto también como la religión de una determinada comunidad, pero dirigida hacia fuera, una religión conquistadora. Es una religión que Hegel considera inherentemente fanática.

Para regresar a los judíos, el pueblo de Dios es considerado como escogido por Dios y poseyendo una vocación de servirlo en absoluta obediencia. Lo sirve, dice Hegel, en el temor, en una clase de esclavitud irracional. Pero el hecho mismo de que lo da todo por Dios, de que abandona todo su ser particular al servicio de Dios, lo coloca más allá del temor en el sentido ordinario, el temor de perderse en la agencia natural o humana. Por el contrario, tiene confianza de que lo que Dios le ha dado no puede ser quitado ultimadamente por otros. Tiene segura certeza (*Zuversicht*) en los propósitos de Dios para él.

Pero junto con esta confianza viene la inadecuación fundamental de la religión judía a los ojos de Hegel, el que nos haga manifiesto un Dios que está por encima de todas las cosas particulares. Éstas no pueden retornar a la unidad con Dios, sino que permanecen irreconciliadas. De ahí que el Antiguo Testamento subraye la Caída como un alejarse de Dios, no el aspecto en que los hombres también alcanzan el conocimiento del bien y del

mal. Como castigo tienen que labrar la tierra para conseguir el pan; pero, ¿es éste un castigo? ¿No es el trabajo, la transformación del mundo y así del yo, lo que distingue al hombre de las bestias? Esto es lo que hace a los hombres libres (*RelGI*, 87).

La representación negativa y a veces caricaturesca de Hegel del judaísmo ha sido remarcada muchas veces. Pero, con Fackenheim, yo sostendría que esto se debe a la razón básica de su amor por los griegos. La ruptura en la hermosa unidad griega de lo divino y lo natural, que Hegel sintió de modo tan penetrante y doloroso como miembro de la generación romántica, es achacada a los judíos. El judaísmo es la religión original de la conciencia infeliz. Más tarde Hegel irá más allá de esta lamentación romántica al repasar a los griegos; juzgará la civilización griega como intrínsecamente inadecuada, y verá la conciencia infeliz como un paso esencial en el camino del hombre hacia la racionalidad universal. Esto transformará su perspectiva de la cristiandad ortodoxa (como él entiende lo ortodoxo), pero no sobre el judaísmo. Podemos decir que todo el lado negativo de su juicio sobre la religión de la conciencia infeliz es descargado sobre el judaísmo.¹⁴

Sin embargo, Hegel no permite que este sentimiento se interponga en el camino del juicio de su importancia histórica. El judaísmo es una fase esencial, junto con la religión griega, en la creación de las condiciones de la plenitud de los tiempos para la llegada del cristianismo. Uno puede subrayar que es ya suficientemente heterodoxo como para ver al cristianismo desmarcándose de las religiones griega y judaica en conjunto, y no sólo de la última; pero esto está relacionado con la heterodoxia central de la trayectoria media de Hegel.

El judaísmo preparó el camino para la Encarnación, en tanto que la completa sublimidad de Dios, sin esperanza de unión alguna con el hombre, ha de ser vivida en última instancia como dolor; un dolor en el que el hombre percibe su separación de la base esencial de las cosas, una clase de ausencia total del fundamento mismo. Este dolor clama por un salvador, por la llegada de Dios en el hombre. Pero al mismo tiempo esta llegada es preparada por otros desarrollos religiosos que, en sus inadecuaciones, complementan el judío.

Se trata de la religión griega de la bella individualidad, de la necesidad y la, como Hegel la llama en *RelGI*. Los griegos ganaron una perspectiva de lo divino como libre subjetividad, en la que el hombre podría estar en casa plenamente, y con la cual Él pudiera ser uno. Así, la representación paradigmática de estos dioses se dio en forma humana. Pero el precio que pagaron por ello fue que estos dioses eran limitados; es decir, había muchos, ninguno equivalente al absoluto, que es el fundamento y la sustancia de todo.

De aquí obtenemos la inadecuación complementaria a la de los judíos. Lo podemos ver de este modo: los hombres en esta época eran limitados, no pudieron alcanzar la noción del hombre como tal, sujeto universal que define su identidad mediante la razón universal humana. Estos hombres provinciales, por tanto, sólo pueden sentirse unidos con un Dios en sí mismo provincial, que expresa su identidad limitada. Pero entonces existen muchos dioses y ninguno de ellos es absoluto. O más bien ellos han ganado la idea de un Dios absoluto como un espíritu singular por encima de todo, pero entonces este Dios está por encima de ellos y no se da la circunstancia de que el hombre pueda estar en casa con Él o sintiéndose uno con Él; permanece insuperablemente por encima y más allá del hombre. Este Dios no puede estar unido con el mundo, ya que los

14. Cf. la discusión en el capítulo II sobre la obra temprana de Hegel, especialmente «El espíritu del cristianismo», en donde trata de la religión de Abraham.

hombres provinciales no pueden comprender propósito alguno en el mundo que fuera conmensurable con este Dios. Sus propósitos permanecen inescrutables (abstractamente universales), por tanto son (parcialmente) identificados aqueéllos propios de los más radicalmente particulares, el pueblo escogido. Éste es el único modo en que los hombres provinciales pueden ser relacionados con Dios. Pero debido a que este Dios está realmente más allá y no es capaz de unirse con los hombres, pertenecerle sigue siendo una servidumbre (*Knechtschaft*), lo que no será para los griegos.

La religión griega es la de la bella unidad del hombre con Dios, su estar en casa con Dios. Y esto está vinculado, como vimos, con su ser provincial, con su no poseer aún una conciencia reflexiva universal. Va de la mano con su total identificación con la ley tradicional de su propia política (*Sitten*). Un hombre no es nada sino un portador de esta vida pública; esta vida pública está a su vez identificada con lo divino, lo divino que fundó y vigila la ciudad, lo divino, así, de quien somos el pueblo, pero en una unidad feliz, no en la separación y la trascendencia. Esta unidad irreflexiva entre la ciudad y lo divino, la unidad de una subjetividad aún no reflexiva, y por tanto universal, es lo que subyace a la naturaleza de esta religión como un arte-religión.¹⁵ Pero en su paradoja no puede comprender que el hombre como tal es libre, y que está unido con lo divino, por lo tanto es aún una civilización con esclavitud.

Como religión del arte, ha ganado, tras las débiles percepciones del poder sustancial, de lo divino en lo natural, que predominaba en las religiones naturales, una visión luminosa de lo divino con figura humana. La subjetividad espiritual triunfa sobre lo natural, y alcanza la libertad. Que esto es resultado de una lucha queda reflejado en los mitos griegos. Los dioses olímpicos llegan al dominio mediante la conquista de los dioses anteriores, que aún suponen una intrincación con lo natural o lo sub-espiritual: con Uranos, el cielo, y Cronos, el tiempo, con los Titanes.

El culto de estos dioses es de unión con lo divino. De ahí que en los sacrificios no tengamos una renuncia, sino más bien el conocer a otros, y las ofrendas y el gozo brindado por los que se ofrendan. Lo divino es hecho presente en la comunidad mediante su representación en la forma humana, no solamente en las estatuas, sino en los actos ceremoniales de los hombres vivos. Las grandes fuerzas que rodean a los hombres, con las que viven y bajo las cuales viven, los poderes naturales y sociales (*sittlich*), son convocadas por este culto a la figura humana, en la que los hombres se sienten como en casa. Esta figura de la divinidad hace de esto un verdadero culto a la belleza.

El culto griego, sin embargo, tuvo también una sensibilidad de lo universal. Esto sale a la luz en los misterios, donde el hombre estaba unido con lo divino de un modo tal que iba más allá de los dioses particulares. Pero aquí la religión griega conservó los símbolos de religiones naturales anteriores, no pudo traer a la luz estos cultos. En estos misterios comenzó a evolucionar la idea de inmortalidad personal.

Una vez más, Hegel reanuda la conexión de la religión griega con la noción de destino. Debido a que las bellas individualidades no son el absoluto, este poder universal que subyace a todo permanece oscuro en la religión griega. Es percibido sólo débilmente como un destino, un destino inescrutable que flota entre los dioses lo mismo que entre los hombres. Cada uno de estos dioses es puesto en cierto modo en una matriz de necesidad insondable que no puede dominar por completo.

Así, el curso contingente de eventos en la historia también es visto bajo el dominio del destino inescrutable. La libertad subjetiva de un dios se extiende sólo hasta ahí,

15. En *EG*, § 557, Hegel relaciona la naturaleza irreflexiva del arte como un modo del espíritu absoluto con la naturaleza irreflexiva de la *Sittlichkeit* griega, o la época del arte-religión.

puede ir de manera torcida en las manos del destino. La subjetividad libre que configura y domina la naturaleza, y por tanto nos lleva por encima de la religión natural, sólo se extiende hasta cierto punto. Más allá de éste está la matriz del destino, que puede anular los propósitos incluso de los dioses. Éstos son inmortales, permanecen incólumes en su persona, pero no así sus favoritos entre los hombres. Lo que puede ser dicho respecto a la libertad de los dioses, sirve también por supuesto para las ciudades humanas que están en unión con ellos, pero ahora de forma redoblada, pues el hombre no es inmortal.

Hegel, pues, establece una conexión entre la búsqueda de unidad con un Dios provincial y la necesidad concomitante de la creencia en el destino. Cuando el hombre alcanza una percepción de unión no con el Dios provincial sino con uno que es en sí mismo el absoluto, el amo de todo, entonces la noción de un destino inescrutable desaparece, ya que la subjetividad libre ahora lo controla todo, y el destino es reemplazado por la noción de providencia. Entonces el curso entero de las cosas, incluso los detalles contingentes, es visto como parte del plan divino, como una expresión de un propósito subjetivo.¹⁶

De esto Hegel deriva un grupo de diferencias entre la conciencia antigua y la moderna. El antiguo no sentía que pudiera llevar a cabo una decisión particular, una decisión sobre los asuntos en donde el curso particular y contingente de los eventos pudiera afectar al resultado, aparte de sí mismo —aunque podría entablar batalla ahora, viajar o casarse hoy (*RelGI*, 187). Era llevado a consultar el Oráculo, a seguir los augurios, a intentar entresacar alguna indicación sobre el futuro fuera del destino.

En contraste, el moderno está basado en la noción de lo absoluto como sujeto; y más aún, ha alcanzado en la religión absoluta una certeza de su unión con este absoluto. Por tanto no hay un rincón abandonado a ningún destino inescrutable. En parte la certeza de unión con el fundamento de las cosas se ha desarrollado en el mundo moderno en la fe en la razón, la fe en que la razón humana puede comprender la naturaleza científicamente; por tanto, las decisiones que pueden quedar afectadas en su resultado por el curso particular de las cosas, son llevadas a cabo sobre la base de la predicción racional. Este aspecto de destino inescrutable ha estado abierto a la mirada humana. En parte, nosotros los modernos estamos seguros de que nuestra decisión esta basada en un propósito absolutamente válido, y no en uno meramente parcial, el referido a un dios limitado, que como tal puede estar desviado o ser dejado de lado. De este modo tanto mirando la validez absoluta (y el éxito último) de nuestros propósitos, como en lo que toca a la elección del momento y los medios adecuados, no tenemos necesidad de recurrir a los oráculos, en un intento de penetrar el velo del destino; podemos decidir a partir de nosotros mismos. En cuanto al elemento de contingencia inerradicable en los eventos, esto impone un límite a la predicción, pero lo comprendemos, y nos damos cuenta de que no podemos ser redimidos por ningún oráculo o augurio. Decidimos respecto a lo mejor dentro de nuestro conocimiento, y respecto al resto aceptamos el riesgo. Pero nuestra sensación de riesgo es menor, pues sabemos que el ser absoluto racional no puede sino triunfar, aun si no lo hace del todo en el modo en que lo planeamos. Sabemos esto mediante nuestra creencia en la providencia, o en la reinterpretación hegeliana de esto.

Este poder de decidir por uno mismo está así basado en la visión del poder absoluto global, tomado como el sujeto y nosotros mismos en unidad con él; lo que a su vez

16. Por supuesto, esto no significa decir que no hay lugar para la contingencia genuina; hemos visto que lo hay para Hegel, se trata sólo de que el plan del *Geist* está asegurado para continuar a través de cualquier variación contingente que permita, incluso fuera de la necesidad interna.

requiere, por supuesto, de que lleguemos a definirnos a nosotros mismos como subjetividad universal. Y esto es lo que está ausente en Grecia. El griego estaba sumido en la vida pública de su ciudad. Tanto las decisiones de un género particular que tomó como individuo, como las decisiones de una clase particular que la ciudad tenía que tomar, se sentían como estando más allá de sus poderes desvalidos. Era necesario consultar el oráculo. No fue el sentido de una confianza interna, de comprensión y de sensación de estar en casa en el curso de los eventos, lo que habría hecho posible tal autonomía de decisión. Incluso Sócrates tomó decisiones particulares bajo la incitación de su demonio.

Pero hay mucho más que esto. Incluso los propósitos de los dioses estaban determinados por el destino, y no podían ser anulados. Así incluso los propósitos que estaban «justificados divinamente» (*RelGI*, 153) podrían estar desviados. De cara a esto, los griegos desarrollaron una reverencia por la necesidad (*RelGI*, 150-154). El griego se lamenta de ella, pero la reverencia, identificándola con el destino, y por tanto como parte de ella. Logró una reconciliación y por tanto una clase de libertad, tomando esta necesidad en sí mismo y observándola como parte de su identidad. Su muerte temprana forma parte de Aquiles, tan constitutiva de su identidad como su gran proeza e invulnerabilidad. Hay algo de belleza en esta identificación. Como con todas las bellas cosas en la civilización griega, Hegel intentará reintegrarla a su sistema.¹⁷

El moderno, en contraste, está seguro de que el propósito del absoluto debe llevarse a cabo, que de alguna manera triunfará sin importar el patrón tomado por los eventos contingentes. Pero esto hace que el hombre moderno esté a disgusto con los reveses de la fortuna. No puede tomarlos solamente e identificarse con ellos; considera sus fines como absolutos. Por supuesto para Hegel ésta no es la más alta sabiduría tampoco; cuando el hombre moderno no toma simplemente sus propios fines, definidos humanamente como el absoluto, sino que los identifica con los fines del *Geist*, entonces está asegurado contra los reveses de la fortuna. No le importa cualquier revés que sufra, ya que no es capaz de echar por tierra el resultado en tanto que los propósitos del *Geist* estén implicados. El verdadero y único modo de recapturar la bella identidad antigua con la necesidad, es identificarla con la providencia. Entonces uno es libre y pleno cualquiera que sea el curso de las cosas. Uno está reconciliado con el curso de los eventos. Pero esto ya no significa, como con los antiguos, que uno ha de testificar el fracaso de un propósito garantizado divinamente. Entre estas dos formas de sabiduría, sin embargo, subyacen los recursos contra el enfado del hombre moderno (*RelGI*, 152-154).

El griego comienza a tener una premonición, una sensación de la figura y la estructura racional de la necesidad, en la tragedia. Éste es el modo en que, para Hegel, la conciencia griega llegó a darse cuenta de las profundas contradicciones en su forma de vida. En *Antígona*, «para mi el ejemplo absoluto de tragedia» (*RelGI*, 156), tenemos la colisión entre lo correcto de la ciudad provincial representada en Creón, y aquélla de una moralidad universal, en la forma de las demandas de amor familiar, representada por Antígona. En la tragedia, lo que le ocurre a la gente, su destino, comienza a adquirir figura. Tenemos aquí héroes que son identificados con un propósito sustancial divino regresivo, y que se presenta como por debajo (*Antígona*, Edipo). Pero lo que los derroca no es simplemente representado como un destino inescrutable; hay una sensación de que la necesidad de este fracaso está intrincada en el mismo propósito que abrazan, pues éste

17. Esta noción de reconciliación con el destino inspirada por los griegos, se remonta al manuscrito sobre el «Espíritu del cristianismo» del período de Frankfurt. Sólo ahora ha sido firmemente relegado a un pasado no recuperable, y recolocado por un modo de reconciliación superior.

es parcial y debe entrar en conflicto con su contraparte. Esta inmersión en la parcialidad es su *pathos*.

De aquí que la tragedia refuerce la sensación de que los hombres deban de hecho encontrar su identidad en lo que les ocurre, representa el choque de los eventos como intrínsecamente vinculados con aquello con lo que los hombres se han identificado. Pero al traer este juego del destino más cerca de nuestro entendimiento, al discernir la significación en él, se prepara el momento en que los hombres puedan ir más allá de estas identificaciones parciales. Comenzar a comprender el mecanismo necesario de su colisión y por tanto de su destino, es ya comenzar a desarrollarse más allá de ellas. Y una vez que el hombre madura más allá de estas identificaciones ha alcanzado una subjetividad universal; ha abandonado la ciudad, y por tanto sus dioses.

Vimos este proceso más atrás con la caída de la ciudad griega. Es lo mismo que el vaciarse de la religión griega; ambos son el mismo proceso visto desde diferentes lados. El hombre no puede identificarse por más tiempo con la provincia, ni con la ciudad y su *Sitten*, o con los dioses. La subjetividad universal surge, pero al hacerlo vacía de su sangre vital tanto a la *Sittlichkeit* como al bello culto de la unidad. Lo individual llega a sí mismo, pero se encuentra en un mundo, una ciudad y una naturaleza que ya no están en unidad con él; se encuentra en una tierra extraña. Languidece con una inmensa sensación de pérdida. El dolor judío se encuentra con el griego en un mundo abandonado por Dios.

El *locus* de esta tardía pérdida antigua de lo divino, del individuo en la alienación, en espera del tiempo que se le expropia de la Encarnación, es el Imperio Romano. Éste es el imperio universal que coincide con el surgimiento de la subjetividad absoluta. El colapso de las *poleis* desde dentro hacia la subjetividad universal es ajustado a su colapso exterior en el momento en que cayeron bajo los imperios universales, de los cuales el romano es la culminación. La pérdida de contacto con los dioses también es ajustada por su vigorosa unidad en el Panteón políticamente motivado de Roma.

Y en ambos casos existe una pérdida de unidad. El individuo no puede ser unido con este Estado mundano abstracto que es simplemente un poder sobre él y con el que no puede de ningún modo identificarse. Puede protegerlo o extinguirlo a voluntad, sin fundamento racional o propósito que él pueda percibir como propio. Al mismo tiempo la unidad con los dioses está también perdida. En el Imperio Romano cesan de ser el centro de fines autónomos y se convierten en medios utilizados para los propósitos del Estado. Esto llega a su culminación en la idolatría del emperador durante el imperio tardío.

En las lecciones de filosofía de la religión, Hegel presenta esta etapa como un tercer término de una tríada que culmina lo judío y lo griego, si bien no es de ningún modo la única manera en que puede organizar este material conceptual. En otro lugar se traslada de la religión griega y judía directo hacia el cristianismo como la síntesis. Y éste es evidentemente el orden más plausible en términos hegelianos: ambos, el Dios encarnado pero provincial, y el Dios absoluto pero separado, se expresan en la suprema encarnación de Dios.

De hecho aquí hay una preliminar y muy inadecuada síntesis: la necesidad del destino griego viene acompañada de la particularidad de propósito de la religión judía, en una religión donde la necesidad que está por encima de los dioses es un propósito particular, pero tal que afirma anular a todos los demás. Éste es el impulso romano hacia el imperio universal, al cual los dioses han dado su impronta mediante el uso. A esto Hegel lo llama la religión de finalidad (*Zweckmäßigkeit*). Pero se trata de una teleología exterior. Los propósitos de Atenas no iban a ser llevados a cabo por los atenienses;

tenemos aquí la bella unidad que también encontramos en el organismo, o cualquier entidad con una teleología interna. Pero la religión de Roma es la propia de una teleología externa, en la que todo sirve a un fin exterior a ella, donde medios y fines son externos uno al otro.

El lector que ha sido atrapado por los *Shibboleths* de Hegel, sabrá ya que los romanos no eran muy *sympathiques* a sus ojos, no estará muy sorprendido por los detalles. Mientras que ha de darles a los romanos su cuota histórica mundial, Hegel los encuentra completamente despreciables. Representa este frío enfoque sobre la teleología externa nos sólo como una aberración tardía sino como fundamental en su religión desde un principio. Los romanos no tenían idea de la bella unidad, todo estaba torcido desde un principio respecto a los propósitos del Estado. Se entregaron a un objetivo que no era absoluto ni universal, sino realmente limitado, el imperio universal de un pueblo. Todo estaba lúgubramente desviado de su fin, y nada correspondía a su propósito, a su necesidad en sí mismo, que es el secreto de la belleza. Desperdiciaron sus vidas de este modo externo también. El combate de los gladiadores fue en verdad un reflejo de esta civilización, pues la muerte en este combate era fría e insensible, su significado entero estuvo fuera de sí.

En cualquier caso, el mundo antiguo alcanza su culminación en este sentido de distancia con Dios (judíos) y de pérdida de Dios (griegos). El mundo suspira por la unidad, y por tanto la plenitud del tiempo ha llegado, la plenitud en que los actos de Dios se encuentran en la Encarnación, como hemos descrito antes.

La historia de la religión desde entonces es la historia de la religión cristiana. Esto lo hemos tocado ya desde otro aspecto, el del Estado —por lo que ambos llegan a estar interconectados.

En un principio la unión entre Dios y el hombre es solamente *an sich*; la comunidad cristiana se percibe a sí misma como un cuerpo extraño aún en un mundo sin Dios. Pero esto no está destinado a ser así para siempre, y gradualmente la Iglesia se construye a sí misma en unidad con el mundo. Con la conquista de Roma por los bárbaros, esto ocurre principalmente a través de la Iglesia actuando como tutora y civilizadora de los reinos bárbaros. Pero en el transcurso de la enseñanza de estos bárbaros la Iglesia adquiere algo de su salvajismo; se hace ella misma corrupta a causa del poder mundano, es forzada a asumirlo para completar su tarea. Corrompe y deifica el mensaje cristiano reduciendo la presencia de Dios de nuevo a una burda realidad externa en la hostia, las reliquias, etc. Y posteriormente reacciona a esta corrupción exagerando las otras líneas del ideal monástico.

Pero tanto esta línea burda como su contraparte son incompatibles con la espiritualización plena de la vida humana y la comunidad. Una completa espiritualización de la vida supone que el hombre en su vida normal llegue a ser un vehículo completamente adecuado del *Geist*. El hombre debe ser tal vehículo en tanto se encuentra en la familia, trabajando por los medios de vida, y ejercitando su elección por la razón. Pero los votos monásticos de pobreza, castidad y obediencia van directamente contra estas tres dimensiones de la vida normal. Esta espiritualización es así una desviación. Sólo es comprensible como algo pendiente de la burda reificación de lo espiritual que acompaña.

Ambas líneas deben ser suprimidas. La espiritual debe ser rescatada de su presencia en la exterioridad pura, para infundir y transfigurar la vida; y la vida infundida y transfigurada, de este modo, no debe ser rechazada nunca más por otra línea de espiritualidad. La vida del monje está en contra de la verdadera vocación del cristiano, que

supone la familia, el trabajo y la responsabilidad. El monje debe ser obligado a casarse, a trabajar y a elegir por sí mismo.¹⁸

Por tanto a la primera etapa de oposición de la Iglesia al mundo, y a la segunda etapa de poder mundano, debe suceder una tercera etapa en la que el mensaje advenga espiritualizado de nuevo. Esto lo hemos visto en la Reforma protestante. Pero su momento continúa en la Ilustración europea.

El mensaje de la Reforma protestante radica en decir que la fe cristiana debe ser seguida en espíritu, esto es, incorporada y construida para difundirse en nuestras vidas en el mundo. Esto significa que la plenitud de la reconciliación cristiana del sujeto y el absoluto debe ser construida en la *Sittlichkeit*, el modo de vida de la comunidad soberana auto-subsistente. El Estado así llega a ser el *locus* privilegiado para la realización institucional del reino de Dios, y no como con el catolicismo una Iglesia que en su separación y oposición al Estado secular proclama el poder de la tierra no redimido y no redimible. El poder católico paralelo mantiene el Estado secular en esa condición de irredento reflejo del espíritu, lo que justifica que los mejores aspirantes a la espiritualidad tomen los hábitos. El principio del protestantismo acepta de este modo la primacía del Estado, lo respalda y empuja a los hombres a una completa identificación con su desarrollo en la *Sittlichkeit*.

El primer período del cristianismo es el de oposición con el mundo; en el segundo el intento es mantener al mundo bajo tutela. Pero en el tercero los hombres llegan a ver que el mundo debe realizar la espiritualidad libremente en sí mismo. Y esto, llevado a cabo por completo, nos lleva al Iluminismo. El principio de que el hombre, el hombre secular, debe realizar los fines más altos del espíritu, que afirma que el hombre es el amo de todo, alcanza su más completa expresión en una noción de la primacía de una razón que es puramente humana. El hombre se identifica consigo mismo sólo como un hombre que espera llevar a cabo la supremacía de la razón sobre la tierra. Dios, pues, adviene simplemente un ser supremo vacío, sin contenido o iniciativa o voluntad, es el Dios del deísmo.

Pero como hemos visto, la Ilustración que intenta trazar los fines y propósitos del hombre fuera de él mismo, carece crucialmente de contenido. No puede encontrar una objetividad verdadera. Para hacer esto debe redescubrir el vínculo del hombre con el mayor *Geist*, con Dios. Debe reconciliarse con una religión pura. Esta reconciliación es una tarea de la filosofía. La emancipación del hombre, si es empujada hasta sus límites, trae el descubrimiento de su verdadero yo como vehículo del *Geist*, y es aquí donde la filosofía une la religión y la *Aufklärung*.

4

De este modo nos movemos a la forma más alta de conocimiento absoluto —la filosofía. Cuando la filosofía alcanza su máximo desarrollo expresa el mismo contenido que la religión —las profundas verdades especulativas que hemos encontrado en la religión absoluta— pero de otra forma. Esta forma es la del pensamiento. Comprendiendo el absoluto en conceptos, la filosofía ve la necesidad interna que subyace al contenido de la religión revelada y lo hace manifiesto. Lo que es presentado en una forma velada en la *Vorstellung* llega aquí a una claridad explícita, la cabal necesidad

18. Hegel comparte la falta de comprensión liberal-protestante de las bases del monacato cristiano.

que informa la estructura entera del *Geist*. Pero la misma naturaleza del *Geist* es en sí misma el pensamiento, la necesidad racional. Por tanto comprenderlo en conceptos es la forma final y totalmente adecuada, una forma que es idéntica a su contenido, que en sí misma determina por sí misma el contenido, o produce desde sí misma este contenido. Es la elevación (*Erhebung*) de estas formas...

[...] en la forma absoluta, que se determina a sí misma como su contenido, permaneciendo idéntica con su contenido y así es el conocimiento de esa necesidad que es *an und für sich* [EG, § 573].

Los devotos sentidos de la *Vorstellung* de Dios, lo ponen en contacto con el absoluto. Éste es el «testimonio del espíritu» que le dice que este contenido es el espíritu. Pero con la filosofía este oscuro sentido es reemplazado por la certeza de la razón.

He aquí la filosofía en su cima. La historia de la filosofía entera es un desarrollo hacia esto, como veremos en detalle más adelante. Pero en cualquier etapa, la filosofía se señala a sí misma como un intento de capturar el absoluto en conceptos. Por supuesto, no puede sino afirmarse que en etapas anteriores más primitivas su comprensión era muy imperfecta, más imperfecta que la de la religión, que desde la llegada de Cristo al menos presenta la estructura entera en el modo de la *Vorstellen*. Pero la filosofía, en su desarrollo especulativo final, alcanza y recapitula ultimadamente el contenido pleno en el pensamiento.

El pensamiento, lo hemos visto, es el medio de la claridad total, en donde la máxima claridad reflexiva acompaña nuestra conciencia, y por tanto en donde ésta es maximizada. Con la total claridad reflexiva tenemos una completa transparencia del pensamiento. Ésta fue la afirmación central de Hegel, cualquiera que sea la razón que tengamos para dudar de la posibilidad de esta claridad absoluta.

Esta filosofía es así el verdadero *locus* adecuado del auto-conocimiento del Espíritu. Es el medio mediante el cual él retorna a la autoconciencia como Idea lógica, fuera de su realización externa en la naturaleza y el espíritu finito. Es la «Idea auto-pensante» (EG, § 574). Este sistema se cierra con una referencia hacia su punto de arranque.

Ahora, esta filosofía, como acabamos de ver, reconcilia la Ilustración con la religión. En la Ilustración el hombre se libera a sí mismo de la autoridad externa de la Iglesia, y se determina a sí mismo a confiar sólo en su propia razón. Pero persigue su emancipación unidimensionalmente a partir de un sentido de ruptura y oposición con la autoridad, incluso en última instancia respecto a la autoridad espiritual de Dios no mediado por el hombre. Pero el pensamiento humano, que ya no se identifica con el absoluto, por tanto tampoco con la Idea que se trueca en su contrario y retorna a sí misma, carece de dimensión dialéctica; es «entendimiento» (*Verstand*) y no «razón» (*Vernunft*). Presiona la claridad del pensamiento hasta su límite al marcar y fijar distinciones, pero no va ni puede ir más allá de esto para ver que las distinciones se superan a sí mismas, que las oposiciones marcadas por estas distinciones no son últimas, sino que se dirigen hacia la reconciliación, que cada término que alcanza se extiende y trueca en su opuesto. La Ilustración es la conciencia de *les idées claires et distinctes*, de la máxima rigidez y fijeza de las distinciones claras. Es incapaz de comprender la verdad dialéctica en la religión, y por tanto en la filosofía real. «La Ilustración, esta vanidad de entendimiento, es el adversario más poderoso de la filosofía» (*AbsRel*, 225).

Ya que intenta entenderlo todo por la razón humana estrechamente entendida, ve a Dios cada vez menos como un espíritu activo y cada vez más como una abstracción. Su

incapacidad para comprender dialécticamente, hace que el movimiento ilustrado se traslade a una perspectiva de Dios como un ser supremo vacío, sin el poder de intervenir en la naturaleza, racionalmente entendida, ni con la autoridad de mandar sobre lo que no es ya una ley de la razón.

La Ilustración, por consiguiente, se vuelve en contra de la religión. Pero ya hemos visto antes que este mismo compromiso con el mero entendimiento y su insistencia por definir al hombre como simple hombre, la hace incapaz de llevar a cabo la tarea de la razón y de generar un contenido adecuado para su voluntad. Una vez que la Ilustración se pone del lado del hombre contra la autoridad, la tendencia divisiva de distinción del entendimiento la fuerza a regresar a una representación atomística del hombre. Los fines del hombre han de ser encontrados en él mismo. Pero en sí mismo él encuentra *de facto* meramente un cúmulo de deseos que no están en concordancia y que, como tales, no vale la pena ponerlos como propósitos finales. Por ello intenta elevarse por encima de esto hacia una perspectiva moral (Rousseau) en la noción de una voluntad general. Pero ésta es aún solamente una voluntad general, esto es, forjada por todos los sujetos atomizados, no es aún la voluntad de un genuino sujeto que fuera su sustancia común. Para comprender esto, tenemos que llevar a cabo la transición hacia la razón, o alcanzar el pensamiento especulativo, o incluso permanecer en la segura relación con el absoluto que la religión posee aún. Sin nada de esto, el hombre ilustrado no puede generar ningún contenido concreto de acción como bien, y por tanto es víctima del formalismo kantiano y de la furia destructiva de la Revolución Francesa.¹⁹

Por sus propias contradicciones la Ilustración está destinada a ir más allá de sí misma por la fuerza, a dar el paso que descoloca el centro de las cosas, de su yo humano hacia el sujeto sustancial. Pero al hacer esto acepta la sustancia de las enseñanzas de la religión. Aquellos que permanecen casados con el entendimiento divisivo, sin embargo, luchan contra esto. Por lo tanto se oponen a la filosofía.

Si la filosofía lleva la Ilustración de vuelta hacia la religión, también vuelve a expresar la religión en términos completamente racionales. Y esto provoca la oposición de muchos de los piadosos, que es tan amarga como la de los *philosophes*. No pueden reconocer el contenido de su fe en la reconstrucción especulativa de Hegel (y como vimos arriba, difícilmente son culpados).

Pero lo que es peor, las dos clases de oposición pueden llegar juntas. Esto es lo que encontramos en una determinada rama de la devoción romántica que despega con Kant y Fichte, que vemos reflejada en Jacobi y Schleiermacher, y que es evidentemente la *bête noire* de Hegel. De hecho las lecciones sobre filosofía de la religión comienzan polemizando contra ella, y está claro que deben culminar con esta polémica.

Estos románticos combinan las oposiciones tanto de los *dévots* como de los *philosophes*, pues ambos atacan la filosofía (es decir, Hegel) por su sobre-racionalización de la fe, y apelan más bien a la devoción intuitiva y a la fe. Pero al mismo tiempo no se encuentran en la línea de los ortodoxos, no tienen ni siquiera esta excusa. Han sido corrompidos por la Ilustración hasta el punto de abandonar la esperanza de alcanzar el conocimiento de Dios. Dios es incognoscible, se encuentra más allá.

Junto con las dudas ilustradas sobre nuestro conocimiento de lo divino, esta piedad romántica ha aceptado también su rechazo de la autoridad. Se rebela contra la religión meramente «positiva», e insiste en el culto a Dios que viene del corazón.

Pero luego cae en el mismo *impasse* de la Ilustración. Este hombre que no puede conocer a Dios, o aceptar autoridad, es el mismo sujeto finito del «entendimiento», que

19. Cf. *supra*, capítulos XIV, XV.

sólo puede comprender su distinción respecto al sujeto infinito y permanece ciego a la identidad que supera la separación. Sufre de la misma incapacidad del *Aufklärer*. Su fe no puede generar ningún contenido, o un modo de vida que lo exprese. La ley del corazón es tan vacía como en el utilitarismo o en el formalismo kantiano. Por sí misma no llega a una conclusión determinada. De hecho, su contenido es dictado por el capricho, o por el deseo contingente. Permanece simplemente como un impulso arbitrario enmascarado de moralidad, o retrocede por completo ante una acción exterior hacia la pura intención interior, y de esta forma se volatiliza en nada.²⁰

Los románticos no pueden llevar más allá de sí mismos sus propios *élans* de sentimiento, sus propios instintos morales, hacia el sujeto sustancial, quien exclusivamente puede dar contenido a su vida ética. La verdad que están perdiendo es el enraizamiento del hombre en este sujeto moral. Y ésta es la verdad que la religión representa. ¡Y todavía se llaman devotos! Vimos al comienzo de este capítulo cómo esta piedad romántica renuncia al conocimiento de Dios y se refugia, sintiendo que está violando el mismo concepto de religión.²¹

Hegel encuentra esta posición particularmente irritante no sólo porque, obstinadamente, no cedería ni sería suplida como es debido, sino porque se parece demasiado a sus propias perspectivas de la década de 1790, cuando él también rechazaba la religión positiva a favor de una espontánea devoción del corazón. Su crítica del rechazo romántico de la autoridad da alguna medida a su propio desarrollo en los años intermedios. Los románticos, por supuesto, han hecho suyo el principio del cristianismo protestante, y por tanto de la verdadera religión, que debe «brotar de la propia convicción y no simplemente reposar en la autoridad» (*GPhil*, 193-194). Hegel sostuvo este principio durante toda su vida. Pero ahora les achaca a los románticos y a los *Aufklärer* ofrecer una caricatura del creyente ortodoxo, cuando ellos lo acusan de ceguera en el seguimiento de la autoridad externa, cuando es conmovido más bien por el «testimonio del espíritu» en su interior, cuando es provocado por el contenido absoluto de la religión.

Pero si el creyente ordinario es absuelto del cargo de mera sumisión frente a la autoridad positiva, la única figura que se admite que ha escapado por completo de la positividad es ahora el filósofo especulativo. Ciertamente el librepensador romántico no hace esto. Todo lo que hace es canonizar ciertas ideas no racionales y prejuicios que llegan a él como sentimientos espontáneos. Pensar libremente de verdad significa más que sólo rechazar la autoridad. Significa ser capaz de justificar el propio punto de vista. Y esto sólo puede afirmarlo la filosofía.

Que la filosofía sea hoy libre de toda autoridad, que haya hecho legítimo su principio de pensamiento libre, se lo debe al hecho de que ha llegado al concepto de pensamiento libre, de que comienza con el pensamiento libre o de que éste es su principio. Por lo tanto, que los pensamientos o convicciones sean propios, no lleva aún a la situación de que uno sea libre de la autoridad [*GPhil*, 169].

Así, la filosofía ha de luchar en dos frentes de guerra, contra el devoto y contra el *Aufklärer*, y esto demuestra que están realmente en paz *an sich*, que son dos aspectos diferentes de la misma verdad. Deben estar «reconciliados a través del Concepto». Éste, dice Hegel, es el objetivo de sus *Lecciones (AbsRel, 228)*. Pero parece haberse desviado

20. Cf. la discusión en *PhG* acerca de la ley del corazón, y la bella alma, respectivamente 266-274 y 445-472.

21. Ciertas ramas del pietismo también caen bajo esta crítica. *AbsRel*, 226.

fuertemente. Y ello puede levantar alguna duda sobre en qué medida la reconciliación ha sido realmente alcanzada *an sich*, pues la fuerza de la polémica de Hegel sobre los dos frentes más bien refleja cómo se extendió la oposición, y cómo iba a permanecer así. Las últimas páginas de las *Lecciones de filosofía de la religión* (*AbsRel*, 229-231) incluso lanzan una nota desesperada. Ven la fragmentación de los tiempos contemporáneos como algo casi análogo a lo que ocurrió en el imperio romano. Al final, hay una enigmática referencia sobre el posible retiro de los filósofos al santuario (231).

Esto puede haber reflejado ese pesimismo que a Hegel parece haberle estado preocupando periódicamente en sus años maduros, cuando se reflejaba en el curso contemporáneo de los acontecimientos, y que no podía ser fácilmente reconciliado con su sistema. Oficialmente, esta fragmentación está destinada a ser superada por una filosofía que recapitula y salva la religión al darle su verdadera forma en la razón, y haciendo esto lleva a la Ilustración más allá de sí misma.

CAPÍTULO XIX

FILOSOFÍA

1

Esta filosofía tiene también una historia. Antes de examinar esto, sería conveniente hacer un resumen, ya que hemos estado transitando por una cantidad de historias que están intrincadas unas con otras.

De hecho sólo hay una historia, la del Espíritu, cuyos diferentes aspectos hemos estado siguiendo al examinar el desarrollo de la sociedad política, del arte, de la religión y ahora de la filosofía. Cualquier etapa dada en la historia es una totalidad en la que el mismo espíritu se manifiesta a sí mismo en todos estos modos diferentes. Todas las diferentes formas (*Gestaltungen*) de un período se co-pertenecen.

La categoría esencial es la de la unidad, la conexión interna de todas estas diversas formas. Debemos comprender firmemente esto, que existe sólo *un* espíritu, *un* principio, que deja su impronta en la situación política así como se manifiesta a sí mismo en la religión, en el arte, en la eticidad, en la sociabilidad, en el comercio y la industria, de tal modo que estas diferentes formas son solamente ramas de un tronco [*GPhil*, 148].

La filosofía es un aspecto de esto. Es una reflexión del espíritu de los tiempos. No puede así ser ajena a su tiempo. O más bien, de cierta manera lo es, ya que la filosofía siempre posee la misma intuición básica,¹ de tal modo que algunas veces puede ser pensada después de haberle mostrado al mundo el camino a seguir —como la filosofía neoplatónica presagió que se alcanzaría la reconciliación con el cristianismo (*GPhil*, 150). Pero en su propio nivel de desarrollo, en lugar de verla bajo la luz de las verdades eternas a que apunta, una filosofía no va por delante de su tiempo.

La filosofía es en primer lugar solamente pensamiento de la realidad sustancial de su tiempo; no puede pasar por encima de su tiempo, sino que sólo produce en el pensamiento el contenido de este tiempo [*GPhil*, 150].

Pero la filosofía de un período no es enteramente contemporánea con sus otras manifestaciones. «Dentro de una forma de Espíritu dada la filosofía aparece en escena en un determinado momento, no simultáneamente con los otros aspectos» (*loc. cit.*), ya que el pensamiento es reflexivo. Se mantiene por encima y en contra de la corriente

1. «Daher gibt es schlechterdings auch nur *eine* Philosophie» a través de toda la historia, *GPhil*, 124.

inmediata de vida. «Así, el pensamiento es la negación del modo natural de vida» (*op. cit.*, 151). De esta manera la filosofía no tiende a brotar cuando una etapa está en la flor de su vida, en la plenitud de su juventud, sino más bien cuando ha comenzado ya a estar madura. Y adquiriendo una posición reflexiva, la filosofía debilita la inmediatez del compromiso y contribuye al proceso del declinar (*Verderben*).

De este modo, si la filosofía ha de surgir entre un pueblo, debe llevarse a cabo una ruptura en el mundo de la realidad. La filosofía es entonces la reconciliación de la ruina que el pensamiento mismo inició; esta reconciliación ocurre en el mundo ideal, el mundo del espíritu, en el cual el hombre se refugia cuando el mundo terrenal no lo satisface. La filosofía comienza con el declinar del mundo real. Cuando la filosofía aparece en escena y —pintando gris sobre gris— despliega sus abstracciones, el fresco color de la juventud y la vitalidad es ya pasado [*GPhil*, 151].²

Encontramos un ejemplo de esto en los jónicos, que comenzaron la filosofía cuando sus Estados cayeron bajo el mandato persa. El gran período de la filosofía griega llega con la decadencia de la polis. Los romanos llegan a la filosofía propiamente con la desaparición de la República, y el mayor logro de la filosofía helenística y los períodos romanos, el neo-platonismo, sucede cuando el imperio está en decadencia (*op. cit.*, 152).

La filosofía llega después de la vida, y esto parece ser cierto también respecto a la filosofía definitiva, esta reconciliación en el pensamiento de lo finito y el espíritu infinito, que como vimos en el capítulo anterior presupone y construye sobre una reconciliación real en vida. Aunque Hegel parece haber pensado que la maduración de la filosofía en este caso no sería una señal de decadencia, más bien la nueva etapa tenía aún el gran compromiso —quizá una tarea interminable— de conseguir comprender su principio. La filosofía representa una decadencia en etapas anteriores debido a que sus principios, cuando son bien comprendidos, no pueden ser sostenidos.

¿Pero esto quiere decir que podemos atribuirle a Hegel el famoso lema marxista, que el ser precede a la conciencia? Por supuesto que no. Para Hegel la realidad no puede ser escindida de esta manera. Cualquier avance en la forma de vida del hombre implica transformaciones en su voluntad, sentimientos, pasiones, en su conciencia de sí mismo y de su mundo, ya que las prácticas e instituciones que constituyen un estilo de vida dado están vinculadas, como vimos en el capítulo XIV, con determinadas ideas acerca del hombre y su relación con la sociedad. Las transformaciones en el ser del hombre y en su conciencia forman parte de una sola totalidad, y no pueden ser puestas en una relación causal, al modo de cierta variante sobre-simplificada de la que el marxismo se apropió.

Pero parece que para Hegel ese modo particular de la conciencia que es la filosofía viene después de las transformaciones en la vida. La conciencia que es inseparable de los estilos de vida es llevada por otros vehículos. Se expresa en las prácticas mismas, en el modo descrito arriba (capítulo XIV), o en el arte, o en la religión. La filosofía resulta peculiar entre las manifestaciones de una era tardía respecto a su aparición y su rol recapitulador.

¿Por qué es así? Parecería que se debe a que la filosofía es puramente un modo de conciencia, en un sentido que no puede aplicarse a otras manifestaciones. Vimos en el capítulo previo cómo la religión va a horcajadas sobre la distinción entre un modo de

2. Este pasaje recuerda, incluso en algunas de las expresiones utilizadas, las famosas líneas del prefacio de *PR*, 13.

conciencia y la práctica efectiva, pues combina una visión de Dios y un culto, vinculados por la posición subyacente de la devoción. Y el arte, en las etapas en que es fundamental a la civilización, p. ej. entre los griegos, es inseparable de la religión. El arte-religión griego tuvo cultos que eran formas de arte, p. ej. los festivales, la tragedia. Pero la filosofía, en contraste, se halla en el reino del pensamiento puro. Su misma claridad significa que no está intrincada con otros niveles de vida y sentimiento, que es puramente contemplativa y teórica.

Así, a diferencia del arte en sus etapas cruciales, a diferencia de la religión, la filosofía no es una actividad de toda la sociedad. Es propiedad de individuos singulares, o de muy pequeñas comunidades (p. ej., los pitagóricos), que no son realmente comprendidos por su época. El desarrollo de la filosofía no es, pues, un factor o vehículo del desarrollo real de los estilos de vida en la historia, como lo es el desarrollo de la religión, y por lo que el culto religioso es aún una parte esencial de aquella reconciliación efectiva de lo finito con el espíritu infinito en el mundo moderno, que ha de ser realizada en vida, antes de que la filosofía pueda comprender esto en el pensamiento.

En apariencia existe una excepción deslumbrante a esta regla de la ineficacia de la filosofía en la historia, y es la de Sócrates, el único filósofo que fue también una figura histórica mundial. Pero ésta es la excepción, que en cierto sentido prueba la regla, pues la eficacia mundial histórica de Sócrates estuvo ligada al colapso de la polis. El surgimiento de la subjetividad absoluta, que contribuyó a cristalizarla, fue precisamente la descomposición interna de la *Sittlichkeit*. Y no resultó en una nueva *Sittlichkeit*, sino en una reflexión de los individuos sobre sí mismos.

El verdadero nacimiento de la teoría contribuye a destruir la unidad irreflexiva con la sustancia. Pero la filosofía es impotente para traer a la existencia un nuevo mundo. Permanece como privilegio de unos cuantos individuos dispares, sin expresarse en la práctica colectiva. El nacimiento de una reconciliación efectiva y de un nuevo mundo ha de aguardar a la llegada de Jesús.

2

La filosofía es, de esta manera, el modo contemplativo de conciencia perfecto; en el pensamiento, que es el verdadero medio del Espíritu, es donde el Espíritu es verdaderamente libre y *bei sich*. La vocación de la filosofía, desde sus mismos comienzos, es ser la vocación del auto-reconocimiento del Espíritu en todo lo que es. Por tanto, desde su comienzo la filosofía posee la intuición de que el pensamiento no sólo es su medio, sino su objeto, de que todo es en su base pensamiento.

Así, la historia de la filosofía desarrolla en cierto sentido una sola filosofía mediante diferentes formas (*GPhil*, 124). Pero la intuición fundamental en un principio se encuentra nublada. Tiene el contenido correcto, pero una forma inadecuada (*op. cit.*, 126), y se ve forzada a desarrollarse por sus contradicciones. Al ser un desarrollo movido por la contradicción, sus etapas son necesarias.

El progreso de la filosofía es necesario. Cada filosofía tuvo necesariamente que aparecer en el momento en que lo hizo; por tanto cada filosofía apareció en el momento correcto, ninguna saltó por encima de su momento, sino que todas comprendieron el espíritu de su tiempo en el pensamiento [*GPhil*, 125].

Pero ya que nos las estamos viendo en cierto sentido con el desarrollo de una única filosofía, nada está perdido. Las primeras filosofías están retenidas en la filosofía completamente adecuada como uno de sus momentos, ya que la auto-comprensión del *Geist* es un retorno a sí mismo desde la alienación. Las diferentes filosofías son etapas necesarias en este retorno, y por tanto forman parte legítimamente de la síntesis final.

Las filosofías (que han aparecido en la historia) son absolutamente necesarias y por tanto momentos imperecederos del todo, de la Idea; por tanto son preservadas, y no solamente en la memoria, sino en una manera afirmativa [*GPhil*, 126].

En el *Geist* oriental aún está absorbida (*versenkt*) en la naturaleza (*GPhil*, 229-231), el pensamiento no es aún realmente libre. Es una rudimentaria, confinada, visión de la abstracción absoluta del universal en el que todo es tragado. Por tanto la filosofía comienza propiamente con los griegos. Incluso aquí realmente no alcanza una velocidad alta sino hasta que la polis está en su decadencia con Sócrates.³

El primer movimiento de la filosofía griega alcanza su culminación en Anaxágoras. Se trata de una lucha hacia la intuición de que el pensamiento es el fundamento de todo, el pensamiento como auto-moviente y espiritual. Pero al principio, con los jónicos, esta intuición es aún muy imperfecta, ellos van a tientas hacia un principio básico, pero éste aún está vinculado con lo material. No ha nacido por completo de la conciencia de la religión natural, y carece de todo principio de desarrollo interno.

Pitágoras está de este modo un paso por delante de estas dos visiones. Pero aún tiene solamente la forma de pensamiento más externa y no espiritual —el número. Hegel, como vimos, definitivamente concibió al pensamiento matemático no como la cumbre de la racionalidad, como lo hace la tradición moderna racionalista, sino por el contrario, como el dominio más muerto y externo de todos los del pensamiento, pues la matemática es el dominio del entendimiento, de las distinciones y deducciones fijas que desarrollan meramente sus consecuencias implícitas. Carece de las distinciones del pensamiento cualitativo, del poder de expresar una oposición cualitativa, y por tanto de una oposición especulativa, ya que solamente cuando las oposiciones fundamentales son consideradas en términos cualitativos uno puede alcanzar la intuición de que una se convierte en la otra. La razón especulativa no puede ser expresada en términos matemáticos.

Los eleáticos se acercan más al principio del pensamiento puro. Ellos también son los primeros en hacerle justicia a la dialéctica: muestran cómo las posiciones rivales no solamente están lado a lado sino que se refutan a sí mismas. Pero su dialéctica sigue siendo subjetiva, es una dialéctica de refutación de las opiniones falsas, no de las cosas. Heráclito, por otra parte, reconoce la dialéctica en la realidad. No excluye el no-ser del ser, y ve que los dos juntos se generan adecuadamente. Hegel así ve en Heráclito una de las transiciones capitales de su Lógica.

Esta dialéctica es aún, sin embargo, abstracta. No está encarnada concretamente en las cosas. Empédocles, en contraste, tiene una perspectiva de la unión de los opuestos que es plenamente concreta, su teoría de los elementos, pero su noción de unidad es confusa e implica el recurso a las imágenes como *Vorstellung* religiosa.

El atomismo de Leucipo y Demócrito representa otro intento de ver una de las dimensiones importantes del concepto en la realidad concreta y objetiva. La teoría de

3. Para la conexión entre libertad política y filosofía, cf. *GPhil*, 225-228 y 232-235.

los átomos y del vacío es una representación concreta de la relación entre ser y no-ser; de tal modo que el atomismo, también, está más allá del Uno eleático. Es en cierta manera una expresión más pura del Uno de Empédocles, pero sigue estando atado a su expresión material en la idea de un átomo material. También se encuentra firmemente fijado en la distinción del entendimiento: los átomos y el vacío son externos unos respecto a otros. El principio de desarrollo por el que son generadas todas las diferencias cualitativas en las cosas sigue siendo oscuro.

Este atomismo por supuesto recuerda otro importante pasaje de la Lógica, la *Fürsichsein*. De hecho este período está lleno de reminiscencias de la Lógica, que a su vez basa fuertemente sus ejemplos en filósofos de este período. La Lógica tiene la pista de la interpretación que le da Hegel a este período.

Este primer movimiento de la filosofía griega llega a un punto crítico con Anaxágoras y su noción de *nous*. Ahora al fin el pensamiento es reconocido como el fundamento de las cosas, no sólo abstractamente, sino como alma, la fuente de movimiento, en otras palabras, como el sujeto de propósitos. Anaxágoras tiene la intuición de que el mundo ha de ser entendido teleológicamente. Aquí Hegel sigue el relato de Platón de lo que Sócrates encontró en Anaxágoras. Pero Anaxágoras no puede realmente concluir esto. El propósito interno sigue estando en contra de lo simplemente presente de las cosas del mundo externo. No lo ha puesto por fuera de sí mismo. Por tanto hemos de pasar al siguiente movimiento.

El movimiento siguiente se encuentra donde el centro de interés gira hacia el pensamiento libre del sujeto. Éste es el período inaugurado por los sofistas. El pensamiento del hombre es tomado como la medida de todas las cosas y todo punto de referencia fijo fuera de él es puesto en entredicho. Las leyes que antes fueron incuestionablemente aceptadas, deben ahora estar justificadas por la Razón del hombre. Esto puede conducir a una disolución de todos los estándares y a una exaltación de la voluntad meramente arbitraria (*Willkür*), como la que tienen algunos de los sofistas.

Pero Sócrates emprende lo contrario al encontrar los criterios universales de la razón en la profundidad de la subjetividad. Sócrates está buscando la norma válida universalmente para el bien. Es el fundador de la *Moralität*.

Existe una profunda contradicción en la *démarche* de Sócrates. Su dialéctica muestra, a los ojos de Hegel, que no podemos generar un contenido concreto de nuestras normas éticas solamente a partir del principio de subjetividad racional. Derivamos un contenido sólo cuando percibimos que aquello en lo que consiste la forma de la comunidad requiere de la razón para ser encarnada plenamente. En otras palabras, la razón puede dar un contenido normativo sólo vía la noción de una comunidad *sittlich* que lo necesita para su realización. El contenido concreto de nuestros deberes puede darse sólo en el medio de las demandas que esta comunidad nos hace. Si intentamos derivar una moralidad simplemente a partir de reglas generales, sin ninguna mención del contexto societal, encontraremos que ninguna regla surgirá de juzgar cuándo son realmente aplicadas y cuándo no lo son. Esto que sostiene Hegel es lo que la dialéctica de Sócrates muestra. Por supuesto, es análogo con el último punto acerca de Kant.

La gran contradicción radica en que mientras los tiempos no estén aún maduros para el desarrollo de una plena *Sittlichkeit* racional a partir de la identidad del sujeto universal (no lo serán aún por cerca de 2.200 años), las enseñanzas de Sócrates contribuyen a descomponer la única *Sittlichkeit* que existía entonces, la irreflexiva. Hay cierta verdad en la acusación por la que es condenado a muerte: su conciencia reflexiva es la muerte de la *Sittlichkeit* griega.

Después llega Platón. No es posible hacerle justicia realmente a la discusión de Hegel sobre Platón, y aún menos a la que hace sobre Aristóteles, que es retomada en gran medida en sus lecciones. La razón es obvia: Hegel construyó pesadamente sobre estos gigantes de la filosofía antigua, particularmente sobre Aristóteles. No puedo hacer más que indicar brevemente cómo explica el desarrollo de la filosofía transcurriendo entre ellos.

Platón une lo pre-socrático y lo socrático. Explica el pensamiento no sólo como la esencia del hombre, sino como el fundamento de todas las cosas. La Idea del Bien es la razón de todo; ésta no es sólo una realidad supersensible, sino más bien una racionalidad subyacente. Esta racionalidad es el fundamento del ser. De este modo Platón ha perfeccionado la verdad básica de la especulación. Ha dado *el* principio de la filosofía, el principio del Idealismo, una expresión pura y noble. La Idea no es secundaria, predicativa, sino la sustancia, la auto-subsistencia.

En segundo lugar, Platón comprende que el conocimiento debe venir de sí mismo. Tiene así una iluminación sobre la verdad especulativa, que el conocimiento verdadero del pensamiento no es inculcado desde fuera, sino que debe desarrollarse internamente. En última instancia el pensamiento debe justificar sus propias premisas, y ser así totalmente auto-dependiente. Solamente que, por supuesto, esto no es comprendido en tal forma plenamente clara. La verdad más bien llega en la forma nebulosa de la doctrina de la reminiscencia. Hegel no puede resistir conectar esto con su doctrina mediante el juego de palabras en la voz alemana *Erinnerung*, «memoria», que como *Er-innerung* nos remite a la noción de interiorización.

En tercer lugar, Platón comprende que el ser mortal es aquél inadecuado con la Idea. Su dialéctica comienza por mostrar cómo lo particular se disuelve a sí mismo en lo universal, así como aquello en lo que las contradicciones se resuelven es lo verdaderamente concreto. Pero Platón no domina completamente su propia intuición aquí, y la dialéctica conduce frecuentemente a un simple resultado negativo.

Por supuesto, Platón no pudo comprender la plenitud de la filosofía especulativa en ese nivel. Podemos trazar tres intuiciones interconectadas que no están presentes: la Idea no es realmente activa, no genera su contenido sensible. Tampoco el orden de las ideas posee un principio interno de desarrollo, que genere todas las ideas en su orden. En otras palabras, el mundo de las Ideas de Platón no es el reino de la lógica de Hegel. En tercer lugar, vinculado con esto, Dios sigue estando separado del mundo de las ideas, aún es «representado» (*vorgestellt*).

Hegel cita una gran cantidad de detalles en su rica discusión sobre la obra de Platón. Permítaseme sólo mencionar la *República*, que ve literalmente como obra reaccionaria. Platón intentó negar el principio de subjetividad que entonces se había descompuesto, y restablecer una *Sittlichkeit* que no tendría lugar en él. Pero esto fue imposible. La *Sittlichkeit* moderna debe tener un lugar para el matrimonio, la familia y la propiedad.

Por tanto, Aristóteles es grandioso en el momento en que progresa seriamente en los dos dominios en los que, como hemos visto, Platón es inadecuado. Para Aristóteles la Idea es activa, la Forma es el principio formativo en la materia. Aristóteles es el hombre que desarrolla plenamente uno de los más importantes principios del sistema hegeliano, el principio de teleología interna. Las Formas no están separadas de las cosas, sino que son el principio formativo dentro de ellas. Lo sensible es configurado por la Forma.

Aristóteles posee también una idea más satisfactoria de Dios como el motor inmóvil, cuya actividad pura fue el pensamiento, y en quien Forma y materia son lo mismo.

La más alta actividad de pensamiento no dependió de cierta materia preexistente para actualizarse a sí misma. Hegel aprecia mucho a Aristóteles por esto.

La noción de virtud de Aristóteles, como una interpenetración de la razón y el deseo, es también otra base seminal del pensamiento de Hegel, que está en oposición tanto con el hedonismo como respecto a la aguda distinción entre deber e inclinación que encuentra en Kant.

Pero sobre el tercer asunto apuntado arriba, obviamente no es posible esperar que Aristóteles haya alcanzado una intuición contemporánea: su mundo de Formas carece aún de principio interno de auto-derivación. No es la Lógica. En contraste, Aristóteles es el padre de la lógica formal, de la lógica del entendimiento. Sin embargo, añade Hegel, su comprensión de las conexiones especulativas fue tan profunda que sus intuiciones concretas estuvieron muy por delante de su teoría lógica.

De este modo, de lo que carecen estos dos gigantes es de una noción de lo universal que llevara todo lo particular fuera de sí mismo, en un sistema entero. La Idea en Platón es abstracta. Incluso si en Aristóteles ésta se convierte en la noción de un pensamiento que se piensa a sí mismo, no posee aún este carácter de generación de todo a partir de ella. El nivel de cultura y ciencia es aún insuficiente.

Esto significa que en este mundo lo particular sólo es subsumido bajo lo universal, sin conexión interna. De aquí tenemos el dogmatismo, y su opuesto simple: el escepticismo. Diferentes escuelas simplemente afirman que sus principios preferidos son el fundamento de todo: los estoicos ponen como principio al pensamiento; los epicúreos a la sensación, los seres particulares, los átomos. Pero ninguna de estas cosas queda probada, como los escépticos apuntan muy bien.

Pero todas estas escuelas han tomado de sus predecesores la creencia de que el principio de las cosas ha de ser encontrado también en la subjetividad. Y éste es el período en el que la comunidad *sittlich* se colapsó y el hombre es devuelto a sí mismo. La incapacidad de los diferentes principios universales para articularse a sí mismos en la multiplicidad de la realidad es así paralela con la incapacidad del sujeto universal para articular un mundo *sittlich* que daría contenido a sus aspiraciones y en el cual estaría en casa. Estas dos dimensiones están vinculadas estrechamente.

Por tanto la moralidad estoica termina en una coincidencia vacía con el yo que abandona toda demanda del mundo externo: el sabio estoico puede ser libre internamente ya sea que esté en el trono o encadenado. El estoico tiene una moralidad sólo respecto al hombre universal abstracto, no respecto al hombre concreto diferenciado que tiene cierto lugar en la vida y la política. Es del todo comprensible que uno pueda pensar en una ética fundada en el puro pensamiento. Pero los epicúreos no van mucho más allá, pues la suya es también una ética de impotencia. El objetivo es el placer, pero al final el énfasis en la autosuficiencia y la satisfacción interna es tal que sólo los placeres más internos y dependientes del pensamiento son valorados. Ellos tampoco llevan a cabo una afirmación del mundo externo. Como para los escépticos, su posición expresa una renuncia de lo externo. Esta discusión es paralela en parte a la interesante derivación en *PhG*, IV.

Pero esto da lugar entonces al tercer movimiento de la filosofía antigua, que vemos principalmente en los neoplatónicos. Hegel afirma que el universal abstracto del segundo período produce ahora una diferenciación de sí mismo, pero en un mundo puramente supersensible. El mundo de Plotino es un retorno al pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles, pero con un enorme desarrollo especulativo, desde el que se sostiene que todas las formas que componen el mundo inteligible son ahora vistas como ema-

nando del Uno. El principio del movimiento auto-generativo se encuentra en el mundo inteligible. Por supuesto no está aún propiamente elaborado. Esta aún ahíto de *Vorstellen*, y por encima de todo es sólo la generación de un mundo inteligible, no plenamente articulado todavía en el mundo sensible. La verdad profunda de la reconciliación entre lo inteligible y la realidad no se hace aún presente, la reconciliación entre la Idea, el Espíritu cósmico y el espíritu finito, concreto, real. Esto ha de llegar con el cristianismo. Pero en cierto sentido el neoplatonismo es una clase de prefiguración de la verdad especulativa del cristianismo en el modo aún no efectivo de una visión del mundo intelectual. Como tal, puede ser visto como el mundo antiguo de la filosofía adviniendo al *rendez-vous* histórico con la nueva religión revelada.

Así, el primer período del mundo antiguo fue fundado sobre el principio abstracto (p. ej. los eleáticos); el segundo emergió al principio de subjetividad, de autoconciencia; el tercero llega a ser concreto, y percibe un mundo generado a partir del pensamiento. Pero aún es supra-sensible, no ha llegado aún a la subjetividad infinita en la subjetividad finita, a la absoluta libertad, a Dios en el hombre.

Debemos esperar a la Encarnación, ya que el neoplatonismo carece del punto en que los contrarios reales se unen, en donde el mundo inteligible es uno con el mundo externo real, el momento de un «éste» particular real, de *Wirklichkeit*. Esto llega con la Encarnación, y con la fundación de la comunidad cristiana (*Gemeinde*), que lleva al hombre a un nuevo desarrollo religioso.

Pero éste es un desarrollo en el que el hombre se encuentra ante una reconciliación que está ya realizada, que él ha de interiorizar. Esta reconciliación es un hecho presentado sensiblemente ante él, como vimos antes. Es un hecho bruto, no algo que pueda producir desde su propio pensamiento, o incluso que pueda entender plenamente por el pensamiento.

El hombre de este modo entra en un período en el que debe someterse a un hecho externo crucial, y permitirse ser educado por completo en la interiorización de su significado. Entra en un período de tutelaje. Pero éste es incompatible con el verdadero pensamiento filosófico. La filosofía es por definición pensamiento libre, que reposa en su propia convicción interna de credibilidad. En contraste, el pensamiento medieval es un período en el que la filosofía fue servil, la sierva de la teología. Justo como la Iglesia tuvo que tomar a las naciones bárbaras bajo tutelaje para guiarlas hacia la Idea, del mismo modo somete a la filosofía a su servicio, y la utiliza para completar la plenitud de su visión de Dios. Así, en cierto sentido podemos decir que la Edad Media no es un período de filosofía. Sólo los mundos antiguo y moderno lo son realmente. Durante la Edad Media sólo el Oriente árabe desarrolló más la filosofía en la Idea pura. Pero esto no significa que la Edad Media no esté llena de construcciones intelectuales importantes e interesantes, o que no influirá de manera relevante sobre la filosofía más tarde. Está lejos de ser una página en blanco en la historia de la filosofía. Solamente después comenzarán los hombres a liberar las revelaciones a partir de premisas dadas, no autenticadas por la filosofía misma. (Pero por supuesto, estas premisas teológicas fueron *an sich* especulativas.)⁴

4. Una de estas importantes ideas es la prueba ontológica de Anselmo. Ésta es la prueba realmente especulativa en la que insiste Hegel, debido a que comienza en el pensamiento, la Idea, y va hacia la existencia, mientras que las otras parten de la existencia, de lo contingente, etc., hacia Dios. Su forma es así inadecuada respecto a su contenido, porque su forma parece implicar que Dios es secundario respecto al mundo y no viceversa. Sólo la prueba ontológica está en el orden correcto. Pero la prueba, tal como la da Anselmo, se encuentra en una forma inadecuada. Cf. la discusión en el capítulo XI.

De este modo llegamos al mundo moderno. La filosofía ha renacido como una actividad independiente, ya que el hombre una vez más vuelve sobre sí mismo en auto-dependencia. La Reforma representa un rechazo de lo espiritual como algo meramente externo, de la hostia como una cosa, de la autoridad carismática, de la reliquia o el sepulcro. Por el contrario busca encontrar la unión con Dios en una manera interna, espiritual. Por ello el hombre se aleja de la autoridad externa hacia el testimonio interno de su propio espíritu. Al mismo tiempo, esta espiritualización va acompañada de un mayor interés en este mundo. El carácter sagrado, burdo y reificado, de la religión medieval estaba acompañado de la espiritualidad como su dependencia natural. Lo sagrado reificado expresaba una condición de naturalidad burda y virgen. En este mundo, la más alta espiritualidad tenía que estar en fuga. Pero el nuevo principio de la Reforma, en tanto que espiritualiza la presencia cristiana, intenta que ésta penetre en la vida entera. Por esto la vida secular se hace importante.

De esta manera la Reforma forma parte de mismo movimiento básico del Renacimiento, que llevó al enorme interés en la exploración el *boom* del esfuerzo científico, y así sucesivamente. En este ambiente la filosofía, como intento de pensar una vez más en libre independencia, renace naturalmente.

Por lo tanto los hombres continúan la postura de los seguidores de Sócrates: tenemos la seguridad de descubrir el principio de las cosas dentro de nuestra propia autoconciencia, por medio del pensamiento podemos penetrar en el fundamento mismo de las cosas. Pero esta confianza ahora existe en función de un poder superior. Mientras los antiguos descubrieron el principio del mundo inteligible en el pensamiento, pero no pudieron nunca superar el dualismo con el mundo sensible, los modernos construyeron sobre la certeza de la cristiandad de que la Idea es reflejada plenamente en el mundo sensible. El mundo sensible, en otras palabras, no es sólo una causa de la alienación y la pérdida de lo espiritual, es más bien depositado por él. Esto es lo que se expresa en el dogma cristiano de la creación del mundo por Dios, quien «vio que era bueno». Así, los cristianos, incluso aquéllos influidos por el neoplatonismo como Agustín, no pudieron ver la creación sensible como negativa, como fuente de alienación.

El instinto especulativo contenido en este dogma está en la base de la filosofía moderna, aunque esto no sea claramente visto al principio. Esto es, hay una suerte de certeza instintiva de que el pensamiento racional se encontrará a sí mismo expresado en el ser, incluso en el más externo y sensible de los seres; de que el pensamiento y el ser son uno. Hay una confianza absoluta en esta reconciliación que se inspira en el cristianismo. «La reconciliación... ha ocurrido *an sich*» (SW, XIX, 274), Y esta razón que tiene su expresión en el ser es la que puede ser plenamente abarcada por el sujeto finito.

De este modo la época moderna tiene la osadía y la valentía de expresar las oposiciones en su forma más pura y radical, confiada en su superación. Y la principal oposición de la época moderna es la más radical, aquélla entre ser y pensamiento. Pero esto se revela en otras oposiciones relacionadas, como la de libertad y necesidad, alma y cuerpo, etc. Dos acercamientos básicos son asumidos en estas oposiciones; uno comienza en lo natural (empirismo, filosofía natural, derivación de derechos a partir de la naturaleza), el otro en la idea (las distintas formas de idealismo).

En una suerte de *hors d'oeuvre* Hegel comienza considerando dos filósofos mal avenidos por completo, Bacon y Böhme. Bacon es considerado como el creador del empirismo, el enemigo del escolasticismo y las causas finales. Hegel lo utiliza como

oportunidad para mostrar que el empirismo prepara su oposición, que descubre una articulación de las cosas que nos prepara después para una visión sobre cómo se desarrolló la Idea, y de hecho el empirismo predispone ciertos conceptos para esto, todo de manera involuntaria.

Böhme fue, por supuesto, una importante figura para la generación romántica. Y Hegel ve prefiguradas en el lenguaje figurativo y místico de Böhme las verdades centrales de la filosofía especulativa, aunque la razón de que este lenguaje deba ser considerado filosofía no está completamente clara; a no ser como una teología que no hace ningún intento de fundamentarse a sí misma en alguna autoridad positiva.

Así entramos en el siglo XVII, en el movimiento de la filosofía propiamente moderna. Ésta, a diferencia de los antiguos, hará justicia a lo empírico. Lo hará seriamente e intentará abarcar lo empírico y lo contingente, la realidad externa. Por tanto, la filosofía moderna dará lugar a la floreciente ciencia empírica. Pero al mismo tiempo, se esfuerza por superar en el pensamiento la oposición entre pensamiento y ser, sobre la que tiene la valentía de llevarla hasta su último extremo, una valentía nacida de su profunda confianza instintiva en que esta oposición es superable.

Entonces la filosofía moderna está marcada por un movimiento científico y metafísico, algunas veces entremezclados, algunas veces en oposición. Descartes es la mayor figura inicial de la metafísica europea moderna. Descartes nos devuelve a la plena tradición filosófica de los griegos; está libre de toda autoridad. Su cuestionamiento es radical. Aquí nos puede recordar a los escépticos antiguos, pero la diferencia, dice Hegel, consiste en que mientras estos últimos se dirigían a alcanzar un sentido de su propia libertad en este cuestionamiento, Descartes quería salir triunfante por medio del sólido conocimiento de la realidad objetiva. Como un moderno, estaba preocupado por unir el pensamiento con la realidad externa.

Pero la *démarche* de Descartes es completamente filosófica. Está determinado a fundamentar todo el conocimiento sólo en el poder del pensamiento; ningún presupuesto ha de ser aceptado. Éste es el sentido de la duda metódica. Pensar es estar plenamente *bei sich*, dice Hegel, no importa lo extraño que sea aceptarlo. Pero Descartes, a juicio de Hegel, no se las arregla completamente para estar a la altura de esto, como veremos.

Por consiguiente, su pensamiento radical comienza con el «yo», con la autoconciencia como pensamiento, y a partir de aquí Descartes deriva su famoso *cogito*. Hegel lo percibe, en la línea de su ángulo entero de visión sobre la filosofía moderna, como la afirmación de una identidad inmediata entre pensamiento y ser: *cogito, ergo sum*. La identidad es inmediata ya que, como Descartes insiste, no hay ni siquiera una inferencia aquí.

Pero el pensamiento aquí es puro y abstracto, esto es, ninguno de los contenidos de mi pensamiento está englobado en esta certeza, sólo el hecho de pensarse a sí mismo, con el concomitante inseparable del existir, es el punto de viraje de la duda hacia la certeza. El pensamiento aquí es un universal, abstraído de todo contenido. Por supuesto esto se ajusta admirablemente con una de las tesis hegelianas de la Lógica: que el pensamiento que niega todas sus determinaciones internas retorna a la inmediatez, y en su inmediatez es idéntico al Ser, al Ser puro, que es el punto inicial de la Lógica. Al final de la Lógica, el pensamiento va hacia el ser porque su pura auto-mediación es una suerte de retorno a la inmediatez.

Pero no lo entendió bien, ya que no tuvo un presentimiento de la inmensa auto-articulación interna del pensamiento y por tanto del ser como verdadero desarrollo

iniciado a partir de ello. Su pensamiento es totalmente abstracto y carece de todo principio de desarrollo. De este modo, cuando Descartes se dirige a establecer el contenido del mundo empírico contra la duda, se queda corto respecto a su promesa y ha de recurrir a presuposiciones, a promesas y elementos que acepta meramente sin ser capaz de establecerlos por el puro pensamiento, a principios que meramente «se encontró» (*vorgefunden*). Éste es el juicio de Hegel, p. ej., sobre el recurso de Dios como garante de la veracidad de mis percepciones en las *Meditations*. Y por supuesto, Descartes no ve que el pensamiento como tal se convierte en el ser. El pensamiento del que está partiendo es sólo el pensamiento subjetivo del Yo. Aquel pensamiento que es fundamental para todo, Dios, está separado y en contra del Yo.

El resultado de esto es que Descartes culmina verdaderamente en una oposición entre pensamiento y ser, ya que su unión en el *cogito* es simplemente inmediata; al combinar meramente el pensamiento abstracto con el ser, su verdadera unidad no puede ser representada, y en contraposición con el ser-que-es-pensamiento, el *cogito* es otro modo de ser que es radicalmente no-pensamiento, materia. Descartes, pues, establece una oposición dicotómica radical entre pensamiento y ser, y por esto es el pensador fundador de toda la era moderna, que como hemos visto tiene como tema fundamental forzar esta oposición hasta su forma pura y radical.

La materia de Descartes, que está en dicotomía radical con el pensamiento, es en sí misma muy abstracta y por tanto es derivación del pensamiento. Su esencia es la extensión, que es la propiedad de la materia que puede ser derivada del puro pensamiento, y no como otras propiedades como el olor, el color, etc., meramente por medio de los sentidos. Éste es un tema frecuente en Hegel, que la materia pura de la filosofía moderna es en gran medida una visión del pensamiento y en muy poca medida de la experiencia sensible, a la que él constantemente oculta el papel que ha de jugar. Al considerar la realidad en términos de materia, los filósofos se han visto frecuentemente ofreciendo una explicación en términos radicalmente no-espirituales, como desarrollando un naturalismo cabal. Pero de hecho esta materia pura está tan rarificada por el pensamiento que las explicaciones en sus términos pueden ser vistas si acaso como en un sentido de oposición, como otorgando un rol ontológico básico a lo espiritual, al pensamiento. Esta materia es un *Gedankending*, pero no en el sentido usualmente desdeñoso, sino más bien en cuanto que toca la más profunda realidad.⁵

La materia de Descartes es vista por Hegel como la transposición del pensamiento en la realidad externa. Debido a que la noción del pensamiento es abstracta y carente de desarrollo interno, así también resulta la noción de materia. A fin de cuentas es simplemente la extensión, y debido a que el pensamiento es esencialmente activo, también es movimiento. Todo ha de ser explicado en términos de extensión y movimiento, es decir, todo en la naturaleza. El movimiento es la transposición externa y abstracta de la rica actividad del pensamiento. Explicarlo todo por su extensión y movimiento es explicarlo matemáticamente, y así se desarrolla la explicación con Descartes. Se convierte así en el padre del mecanicismo. Pero al mismo tiempo no puede realmente comprender la vida, ni aquellos dominios de la filosofía que pueden ser llamados filosofía del espíritu: la psicología, la política, etc., todos débilmente desarrollados en este pensamiento.

En contraste, desarrolla una física. Pero aquí Descartes y su época no han hecho aún la distinción precisa en su física entre una ciencia basada en la observación y una que desarrolle sus determinaciones solamente a partir del concepto.⁶

5. Cf. la discusión sobre la equivalencia entre la materia pura y el pensamiento en el pasaje de *PhG*, VI, sobre el materialismo ilustrado.

6. «Ableiten aus dem Begriffe, frei selbstständige Entwicklung des Begriffs».

Spinoza va más allá. Despega desde Descartes, desde la última oposición entre el pensamiento y la extensión, e intenta unirlos. Ésta es una empresa del todo más difícil y con más contenido que afirmar la simple identidad del pensamiento abstracto y el ser. Por extensión tenemos a una menos abstracta y más desarrollada determinación del ser, y por lo tanto el problema de la unidad es más grande y la noción de unidad mucho más alta, más desarrollada.

Spinoza, de hecho, es un filósofo relevante, uno de los más importantes para el pensamiento de Hegel, quizá al lado de Aristóteles y Kant. Spinoza intenta ver el todo como un sistema que tiene como fundamento ontológico a Dios, un Dios que une pensamiento y ser. Así, Hegel siempre está presto a defender a Spinoza contra el cargo de ateísmo. Más bien, como dice Hegel, ya que Dios es únicamente la sustancia en la que todas las determinaciones están, podemos más justamente acusar a Spinoza del cargo contrario, de *acosmismo* (*acosmism*).

Y éste, de hecho, es el cargo de la crítica de Hegel sobre Spinoza, quien fue por supuesto un filósofo seminal para Schelling y para la generación romántica entera.⁷ Spinoza es así un hito crucial para Hegel, contra el que define su propia posición.

El problema con Spinoza es que ha entendido al absoluto como una sustancia singular, pero no aún como sujeto. Ve todas las determinaciones del mundo, incluyendo los «atributos» del pensamiento y la extensión, como remitiéndose a un fundamento sustancial, a una unidad básica. Pero este Dios de Spinoza carece de movimiento en la otra dirección: no produce a su vez toda la articulación del mundo por su propia necesidad interna, como Hegel ha demostrado en el caso de la Idea. El Dios de Spinoza, pues, no es aún un espíritu vivo, que debe generar su propia encarnación y retornar a sí mismo a partir de ella. En él, todas las determinaciones son canceladas, anuladas, pero no son generadas por una necesidad interna. En este sentido, Dios carece de la característica crucial del sujeto hegeliano. Dios es sólo sustancia, de hecho es solamente un «abismo» (*Ab-grund*) vacío, en el que todas las diferencias desaparecen, más que el centro germinal desde el que todo puede ser visto como desplegando su necesidad interna. Las determinaciones presentes del mundo, así, no son aún derivadas por necesidad, sino que sólo «son encontradas» (*vorgefunden*).

De este modo Spinoza, un judío, se apega al absoluto judío, que no está reconciliado con el mundo empírico articulado ni con la subjetividad finita, que existe únicamente aún en el movimiento de negación de esta finitud, sin un retorno a la reconciliación con ella. Pero la de Spinoza es, por supuesto, una versión altamente transformada de esta visión. A este respecto puede también compararse con el *to on* de los eleáticos, que también careció de principio de desarrollo interno.

Hegel hace un uso central del famoso principio spinoziano: *omnis determinatio est negatio*. Éste es otro modo de expresar su deuda a Spinoza. Pero aquí de nuevo podemos constatar su crítica fundamental. Para Spinoza, esto significa que todas las realidades determinadas del mundo están forjadas, como si dijéramos, a partir del todo. Llegan por selección respecto del todo y negando el resto de las cosas. Lo plenamente positivo es así lo que se encuentra libre de toda negación. Pero para Hegel lo positivo solamente puede ser la negación de la negación. No puede existir sin la negación de lo que es su personificación en lo particular, con toda la alienación, la pérdida del yo, y por tanto la negación de su infinitud que esto supone. Lo positivo, Dios, el infinito, el fundamento mismo de las cosas, puede ser únicamente retornando a sí mismo a partir

7. Cf. capítulo I.

de estas negaciones. Así, si es verdad que el ser determinado es una negación de lo absoluto o infinito, es también cierto que este infinito debe expresarse en esta negación. Debe negarse a sí mismo; sólo es uno consigo mismo finalmente al retornar a partir de esta negación.

Podemos ver la misma diferencia también desde otro ángulo al revisar la teoría de Spinoza sobre los atributos y modos. Estas distinciones en la sustancia absoluta son vistas como insertadas en ella a través del pensamiento subjetivo; el absoluto se refleja en ese modo en el pensamiento finito. Las diferencias no son vistas como partes integrantes de él.

Esta carencia de contenido de su filosofía se ajusta, dice Hegel, con su carencia de forma. Spinoza procede *more geometrico*. Ya hemos visto que para Hegel el matemático es el modo más pobre de pensamiento y el más alejado del modo especulativo. Esto naturalmente va de la mano con el error al comprender el principio de desarrollo interno de la Idea. Por tanto procedemos mediante definiciones y deducciones de esta definición; no vemos cómo estas nociones, tan definidas en sí mismas, surgen necesariamente del Concepto, p. ej., el pensamiento, la extensión, el entendimiento, la voluntad, etc. Estamos aún trabajando con presupuestos.

Sin embargo, como en Aristóteles, los resultados son frecuentemente muy superiores a la teoría. Algunas de las definiciones de Spinoza están llenas de contenido especulativo. Hegel menciona p. ej. la noción de Dios como *causa sui*, la noción de Spinoza sobre la verdadera infinitud de Dios, que es una totalidad ilimitada. La última está cerca de la noción hegeliana.

Pero la distinción entre el pensamiento y la extensión hecha por Descartes no desaparece simplemente. La estabilidad de la distinción es defendida contra el «abismo» (*Abgrund*) spinoziano por otra escuela, el empirismo. El mundo moderno posee un principio de unidad de pensamiento y ser, pero esto significa también que se toma en serio la realidad externa, empírica. Estos dos asuntos no pueden ser plena y efectivamente unidos hasta la síntesis de la verdadera filosofía especulativa. Hasta entonces animan diferentes filosofías con diferentes pesos de prioridad, y estas filosofías están así opuestas. Por lo tanto, mientras Spinoza da prioridad a la unidad, Locke, y veremos dentro de un momento a Leibniz en otro sentido, le dan prioridad a la verdadera independencia de la realidad externa empírica.

Por tanto el *démarche* de Locke consiste en comenzar a partir del existente externo a la conciencia, para tomar la dicotomía cartesiana y dar la primacía a la extensión. Lo universal no es la raíz de todo, el pensamiento no es la sustancia. Por el contrario, lo universal es derivado subjetivamente a partir del objeto empírico («entsteht subjektiv aus den Gegenständen», *SW*, XIX, 419). Esto significa que el pensamiento empírico no tiene utilidad para una esencia real, y por tanto nunca penetra en el entendimiento de la esencia como género (*Gattung*) que posiciona su objetividad empírica. El empirismo, justo en la misma medida en que el cartesianismo, se las está viendo con una realidad no derivada de la necesidad, sino que sólo «se la encuentra» (*vorgefunden*). Pero ahora esto es abiertamente reconocido, y de hecho, visto como el principal valor de esta filosofía.

Esta senda es una fase necesaria. Hemos de ganar un mayor conocimiento de la realidad externa sólo a través de la observación antes de que podamos volver a discernir en ella el funcionamiento del Concepto. En esta etapa, ambos frentes de la conciencia moderna, el empirista y el idealista, aquellos que enfatizan la unidad y aquellos que enfatizan la distinción, deben proceder autónomamente hacia su pleno desarrollo en función de preparar el último *rendez-vous*. Por lo tanto los esfuerzos empíricos de

Newton, o en otro campo de Grotius, tienen una enorme importancia. Pero debe enfatizarse que estos pensadores frecuentemente se encuentran a sí mismos trabajando con cierto nivel de conceptos especulativos del todo desconocidos. La ciencia newtoniana hace un uso esencial de los conceptos de la esfera media de la lógica, la esfera de la reflexión: p. ej., las fuerzas. Pero la plena significación de esto sólo llega a ser clara después. Todo esto muestra que el Concepto es ineludible.

Leibniz aporta también una reivindicación de la realidad diferenciada contra el *Abgrund* spinoziano. Pero aquí el punto principal es la rebelión de lo individual, la subjetividad. La mónada leibniziana es una expresión especulativa profunda de la noción de un yo, ya que es una unidad real de la simplicidad con la diferencia, como el Yo. Contiene el principio del movimiento en sí misma, el principio de negatividad no sólo unitaria sino inherentemente diferenciado. Es una «simplicidad en la multiplicidad, pero una simplicidad que es al mismo tiempo cambio, movimiento de la multiplicidad» (SW, XIX, 459). Es activa y no sólo un sujeto de representación (*vorstellend*).

Hegel también alaba el principio de identidad de los indiscernibles de Leibniz, que retoma de él. Pero también le da una interpretación especulativa más profunda. Significa, dice, que todas las cosas tienen en sí mismas el principio de su diferenciación respecto a otras, que su diferencia de otras no está sólo inerte ahí, sino que es algo que ellas activamente afirman y defienden. Debido a esto que encontramos las características definitorias de ciertos animales, p. ej., en sus garras, porque es con lo que ellos se mantienen a sí mismos. Así la frontera de diferenciación es también una frontera de oposición, como vimos antes en la Lógica.

Pero las equivocaciones de Leibniz están estrechamente ligadas a sus logros. Ha reivindicado maravillosamente el lugar de la subjetividad contra Spinoza, el lugar de yo-diferenciado activamente y por tanto individual. Este principio especulativo alcanza una profunda expresión en su doctrina de la mónada. Pero el precio que paga es que no da una explicación de la unidad de las cosas. ¿Cómo se articulan las mónadas en conjunto? No hay una respuesta satisfactoria de esto en Leibniz.

El modo en que las mónadas coexisten juntas, su armonía, no es entendido fuera de sus propias naturalezas. Su necesidad interna no se clarifica, sino que es simplemente puesta como llegando a ellas desde fuera, como «preestablecidas» por Dios. La unidad cuya necesidad interna no comprendemos es lanzada por Dios. Permanece sin iluminarse. Es verdad, nosotros supuestamente conocemos los fines de las operaciones de Dios al establecer este mundo y su armonía, en lo tocante a que Él supuestamente actúa para crear el mejor mundo posible. Pero esto permanece como algo puramente formal. No podemos realmente comprender por qué éste es el mejor mundo posible.

Tal mundo significa para Leibniz que el mal en él es necesario para el bien. Pero por qué es esto así, o por qué el mal está ligado a la finitud, o por qué la finitud es necesaria, todo esto no está satisfactoriamente explicado. Hegel, por supuesto, dará una explicación.

Leibniz, en otras palabras, no puede realmente penetrar en la necesidad interna de las conexiones. Al mantener respecto a esto su noción de unidad conceptual, permanece muy cerca de lo deductivo. Incluso cuando llegamos a ver todas las determinaciones como conectadas internamente, como lo están en la percepción de una sola mónada que percibe el mundo entero desde su punto de vista, esto es sólo una reproducción en esta mónada de la coherencia incomprendida de las cosas atribuida a la acción de Dios. No podemos ver la necesidad de la conexión como surgiendo de la misma naturaleza interna de las cosas conectadas. Nos quedamos con realidades individuales inconexas. Hemos ganado, es verdad, la individualidad, pero hemos perdido el todo.

De este modo Leibniz, como Spinoza y Locke, y a su manera, no puede aún alcanzar la visión especulativa del concepto desarrollando la realidad a partir de sí mismo por una necesidad interna.

Aquí Hegel esgrime algunas palabras poco delicadas sobre Wolff diciendo que es un expositor de Leibniz con un estilo particularmente pedante y muerto.

Pero llegando a este punto la confianza moderna en la filosofía se hace más radical. La certeza moderna consiste en que el pensamiento o el absoluto es uno con el ser, incluso la realidad externa y empírica del mundo y de los sujetos finitos. Y esta certeza está animando a la filosofía, esto es, no es sólo aceptada como la verdad profunda de la religión revelada sino que ha de ser comprendida en el pensamiento humano. El hombre, como si dijéramos, reivindica este derecho. Existe en cierto sentido un triángulo: el espíritu finito, el espíritu infinito, el mundo de las cosas, que se encuentran en unión última, en donde el espíritu y la materia son uno. Pero el espíritu finito no se da cuenta, y no puede darse cuenta, de esta unión por sí mismo, sino sólo a través del espíritu infinito. Descartes liga nuestra mente al mundo en la certeza de la percepción a través de Dios; el pensamiento y la extensión se encuentran en el Absoluto para Spinoza; las mónadas de Leibniz son armonizadas por Dios.

Pero ahora la autoconciencia humana lleva a cabo una petición aún más radical, encontrar la unidad con el mundo sin los oficios de Dios. El hombre como espíritu finito puede alcanzar esta unidad sondeando los secretos del mundo y reconstruyéndolo de acuerdo con la razón humana, de tal modo que sea plenamente maleable para sus propósitos. La reconciliación del pensamiento y el ser, del espíritu y la realidad externa, llegará mediante un dominio del segundo por el primero, una conquista total. Pero esto ha de ser alcanzado ahora por el espíritu finito. Estamos entrando en la época del Iluminismo.

Para ponerlo de otra manera, la filosofía moderna desde Descartes hasta Leibniz es «metafísica» en el sentido de que une el pensamiento y el ser a través de la postulación de un orden supersensible del ser que sostiene el mundo empírico. Ahora, la radical confianza en sí misma de la autoconciencia humana no puede aceptar por más tiempo tales especulaciones acerca de un más allá. En contra de la metafísica dirige un escepticismo fulminante. Y ya que esta metafísica es propia del entendimiento, esto es, no concibe aún el desarrollo de la realidad a partir de la Idea, sino que sólo debe establecer dogmáticamente la primacía ontológica del pensamiento, es presa fácil de este escepticismo.

Pero este escepticismo no es sólo desesperanzador, o nihilista, surge de una profunda confianza en que el espíritu humano finito puede alcanzar la reconciliación, está fundamentalmente en unidad con la realidad externa. Se trata de un giro radical de la confianza moderna en donde pensamiento = ser, que atribuye este logro al pensamiento finito. Pero por supuesto ésta es a lo mucho una teoría del entendimiento como su adversario metafísico; también está fijada a distinciones entre cosas, y no puede ver sus conexiones internas. Es también unilateral. Pero también puede lograr progresos contra la metafísica porque la falla de la última consiste en que es dogmática.

El Iluminismo tiene dos variantes, que pueden ser identificadas burdamente como inglesa y francesa. La variante inglesa es más contemplativa. Una figura de transición es Berkeley, que colapsó el ser externo en mis representaciones. Pero éstas son aún vistas como producidas por Dios. Como Hegel señala, ningún progreso especulativo se alcanza por esta equivalencia, pues la necesidad interna de las representaciones es tan poco comprendida como cuando eran vistas como cosas.

Hume representa una verdadera radicalización del empirismo. La referencia de todo a la experiencia hecha de un modo radical deja de lado toda necesidad. Incluso la

causalidad es privada de su necesidad y reducida a una conexión subjetiva. Hegel insiste en leer el subjetivismo de Hume no como una confesión desesperada de la impotencia del pensamiento humano, sino más bien como expresión del sentido profundo en que todo lo que tiene que ver con el fundamento de la realidad es asequible a la autoconciencia del ser humano.

De este modo, en la esfera moral, el escepticismo de Hume mina todo criterio objetivo *sittlich*. Pero el resultado de esto consiste en que somos devueltos hacia nuestro propio sentimiento moral. Y a partir de Hume y de otros pensadores de la época se desarrolló una teoría del sentido moral que expresa una vez más el principio de confianza total en la autoconciencia. Esta teoría muestra, lo enfatiza Hegel, la etapa de formación (*Bildung*) que el Espíritu ha alcanzado hasta este punto.

Con los franceses el Iluminismo va a la ofensiva, como si dijéramos. Se esfuerza en pos de la realización práctica. Afirma el derecho de reconstruir toda la realidad de acuerdo con los dictados y normas desarrollados por la autoconciencia infinita. Rechaza así toda la moralidad tradicional, las obligaciones hacia Dios, y cualquier clase de normas no validadas por la autoconciencia.

Dios, si continúa existiendo, es de este modo vaciado y reducido a un pálido *être suprême*, si no es que el Iluminismo da el paso radical al negarlo todo excepto lo finito. No existe nada excepto el ser externo, contingente, que significa ultimadamente el ser material. De aquí que el Iluminismo se dirija al materialismo; el espíritu finito es él mismo idéntico a la materia. Llegamos a otra forma de la equivalencia entre pensamiento y ser. Pero aquí, de nuevo, una forma inmediata y atrofiante. Por lo tanto esta ciencia ilustrada es tan incapaz como sus predecesoras de explicar las articulaciones internas de las cosas partir de la necesidad, o de comprender el despliegue de las cosas. Esta ciencia es sólo crasamente empírica.

El pensamiento vacío del *être suprême* y la materia abstracta inerte del materialismo no están muy lejos, como enfatizamos antes. Ambos expresan la auto-afirmación ilimitada de la autoconciencia finita, su rechazo de una realidad espiritual infinita más allá. Entonces encontramos al Iluminismo descrito como el reino absoluto de lo finito. Todo es finito, todos los contenidos del mundo, ellos mismos finitos, se extienden en la subjetividad finita. En tanto finito, nada tiene su *raison d'être* en sí mismo. Por tanto, ésta es la ideología de la utilidad, de la utilidad universal. Ver algo bajo la luz de la utilidad es ver su *raison d'être* en algo más, verlo como bueno para algo más. El Iluminismo, tomando la posición de lo finito, es la época del utilitarismo.

Pero esta autoconciencia confiada camina hacia la acción. El movimiento que comenzó con Lutero, y fue continuado más adelante en el período moderno, ha llegado ahora a una manifestación extrema. No existe ningún absoluto más allá de la autoconciencia finita. La noción de Lutero consiste en que todos los hombres deben interiorizar la verdad espiritual. No hay hombres legos, que deban recibir lo sagrado desde fuera, de los sacerdotes. Este principio está a punto de ser aplicado ahora al mundo político.

Esto lleva a una negación del Espíritu, de un orden más grande, y aquí de las condiciones reales de la *Sittlichkeit*. Ya hemos dado seguimiento a este movimiento desastroso. Llega a su clímax en la Revolución Francesa. Ésta tiene la idea esencial de la voluntad libre, o del pensamiento elaborando una realidad externa que es adecuada a él. Pero falla crucialmente al reconocer la verdadera naturaleza del pensamiento o *Geist*. Percibe a éste como puramente humano, y no puede dar cuenta de ninguna existencia adecuada. Tampoco tenemos la forma del pensamiento, pero el contenido de la ética es dado sólo por el deseo (*Trieb*) *de facto*, o con Rousseau, tenemos el contenido correcto, la voluntad

general, pero una forma desastrosamente incorrecta —la total participación y no el estado *sittlich* articulado. Las consecuencias desastrosas no han sido vistas aún.

Esta furia de la subjetividad nos empuja más allá. Existe una necesidad absoluta de generar lo concreto de nuevo, de retornar a Dios. Ésta es la tarea del siguiente y último ciclo.

Hegel hace una pausa para llevar a cabo una consideración sobre Jacobi quien, como hemos visto, representa una veta romántica de la religión que ha sido contaminada por el Iluminismo hasta el punto de negar el conocimiento de Dios. Dios es alcanzable sólo a través de la fe inmediata. Pero esta religión que renuncia al pensamiento no es la respuesta a la falta de creencia del Iluminismo. La razón debe ir más allá de sí misma.

Kant, quien es la tercera gran figura seminal para el pensamiento de Hegel, da otro enorme paso hacia delante. Está por completo en la línea del Iluminismo, cuyo principio es la libertad. El pensamiento debe desarrollarse en completa autonomía, no puede aceptar ninguna autoridad externa. Y va acompañado del giro radical que el Iluminismo da a esta idea moderna: el pensamiento puede descansar solamente sobre lo que puede hacerse presente en la autoconciencia. Kant, así, toma el partido de Hume al rechazar las grandes construcciones metafísicas de la segunda fase que fueron presentadas en Alemania por Leibniz y Wolff.

Pero Kant dio un paso impresionante hacia delante en el momento en que vio, permaneciendo en la autoconciencia, que la verdadera naturaleza del pensamiento es actividad. Esta de acuerdo con Hume en que la conexión necesaria no es relativa a la experiencia; pero a diferencia de Hume sigue adelante al reconocerla en la misma estructura de la conciencia, es decir, en el concepto. El concepto no es solamente aquello que es abstraído de la experiencia, sino más bien lo que le da forma. Kant ha descubierto así la verdadera naturaleza del pensamiento; no es pasivo, no es simplemente lo que contempla y lleva a cabo inferencias (para los racionalistas) o lo que registra concomitancias (para los empiristas). Es el principio activo que configura las cosas de la experiencia.

Pero el gran descubrimiento de Kant aún es incompleto. Carece de una cosa, aún ve este pensamiento, esta actividad configurando el concepto, como subjetivo, como el pensamiento meramente de la autoconciencia, en tanto que de hecho es el fundamento ontológico de la realidad. Y como resultado, Kant ve la forma conceptual como teniendo que recibir su contenido desde fuera. En última instancia es pasiva, en el sentido de que necesita ser afectada desde fuera para funcionar. Pero la verdad de la filosofía especulativa radica solamente en que el pensamiento, el Concepto, produce su propio contenido a partir de sí mismo. A fin de cuentas toda materia debe ser vista como depositada por la Idea.

Se trata de una crucial y no menos importante transposición, pero tal que provee el acceso central al sistema hegeliano. Viniendo de Kant entramos, como si dijéramos, por la puerta de enfrente, ya que muchos de los más importantes términos clave hegelianos sólo pueden ser entendidos como transposiciones de Kant. Esto es cierto sobre el Concepto, que es el concepto formativo kantiano, al que se le da un estatus ontológico. Es cierto sobre la Lógica, que solamente puede ser comprendida si la vemos como una lógica trascendental; es cierto respecto a la Idea, que se deriva no sólo de Platón sino también a través de Kant como la forma completa a la que la realidad empírica tiende. Es cierto sobre la distinción entre «entendimiento» (*Verstand*) y «razón» (*Vernunft*). Y así sucesivamente.

Pero en todos estos casos, existe una transformación sistemática. Lo que para Kant es una estructura de la mente, para Hegel es un fundamento ontológico. El Concepto es el fundamento de las cosas, la Idea es lo que deposita la realidad. No es simplemente

una tendencia no colmada; *es* en un sentido mucho más fundamental que cualquier otra cosa. La filosofía de Hegel puede ser vista como transposición de Kant. Lo que para Kant es meramente un esfuerzo del sujeto, es para Hegel una plena totalidad auto-subsistente.

De este modo Kant ve la primacía del pensamiento en el momento en que muestra que el «Yo pienso» debe acompañar todas mis representaciones. La única objetividad posible es la que se estructura por el pensamiento. Pero él ve esto como una demanda del conocimiento subjetivo, no como un principio ontológico. Su noción del esquematismo fue una profunda idea, la estructuración de la realidad empírica por el pensamiento, pero se aplica a él la misma crítica.

Kant permanece junto al Iluminismo en el asunto crucial de que sostiene respecto a la autoconciencia finita que es un hito insuperable. Pero en esto da un paso gigantesco. Ve al pensamiento como activo, como configurador. Y por lo tanto comienza a colmar una carencia que ha sido evidente en la filosofía desde los antiguos: comienza a ordenar las categorías no sólo empíricamente, sino en una estructura racional. Está dando con la forma de la triplicidad, pues las categorías reflejan un «gran instinto del Concepto». Pero por supuesto, no puede dirigir esta intuición hacia el auto-desarrollo completo, que llega por primera vez con la Lógica. Sin embargo, la «categoría» hegeliana es también un concepto transpuesto de Kant.

Pero el terrible defecto de Kant es haber aceptado que la realidad fuera de la conciencia, las cosas en sí mismas, está más allá del alcance del Concepto, y que éstas tenían que ser distinguidas de las apariencias que el Concepto configura. Ésta es una «distinción abominable». Subyace a todos los errores de su filosofía.

Su fortaleza crucial y su debilidad crucial se revela de nuevo en la Dialéctica Trascendental. Aquí, para su inmortal mérito, Kant ha percibido profundas contradicciones en nuestras categorías básicas. Pero habitualmente falla al no ver que estas contradicciones son ontológicas, que no están solamente en nuestro pensamiento. Kant «es muy sensible respecto a las cosas», como Hegel manifiesta. También se equivoca al restringir las antinomias a cuatro; cada categoría es el *locus* de una antinomia.⁸

En el campo de la filosofía moral se hace visible el mismo error básico. Es verdad que para el principio del Iluminismo, la razón práctica consiste en decidirlo todo a partir de sí misma. Consiste en no aceptar ninguna autoridad externa, ni siquiera la de Dios. Es realizar la máxima autonomía. Pero una vez más esta autoconciencia soberana es puesta en contra del mundo. El dominio empírico, incluyendo el dominio de mis deseos *de facto*, es refractario respecto a la razón práctica. La razón no puede ser íntegramente realizada en él. Si lo fuera, y si estuviéramos inclinados realmente hacia el bien por el deseo puro, el reino moral en su autonomía desaparecería. Pero la misma esencia de la ley moral ha de ser realizada. Por tanto, tenemos una ley que ha de realizarse y que nunca puede llegar a serlo de manera integral; y así estamos para siempre en este camino. Estamos para siempre en el dominio del deber no realizado, del *Sollen*. Nos encontramos en un progreso sin fin y solamente lo completamos en el pensamiento mediante los postulados de la razón práctica. Esta crítica de la ética kantiana del *Sollen* es uno de los temas más frecuentemente repetidos en Hegel.

Se relaciona con esto el hecho de que la ética al ser producida únicamente desde la autoconciencia no puede encontrar contenido. Es forzada a retornar a un criterio puramente formal, pues ningún contenido particular en el mundo puede proveer un estándar,

8. Cf. la discusión de la *Lógica*, parte III, capítulo IX.

todos son considerados arbitrarios. La verdadera intuición es ver que la razón misma produce un contenido articulado, una comunidad que es el *locus* de la *Sittlichkeit*, y esto da contenido a nuestra ética. Pero en la medida en que nos determinamos a abstraernos de todo esto, en la medida en que nos basamos sólo en las fuentes de la autoconciencia autónoma finita, no tenemos más que criterios formales: el criterio kantiano de que una máxima no se contradiga a sí misma. Ya hemos visto que esto es algo vacío; Hegel repite aquí el argumento acerca del robo y la propiedad (*SW*, XIX, 592).⁹

A todo esto, si Kant sólo hubiera escrito las primeras dos críticas hubiera tenido un lugar destacado en el desarrollo de la filosofía especulativa. Pero fue más allá. Escribió la *Crítica del juicio*, y aquí estableció el trabajo de base que sentó a horcajadas su filosofía. Esta *Crítica* es aún más crucial para comprender la filosofía de Hegel que el resto de su obra. De hecho, es el punto de arranque del desarrollo poskantiano entero.

En los objetos del juicio reflexivo tenemos una unidad de forma y contenido, de la obra de arte y el ser vivo, de la ley interna y la realidad externa, unidad que es firmemente negada en el juicio teórico y en el práctico, pues en estos objetos estudiados en la tercera *Crítica* materia y forma no están separados. En el juicio reflexivo, no aplicamos una forma universal a un contenido dado desde fuera. Por el contrario, enfrentados a un contenido, a algo particular, buscamos una forma peculiarmente suya. Descubrimos una forma que es así inmanente en el contenido, unida a él, de un modo en que nunca lo está en el juicio teórico. Pero esto nos devuelve, por supuesto, en proximidad a la idea aristotélica de teleología interna, una necesidad inmanente en las cosas mismas en la que asumen su propia figura. Esta necesidad interna es para Hegel, claro está, equivalente a la libertad.

Ésta es la teleología interna que vemos en los organismos vivientes. Y hemos visto también cómo Hegel entiende la obra de arte como habitada por esta misma clase de necesidad interna, tal que, a diferencia de los organismos vivos, se revela a sí misma y existe solamente para mostrar esta necesidad libre. Debido a que ésta es una manifestación de libertad, podemos sentirnos libres al contemplarla, nos encontramos embelesados (*entrückt*). Ya vimos cuánto le debe la estética de Hegel a Kant.

Sin embargo Kant no puede dar el paso crucial. Esta gran intuición sobre la teleología interna se queda en un *façon de voir* respecto a él; no se trata de una realidad de las cosas en sí mismas. Pero prepara el terreno para trascender su propia posición.

Está a sólo un poco de la posición de Kant que él acepte la idea ilustrada de que Dios no puede ser conocido. Dios es solamente un objeto de fe, y su autoridad sobre la conciencia es nula, a menos que sea simplemente un eco de lo que la voluntad racional se dice a sí misma.

Pero Kant llevó al pensamiento a tan grandes alturas que despertó el irresistible impulso por ir más allá; y esto en dos direcciones: primero, completar la tarea de ordenar las categorías del pensamiento de un modo consistente, derivando una de otra; y segundo, superar la dicotomía kantiana de forma y materia, derivar la realidad del pensamiento: la primer urgencia fue respondida por Fichte, la segunda por Schelling.

9. Éste es parecido al argumento de su artículo de los primeros años de 1800, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», discutido más arriba en el capítulo XIV. Básicamente se trata de la misma crítica sobre la filosofía moral de Kant, que es muy recurrente en la obra de Hegel: al purificar la voluntad moral y salvaguardando su autonomía de cualquier relación con la naturaleza o dependencia en Dios, Kant hace indeterminadas las demandas de la moralidad en su contenido e imposibles de satisfacer. Cf. también *PhG*, 301-312, 424-444, *PR*, § 135 y en otros lugares.

Las últimas 80 páginas o algo por el estilo de la filosofía de la historia están trabadas con Fichte, Schelling y las distintas figuras menores conectadas. Presentan lo que Hegel entiende por los antecedentes inmediatos de su propia filosofía. Con Fichte, el intento consiste en desarrollar todas las categorías a partir de un único principio de un modo sistemático. El punto de arranque para Fichte es el Yo. Todo ha de ser desarrollo a partir de éste. Fichte ve al Yo como bajo la necesidad de poner un no-Yo, una realidad opuesta. Cada uno de ellos puede solamente estar en relación con el otro. Hay dos formas de relación: cuando el no-Yo es activo tenemos una relación teórica; cuando el Yo es activo, una relación práctica. Todas las categorías pueden ser deducidas de los avatares de estas relaciones.

El Yo intenta constantemente abrogar y superar al no-Yo. Pero este dualismo es en última instancia insuperable, de tal modo que Fichte, como Kant, tiene una filosofía de progreso interminable, de puro *Sollen*. Dicho brevemente, ha superado un defecto de Kant en tanto que por primera vez las categorías han sido completa y sistemáticamente derivadas y deducidas. Pero no ha superado el otro defecto, que consiste en permanecer aún atado al punto de vista de la autoconciencia, del Yo. Su sistema entonces no puede ser completado, no puede llegar a la totalidad.

Permaneciendo como lo hace en este punto de vista de la autoconciencia, de la individualidad libre, la filosofía política de Fichte es tan insatisfactoria como la de Rousseau y la de Kant. Lo universal no es el verdadero espíritu, la encarnación de la libertad de los individuos, sino simplemente una fuerza negativa contra ellos. Fichte intenta fundamentar el Estado en la libertad, siguiendo a Rousseau y Kant, pero alcanza exactamente lo opuesto.

El culto de Fichte por el *Ich* resuena en ciertas ramas del romanticismo que cultivaron el sentimiento interno a expensas de la razón y retrocedieron ante la autoridad externa y la acción en la historia. Hegel menciona, p. ej., a Schlegel y Novalis. Hemos explorado ya estas conexiones.¹⁰

Desviémonos ahora hacia Schelling, quien es la antecámara inmediata del sistema de Hegel. Hegel sólo advirtió que estaba en una frecuencia distinta respecto a Schelling después de algunos años de colaboración con él, alrededor de la época de la *PhG*. Schelling finalmente ve que lo finito y lo infinito, el sujeto y el objeto, son falsos a solas. Ve que la única unidad concreta es la unidad de estos opuestos, no sólo en simple identidad sino en el proceso vivo y el movimiento. Schelling así desarrolla una profunda filosofía de la naturaleza —Hegel adquirió muchas de sus ideas a partir de ella.

Pero su inadecuación consiste en que percibió esta unidad como inaccesible para la intuición. No entendió aún que la unidad ha de ser aprehendida en el pensamiento, que puede ser derivada en las auto-meditaciones puras del concepto. Comprendió por primera vez el contenido concreto, pero no vio que su forma propia de desarrollo era lógica. Su intuición no fue susceptible de prueba. Para Schelling la máxima manifestación de la Idea es, pues, la obra de arte, donde se encuentra abierta a la intuición. La obra de arte es el «más alto y único modo en que la Idea existe para el Espíritu». Pero para Hegel el pensamiento es superior, la Idea debe aún llegar a sí misma en el pensamiento.

Esta inadecuación en la forma obviamente repercute en el contenido de su sistema. Así, su filosofía de la naturaleza, en tanto es un intento de mostrar la superior realización progresiva de la Idea, de la unidad concreta entre el sujeto y el objeto, y en tanto es un inmenso comienzo muy valioso, realmente no está sostenida rigurosamente. Y esta caren-

10. Cf. capítulos I y VI.

cia de rigor permitió que las disciplinas de Schelling erraran por todas partes con analogías irresponsables y arbitrarias, y le dieron mala fama a la filosofía de la naturaleza.

Para ponerlo de otro modo, podemos decir que con Fichte tenemos la afirmación de la autonomía de la autoconciencia, que ha sido empujada hasta un extremo delirante. El Yo ya no está limitado por otro, se realiza infinitamente a sí mismo. Ya no es puesto en contraste con la realidad, que nunca invadió. Pero precisamente porque aún es sólo un Yo, *requiere* siempre que haya algo en contraposición con él. Para ser consciente, y no caer en la vaciedad del Yo = Yo, debe siempre tener al no-Yo enfrentado. Por lo tanto su proceso de invasión sobre el no-Yo es interminable. Es la verdad primera de la filosofía de la auto-realización infinita. Pero lo infinito aquí es lo «malo»; el proceso no puede alcanzar nunca la completud, permanece *Sollen*.

Es la afirmación radical de Fichte sobre la subjetividad finita lo que muestra que este punto de vista debe ser trascendido. Y de este modo hemos de regresar a un contenido fuera de la subjetividad finita, y esto puede llevarse a cabo solamente viendo la unidad de la subjetividad y la objetividad en una totalidad viva, la cual es la subjetividad infinita. Esto es lo que Schelling hace. Pero no lo demuestra, no le da su lugar al pensamiento.

Llegamos así al final a Hegel, quien da este último paso probando que el absoluto es la identidad del sujeto y del objeto en la vida que se desarrolla a sí misma. Muestra que el absoluto ha de ser el pensamiento, a fin de cuentas comprendido en el pensamiento. Llega a sí mismo en su propio medio. La «intuición intelectual» de Schelling, para llegar a ser realmente intelectual, debe advenir pensamiento. Y en esta consumación el espíritu-mundano deja de lado todo lo extraño, los modos externos (*gegenständlichen*) de auto-comprensión, y se comprende a sí mismo como el absoluto *Geist*. Muestra que lo que es objetivo es generado (*erzeugt*) a partir de sí mismo.

Podemos ver ahora que siempre ha habido una sola filosofía. Alcanza ahora la forma final, pero ha ido avanzando desde el comienzo, incluso cuando durante alguna época su desarrollo fue subterráneo y no completamente aparente. El pensamiento está siempre intentando comprenderse a sí mismo como concreto. Aristóteles vio que el *nous* es el pensamiento del pensamiento.

Pero este progreso ha evolucionado por etapas. Cada etapa nos ha mostrado la más alta forma que esta filosofía singular pudo alcanzar entonces. E incluso cuando hubo diferentes filosofías en competición, formaron un todo en conjunto como una sola ligadura en cadena, aunque esto se hiciera evidente sólo más tarde.

Pero ahora hemos llegado aparentemente al clímax. «Una nueva época ha surgido en el mundo» (SW, XIX, 689). Al menos el Espíritu parece haber llegado a la claridad. Lo que es objetivo para él lo produce desde sí mismo, y se mantiene en su poder pacíficamente. La lucha de la autoconciencia finita con la autoconciencia infinita parece haber llegado a su fin. La autoconciencia finita ya no es finita, y del mismo modo la autoconciencia infinita tiene la realidad de la que carecía. La historia mundial «parece haber alcanzado su objetivo» (SW, XIX, 690).

PARTE VI
CONCLUSIÓN

CAPÍTULO XX

HEGEL HOY

1

Esta magnífica síntesis hegeliana se ha disuelto. Después de alcanzar una extraordinaria cima en el mundo intelectual alemán de las décadas de 1820 y 1830, comenzó a declinar una década después de su muerte en 1831. Concebimos la década de 1840 como la gran etapa de rebelión contra el sistema hegeliano, la era de los jóvenes hegelianos, Feuerbach, Ruge, Stirner, Marx, el momento en que también Kierkegaard comenzó su breve e intensa carrera intelectual.

Pero ser el objeto del ataque virulento de una generación de jóvenes pensadores supone ser todavía mucho en la agenda. Algo mucho peor le espera al idealismo absoluto de Hegel. En las décadas de 1850 y 1860 cayó en un olvido virtual. Hegel era vagamente recordado en la Alemania de Bismarck como el filósofo estatal de la Prusia «restaurada», y periféricamente aprobado o vilipendiado en consecuencia. Existe algo de entretenida correspondencia entre Marx y Engels alrededor de la década de 1870 en la que ventilan su impaciencia ante la ignorancia de la joven generación. El pretexto fue una nota a pie de página de un editor socialdemócrata en la que se refería a Hegel como el filósofo de la «real Idea prusiana del Estado».¹ El incidente ilustra en qué medida las raíces hegelianas del pensamiento de Marx y Engels llegaron a ser malinterpretadas incluso dentro de su propio movimiento.

Hegel, por supuesto, volvió a escena en Alemania hacia el final del siglo. El trabajo crítico de Lasson al producir ediciones nuevas más académicas de su obra, estimuló y fue estimulado por este interés renovado. Dilthey contribuyó a hacer de Hegel un punto de referencia importante en el enorme debate alemán sobre el estatus del *Geisteswissenschaften*, que influyó, entre otros, en Max Weber. Dilthey inició la investigación del desarrollo de Hegel al re-examinar sus escritos de los años de 1790, una investigación que continúa hasta el día de hoy. Al mismo tiempo, la influencia de Hegel comenzó a extenderse en el extranjero. El «hegelianismo», aunque en una variedad extrañamente transpuesta, llegó a ser importante en Inglaterra y América, a través de Green, Bradley, Bosanquet, Royce. Durante algunas décadas fue dominante en Oxford. En los años de 1930 el interés por Hegel, junto con Marx, comenzó a crecer en el mundo de la filosofía francesa; mientras que en el

1. Cartas n.º 280 y 281, K. Marx, F. Engels, *Werke*, Berlín, 1965, véase 32, 500, 503; citado en E. Weil, *Hegel et l'Etat*, París, 1950, 15-16. El editor fue Wilhelm Liebknecht. La nota a pie de página fue añadida por él a un artículo de Engels.

cambio de siglo, Hegel se convirtió en un importante polo del pensamiento filosófico en Italia, principalmente a través de la obra de Croce y Gentile.

Este interés renovado continúa sin disminución hasta el día de hoy. Interrumpido en el escenario anglosajón por la reacción contra los «hegelianos» ingleses, está retorciendo sin embargo. Pero con toda esta atención enfocada en Hegel, su verdadera síntesis está muerta del todo. Esto es, nadie cree en realidad en su tesis ontológica central, que el universo es depositado por el Espíritu, cuya esencia es la necesidad racional. Muchos hombres creen hoy que el mundo fue creado por Dios. Algunos sostienen también una suerte de interpretación «desmitologizada» de esta opinión. Todas las distintas clases de perspectivas materialistas y naturalistas tienen sus defensores. Pero nadie sostiene la ontología hegeliana. Muchos pensadores menos «relevantes» (a los ojos de nuestros contemporáneos), tales como los principales escritores del Iluminismo —Helvétius, Holbach, Bentham— o los «reaccionarios» tales como Burke, pueden tildarse de seguidores hoy en este sentido, esto es, gente que comparte sus perspectivas ontológicas o metafísicas.

Y esto en general es cierto respecto del resurgimiento hegeliano que comienza en el tardío siglo XIX, que no es de ningún modo un resurgimiento de la tesis central de Hegel. Croce en su famosa obra de 1907, *Qué esta vivo y qué está muerto en la filosofía de Hegel*,² relega la Lógica y la filosofía de la naturaleza a la última categoría. De forma similar, Dilthey intenta rescatar la penetrante interpretación de las formas históricas en tanto que echa por la borda las demandas del sistema por alcanzar la compleción en una manifestación de necesidad racional. La historia muestra series de transformaciones de duración indefinida, formas cuya significación consiste en ser «entendidas» (en el sentido de «verstehen»), pero ninguna de ellas le da a la historia su significado definitivo.

Los hegelianos ingleses parecen estar haciendo afirmaciones ontológicas más fuertes, comparables a las de Hegel. Pero en un examen más cercano, generalmente sus puntos de vista resultan ser significativamente diferentes. La dialéctica de Bradley, p. ej., termina por mostrar cómo la única verdad completa y no distorsionada, la propia del todo, no puede ser formulada conceptualmente. Su conclusión es directamente opuesta a la lógica-ontológica de Hegel.

¿Por qué la tesis central de Hegel está muerta? ¿Y por qué al mismo tiempo su filosofía es altamente relevante para nuestra época en toda serie de modos, como he intentado demostrar en el curso de este trabajo, y como los actuales intereses atestiguan? Quisiera intentar bosquejar una respuesta a este doble cuestionamiento en este capítulo conclusivo. Normalmente uno puede esperar que la conclusión de un libro sobre Hegel insista en la sucesión de influencias que tuvo su pensamiento y en los puntos de arranque que ha provocado. Pero los principales asuntos en la lista —Marx, Kierkegaard, el existencialismo, etc.— son muy bien conocidos, y la lista entera es mucho más larga³ como para hacer que valga la pena emprender esto. Sería más útil intentar dar cuenta de su permanente relevancia viendo cómo los problemas y las aspiraciones básicas que subyacen a su filosofía han evolucionado desde sus días, ya que esto es lo que necesitamos para encontrar una respuesta a nuestro doble cuestio-

2. Londres, 1915.

3. Incluso si no secundamos a Merleau-Ponty, *Sense and Non-sense*, Northwestern U.P., 1964: «Todas las grandes ideas filosóficas del siglo pasado —las filosofía de Marx y Nietzsche, la fenomenología, el existencialismo alemán, y el psicoanálisis— tienen su comienzo en Hegel» (63), el alcance de la influencia de Hegel está más allá de cualquier duda considerable.

namiento, cómo su pensamiento puede seguir siendo importante en tanto que sus conclusiones se han abandonado por completo.

Parte de la respuesta sobre por qué la ontología de Hegel ha sido abandonada, recae sobre el desarrollo de la civilización moderna llevado a cabo en una dirección cada vez más industrial, tecnológica, racionalizada. Esta civilización es en cierto sentido la herencia de la Ilustración. Ahora bien, en tanto que la filosofía de Hegel afirma ser el cumplimiento del pensamiento ilustrado, de hecho él intenta combinar con éste, y con cada uno, dos ramas de pensamiento y sensibilidad que fueron tanto reacciones como extensiones de la Ilustración. Si regresamos a sus intenciones básicas, que exploramos en el primer capítulo, la filosofía de Hegel puede ser vista como un intento de realizar una síntesis que la generación romántica estaba buscando a tientas: combinar la libertad racional y autorregulada del sujeto kantiano con la unidad expresiva ínsita en el hombre y con la naturaleza que la época anhelaba.

Hegel quiso llevar a cabo esta síntesis en forma completamente racional, y esto es lo que lo convierte en un heredero de la Ilustración, y lo que lo distingue de los románticos. Pero sigue siendo verdad que fue movido por propósitos filosóficos que fueron más allá y contra la corriente principal de la Ilustración, ya sea el deísmo o el materialismo. Intenté caracterizar esto de forma aproximada en el capítulo de apertura en términos de la noción de identidad que se auto-define. En seguimiento de la revolución del siglo XVII, los hombres llegaron a definirse a sí mismos sin relación con el orden cósmico, como sujetos que poseían su propia representación del mundo dentro de ellos así como una motivación endógena, sus propios propósitos e impulsos. Concomitante a esta nueva noción de subjetividad había lo que yo llamo una «objetificación» del mundo. Esto es, el mundo no era visto ya como el reflejo de un orden cósmico con el cual el hombre estaba esencialmente relacionado, sino como un dominio de hechos neutrales, contingentes, a ser determinados por el trazado de correlaciones, y en última instancia manipulado en cumplimiento de propósitos humanos. Esta visión de un mundo neutral objetificado, como vimos, valía como confirmación de la nueva identidad antes incluso de que llegara a ser importante como base de nuestro dominio sobre la naturaleza.

La objetificación se extiende más allá de la naturaleza externa para englobar la vida humana y la sociedad, y el resultado es cierta visión del hombre, una psicología asociacionista, una ética utilitaria, una política atomista de la ingeniería social, y en último término una ciencia mecanicista del hombre.

La concepción de la vida humana que he llamado «expresivista», que se desarrolla con Herder y Rousseau entre otros, es en parte una reacción a esto. Es el rechazo de la visión de la vida humana como una mera asociación externa de elementos sin conexión intrínseca: de la psique humana como un ensamblaje de «facultades»; del hombre como un compuesto de cuerpo y alma, de la sociedad como una concatenación de individuos; de la acción como la disposición de los medios para fines externos; del placer como la mera consecuencia contingente de ciertas acciones; de la virtud y el vicio como el fruto de diferentes concatenaciones de circunstancias produciendo una red de diferentes asociaciones. El expresivismo retorna al sentido del valor intrínseco de determinadas acciones o modos de vida, retorna a las distinciones cualitativas entre el bien y el mal. Y estas acciones o modos de vida son vistos como totalidades, así como verdaderas expresiones o distorsiones de lo que auténticamente somos. Se rebela contra la dicotomía del hombre en cuerpo y alma, espíritu y naturaleza, la concepción de la sociedad como un instrumento de individuos independientes, la visión de la naturaleza como mera materia prima para propósitos humanos.

En forma similar, la noción kantiana de autonomía racional fue en parte una reacción contra la concepción utilitaria unidimensional del hombre. Fue una parodia con el fin de reducir la distinción entre el bien y el mal simplemente a la mayor o menor satisfacción de los deseos. Lo que estaba en juego era más bien una distinción cualitativa radical, entre la autodeterminación como una forma de ser racional y la heteronomía.

Pero la civilización industrial, tecnológica y racional, que ha crecido desde el siglo XVIII, ha afianzado en sus prácticas e instituciones, en un relevante sentido, la concepción del hombre que pertenece a lo que he llamado la corriente principal de la Ilustración. Y tal cosa, como si dijéramos, contra las protestas del romanticismo, que combinaba en él mismo de una manera u otra las corrientes de reacción expresivistas y autonomistas a la Ilustración. La tecnología de la sociedad industrial empuja a una cada vez mayor subyugación de la naturaleza. Pero lo que es más importante, la civilización industrial impone repetidamente reorganizaciones de la sociedad y de los estilos de vida de los hombres en nombre de la eficiencia y la producción superior. La urbanización, la producción fabril, la despoblación de los campos vecinos y en ocasiones de regiones enteras, la migración masiva, la imposición de un rígido ritmo de vida a expensas del anterior ritmo marcado por las estaciones; todos estos cambios y otros, ya sean inducidos por la planeación o surgidos por los riesgos del mercado y los patrones de inversión, son explicados y justificados por su mayor eficacia en la búsqueda de los fines de la producción. A este respecto la concepción utilitaria está afianzada en nuestras prácticas e instituciones, esto es, un modo de pensamiento en el que las distintas maneras de vivir juntos son ponderadas no por algún supuesto valor intrínseco, y ciertamente no por su significación expresiva, sino por su eficiencia en la producción de beneficios que son en última instancia «consumidos» por los individuos. En esta civilización, las relaciones sociales y las prácticas, así como la naturaleza, son progresivamente objetificados.

Este modo instrumental de evaluación es endémico a las instituciones de una economía industrial moderna, es decir, las actividades que definen estas instituciones las relacionan con un propósito externo, p. ej., el provecho, la producción eficiente, o el desarrollo. Y todas las sociedades industriales avanzadas están marcadas por esto, incluso la Unión Soviética, donde la satisfacción del consumo es sacrificada en nombre de algún otro objetivo extrínseco, tal como la seguridad nacional, o «superar el capitalismo», o la satisfacción futura. Quizá esto no tiene por qué ser así, y China, p. ej., puede realizar otro modelo en el que las consideraciones económicas en este sentido no son últimas. Pero lo han sido en la civilización industrial hasta la fecha.

Y en Occidente, muchas de las concepciones complementarias de la sociedad que han sido invocadas para mitigar las duras consecuencias de la economía capitalista han sido ellas mismas retoños de la Ilustración, p. ej., las nociones de igualdad, de redistribución entre los individuos, de defensa humanitaria del débil. Por supuesto, las nociones románticas también han contribuido a la civilización moderna. P. ej., la noción expresivista de que cada logro del hombre es único y no puede ser previsto, mucho menos prescrito, por ningún otro, es una parte esencial de la creencia contemporánea en la libertad individual. Y podemos ver esta conexión en algunos de los reconocidos teóricos de la libertad moderna: Von Humboldt, De Tocqueville, J.S. Mill.

Pero la corriente romántica ha sido contenida, como si dijéramos, en la civilización moderna occidental. Las instituciones más importantes reflejan más bien la concepción ilustrada en sus ideas definitorias. Esto es obviamente cierto respecto a las instituciones económicas. Pero lo es también respecto a las crecientes burocracias racionalizadas, y no lo es menos en lo que toca a las estructuras políticas, que están

organizadas en gran medida para producir decisión colectiva a partir de la concatenación de las decisiones individuales (a través del voto) y/o la negociación entre grupos. Las más importantes estructuras colectivas de una sociedad industrial avanzada tienden a aparecer en el mejor de los casos como instrumentos de producción o decisión (y en el peor de los casos como opresores amenazantes), cuyo valor debe ser medido en última instancia por el impacto que tienen sobre la situación desfavorecida de los individuos. La influencia de las ideas románticas ha sido muy grande en la definición del logro individual, en función de la cual estas estructuras más grandes actúan.

La civilización moderna ha constatado así la proliferación de las perspectivas románticas de la vida privada y el logro humano, en concomitancia con una racionalización creciente y la burocratización de las estructuras colectivas, y una posición francamente explotadora hacia la naturaleza. La sociedad moderna, podemos decir, es romántica en su vida privada e imaginativa y utilitaria o instrumentalista en su vida pública efectiva. Lo que es de vital importancia al configurar la última no es lo que sus estructuras expresan, sino lo que han conseguido hacer. La inclinación de la sociedad moderna es a tratar estas estructuras como un dominio neutral, objetificado, que ha de ser reorganizado por el efecto máximo, aunque puede ser mantenido en revisión o incluso dominado periódicamente por poderosas emociones colectivas, principalmente el nacionalismo, que tiene sus raíces en el período romántico. Pero el predominio cotidiano de estas estructuras colectivas sobre el romanticismo privado es claramente evidente en la explotación de las imágenes románticas del logro, en función de mantener engrasados los engranajes de la industria, p. ej. en buena parte de la publicidad contemporánea.

Es por esto que aquellos pensadores que se mantienen en una tradición romántica o expresivista de cualquier género, discípulos de Rousseau, o de De Tocqueville, o de Marx, ya sean socialistas, amarquistas, partidarios de la «democracia participativa», o admiradores de la antigua polis como Hannah Arendt, todos le son extraños a la sociedad occidental moderna. Y aquellos que se sienten plenamente en casa en ella son los herederos de la corriente principal de la Ilustración, que han proclamado recientemente (y algo prematuramente) el «fin de la ideología», y que aceptan modelos como el del sistema político tomado como un «proceso de conversión», popular entre los científicos políticos (norte)americanos de la última década.⁴

Desde un ángulo podemos ver al romanticismo como una crisis que ocurrió en el nacimiento de la sociedad industrial moderna, que tiene su paralelo en la profunda tensión social de las transiciones e influencias, y es influenciado por ella. La crisis, como la tensión social, fue superada en el momento en que la nueva sociedad se hizo estable. El romanticismo fue absorbido al ser encapsulado en la vida privada, y así ocupó su lugar en la nueva sociedad. Paralela a esta absorción social tuvo lugar la absorción intelectual. La perspectiva científica de la segunda mitad del siglo XIX incorporó muchas de las intuiciones del pensamiento expresivista y romántico, en tanto que apartaba las categorías filosóficas en las que habían sido originalmente expresadas.

Las concepciones orgánicas influyeron sobre una biología que una vez más advino mecanicista en su orientación. También enfatizaron la sociología de Comte, quien sin embargo purga las categorías de la ciencia de expresión y causa final. Concepciones desarrollistas se convierten en parte central del canon de la ciencia ortodoxa en Darwin. Y Freud mismo señaló cómo algunas de estas nociones clave fueron anticipadas por los escritores románticos.

4. Cf. D. Easton, *A system Analysis of Political Life*, Nueva York, 1965.

En cierto sentido, por tanto, la civilización que se desarrolla en Europa en la segunda mitad del siglo XIX tendió a fortalecer las concepciones ilustradas del hombre en su transformación progresiva de la naturaleza, en sus estructuras colectivas y en su más prestigioso logro intelectual, la ciencia. Y esto debe darnos parte de la explicación de por qué la síntesis de Hegel se eclipsa durante alrededor de medio siglo, ya que intentó integrar la corriente expresivista de una manera más que subordinada. La estructura del Estado hegeliano tenía que ser comprendida y valorada por lo que expresaba o encarnaba, la Idea, no por sus consecuencias o logros. La racionalidad del Estado hegeliano era algo muy distinto a la racionalización de las estructuras burocráticas. La mezcla moderna de romanticismo privado y utilitarismo público es más bien la sociedad civil creciendo sin control, una sociedad que se ha convertido en un «montón». La transformación continua de la sociedad industrial bajo la eficiencia dinámica o productiva y la búsqueda de un estándar individual de vida más alto, han erosionado las diferenciaciones que eran esenciales al Estado de Hegel, y han valorado al individuo cada vez más independientemente de cualquier agrupación parcial. Fue al infravalorar esta dinámica cuando Hegel estuvo más seriamente equivocado en su caracterización de la época por venir.

Pero este error, si ésta es la palabra, está directamente conectado con su ontología. Hegel pensó que las fuerzas de disolución y homogeneización de la sociedad civil serían contenidas debido a que los hombres llegarían a reconocerse a sí mismos en las estructuras que encarnan la Idea. Los hombres recuperarían una nueva *Sittlichkeit* y se identificarían con una vida más grande. El progreso continuado de estas fuerzas podría significar solamente la atenuación progresiva de esta visión, que debe hacerse cada vez más irreal e imposible en la medida en que la nueva sociedad crece. Si Hegel ha estado en lo correcto, entonces los hombres se reconocerían a sí mismos en las estructuras del Estado racional, y la sociedad industrial no habría tomado el camino que tomó.

En forma paralela al desarrollo de la sociedad moderna que rompe las fronteras del Estado de Hegel, se da un desarrollo de la ciencia moderna. Las ciencias empíricas estaban destinadas a ser contenidas dentro de la «ciencia absoluta». Esto es, los resultados de las ciencias empíricas debían revelar la estructura del Concepto, con el grado de aproximación e inexactitud apropiado al nivel de realidad involucrado. Pero las ciencias rompieron ya en su propio día los límites de la síntesis que el comentario de Hegel les impuso, y aunque siempre permanece teóricamente la posibilidad de recomenzar un comentario sintetizador con cada nuevo descubrimiento importante, el desarrollo de las ciencias ha hecho parecer fútil y desencaminado el entero proyecto de una filosofía de la naturaleza. La búsqueda de una estructura significativa subyacente debe parecer arbitraria en todo campo de conocimiento científico en expansión y diversificación.

¿Podemos concluir entonces que la ontología ya no es una opción viva debido a que la civilización moderna nos ha rehecho sin reservas como sujetos auto-definidos, con una posición objetificante hacia la naturaleza y la vida social? Para nada. Esta explicación es demasiado simple porque de hecho no hemos sido rehechos completamente. Desde el período romántico, permanece un malestar alrededor de la identidad moderna. Ciertamente muchos de nuestros contemporáneos se conciben a sí mismos primariamente como individuos con ciertos deseos y finalidades *de facto*, y conciben su sociedad como una común empresa de producción, intercambio e, idealmente, de mutua ayuda, diseñada para satisfacer sus deseos respectivos; por lo tanto, las virtudes importantes de la sociedad son la organización racional, la justicia distributiva y la auto-protección de la independencia individual.

Pero, al mismo tiempo, mucha gente —y frecuentemente la misma— se moviliza por una sensación de profunda inadecuación de la sociedad moderna, sensación que tiene sus raíces en la protesta romántica. Desde finales del siglo XVIII ha habido una continua corriente de queja contra la civilización moderna acusándola de ignorante (*Philistine*), productora de mediocridad y conformismo, cobardemente egoísta, sofocando la originalidad, la libre expresión, todas las virtudes heroicas, dedicada a un «lastimoso confort» (*embärmliches Behagen*).⁵ Reproches, o al menos aprensiones, de este orden han surgido de las mejores y más sensibles mentes, y a través de un amplio espectro, desde los críticos muy conservadores y constructivos, como De Tocqueville y J.S. Mill, hasta los *outsiders* más radicales, como Nietzsche y Sorel, por no hablar del montón de escritores y artistas que tomaron una posición en contra de la civilización «burguesa».

En distintas formas estos críticos reprueban a la sociedad moderna como expresivamente muerta, diciendo que sofoca el cumplimiento expresivo mediante el poder del conformismo, o mediante las demandas de utilidad extendidas por todas partes, produciendo un mundo en el que todos los actos, objetos, instituciones, tienen un uso, pero ninguno expresa lo que los hombres son o pudieran ser. Esta corriente de oposición tiene su fuente en el expresivismo en curso del tardío siglo XVIII, y su fuerza continua refleja el grado en el que la identidad moderna no ha logrado establecerse con firmeza.

Podemos estar tentados a pensar que esta corriente incumbe sólo a una minoría de intelectuales y artistas, dejando a la mayoría de los hombres «ordinarios» sin afectar. Pero la amplia resonancia de esta clase de crítica ha sido probada, aun si no hubiera ocurrido nada más que los periódicos arrebatos de tensión que han problematizado la civilización industrial. La profunda insatisfacción expresivista contribuyó al éxito del fascismo, y subyace a la sublevación de muchos jóvenes contra el «sistema» en los países occidentales contemporáneos.

Así, no podemos simplemente explicar el eclipse de la ontología de Hegel mediante el estado de cosas triunfante de una identidad moderna que ha relegado la protesta romántica al pasado. Nada de este género ha ocurrido. Más bien la pregunta es por qué el florecimiento continuado de la protesta romántica y expresivista ya no puede encontrar una expresión filosófica en la visión de Hegel.

Parte de la respuesta recae en el hecho de que es una *protesta*. Hegel tuvo la visión de un mundo reconciliado con el espíritu, pero el espíritu romántico es consciente de estar en oposición a la sociedad moderna. Es una nostalgia del pasado, un anhelo de una esperanza hasta entonces no satisfecha, o la determinación de realizar un futuro sin precedentes, pero ciertamente no es la percepción de la racionalidad de lo real. Y si los hombres que anhelaban un cumplimiento expresivo se sentían alienados respecto del curso de la historia moderna en la última parte del siglo XIX, con cuánta más razón sus sucesores hoy día lo han de sentir. Antes de 1914, la sociedad filisteá al menos ofrecía la solidez de un orden firmemente determinado a realizar cada vez más plenamente su propia limitada, lastimosa y anti-heroica forma de bien. Pero las agitaciones desde esa época han puesto incluso esto en tela de juicio, sin colocar a la civilización occidental en un camino mejor hacia el cumplimiento expresivo. La ferviente búsqueda de un «confort lastimoso» ha sido interrumpida más por orgías de grotesca inhumanidad que por los puntos de arranque de una cultura nueva y superior. Y por una cruel ironía, la protesta romántica misma ha tenido su papel en estos interludios truculentos. Muchos de estos asuntos han virado hacia el servicio del fascismo, del estalinismo, por no hablar de los practicantes independientes del asesinato político de nuestros días.

5. F. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, prefacio de Zarathustra, § 3.

De este modo un contemporáneo está fácilmente tentado a ver la historia como un «matadero... en el cual la suerte de los pueblos, la sabiduría de los Estados y la virtud de los individuos han sido llevados al sacrificio». (VG, 80). Lo que encontramos difícil de comprender es cómo Hegel, después de escribir estas líneas, pudo sin embargo seguir viendo la historia como la realización de la razón y la libertad. Lo que nos separa de esa época es la sensación de que los horrores y pesadillas de la historia, los furiosos de la destrucción y la crueldad, que siguen siendo enigmáticos tanto para el agente como para la víctima, han quedado atrás. Esta sensación, que Hegel expresó en su filosofía —aunque parece haber flaqueado en ocasiones en su juicio privado— es simplemente irrecuperable incluso por parte de los más optimistas de nuestros contemporáneos.

Entonces, ya sea como miembro de una sociedad moderna confiada y creciente, o como testigo de la desintegración de esta sociedad, el heredero de los románticos no puede sino sentirse alienado. No puede ver la historia como el despliegue del espíritu. Y al mismo tiempo no puede ver por más tiempo a la naturaleza como la emanación del espíritu. El control creciente sobre la naturaleza de la tecnología moderna, así como la frontera siempre en expansión de la ciencia, han desvanecido aquella visión del mundo como la manifestación de poderes espirituales o de un principio divino que fuera la culminación de la corriente expresivista de finales del siglo XVIII. Ese panteísmo expresivista, el «spinozismo» del *Sturm und Drang*, que tentó a Lessing, que casi conquistó a Herder, y que fue propiedad común de Goethe y los románticos, cesa de ser una opción viva en cuanto la civilización moderna se afianza a sí misma. Pero la síntesis de Hegel fue construida sobre esto. Su objetivo, como he intentado interpretarlo, fue combinar esta visión de la naturaleza como la expresión del espíritu, con el llamamiento implícito al hombre a recuperar la unidad expresiva con él, por una parte, y con la aspiración a la autonomía racional, por la otra. El Espíritu, el fundamento ontológico del mundo en la necesidad racional, está determinado a realizar esta síntesis. Esto garantiza que el hombre pueda darse a sí mismo la unidad con el todo sin perder su libertad racional. Pero si esta visión de un panteísmo expresivista decae, si la aspiración a la unidad con el «todo de la naturaleza»⁶ deja de ser significativa, entonces desaparece el fundamento mismo de la Idea Absoluta, junto con el *Urphänomene* de Goethe, el «idealismo mágico» de Novalis, y las más osadas creaciones de los románticos.

Así pues, la síntesis de Hegel no puede solicitar partidarios hoy, no sólo porque está construida en parte sobre la reacción romántica a la identidad moderna que la civilización contemporánea ha tendido a afianzar cada vez más, sino debido a que está construida sobre una forma previa de esta reacción, anticuada. Pertenece a la oposición, en tanto que afirma estar dándonos una visión de la razón triunfante, y pertenece aún más a un escenario de esta oposición que no parece viable por más tiempo.

2

De este modo podemos ver, al menos en un trazo amplio, por qué la tesis central de Hegel está muerta. ¿Pero por qué su filosofía sigue siendo altamente relevante? Esto se aclarará si observamos las formas de la oposición romántica y expresivista que han sucedido a aquéllas de la época de Hegel.

Si el objetivo de retornar a la unidad con la gran corriente de la vida no es plausible por más tiempo, incluso combinado con la visión espiral de la historia en donde la

6. Hölderlin, *Hyperion*, Fischer Edition, Frankfurt, 1962, 9.

unidad restaurada incorpora la libertad subjetiva; si la experiencia histórica de la objetivación y transformación de la naturaleza, en la teoría y en la práctica, es demasiado poderosa para que ésta sobreviva como interlocutor, entonces la corriente expresivista de oposición a la civilización moderna ha de centrarse en el hombre. Lo que es «encapsulado, enconado, confinado» por la sociedad moderna, doblegado en el conformismo moderno, aplastado por la enorme maquinaria de la Utilidad, reprimido por el «sistema», es la naturaleza humana, o más bien, el potencial humano creativo, expresivo.

Pero el cumplimiento expresivo supone una determinada integridad, una plenitud de vida, que no admite la división entre cuerpo y alma, entre voluntad e inclinación, entre espíritu y naturaleza. Si bien este cumplimiento ya no significa comunión con la naturaleza como una encarnación del espíritu, la naturaleza debe figurar aún de alguna forma.

Las formas tardías de expresivismo muestran esto de dos maneras. En ambas la forma de vida realizada es vista como expresión de nuestra motivación profunda, que poseemos como seres humanos, expresión que es controlada, frustrada o escondida por una sociedad represiva, divisiva, artificial. La sociedad moderna es vista como la opresora de lo espontáneo, lo natural, lo sensual, o lo «dionisiaco», en el hombre. En cierto sentido, mucho del nacionalismo posromántico puede ser colocado en esta amplia categoría, ya que busca restaurar los hechos particulares sobre el hombre —herencia, la tierra en que vive, el lenguaje grupal al que pertenece— como motivaciones relevantes centrales en una vida humana plena, en contra de los ideales «abstractos», «cosmopolitas».

O, incluso, el hombre es visto como alcanzando la armonía con la naturaleza en el momento que la transforma. La filosofía, la contemplación de la Idea en la naturaleza y la historia, como un «culto» que restaura nuestra unidad con el todo, puede no tener sentido para aquellos que han perdido el sentido de lo divino en la naturaleza, y debe parecer obscena para aquellos que se declaran en rebeldía contra una sociedad inerte, opresiva, inhumana. Desde dentro de este horizonte, la aspiración a la unidad expresiva entre el hombre y lo natural, y el mundo social del que depende, solamente puede ser colmada mediante su reconfiguración libre de la naturaleza y la sociedad. En esta suerte de visión la unidad expresiva es combinada, como en la filosofía de Hegel, con una noción radical de libertad, pero de un modo fundamentalmente distinto. La síntesis de Hegel ha sido, como si dijéramos, antropologizada —transferida del *Geist* hacia el hombre.

Ésta fue, por supuesto, la transposición revolucionaria que fue llevada a cabo por los jóvenes hegelianos de las décadas de 1830 y 1840. Y ha tenido una considerable consecuencia, ya que las grandes protestas expresivistas contra el curso de la civilización moderna han incorporado esta noción de voluntaria transformación de la naturaleza, tanto humana como externa, como una parte esencial del cumplimiento humano. Las reacciones a la pobreza expresiva de la civilización moderna han variado, por supuesto, ampliamente: *Weltschmerz*, una profunda sensación del mundo como abandonado y expresivamente muerto; o una nostalgia por una época anterior, irrecuperable; o un intento de retornar a tal tiempo originario —la edad de la fe, o la condición primitiva de equilibrio con la naturaleza que muchos de los «abandonos» de hoy anhelan— o, de nuevo, el intento de crear un mundo de arte secundario no confinado por el mundo del trabajo al día. Pero las protestas activas han previsto generalmente una reconfiguración de la vida humana y de sus fundamentos naturales. Esto ha sido cierto no solamente respecto a las ideologías de la izquierda, como el marxismo y el anarquismo, sino también respecto a aquéllas como el fascismo, que enfatizó asimismo la libe-

ración de las fuerzas «elementales» reprimidas en el hombre. El fascismo de hecho intentó de un modo confuso combinar la alternativa «dionisiaca» comentada más arriba con la alternativa «prometeica».

Dada la importancia de esta aspiración prometeica, es mejor verla a través de su formulación más penetrante, en la teoría del hombre que fue también el más importante de los jóvenes hegelianos.

Muchos marxistas, entre otros, objetarían una interpretación del marxismo que lo coloca en lo que he llamado tradición expresivista. Por supuesto, el marxismo es más que esto. Pero no creo que podamos entender el impacto que tiene si intentamos abstraerlo de esta dimensión.

Ciertamente pocos querrían negar que el joven Marx es el heredero, a través de Hegel, de la aspiración expresivista. Y ya en la temprana década de 1840 esta aspiración está casada con el ímpetu de la Ilustración radical para producir la peculiarmente poderosa síntesis marxista.

El joven Marx es heredero de la Ilustración radical, en primer lugar, en su noción de que el hombre es capaz de moldear la naturaleza y eventualmente a la sociedad en vistas a sus propósitos. En segundo lugar, es su heredero en la crítica de la inhumanidad del orden presente. La Ilustración dio lugar a una nueva clase de indignada protesta contra las injusticias del mundo. Habiendo demolido las viejas visiones del orden cósmico y exponiéndolas en el mejor de los casos como ilusiones, e incluso quizá como farsas, abandonó todas las diferenciaciones de la vieja sociedad, todas sus cargas y disciplinas específicas, sin justificación. Una cosa es soportar el propio destino como campesino si es el lugar señalado que uno tiene en la jerarquía de las cosas como lo ordenó Dios y la naturaleza. Pero si la misma idea de la sociedad como encarnación de tal orden cósmico es desechada, si la sociedad es más bien el instrumento común de los hombres que deben vivir bajo el mismo techo político para perseguir la felicidad, entonces las cargas y privaciones de esta estación son una imposición salvaje, en contra de la razón y la justicia, sostenidas sólo mediante la bellaquería y las mentiras. Clamarían al cielo —si es que el cielo existiera— por la reparación del daño e incluso por la venganza. La Ilustración provocó así una nueva conciencia de la inhumanidad, de la gratuidad y el innecesario sufrimiento, y una urgente determinación de combatirlo, ya que si el hombre no es nada más que un sujeto de deseos que se dirige hacia su cumplimiento (esto es, la felicidad), entonces nada en el cielo o en la tierra lo compensa por la pérdida de esa felicidad. La penuria no compensada es inconsolable, una pérdida absoluta.

Marx asume esta crítica radical de la inhumanidad. Pero el principal mito justificador que denuncia es la coartada de que la explotación y opresión no consisten en la vieja religión sino en la nueva filosofía ilustrada misma, utilitaria y atomista, principalmente como es reflejada en las teorías de los economistas clásicos. De hecho, la religión ortodoxa resulta más bien ligera en comparación, ya que es el «sentimiento del mundo despiadado»,⁷ las flores en las cadenas del hombre, un consuelo casi indispensable del sufrimiento de los hombres en un mundo injusto —una injusticia que en la actual fase de la historia se sustenta en la filosofía burguesa de la utilidad.

Pero el formidable poder de la teoría de Marx viene de su vinculación de este ímpetu propio de la Ilustración radical con la tradición expresivista. En su teoría, tal como la tenemos en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, que permanecieron iné-

7. Karl Marx, *Early Writings*, traducido y editado por T.B. Bottomore, Londres y Nueva York, 1964, 43-44.

ditos en vida de Marx, la transformación de la naturaleza es también una auto-transformación. El hombre, al rehacer su medio ambiente natural, está reconfigurando su propio «cuerpo inorgánico». Sufre la alienación debido a que, en primer lugar, bajo la sociedad de clases su trabajo y el producto de éste, la naturaleza transformada —que propiamente le pertenece en el sentido fuerte de que forma parte de él, es su expresión—, escapan de él y devienen una realidad extraña, con una dinámica propia que se le resiste y se le opone. Esta noción de alienación es, así, parte intrínseca de una estructura expresivista de pensamiento. El trabajo del hombre y su producto, el medio ambiente transformado por la mano del hombre, son su expresión, y por tanto su pérdida no es sólo privación, sino auto-escisión; su recuperación no sólo consiste en los medios para la felicidad, sino en volver a ganar la completud y la libertad, ya que la producción del hombre es su «auto-creación» (*Selbsterzeugung*).

Por lo tanto Marx a su propia manera asume un tema común virtualmente de toda crítica expresivista a la civilización moderna, y denuncia una sociedad que toma posesión de la finalidad humana central, a expensas de la expresión. El impulso mismo por la posesión pertenece al mundo alienado en donde los poderes del hombre se encuentran tan distantes de él que pueden ser transferidos y circular como propiedad, un pobre y distorsionado sustituto de la recuperación genuina. «La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y parciales que un objeto es sólo *nuestro* cuando lo poseemos, cuando existe para nosotros como capital, o cuando es... *utilizado* en alguna forma».⁸

Esta vigorosa combinación de la Ilustración radical y el expresivismo viene de una transposición de la síntesis de Hegel del *Geist* hacia el hombre. En el punto de origen de Hegel, como si dijéramos, la Idea mengua en la naturaleza y en principio se pierde ahí. Esto es, no tiene aún una expresión adecuada, y por tanto existe división y separación dentro de este mundo, y entre el mundo y el Espíritu, que no puede reconocerse a sí mismo. El desarrollo de una encarnación adecuada, y por tanto el retorno del Espíritu a sí mismo, es la tarea de la historia.

Ahora, el *Geist* interpreta al hombre, no al hombre como individuo, sino como una «esencia genérica» (*Gattungswesen*). En este punto de origen, para Marx el hombre es un ser natural. Existe en la naturaleza y solamente se prolonga a través de un proceso continuo de intercambio con la naturaleza. En un principio esta matriz natural en la que él es puesto no lo expresa en absoluto. Pero ya que el hombre, a diferencia de la bestia, puede producir universal y conscientemente, este intercambio con la naturaleza no sólo renueva el ciclo sino que lo transforma también. El hombre rehace la naturaleza como una expresión de sí mismo, y en el proceso llega a ser propiamente hombre. Marx habla de esta auto-creación del hombre al crear una expresión externa adecuada como de una «objetificación» (*Vergegenständlichung*) de la vida de la especie humana.⁹

Pero los primeros intentos en un mundo artificial, provocado bajo la presión de la necesidad, introducen la división. Los hombres solamente pueden alcanzar un tipo de interconexión más alta con la naturaleza, o un modo de producción, al reordenar sus relaciones sociales, y en las condiciones de atraso e indigencia que prevalecen al comienzo, esto significa que algunos hombres deben asumir el mando, y por tanto explotar a otros. Por una cruel ironía, el primer paso hacia una vida superior, la verdadera realización del hombre, expulsa a los hombres del paraíso del comunismo primitivo y lo llevan al dolor y la crueldad de la sociedad de clases. Nos encontramos energicamen-

8. *Op. cit.*, 159.

9. *Op. cit.*, 128.

te en la remembranza de la interpretación de Hegel del mito de la Caída. Es precisamente la afirmación de sí mismo del hombre primitivo como un sujeto, o ser espiritual, que en la temprana condición de ruda particularidad se aísla a sí mismo de lo universal, y se inicia en el largo proceso de formación que eventualmente hará de él un vehículo adecuado del Espíritu.

Pero el hombre dividido no puede alcanzar una expresión adecuada debido a que el sujeto de transformación no es el individuo sino la «especie», la sociedad humana colocada en la matriz de la naturaleza. Por lo tanto en la sociedad de clases los hombres no tienen control de su propia expresión. Ésta se les escapa y asume una dinámica por su cuenta. Sufren la alienación en sus vidas. Y esto encaja con una conciencia alienada en la que ellos toman muy en serio este mundo ajeno, como si fuera el *locus* de una fuerza extraña, lo divino en las épocas anteriores, o las leyes de hierro de la economía clásica de la época burguesa. Justo como el Espíritu de Hegel en el período de la conciencia desgraciada, el hombre genérico no se reconoce a sí mismo en su propia objetificación.

Pero si la división de clases es en último término forzada por la indigencia, entonces, una vez que los hombres hayan logrado suficiente dominio sobre la naturaleza, esta división puede ser superada. El hombre genérico retornará a sí mismo en su propia encarnación, se incorporará al reino de la libertad, esto es, de la expresión integral, una expresión que pertenecerá indivisiblemente a toda la sociedad, en la que el hombre se reconciliará con el hombre. El comunismo será la abolición «de la auto-alienación humana, y así llegará la apropiación real de la naturaleza humana a través y por el hombre. Es, por tanto, el retorno del hombre a sí mismo como un ser social, esto es, un ser realmente humano, un retorno completo y consciente que asimila toda la riqueza del desarrollo previo».¹⁰

Como un cumplimiento expresivo, el comunismo superará las divisiones y oposiciones de las que la vida y el pensamiento humano han sido presa.

El comunismo, como un naturalismo completamente desarrollado, es un humanismo, y como un humanismo completamente desarrollado es un naturalismo. Es la resolución definitiva del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, y entre los hombres. Es la verdadera solución al conflicto entre la existencia y la esencia, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del acertijo de la historia y sabe que ha de ser esta solución.¹¹

En esta enumeración vemos la ambición hegeliana alcanzada en una forma transpuesta, la reconciliación de las oposiciones; y en particular de la oposición entre la necesaria objetificación del hombre en la naturaleza, con la que debe estar en armonía, y las demandas de su libertad, que en un principio lo enfrentan en oposición a la naturaleza. Marx también, a su propia manera, une el expresivismo a la libertad radical de Fichte, ya que el de Marx se crea a sí mismo. Pero en Hegel la reconciliación es alcanzada mediante un reconocimiento de la encarnación del Espíritu, que en gran medida está ya ahí. Este reconocimiento requiere una transformación en la forma de vida del hombre, que es el vehículo del Espíritu en la historia sin duda; pero ya que la finalidad última de esta transformación es el auto-reconocimiento del Espíritu, incluso la sociedad transformada reposa en un reconocimiento: requiere que los hombres adviertan

10. *Op. cit.*, 155.

11. *Op. cit.*, 155.

un orden superior y que se identifiquen con la estructura diferenciada de la sociedad como un reflejo de este orden.

Para Marx, por otra parte, no existe el reconocimiento. La reconciliación es creada por entero. El hombre es uno con la naturaleza a causa de y en la medida en que la rehace como su expresión. La transformación de la sociedad humana no está orientada hacia un reconocimiento eventual de un orden más grande, sino en último término hacia la subyugación de la naturaleza en cuanto diseño creado libremente por el hombre.

La famosa fórmula concisa que diferencia a los dos pensadores, mientras Hegel habla de contemplar lo real Marx quiere transformarlo, está basada en último término en sus distintas ontologías. Ya que para Hegel el sujeto es el *Geist*, el Espíritu de todo, la reconciliación debe llegar a través del reconocimiento, pues una transformación del universo entero no tiene sentido. La reconciliación de Marx, por otro lado, debe llegar mediante la transformación, ya que su sujeto es el hombre genérico; y el hombre, a diferencia de Dios, no puede reconocerse en la naturaleza sino hasta que se ha puesto a sí mismo ahí a través del trabajo. La voluntad de reconciliación de Marx, por supuesto, siempre es incompleta; nunca va más allá de la frontera (siempre en disminución) de la naturaleza no transformada. Pero éste es el precio de su noción prometeica de auto-creación.

Una vez que uno ha hecho esta transposición del *Geist* al hombre, entonces la entera estructura diferenciada de Hegel debe asemejarse justo a aquéllas del *ancien régime*, opresiva e injusta, enmascarada como un orden divino. Entonces, en tanto que Marx reconoce su deuda con Hegel, naturalmente libera toda su indignación, propia de la Ilustración radical, en su concepción del Estado. La síntesis hegeliana es denunciada como alcanzada solamente en el pensamiento, enmascarando la separación efectiva de lo real. En la polémica Marx inevitablemente distorsiona a Hegel, hablando en ocasiones como si él tuviera que ver solamente con el «pensamiento abstracto», y no fuera también el protagonista de otra clase de praxis. Pero la deuda es innegable y penetra en el texto de Marx incluso cuando él no está comprometido en reconocerlo. Para reconciliar la libertad radical con la naturaleza, Hegel desarrolló su noción de que la libertad radical, como Espíritu, estaba en el fundamento de todo. En la base de todo existe una emanación de la libertad. Sólo resta transponer esta concepción inmensamente activa hacia el hombre para generar la doctrina más poderosamente revolucionaria.

Muchos comentaristas que estarían de acuerdo con esta doctrina del primer Marx, sostienen que su pensamiento maduro fue muy distinto y que echó por la borda las formulaciones hegelianas y expresivistas de los primeros años de la década de 1840 en favor de una inflexible ciencia de la sociedad capitalista que expone las leyes de hierro de su desarrollo interno y su eventual desaparición. Que Marx vio *El capital* como un trabajo de ciencia, y que el término «ciencia» llegó a tener para él en gran medida el sentido que tuvo para el tardío siglo XIX en general, me parece correcto. De tal modo que podemos ver *El capital* como una de las obras de ciencia madura, como la teoría de la evolución de Darwin, o el posterior psicoanálisis de Freud, que incorpora las intuiciones de la primera etapa del romanticismo. Pero que esto supone un regreso al punto de vista adoptado por Marx en la posición sostenida entre 1844-1847, me parece una conclusión del todo injustificada. La posición que he delineado más arriba se deriva de los manuscritos de París de 1844, complementada con unos pocos detalles del *Manifiesto*. No encuentro evidencia alguna de que Marx padeció una regresión respecto a esta posición en ningún aspecto esencial, o sintió que la necesitara.

El conflicto entre la posición «científica» del Marx maduro y su transposición expresivista de Hegel está en la mente de los comentaristas posteriores, y en ello son

probablemente más clarividentes que Marx. Pero es una proyección injustificada atribuir esta sensación de incompatibilidad a Marx mismo. El hecho es que desde el principio su posición fue una síntesis entre la Ilustración radical, que ve al hombre como capaz de objetificar la naturaleza y la sociedad en la ciencia en función de dominarlas, y la aspiración expresivista por la completud. Esto es lo que quiso decir al hablar del comunismo como de la unión del humanismo y el naturalismo. El cumplimiento expresivo llega cuando el hombre (el hombre genérico) domina a la naturaleza y puede imprimir su libre diseño sobre ella. Pero al mismo tiempo domina a la naturaleza objetificándola en la práctica científica. Bajo el comunismo los hombres configuran libremente y transforman cualesquiera acuerdos sociales existentes. Los tratan como instrumentos. Pero al mismo tiempo esta configuración colectiva de su existencia social es su auto-expresión. Bajo esta visión, la objetificación de la naturaleza y la expresión a través de ella no son incompatibles, no más de lo que sería incompatible para un escultor que haga uso de la ingeniería tecnológica al crear su obra.

En otras palabras, dado que el cumplimiento expresivo se acompaña de la libertad radical para configurar la naturaleza, pudiera combinarse con la aspiración ilustrada de más alcance por dominar la naturaleza y el mundo social mediante la ciencia y la tecnología.

Lo que percibimos del joven Marx al maduro no es un cambio de punto de vista, sino un giro de énfasis dentro de lo que para él debe siempre haber aparecido fundamentalmente como la misma posición. En el clima del tardío siglo XIX ésta consistía naturalmente en la dimensión del «socialismo científico», que tendía a predominar. Y esta orientación fue finalmente sellada por el éxito de un partido marxista revolucionario en una nación atrasada, ya que el marxismo tuvo que jugar el rol de una ideología modernizadora. El socialismo = poder soviético + electrificación, en la famosa frase de Lenin. Ambos objetivos requieren que la élite gobernante adopte la posición de ingeniero en relación con la materia social, a lo mucho inerte y refractaria, con la que tenían que vérselas. El marxismo-leninismo comenzó a ser manejado como un plano en manos de constructores más que como la conciencia de una nueva época de libertad.

Pero el marxismo oficial nunca rechazó simplemente los elementos expresivistas de la síntesis. La visión de la libertad y la completud del hombre comunista en el movimiento oficial marxista siguen estando en la tradición expresivista, así como mucho de su crítica de la sociedad burguesa. De hecho, esta pretensión de completud es lo que subyace a las tendencias totalitarias del marxismo soviético, p. ej., las demandas que lleva a cabo sobre el arte y la vida cultural, una degeneración burocrática de las demandas originales hechas en nombre del hombre comunista.

Pero la experiencia soviética ha sido sólo para subrayar la debilidad de la síntesis de Marx entre el cumplimiento expresivo y la objetificación científica. El ejemplo del escultor ciertamente muestra que el hombre puede tener a un mismo tiempo tanto una relación expresiva como objetificadora hacia la naturaleza. Y podemos imaginar un grupo armonioso configurando y reconfigurando sus acuerdos sociales en función de conseguir estándares tanto para la eficiencia como para la expresión al mismo tiempo. Pero en estos casos en lo que se están basando los hombres es en una tecnología de ingeniería o en una técnica de distribución de las tareas o algo por el estilo. No están utilizando la ciencia del hombre en la sociedad, que identifica las determinaciones de la conducta del pueblo, ya que si ésta fuera utilizada entonces algunos hombres estarían controlando y manipulando a otros.

En otras palabras, una objetificación científica del hombre, que identifica los factores que determinan cómo actúan y sienten los hombres, factores que están más allá del

conocimiento de la mayoría y/o de la voluntad de todos, no puede realmente ser el fundamento de la praxis de una sociedad comunista. Esto no significa decir que una ciencia de esta clase debe ser utilizada para propósitos desviados, o que estén en contra de la causa de la libertad. Por el contrario, el psicoanálisis, que defiende ser una objetificación de este tipo, puede ser utilizado por algunos hombres para curar a otros, y podría decirse que para incrementar su libertad. Pero la noción marxista de sociedad comunista consiste en que los hombres decidan en conjunto; las decisiones representan en cierto sentido una voluntad general, no una concatenación de decisiones individuales sino un genuino propósito común. Esto no excluye el uso marginal de las tecnologías de control humano, digamos, para el propósito de curar al enfermo. Pero por supuesto, lo que la sociedad toma como una decisión colectiva consciente, no puede ser un resultado cuyas determinaciones sean abarcadas por una ciencia aplicada de este género.

Ahora, si *El capital*, o el corpus del marxismo-leninismo, nos da las «leyes» que gobiernan la sociedad burguesa, y por tanto nos dice cómo conducirnos del mejor modo para abolirlas, trascender esta sociedad debe significar también la suspensión de estas leyes, ya que la ciencia de la sociedad burguesa nos muestra que los hombres están atrapados en las estructuras y en una dinámica que ni entienden ni controlan. Esta ciencia continúa siendo el fundamento de la praxis revolucionaria que sustituye a esta sociedad burguesa, de otro modo esta praxis continuará siendo manipuladora, en contradicción con su justificación central.

Así, en la frontera revolucionaria entre dos eras debe darse un salto, como si dijéramos, un giro en las leyes que se aplican a la sociedad. Y esto, de hecho, es provisto por la teoría de la alienación descrita arriba. Las prácticas de la sociedad burguesa, que bajo la alienación siguen una dinámica por cuenta propia, que la ciencia marxista descubrirá, serán devueltas al control humano con el comunismo, no caerán bajo determinaciones externas similares sino más bien serán genuinamente alcanzadas por una decisión en una sociedad libre.

Esta trascendencia de determinaciones externas a favor de la libre expresión tiene un perfecto sentido, por supuesto, en las categorías de la filosofía hegeliana. Es lo que constatamos cuando ascendemos por los niveles del ser en la filosofía de la naturaleza de Hegel, esto es, desde la naturaleza inorgánica hasta la vida, o cuando nos trasladamos de la alienación hacia la *Sittlichkeit*. Pero esto le es extraño a la tradición de la ciencia establecida, enraizada en la Ilustración. Puede permitir al hombre objetificar la naturaleza como un dominio de instrumentos neutrales en un nivel, en tanto que configura un objeto expresivo en otro. Pero no puede admitir una frontera cambiante, a través de la cual lo que está en el reino de la objetificación y la ley natural en una etapa de la historia es arrastrado más allá de él hacia el reino de la expresión en otra etapa. No toma en consideración de acuerdo con sus leyes ser *aufgehoben*.

En términos epistemológicos, ésta es la ambigüedad que el Marx maduro nunca aclaró y probablemente nunca vio. Esta *Aufhebung* de las leyes de la sociedad, que tiene lugar en los puntos críticos de la historia, de tal modo que los mismos términos necesarios para explicar un período no son aplicables para otro, esta *Aufhebung* estuvo ciertamente implícita en la teoría original del joven Marx, así como lo estuvo en Hegel. Continuó siendo esencial a la lógica de la noción de revolución de Marx y a la transición al comunismo, pero no formó parte del modelo de ciencia por el que Marx parecía sentirse atraído al lanzar *El capital* al mundo.

Marx nunca resolvió este repliegue. No hay duda de que si se le hubiera apuntado le hubiera parecido increíblemente peculiar y «filosófico». Su trabajo científico estaba

recortado por las necesidades prácticas urgentes de llevar la revolución contra el capitalismo a su término. La especulación sobre la transición hacia el comunismo fue un lujo en el que casi se es indulgente, sobre todo respecto a los problemas epistemológicos ocasionados por la existencia en tal transición.

Pero si uno investiga más profundamente, parece que el problema nunca surgió para Marx debido a que él tenía un punto de vista extremadamente ingenuo respecto a la transición. La revolución aboliría la sociedad burguesa y por tanto las leyes de su operación, y una clase de proletarios unida asumiría y dispondría libremente de la economía que heredó. Esta clase de salto hacia una libertad ilimitada no es realmente una *Aufhebung* dialéctica, donde la unidad de la etapa más alta es siempre prevista en la más baja, y existe continuidad así como discontinuidad entre ellas. Pero tampoco es muy realista. Marx parece haber sido completamente ignorante acerca de la irrenunciable opacidad y tortuosidad de la comunicación y la decisión en grandes congregaciones de hombres, acerca del modo en que la dinámica de interacción siempre escapa de los hombres en alguna medida, incluso en sociedades pequeñas y simples, dejando de lado aquéllas organizadas alrededor de un enorme y complejo sistema productivo.

La imagen de un salto, así como la presión de problemas más urgentes, dispensó a Marx de tener que pensar sobre la organización de la libertad. Lo previno de ver al comunismo como un predicamento social con sus propios límites característicos, menos restrictivos e inhumanos que los propios de la sociedad capitalista, pero son límites no obstante. Y así el problema de la relación de estos límites respecto a los de la sociedad capitalista pudiera no surgir. Más bien es como si las leyes de la sociedad burguesa se vinieran abajo con la abolición de esta sociedad al modo en que la tecnología de los carburadores se hiciera irrelevante si nos deshiciéramos de la máquina de combustión interna.

Un giro de este tipo puede ser entendido por el más endurecido de los positivistas, y es una concepción tal que hace parecer que la *Aufhebung* de la sociedad burguesa hacia la que *El capital* apunta puede ajustarse dentro del marco de la ciencia. Pero esta compatibilidad con la corriente dominante de la ciencia es perseguida por una salvaje noción nada realista de la transición tomada como un salto hacia una libertad sin restricción, que simplemente deja de lado las viejas restricciones.

La síntesis marxiana entre la ciencia ilustrada y el cumplimiento expresivo es a fin de cuentas inviable. Proponer lo que está comprendido en una transición dialéctica, representar la relación entre las «leyes» de la sociedad en una fase y aquéllas propias de una fase ulterior, dar lugar a la articulación social de una libertad incrementada, todo ello nos llevaría mucho más allá de los confines de la ciencia ilustrada. Tendríamos que trazar la transición desde un escenario en el que las acciones de los hombres están reguladas por leyes externas, esto es, regularidades continuas que no son deseadas o adecuadamente concebidas por nadie, hacia un escenario en el que los hombres son limitados por una situación que comprenden (parcialmente) y que orienta sus elecciones. Pero esta clase de transición nos lleva más allá de las fronteras de la ciencia clásica. El paso de una determinación dada por medio de la ley externa hacia una dirección dada por una situación significativa, puede ser más fácilmente justificado en las categorías de la dialéctica de transiciones de Hegel.

Por otro lado, para hacer la transición comprensible en la corriente principal de la ciencia, tenemos que pensarla no como un paso de la ley ciega hacia la situación significativa, sino como una simple mudanza de las restricciones. Abandonamos la naturaleza del sujeto y su agencia en la nueva forma social como un inexplorado punto de espontaneidad plena.

Los comentaristas posteriores han estado en lo cierto al apuntar la fisura entre el expresivismo de Marx y su científicismo. Pero ésta no es una diferencia entre el Marx joven y el maduro. Más bien, su incapacidad de ver esta escisión estaba implícita ya en su posición original, en la transposición hacia el hombre de la noción de Hegel de un *Geist* auto-postulado. Los poderes de un Espíritu que crea su propia encarnación, una vez atribuidos al hombre, producen una concepción de la libertad como auto-creación más radical que cualquier otra previa. Se abre la embriagadora perspectiva, una vez que es superada la alienación, de un salto hacia una libre auto-actividad del hombre genérico, limitado solamente por los límites refractarios (siempre en retroceso) de una animada naturaleza. La noción marxiana de un reino de libertad nos evita explorar el área en que esta escisión aparece.

Pero éste no fue un punto ciego peculiar de Marx. Afecta al entero movimiento comunista. Sólo unos pocos meses antes de octubre de 1917, en su *El Estado y la revolución*, Lenin expresó un increíblemente simple punto de vista acerca de la administración de la sociedad comunista. El partido bolchevique fue lanzado a la historia real del poder estatal con esta simple imagen de la libertad humana considerada como la no problemática administración de las cosas. Y la sociedad comunista soviética ha permanecido de algún modo fijada a esta imagen, de tal modo que continúa resistiéndose al marco de cualquier concepción adecuada de sí misma como una forma social, incluso en tanto que llegó a los hombres «administradores» como cosas dentro de una escala hasta ahora sin precedentes.

La terrible historia del comunismo soviético ha inducido a los marxistas a repensar la teoría, y esto ha llevado a muchos a reexaminar los trabajos más «filosóficos» de la década de 1840. El primer Marx ha ofrecido un nuevo punto de partida para muchos «revisionistas», mientras que estos primeros escritos son reprobados por el comunismo oficial tachados de intentos inmaduros, aún no liberados enteramente de la filosofía hegeliana. Esto no significa decir que el marxismo oficial ha buscado echar por la borda los elementos expresivistas de la doctrina. Más bien ha luchado por evitar que la inviable síntesis de Marx entre el expresivismo y el científicismo llegue a estar bajo un atento escrutinio. La atracción del bolchevismo está conformada por la imposible combinación de una promesa de libertad expresiva, por un lado, y la posesión de un «socialismo científico» como un plan de ingeniería para la historia, por el otro. En pro del movimiento se evita que esta contradicción se exponga y se resuelva. Cuando es resuelta, como en la obra de Louis Althusser, quien ha intentado purgar a Marx de las nociones hegelianas en nombre de una sofisticada forma de científicismo, el resultado no es ni convincente como exégesis ni atractivo como visión política. La justificación de la norma de la élite hecha por el partido leninista, en una supuesta objetificación científica de las contradicciones de la sociedad, no aguanta una declaración explícita sin producir un malestar en el lector que ha reflexionado sobre la historia contemporánea.

La imagen bolchevique del partido proletario entendido como un edificio de «ingenieros» en conformidad con las «leyes» de la historia, combina dos representaciones opuestas del predicamento humano. Nos muestra al hombre, por una parte, imponiendo su voluntad al curso de la historia, incluso contra las probabilidades y la materia refractaria. Ésta es la imagen «heroica». Por otra parte, el materialismo dialéctico dispone las leyes que gobiernan al hombre y a la historia mediante una necesidad de hierro. Estas dos imágenes no son incompatibles como tales. Pero no pueden ser combinadas en el modo propuesto. Las leyes que son aplicadas por los ingenieros que imponen su voluntad sobre los eventos, no pueden ser las que mantienen una necesi-

dad de hierro, si entendemos por esto que podemos dar cuenta de lo que ocurre por referencia a ellas sin invocar ninguna decisión humana. Una verdadera ley de desarrollo de la historia sería aquella cuyos antecedentes no son manipulables. Pudiera sernos útil para ajustarnos más armoniosamente al curso de los eventos, para transiciones menos conflictivas, pero no para imponer nuestra voluntad. No sería susceptible de ser aplicada por «ingenieros».

Los bolcheviques de hecho impusieron su voluntad sobre los eventos, no solamente al emprender la revolución de 1917, sino mucho más en el impulso por colectivizar a los campesinos después de 1928. Hasta qué grado esto ocurrió contra corriente puede medirse por la sangre derramada, y por el estado de la agricultura soviética, medio siglo después. Pareciera que Stalin y sus colegas se sintieron presionados por la necesidad: ya sea porque llevaron a los campesinos a arrojarse ante ellos, o ya sea por el crecimiento de la relativa libertad de la economía campesina bajo el NEP, ello minaría las bases de su poder. Fue esta clase de «necesidad de hierro», un asunto de nosotros o de ellos, lo que de hecho tuvo algo que ver con la infraestructura económica del poder, pero no tuvo nada que ver con una dirección inevitable de la historia. Por el contrario, estuvo codo a codo. Las «leyes de la historia», que apuntan al triunfo inevitable del comunismo, sirven a fin de cuentas de coartada para una decisión impuesta sobre los eventos. Puede haber arrepentimiento pero no remordimiento por la sangre derramada en la ineludible marcha hacia delante de la humanidad hacia una civilización superior.

El marxismo-leninismo ha llevado a cabo así un matrimonio entre incompatibles, una unión en primer lugar de un voluntarismo y un cientificismo extremos —la noción de que la ciencia de la historia objetifica la sociedad, como la física lo hace con la naturaleza, como un dominio de *manipulanda* potencial— mezclada, pues, con el determinismo más exhaustivo. Las dos primeras son la combinación natural para una élite que está imponiendo una nueva dirección sobre una masa refractaria. Pero esta práctica no puede ser fácilmente encuadrada en la perspectiva marxista de la libertad expresiva. Y así esta ingeniería social masiva es presentada como el resultado de las leyes de la historia, surgiendo de las masas como de su irrenunciable voluntad y destino. Existen colosales contradicciones en esta posición: las leyes de la historia no pueden ser el fundamento de la ingeniería social y revelar la inevitable corriente de los eventos; la mezcla de voluntarismo e ingeniería no deja lugar para el crecimiento de la libertad. Pero la combinación ha sido inmensamente poderosa como punto de reunión político en la historia contemporánea.

Los revisionistas del marxismo han advertido los nexos entre estos tres términos. Han advertido que la imagen de la revolución como impuesta por la voluntad y su concepción como determinada por una necesidad de hierro van juntas paradójicamente. Han intentado romper con ambas al mismo tiempo en una nueva lectura del marxismo, por medio de la cual podemos rastrear la maduración de las condiciones de la revolución, que sin embargo «pueden ser trasladadas a la realidad sólo mediante las decisiones de los hombres entre las alternativas».¹² El redescubrimiento, con la ayuda de la primera visión de Marx, de la inclinación en las cosas hacia la transformación revolucionaria es la garantía contra el sermoneo impotente, una pura política de «*Sollen*», por un lado, así como también contra el intento de imponer el comunismo por la fuerza a contrapelo, por otro lado. Es la garantía de que la voluntad por la liberación

12. Georg Lukács, como aparece citado en Istvan Méßáros, *Lukács' Concept of Dialectic*, Londres, Merlin Press, 1972, 44.

sea el trabajo de la actividad espontánea de enormes masas de gente y no sólo de una élite revolucionaria, de que los medios utilizados para alcanzar el comunismo estarán en conformidad con el fin.

Al mismo tiempo, esta inclinación en las cosas no es una necesidad de hierro, de tal modo que es evitada la paradoja de una transición hacia la libertad que no está en sí misma mediada por la actividad libre.

El intento revisionista por descubrir la tendencia en las cosas que se «inclina sin necesidad», para usar la frase de Leibniz, es dirigida correctamente a las formulaciones del primer Marx. Pero el primer Marx no es suficiente, pues Marx mismo, joven y maduro, sostuvo una terrible noción de libertad en la que la opacidad, la división, los propósitos de la vida social indirectos y cruzados, estaban completamente superados. Es esta imagen de libertad sin situación la que subyace a la inviable síntesis de expresivismo y cientificismo, y la que permite al voluntarismo bolchevique enmascararse como la realización de la libertad, mientras que la tendencia del revisionismo consiste en recuperar una noción de libertad en una situación orientada, que el agente puede tanto asumir como rechazar.

Ahora bien, esta libertad sin situación es lo que Hegel llamó «libertad absoluta». Fue una concepción de libertad estéril y vacía a sus ojos debido a que nos deja sin razón para actuar de un modo más bien que de otro; y fue destructiva, ya que en su vaciedad nos empuja a echar por el suelo cualquier otra tarea positiva como un estorbo para la libertad. Como sostuve arriba, en el capítulo XV, en el momento en que Hegel critica la libertad absoluta, en tanto se dirige a los revolucionarios franceses, estaba también en cierto sentido criticando a Marx por anticipado, mientras que en otro sentido Marx, como heredero de Hegel, en parte escapa a estas críticas. Podemos ver ahora más claramente cómo estos juicios son ambos verdaderos, y cómo el primer Marx es tanto una fuente apropiada como insuficiente para la búsqueda revisionista de una definición de libertad en situación. Marx escapa a las críticas de Hegel porque no comienza por la noción de una voluntad racional puramente autónoma, como Kant lo hizo. Por el contrario, el hombre se encuentra en un ciclo de intercambio con la naturaleza: no gana la libertad al abstraerse de o neutralizando esta naturaleza, sino transformándola. Y esto le impone una tarea muy definida, la de rehacer la naturaleza, por un lado, y la de superar las divisiones y la alienación que surgen en las primeras etapas de esta transformación, por otro lado. El hombre está así en situación, forma parte de un orden de cosas más grande que le impone una tarea. De este modo la teoría de Marx es como la de Hegel, de la cual es la transposición, como hemos visto.

Desde el comienzo el hombre ha tenido que crear las condiciones de libertad. Y esto es lo que les ha dado dirección a las sociedades marxistas. Han tenido que *construir* el socialismo, que desarrollar las pre-condiciones del comunismo. Pero una vez que las condiciones han sido realizadas, la noción marxista de libertad ya no es útil. No es cosa de proveer un proyecto detallado para la sociedad libre, una demanda que muchas veces ha sido rechazada correctamente como contradictoria. Más bien, se trata de que la superación de toda alienación y división deja al hombre sin una situación, y en esta etapa, el fin de la «pre-historia», la defensa hegeliana sobre la vaciedad del absoluto comienza a aplicarse.

Si es absurdo pedir un proyecto de la sociedad comunista, no es del todo inapropiado preguntar cómo, en términos generales, imaginamos que la situación humana habrá cambiado, qué limitaciones, divisiones, tensiones, dilemas, luchas y distanciamientos reemplazarán aquellos que conocemos hoy. No es sólo que el marxismo clásico no haya

respondido a esto; implica que la respuesta es «ninguno»: que nuestra única situación será la propia del género humano, unido armoniosamente, en lucha con la naturaleza. Pero este predicamento no es sólo increíble, sino plausiblemente imposible de vivirse. Se trataría de una libertad vacía por completo.

Esta noción de libertad carente de situación ha sido muy destructiva. De ningún modo en la manera en que Hegel predijo, pues las sociedades marxistas han estado muy preocupadas por la *construcción*, edificando los fundamentos del socialismo. Pero la variante marxista de la «libertad absoluta» está en la base del voluntarismo bolchevique que, fuerte en cuanto a la justificación final de la historia, ha aplastado todos los obstáculos en su camino haciendo gala de una impiedad extraordinaria, y ha generado de nuevo aquel Terror que Hegel describió en una asombrosa intuición.

3

Hemos examinado el expresivismo prometeico de Marx debido a que es la formulación más influyente de la extendida protesta moderna contra el curso de nuestra civilización. La idea de superar la injusticia y la muerte expresiva de nuestro mundo de golpe, recuperando su control y reconfigurándolo radicalmente según un diseño libremente elegido, ejerce una profunda atracción mucho más allá de las fronteras del marxismo oficial. La encontramos casi por todas partes entre los movimientos de protesta y liberación de nuestros días.

Y en su misma ubicuidad, encontramos el inicio de una respuesta a nuestra pregunta formulada más arriba sobre la relevancia de la filosofía hegeliana. En la medida en que estas aspiraciones por una libertad radical son influenciadas por Marx, descienden también de Hegel. Pero lo que es mucho más importante, afrontan el mismo dilema, que surgió de nuestra discusión del marxismo. Afrontan la misma vaciedad, la misma tentación de imposición contundente de su solución en un mundo implacable, la misma incapacidad de definir una situación humana una vez que ha sido dejada de lado la presente situación imperfecta. Los rebeldes de mayo de 1968 no eran al respecto diferentes de los crueles comisarios que tanto despreciaban. La diferencia era que los últimos tenían un programa, basado en la construcción disciplinada de las «condiciones» del socialismo, en tanto que los primeros insistían muy acertadamente en que la construcción había desaparecido hace mucho y en que era tiempo de entrar en el reino de la libertad.

Pero toda esta tradición, sea marxista, anarquista, situacionista o lo que sea, no ofrece ninguna idea respecto a lo que deba parecerse la sociedad de la libertad más allá de las formulas vacías, de que deba ser creativa sin límites, de que no tenga divisiones, ya sea entre los hombres, o en sí mismos, o entre los niveles de existencia (el juego es uno con el trabajo, el amor es uno con la política, el arte es uno con la vida), o de que no suponga coerción, o representación, etc. Todo lo que se hace en estas caracterizaciones negativas es pensar lejos de la situación humana entera. Hay poco de que extrañarse, pues, respecto a que esta libertad no tenga contenido.

En el calor de la lucha, detrás de las barricadas, existe una liberación real de la expresión, un campo para la acción creativa, para derribar las barricadas, para una democracia realmente participativa. Pero por supuesto esto surge en una *situación* muy real, que consiste en no estar de acuerdo con las rutinas y estructuras en curso, y combatir contra las «fuerzas del orden». Pero en la imagen de la revolución triunfante, esta situación también, junto con las otras, está pensada de lejos.

Es como si los rebeldes de mayo de 1968 hubieran sido enviados por la Providencia, dicho sin ironía, para confrontar a los viejos revolucionarios con la lógica de su propia posición. Este dilema de la libertad absoluta es sobre el que reflexionó Hegel, y ésta es una de las razones por las que los contemporáneos retornarán continuamente a examinarlo. Él está en el origen de un importante estilo de pensamiento moderno, cuyo dilema básico comprendió mucho más profundamente que la mayor parte de sus sucesores.

Pero este problema, en el que hemos tratado a la libertad relacionada con una situación, afecta más que al marxismo o incluso a la tradición revolucionaria. Se trata de un problema para todas las formas de expresivismo moderno, y en un sentido también para la entera concepción moderna de subjetividad.

Esta noción moderna de subjetividad ha generado diversas concepciones de libertad que la ven como algo que el hombre gana dejando a un lado los obstáculos o deshaciéndose de los impedimentos externos, las ataduras o los enredos. Ser libre consiste en no tener limitaciones, depender en la propia acción sólo de uno mismo. Más aún, esta concepción de libertad no ha sido simplemente un mero pie de página, sino una de las ideas centrales por las que la noción moderna de sujeto ha sido definida, como se hace evidente en el hecho de que la libertad es uno de los valores más atractivos en los tiempos modernos. Desde el principio mismo, la nueva identidad considerada como que se auto-define tuvo éxito al liberarse de la matriz más grande de un orden cósmico y sus demandas.

Este tipo de concepción de la libertad se define a sí misma como auto-dependencia, para acuñar una descripción general. Contrasta con algunas concepciones tempranas (y algunas tardías) que definen la libertad en términos de orden o de relación correcta. P. ej., la noción de libertad implícita en Aristóteles se relaciona con la armonía, el equilibrio, el (justo) medio, contra la hegemonía desordenada de los extremos.

Ésta es en cierto sentido una definición negativa de la libertad: Pero no es equivalente a la «libertad negativa» como ésta usualmente es identificada.¹³ La libertad negativa usualmente significa que la libertad es definida como independiente de la interferencia externa, mientras que las concepciones «positivas» la definen más bien como realizada en la acción que viene de o expresa la verdad del yo. Pero incluso las concepciones positivas en tiempos modernos han sido nociones de auto-dependencia. La libertad se gana liberándose del control del yo inferior o de la naturaleza, de modo que yo pueda obedecer solamente a mi (verdadero) yo. De este modo Kant, cuya teoría consta en origen de muchas nociones positivas de libertad, la define como obedecer una ley hecha por el yo racional, en contraste del depender de la voluntad de otros, de la autoridad externa, o de la naturaleza.

Este molde de pensamiento, que ve la libertad como auto-dependencia, ha sido así un fundamento común que subyace a los desarrollos revolucionarios en la noción moderna de libertad. Es común a la concepción «negativa» original del liberalismo clásico de Locke a Bentham, de la concepción rousseauiana de libertad, descrita como obedecerse sólo a sí mismo, a la noción kantiana de autonomía, y a sus sucesores hasta la idea marxiana de un reino de la libertad, donde el hombre, habiendo superado toda alienación y dominando la matriz natural en la que esta colocado, una vez más determina su destino a partir de sí mismo —aunque el sujeto de esta libertad es aquí genérico, no un hombre individual.

Pero esta idea básica de hecho ha sufrido un desarrollo. Sus primeras versiones empiristas o naturalistas concibieron los fines del yo como dados por naturaleza —como de-

13. Cf. Isaiah Berlin, «Two Concepts of Liberty», en Berlin, *Four Essays on Liberty*, O.U.P., 1969.

seos o impulsos. Variantes posteriores querían ir más allá de lo dado completamente. El hito a este respecto es quizá Kant. Transpuesta por Hegel y de nuevo por Marx, la aspiración kantiana de autonomía radical se convirtió en la idea de que la naturaleza humana no es simplemente dada, sino que ha de ser rehecha. Para ser íntegramente libre el hombre debe reconfigurar su propia naturaleza.

Ahora bien, es cuestionable la concepción general misma, que iguala la libertad y la auto-dependencia, que genera el dilema que examinamos arriba en conexión con el marxismo, ya que es definida de tal modo que la libertad plena significaría la abolición de toda situación, esto es, un predicamento que nos impone una determinada tarea o demanda una determinada respuesta de nosotros si es que hemos de ser libres. La única clase de situación que esta perspectiva reconoce es la que es definida por los obstáculos a ser conquistados o puestos a un lado por una acción ilimitada —la opresión externa, las aspiraciones inauténticas impuestas por la sociedad, la alienación, los límites naturales. Esta clase de situación demanda «liberación», una palabra que reaparece hoy en todo contexto concebible. Desde este punto de vista, no existe situación tal que en la respuesta que se le pida *fuera* una acción libre en su plena medida, distinguiéndose de simplemente despejar el camino para tal acción. La plena libertad carecería de situación.

Y de igual modo, sería vacía. La libertad completa sería un vacío en el que nada valdría la pena de hacerse, nada merecería contar para nada. El yo que ha llegado a la libertad dejando a un lado todos los obstáculos y usurpaciones externas carece de carácter, y por lo tanto no tiene un propósito definido, a pesar de que mucho de esto está oculto tras un término aparentemente positivo como «racionalidad» o «creatividad». Estos términos son en última instancia del todo indeterminados como criterios para la acción humana o para el modo de vida. No pueden especificar ningún contenido para nuestra acción fuera de una situación que nos pone objetivos, que así confiere una configuración a la racionalidad y provee de inspiración para la creatividad.

Podemos esperar llenar este vacío regresando a variantes anteriores a la concepción moderna de libertad como auto-dependencia, en las que nuestros fines están supestandamente dados por la naturaleza. La libertad sería entonces el logro sin restricciones del deseo, y la configuración del deseo estaría dada. Pero ésta es una concepción muy inadecuada de libertad, ya que si la actividad libre no puede ser definida en oposición a nuestra naturaleza y situación, basada en el dolor de la vacuidad, no puede simplemente ser identificada tampoco siguiendo nuestro deseo más fuerte, o más persistente, o más abarcante, ya que ello nos haría imposible decir que nuestra libertad estuvo siempre frustrada por nuestras propias compulsiones, miedos, obsesiones; o decir que la libertad se ensancha con una advertencia intensificada o con aspiraciones más despiertas. Y éstas no son sólo cosas que nos sentimos inclinados a decir en nuestras reflexiones pre-filosóficas acerca de la vida; son esenciales a una perspectiva expresivista que tiene que ver con alcanzar una plena auto-expresión, más allá de las distorsiones del deseo inauténtico y de la aspiración confinada. Tenemos que ser capaces de distinguir compulsiones, miedos, adicciones, de aquéllas de nuestras aspiraciones que aprobamos con toda nuestra alma, no sólo por algunos criterios cuantitativos, sino de una manera que muestre que estos últimos son más auténticamente nuestros. Esto es lo que las concepciones radicales de libertad como auto-dependencia han intentado hacer al ver nuestras aspiraciones auténticas como *elegidas* por nosotros, en contra de verlas como simplemente dadas. Pero es justo esta noción radical de libertad la que topa con el dilema de la vacuidad.

Hegel ha revelado la vacuidad del yo libre y de la pura voluntad racional en su crítica de la moralidad y la política de la libertad absoluta de Kant. Y espera superar esta vacuidad, dar al hombre una situación, sin abandonar la noción de voluntad racional. Esto tenía que ser llevado a cabo mostrando que el hombre ha de ser el vehículo de una razón cósmica, que generó sus articulaciones desde sí mismo.

Pero una vez que esta solución en términos de espíritu cósmico se ha hecho insostenible, por las razones arriba examinadas, el dilema vuelve, y de hecho con mucha más presión ya que la noción de libertad se ha intensificado, se ha hecho mucho más urgente y más abarcante en este pasaje a través del idealismo alemán y su transposición materialista en Marx.

Una de las corrientes del expresivismo se convirtió en la idea de realización como liberación de las profundidades instintuales o elementales más allá de los límites ordenados de la racionalidad consciente. Pero en realidad cancela totalmente el ideal de libertad tanto en sentido moderno como antiguo. Esta noción «elemental» de libertad no da lugar a la auto-posesión, por tanto no da lugar a un sentido de libertad específicamente humano.

La filosofía de Schopenhauer fue una etapa importante en el camino hacia este expresivismo «dionisiaco». Pero su propia teoría fue en cierto sentido su inversión pesimista. El concepto de Schopenhauer de «voluntad» y del cuerpo como su «objetificación» deriva de la corriente expresivista de pensamiento, pero no hay idea alguna de realización aquí. Por el contrario, la fuerza elemental de la voluntad sólo trae al hombre sufrimiento y degradación. La única esperanza se encuentra en la liberación de la voluntad, que Schopenhauer ve en la culminación de todo nexo con las cosas terrenales, siguiendo el modelo del pensamiento de las Upanishad y del budismo.

La visión de Schopenhauer provee un modelo para una perspectiva profundamente pesimista de la libertad humana, basado en el juicio de que la naturaleza instintiva del hombre es distinta de e incombinable con la libertad racional, y al mismo tiempo inconquistable. Es este último punto el que diferencia a Schopenhauer de su mentor, Kant.

Esta concepción del hombre puede llevar a desesperar de la libertad entendida como auto-dependencia, porque la «libertad» ilimitada del yo instintivo parece no tener valor, si no es repugnante, o debido a que el yo definido en oposición a lo instintivo parece relativamente impotente.

Y «desesperación» es el término que utilizó Kierkegaard en su *Enfermedad mortal* para designar esta incapacidad de aceptarse a uno mismo. Kierkegaard hace de esto su umbral de salida, como si dijéramos, desde el que sale completamente de la tradición de la libertad como auto-dependencia. La desesperación solamente puede ser superada relacionándose uno mismo con el «Poder externo que constituye la relación entera» (a saber, del yo al yo),¹⁴ es decir, Dios.

Pero la afirmación de la libertad conduce a un dilema más profundo, y fue Nietzsche quien lo llevó hasta su expresión más inflexible. Si la libertad de auto-dependencia radical es en última instancia vacía, entonces está en riesgo de terminar en nihilismo, esto es, auto-afirmación a través del rechazo de todos los «valores». Uno detrás de otro, los horizontes autoritarios de vida, el cristianismo y el humanismo, son abandonados, considerados grilletes sobre la voluntad. Sólo permanece la voluntad de poder. El vigor e impacto de la obra de Nietzsche provienen de su violenta adherencia a este movimiento destructivo que él lleva hasta su límite.

14. *Sickness unto Death*, Anchor Edition, Nueva York, 1954, 147.

Y aún parece haber sostenido que la voluntad de poder del hombre que se auto-define sería desastrosa. El hombre, considerado como una voluntad de poder puramente auto-dependiente, debe ser «superado», por utilizar la expresión de Zaratustra. Nietzsche tuvo la idea de esta reconciliación entre la voluntad del hombre y el curso del mundo en su visión del eterno retorno, que no es fácil de seguir. Pero su idea parece haber sido que la pura auto-afirmación debe conducir a un *impasse*, que en algún punto ha de ser ligado a una profunda afirmación del curso de las cosas. «Para redimir a los hombres del pasado y para cambiar cada “así fue” por un “así lo hubiera querido”; sólo a esto lo llamo redención».¹⁵

La noción moderna de libertad está así bajo amenaza desde dos frentes. Por un lado, hay desesperanza respecto a la realización de la libertad, incluso duda sobre si la aspiración a la libertad tiene algún sentido frente a la irracionalidad y lo elemental en el hombre. Por otro lado, la vaciedad última de la libertad auto-dependiente parece conducir al nihilismo. Así, gran parte del pensamiento filosófico en el último siglo ha estado comprometido con este problema: ¿cómo ir más allá de una noción del yo como sujeto de una voluntad auto-dependiente y traer a la luz su inserción en la naturaleza, la nuestra y aquella que nos rodea?, o en otros términos, ¿cómo situar la libertad?

Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como si fuera una respuesta demandada por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición como seres naturales y sociales, o en virtud de cierta vocación o propósito inevitables. Lo que es común a todas las distintas nociones de libertad situada es que consideran la actividad libre como fundada en la *aceptación* de nuestra situación decisiva. La lucha por ser libre —contra las limitaciones, la opresión, las distorsiones de origen interno y externo— es impulsada por una afirmación de esta situación decisiva como nuestra. *Ésta* no puede ser vista como un conjunto de límites a ser superados, o como una mera ocasión para llevar a cabo algún proyecto libremente elegido, que es todo lo que una situación puede ser dentro de la concepción de libertad como auto-dependencia.

En esta búsqueda de una concepción de libertad situada, las reductoras teorías mecanicistas del pensamiento y la conducta humanas no son de provecho. De hecho sitúan la actividad libre dentro de la naturaleza, ya que es una posible producción de un sistema natural. Pero hacen esto a costa de retornar a la definición de libertad como la satisfacción no controlada del deseo, y hemos visto que esto es inadecuado, que no nos permite hacer ciertas distinciones esenciales. La noción de una libertad enraizada en nuestra naturaleza, e incluso que puede ser frustrada por nuestros propios deseos o nuestras limitadas aspiraciones, requiere de una teoría más articulada, con varios niveles, de la motivación humana. Es muy dudoso que una teoría que sólo reconoce la causa eficiente pueda hacerle justicia. Requerimos de una noción de una inclinación de nuestra situación que podamos tanto endosar como rechazar, reinterpretar o distorsionar. Pero es difícil ver cómo una inclinación de este tipo pudiera ser explicada en términos mecanicistas, por no hablar de su relación con nuestros deseos.

Las teorías reduccionistas proponen suprimir el problema de relacionar la libertad con la naturaleza. Pero de hecho no pueden escapar a él. Retorna, esta vez sin admitirse, en lo que presupone la objetificación científica de la naturaleza humana, un sujeto de ciencia cuya actividad y juicios acerca de la verdad y profundidad de explicación no puede ser justificada en la teoría reduccionista. Permanece como el observador angélico, fuera de la corriente objetificadora de la vida.

15. «Die Verganegen zu erlösen un dalles “Es war” umzuschaffen in ein “So wollte ich es” —das heiße mir Erst Erlösung». Also *Sprach Zarathustra*, Parte II, «Sobre la redención».

El hecho de que este problema de situar la libertad haya destacado considerablemente, probablemente esté relacionado con los desarrollos políticos y sociales mencionados en la primera sección. En el suave funcionamiento de la sociedad moderna, en el que la explotación de la naturaleza y la organización de la sociedad parecen diseñados para la utilidad de los individuos, es del todo natural que los hombres se sientan como en casa en una visión de sí mismos como sujetos autónomos, comprometidos en efectuar sus deseos y propósitos libremente elegidos. Desde una perspectiva científica, pueden verse de hecho a sí mismos como motivados por impulsos, y su conducta como parte de un sistema causal determinista. Pero aunque estas dos perspectivas son probablemente incompatibles, ninguna de las dos provoca un cuestionamiento serio sobre la libertad o sobre su relación con la naturaleza. La primera es propia de un sujeto que objetifica la naturaleza, que da su propia libertad por sentado, en tanto que sus objetivos son determinados por el requerimiento en el que él juega su papel, en una enorme empresa productiva con el propósito de buscar la felicidad individual. En la segunda perspectiva, el problema de relacionar la libertad con la naturaleza es suprimido desde el principio, como acabamos de ver. La libertad esta siguiendo el curso del deseo, en sí mismo determinado por la naturaleza dentro y fuera de nosotros. Y aunque estos deseos no son autónomos en el sentido kantiano, son claros y no ambiguos, y evidentemente míos en la medida en que yo me identifico con mi propia naturaleza.¹⁶

Pero cuando esta sociedad es desafiada y su equilibrio se pierde, cuando las más radicales aspiraciones del expresivismo por una libertad total obtienen el premio de ser escuchadas ampliamente, cuando la vida social e individual parece ser presa de fuerzas irracionales —debido tanto a que los mecanismo sociales fallan al funcionar de acuerdo con la prescripción «racional» (p. ej., en la depresión económica), o porque los deseos y las aspiraciones pasan a un primer plano que amenaza la estructura de la acción en colaboración instrumentalmente racional (p. ej., el chauvinismo, el racismo, los ardores guerreros)—, entonces la noción del yo autónomo no puede sino ponerse en tela de juicio. La demanda de libertad absoluta acrecienta el dilema de la auto-dependencia en su más aguda forma. Y la renovada notabilidad de las ansias irracionales y destructivas nos hace cuestionar la misma idea de autonomía, y socava la idea de una atribución prístina al deseo, o alternativamente de una identificación clara con la naturaleza presente en nosotros que desea. El curso de la historia moderna ha tornado la perspectiva de Schopenhauer, dinamizada por Freud y otros, muy familiar y plausible.

La pequeña historia del movimiento fenomenológico ilustra sorprendentemente el giro en la filosofía hacia el intento de situar la subjetividad. Hacia el cambio de siglo, Husserl comienza a defender la autonomía del sujeto racional contra el psicologismo, la reducción de la lógica a la psicología. Después continúa explorando las estructuras de la subjetividad. Incluso, aún en los últimos años de la década de 1920, p. ej. con *Las meditaciones cartesianas*, se ve a sí mismo como el heredero de Descartes. Su última obra, sin embargo, vira hacia el compromiso con el «mundo de la vida», la inserción de nuestra

16. Podemos ver por qué existe cierto nexo entre la aceptación de las teorías mecanicistas reduccionistas de la motivación y la satisfacción con la tendencia atomista, utilitaria y manipuladora de nuestra civilización. Como vimos arriba, estas teorías no son realmente capaces de hacer frente intelectualmente a la auto-frustración de la libertad mediante nuestras compulsiones o aspiraciones confinadas. Así, las teorías reduccionistas probablemente ganan más aceptación donde este problema no se destaca; esto es, donde los deseos que los hombres buscan satisfacer a través de la sociedad parecen normales y espontáneos. Correlativamente, el pensamiento expresivista, de Rousseau en adelante, ha desarrollado el tema de la libertad que se auto-frustra.

subjetividad en nuestra situación como seres naturales, encarnados. Esto es retomado por sus sucesores, es decir, Heidegger y Merleau-Ponty. Finalmente lo que sobrevive son las intuiciones acerca de un pensamiento encarnado; la fenomenología misma, como un «método» de «descripción pura» de la subjetividad, desaparece de escena.

Uno puede quizá observar desarrollos paralelos en la filosofía anglosajona, en donde en las décadas recientes ha habido un interés creciente en trazar las conexiones conceptuales entre pensamientos, sentimientos, intenciones, etc., y sus expresiones y antecedentes corpóreos.

Pero quizá el desarrollo más importante de la filosofía del siglo XX sea el enfoque en las teorías del significado y la filosofía del lenguaje. Yo creo que esto, también, refleja en parte el deseo por definir una noción de subjetividad en situación, que ésta es una de las motivaciones de este nuevo punto de partida.

Por supuesto, el lenguaje como vehículo de la conciencia, el pensamiento discursivo, puede ser estudiado por la filosofía con todo género de intenciones. Pero es una característica de las discusiones del siglo XX sobre el lenguaje que el significado mismo haya sido un problema, esto es, se han centrado en la pregunta: ¿qué quiere decir que las palabras, o el lenguaje, u otros signos, tengan significado?

En tanto nuestra actividad como sujetos, el hecho de que percibimos y pensamos sobre el mundo, parece clara y no problemática, en la medida en que su relación con el resto de lo que hacemos y sentimos como seres vivos parece familiar, la función del lenguaje también parece ser directa. Las palabras se refieren a las cosas, y las utilizamos para pensar las cosas con ellas. Las palabras tienen significado al apuntar a cosas en el mundo, o en nuestro pensamiento. La naturaleza no problemática de la relación de referencia refleja la carencia de cuestionamiento sobre la subjetividad, acerca del hecho de que las cosas se nos aparezcan como objetos del género de conciencia explícita, por lo que les aplicamos nombres y descripciones.

Pero nuestras concepciones del lenguaje cambian cuando este hecho de la conciencia explícita parece algo que no puede darse por sentado por más tiempo, parece más bien un logro, y uno muy destacado. Pero este logro es posible solamente a través del lenguaje, que es su vehículo; y por tanto el lenguaje se hace un objeto de estudio relevante, no sólo como ensamblaje de términos por medio del cual designamos a las cosas, sino también como aquello por lo cual existe tal actividad de designar en primer lugar, tomada como aquello que apuntala el campo de la conciencia explícita dentro del cual es posible distinguir las cosas y disponerlas con palabras. Desde esta perspectiva el significado no es solamente una propiedad que pertenece a cada palabra individualmente, sino un hecho acerca de la actividad de discurso como un todo que existe en un sentido prioritario para los términos individuales.

Una vez que reconocemos al lenguaje como vehículo de cierto modo de conciencia, que alcanzamos a través del discurso, entonces pueden surgir toda una serie de preguntas sobre su relación con otros modos de conciencia, con otras funciones y actividades de la vida, en definitiva su *Sitz im Leben*. Deja de darse por sentado que lo que estamos haciendo principalmente en el lenguaje es designar y describir cosas, que ésta es la actividad lingüística paradigmática respecto a la cual todas las demás han de ser explicadas. Por el contrario, las otras actividades que también requieren contar con la conciencia lingüística —invocar determinado poder, realizar un rito, ocasionar ciertos estados de cosas, clarificar nuestra visión, establecer una esfera de comunicación— pueden ser igualmente primitivas, si no es que más. Esto es, puede ser que el significado de ciertos términos y expresiones pueda clarificarse solamente si los comprendemos como ocurriendo

en el contexto de estas actividades. En estos casos el significado puede ser explicitado sólo situando el lenguaje en la matriz de nuestras preocupaciones, prácticas y actividades, en pocas palabras, relacionándolo con nuestra «forma de vida».

Y si la conciencia lingüística es un logro que ganamos a través de modos menos explícitos, y si encima las actividades que comprometemos por el lenguaje y los símbolos son variadas, entonces existen muchos tipos y niveles de conciencia del mundo que pueden ser encarnados en nuestras palabras y signos. Los hombres de cualquier cultura dada pueden funcionar en múltiples de tales niveles, p. ej., en el arte, en la conversación, en el ritual, en la auto-revelación, en el estudio científico, y a través de la historia emergen nuevas conceptualizaciones y nuevos modos de conciencia. Puede ser que nuestro pensamiento en cualquier nivel pueda ser comprendido solamente por su relación con los otros niveles; en particular nuestra conciencia «más alta» y más explícita puede estar reposando siempre sobre un trasfondo de lo implícito y lo no reflexionado.

Podemos reconocer fácilmente aquí algunas tesis de la filosofía contemporánea. El último Wittgenstein ha hecho lugares comunes de los argumentos sobre la prioridad del lenguaje sobre las palabras individuales en su discusión sobre las declaraciones de definición ostensiva. Y muestra cómo la explicación del significado debe terminar en una referencia a las formas de vida. Polanyi ha representado nuestro pensamiento explícito como un logro, siempre rodeado de un horizonte de lo implícito, de conciencia subsidiaria. Heidegger habla de la conciencia lingüística como de una «revelación», creando un campo de conciencia en el que las cosas pueden aparecer, y habla de nuestra conciencia de las cosas como configurada por nuestro «concernimiento». Más recientemente, los pensadores «estructuralistas» han explorado el lenguaje como una «red» que encarna cierta conciencia del mundo.

Estas maneras de comprensión del pensamiento lingüístico sitúan este pensamiento en la «naturaleza», esto es, en la vida del hombre como un ser encarnado, social, en tanto que evitan una explicación reduccionista del lenguaje y el significado basada en una teoría mecanicista causal —como, p. ej., el behaviorismo en psicología— que suprime toda distinción entre los distintos modos de conciencia haciéndolos indeclarables. Van más allá de la alternativa entre teorías reduccionistas mecanicistas y las concepciones «angélicas» de subjetividad como personificada en el pensamiento. Abren una perspectiva de la subjetividad en situación. Esto forma parte, por supuesto, de la intención filosófica de escritores como Polanyi, Heidegger, Merleau-Ponty, y otros escritores «continentales». Pero la conexión ha venido a primer plano en el mundo anglosajón, ya que los escritores contemporáneos que han explorado el tema de la acción y el sentimiento como pertenecientes a agentes encarnados han hecho mucho uso de los últimos escritos de Wittgenstein.

¿Qué relación tiene la filosofía de Hegel con este giro contemporáneo? Fundamentalmente en relación con la teoría de Hegel, como vimos, se encuentra el principio de encarnación. La subjetividad está necesariamente situada en la vida, en la naturaleza, y en un grupo de prácticas e instituciones sociales. Hegel, como examinamos en la parte V, concibió el lenguaje y los símbolos como vehículos de la conciencia,¹⁷ y vio diferentes vehículos correspondientes a distintos niveles, en los diversos escenarios del arte, la religión y la filosofía.

17. Una concisa formulación de esta perspectiva del lenguaje como una encarnación de conciencia, más que como ensamblaje de signos, se da en *PhG* (496): «[...] die Sprache —ein Dasein, das unmitterbar selbstbewusste Existenz ist».

En cierto sentido, Hegel puede ser colocado en la línea de desarrollo que lleva a los modos contemporáneos de comprensión del lenguaje. Su punto de origen en el pensamiento moderno es quizá Herder, quien llevó a cabo un viraje del género descrito arriba. Deja de dar la relación de referencia por sentado, en donde ciertos signos se han asociado con ciertos objetos,¹⁸ y se ha enfocado en el hecho de que había signos de hecho, en la conciencia lingüística, como un poder humano destacable que estamos muy lejos de comprender adecuadamente. El lenguaje ya no es un ensamblaje de signos, sino el vehículo de esta conciencia. Como se mencionó en el capítulo I, la reacción de Herder a Codillac y la teoría establecida del lenguaje es reminiscente en determinados puntos del último Wittgenstein. Al ver el lenguaje como una actividad expresiva de una determinada conciencia, Herder la sitúa en la forma-de-vida del sujeto, y por tanto desarrolla la noción de lenguajes distintos, cada uno propio de una visión particular de la comunidad que lo habla.

Esta intuición fue desarrollada en el período romántico y por pensadores influenciados por la corriente de pensamiento expresivista, p. ej. Von Humboldt. Pero parece haber caído en desuso durante la última mitad del siglo XIX, en el período en que las intuiciones del romanticismo se estaban reincorporando en una ciencia mecanicista expandida. La preocupación y las confusiones acerca del significado retornan hacia finales de siglo a través de las nuevas reflexiones en las ciencias del hombre que comienzan con Dilthey y hacen de la *verstehen* su objetivo; como un inevitable subproducto de las extensiones revolucionarias de Freud de la noción de significado; bajo el impacto de las preguntas epistemológicas planteadas por los nuevos desarrollos en la física que fueron explorados por Mach y sus sucesores en Viena.

Hegel puede ser colocado en esta línea descendente, y aun en cierto sentido él también parte de ella, incluso puede cargar con parte de la responsabilidad del paréntesis de la última etapa del siglo, por la razón examinada en el capítulo XVII. El acercamiento herderiano al lenguaje, al que la filosofía contemporánea ha recurrido, ve el discurso como la actividad por medio de la cual nos hacemos con un tipo de conciencia explícita de autoadvertencia de las cosas, que como tal está siempre relacionada con una experiencia irreflexiva que la precede y que ilumina y, por tanto, transforma. Ésta es la dimensión del lenguaje que llamé «revelación» en el capítulo XVII, que supone su propia clase de fidelidad a la experiencia extra-lingüística. La perspectiva del lenguaje, por otra parte, que lo concibe como un grupo de signos, de los cuales los más importantes son referenciales, compone la otra dimensión, la descriptiva, la importante, de hecho la única relevante.

Ahora bien, Hegel pertenece incuestionablemente a la primera escuela. Concibe los distintos «lenguajes» del arte, la religión y el pensamiento discursivo, como expresando una conciencia del Absoluto, que no es para nada descriptiva en un principio (en el arte) y que nunca es simplemente descriptiva, ya que la revelación en la religión y en la filosofía completa la *realización* del Absoluto y no simplemente lo *representa*. Pero sin embargo su tesis acerca de que el Absoluto debe llegar finalmente a una completa y explícita claridad en declaraciones conceptuales, da primacía al final a la dimensión descriptiva. Nuestra conciencia explícita ya no está rodeada por un horizonte de lo implícito, de la vida y la experiencia irreflexivas, que está intentando presentar fielmente pero que no puede nunca ser traído a la luz completamente, de forma adecuada y definitiva. Por el contrario, en la síntesis hegeliana la conciencia confusa del comienzo es ella misma parte de la cadena de la necesidad conceptual. Lo confuso e inarticu-

18. Cf. más arriba, capítulo I.

lado, justo como lo externo y contingente, está expuesto a tener una existencia necesaria. Lo conformado de modo aproximado e incompleto es en sí mismo derivado en conceptos articulados, exactos.

Lo que hace posible esta victoria final de la claridad conceptual es, por supuesto, la ontología de Hegel, la tesis de que en última instancia descubrimos que en la base de todo está la Idea, la necesidad conceptual misma. El pensamiento conceptual no está intentando presentar una realidad cuyos fundamentos nunca puedan ser definitivamente identificados, tampoco es el pensamiento de un sujeto cuyos instintos más profundos, ansias y aspiraciones nunca puedan ser completamente descifrados. Por el contrario, en la raíz de la realidad, así como en las profundidades de él mismo, el sujeto ultimadamente encuentra necesidad conceptual clara.

Pero una vez que esta ontología se pierde de vista, lo que permanece es la noción de que el pensamiento descriptivo conceptual es omnipotente y en último término autosuficiente, esto es, de que al final no hay necesidad de depender de un trasfondo de comprensión implícita. Y en esto Hegel parece surgir como el aliado de aquellos que, en la tradición central de la subjetividad moderna, dieron por sentada la existencia de una dimensión descriptiva sin problematización alguna, pues sostuvieron que la sola dimensión descriptiva tiene relevancia para el discurso científico o informativo, que la relación del pensamiento explícito con la experiencia irreflexiva no tiene nada que ver con el significado, sino que puede ser un problema sólo para la psicología (una de tipo mecanicista, objetificante), mientras que quienes están intentando relacionar la conciencia lingüística con su matriz en la vida irreflexiva —una vez que la logo-ontología de Hegel es dejada de lado— deben necesariamente ver al pensamiento explícito enraizado en un sentido implícito de la situación que nunca puede ser plenamente explorado.

En otras palabras, la nueva línea tomada por Herder, en contra de lo esencial de la Ilustración, abre los problemas de la relación de nuestra conciencia lingüística a niveles de experiencia irreflexivos, más profundos. Al defender la completa auto-claridad del *Geist*, Hegel en efecto propone cerrar esta cuestión como definitivamente resuelta. Pero como su solución decae, sus demandas de largo alcance por el bien del pensamiento conceptual lo separan de los herederos de Herder en nuestros días, para quienes la experiencia irreflexiva de nuestra situación nunca puede ser plenamente explicitada, y parece alinearlo con aquellos para quienes el problema nunca debió haber sido planteado.

4

La doble relación de Hegel con esta tradición que desciende de Herder, relación que es tanto un nexo esencial con esta tradición como un rechazo a ella, ilustra su relevancia para la filosofía moderna. Como dije al principio, sus conclusiones están muertas, y aun así el curso de su reflexión filosófica tiene mucho que decir. Ahora podemos ver por qué más claramente.

La filosofía de Hegel constituye un importante paso en el desarrollo de la noción moderna de libertad. Él ayudó a desarrollar una concepción de la libertad como total auto-creación, que de hecho fue atribuible en su filosofía sólo al espíritu cósmico, pero que únicamente necesitaba ser transpuesta al hombre para empujar la concepción de libertad como auto-dependencia hasta su último dilema. Así, él tuvo un papel importante en la intensificación del conflicto acerca de la noción moderna de libertad, pues la libertad absoluta ha adquirido un impacto sin precedentes en la vida política y en las

aspiraciones a través de la obra de Marx y sus sucesores, cuya deuda a Hegel no necesita enfatizarse. Y una de las fuentes del pensamiento de Nietzsche, que ocasionó las consecuencias nihilistas de esta idea, fue la revuelta de los jóvenes hegelianos de la década de 1840.

Al mismo tiempo, Hegel fue uno de los más profundos críticos de esta noción de libertad como auto-dependencia. Reveló su vaciedad y su destructividad potencial con una intuición y una predicción verdaderamente notables. Ha contribuido, paradójicamente, tanto a llevar esta doctrina moderna hasta su más extrema expresión como a mostrar el dilema en que nos compromete.

Pero lo que podemos considerar más importante de todo, el intento contemporáneo por ir más allá de este dilema, por situar la subjetividad relacionándola con nuestra vida como seres encarnados y sociales, sin reducirla a una función de naturaleza objetificada, constantemente nos refiere a Hegel. En cierto sentido, la investigación moderna de una subjetividad situada es la herencia de esa aspiración central del período romántico a la que Hegel pensó haber dado respuesta definitiva: cómo unir la autonomía radical con la plenitud de la unidad expresiva con la naturaleza.¹⁹ Debido a que la naturaleza no puede ser para nosotros lo que fue para aquella época, una expresión de poderes espirituales, la síntesis de nuestro tiempo no puede ya reclamar nuestra lealtad.

Pero el problema que preocupó a esa generación, la oposición que intentó reconciliar, continúa bajo distintas formas en nuestros días. Parece inerradicable de nuestra civilización moderna, que como heredera de la Ilustración constantemente vuelve a despertar la protesta expresivista, y con ella, las afirmaciones de libertad absoluta. La misma urgencia con que presionan estas afirmaciones hace mucho más vital la búsqueda de una subjetividad situada. Y la necesidad crece más gravemente hoy bajo el impacto de una crisis ecológica que se ha ido incrementado dramáticamente en la conciencia pública. El hecho de que estamos aún intentando reconciliar la libertad y la naturaleza nos hace estar como en casa en el período romántico. Nos sigue hablando, no obstante lo bizarras que puedan parecer sus doctrinas a los ojos contemporáneos.²⁰

19. Así, una de las más profundas motivaciones del pensamiento de Heidegger es llevarnos más allá de la posición enemiga de dominación y objetificación sobre la naturaleza, que él ve implícita en nuestra tradición metafísica y su ramificación, la civilización tecnológica, e inaugurar (o recuperar) un modo de existencia en el que la más alta forma de conciencia es una manera de «dejar que las cosas sean», de revelación. Heidegger afirma encontrar vaticinada su posición en el amigo y contemporáneo de Hegel, Hölderlin, quizá el mayor poeta de la generación romántica. (Véase la siguiente nota.)

Bajo esta perspectiva, no es de sorprender que Heidegger conceda una posición pivotante a Hegel. Lo ve como la culminación de la tradición de la «metafísica». Pero Hegel es más que sólo el paradigma de aquello a lo que Heidegger se opone. Claramente él ha sacado mucho provecho de Hegel, y de forma más notable quizá la concepción de una conciencia auténtica como un retorno del olvido y el error. (Cf. su discusión de la Introducción a la *PhG* en *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, 1970; la traducción del capítulo III de *Holzwege*, Frankfurt, 5.^a ed., 1972.) Por lo tanto su tesis filosófica sustancial está tan inextricablemente ligada a su lectura de la historia de la filosofía como lo está en Hegel. Pero la lectura de Heidegger es sistemáticamente diferente de la de Hegel, ya que rechaza la culminación hegeliana en la total auto-claridad de la subjetividad. Él ve en esto más bien un extremo, de hecho una expresión irremediable de la posición metafísica de objetificación.

20. Al final, de todos los integrantes de la generación romántica, el más relevante puede ser Hölderlin, el amigo y compañero de clase de Hegel en Tübingen. Hölderlin estaba buscando también una unidad con la naturaleza que preservaría la claridad de la auto-posesión. Y también sus dioses se lograban a sí mismos en la subjetividad humana. Pero no reposaban en un fundamento del espíritu absoluto. Más bien fueron extraídos por el hombre del caos primitivo de los elementos y llevados a la luz de la medida y el orden, mediante el poder de la poesía y el canto.

Y en la medida en que esta búsqueda de una subjetividad situada toma forma filosófica, el pensamiento de Hegel será uno de sus puntos de referencia indispensables, ya que aunque su visión ontológica no nos pertenece —de hecho parece negar el problema mismo como ahora lo comprendemos— las obras de Hegel nos proveen de uno de los intentos más profundos y de mayor alcance de idear una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encontrando expresión en las formas de existencia social, y descubriéndose a sí mismas en relación con la naturaleza y la historia. Si el intento filosófico de situar la libertad es el intento de ganar una concepción del hombre en la que la acción libre es la responsable de lo que somos —o de un llamamiento que llega a nosotros, sólo de la naturaleza o de un dios que se encuentra también más allá de la naturaleza—, entonces siempre volverá, más allá de las conclusiones de Hegel, hacia sus vigorosas y penetrantes reflexiones sobre el espíritu encarnado.

Así Hölderlin parece abrir una perspectiva en la que la expresión más libre del hombre sigue el empuje de la naturaleza, trayendo a la naturaleza, en cierto sentido, a la luz de la libertad. Pero esta naturaleza no es, y nunca llegaría a ser, una emanación del espíritu. Permanece vigorosa e incomprendible, una constante invitación a la actividad creativa que la trae a la luz.

La posición de Hölderlin no es fácil de interpretar. En cualquier caso puede ser inaccesible a la enunciación filosófica. Y uno siente que la locura lo sorprendió antes de que su pensamiento llegara a una expresión madura. Hegel se quedó a solas para dar forma definitiva a los pensamientos e intuiciones que compartieron en Tübingen y en Frankfurt. Pero para aquellos que quieren resumir la tarea de la generación de Hegel, su amigo silenciado demasiado pronto puede apuntar a un camino más seguro.

NOTA BIOGRÁFICA

Georg Wilhem Friedrich Hegel nació en Stuttgart, el 27 de agosto de 1770, hijo de un funcionario del gobierno del ducado de Württemberg. Fue el mayor de tres hijos, seguido por una hermana, Christiane, con quien estuvo muy relacionado a lo largo de su vida, y un hermano, quien subsecuentemente se hizo oficial del ejército. Su madre murió cuando estaba en la adolescencia, en 1784.

Hegel asistió a la escuela primaria en Stuttgart, y desde 1780 al Gymnasium o escuela secundaria ahí mismo. Fue un estudiante aplicado, dedicándose con un gran compromiso a los estudios clásicos, y graduándose el primero de su clase.

En 1778 continuó en el *Tübinger Stift*, el seminario teológico adjunto a la Universidad estatal de Tübingen. Éste preparaba a los jóvenes para el servicio en el gobierno, la Iglesia o la enseñanza. Hegel, como poseedor de una beca del ducado, vivió en el seminario. Estudió filosofía y teología. Fue aquí donde comenzó a desarrollar sus ideas acerca de la *Volksreligion*. Trató amistad con Schelling y Hölderlin en el *Stift*.

Al graduarse del seminario en 1793, lo abandonó para asumir el puesto de preceptor en una familia de patricios de Berna. Esto era de hecho algo normal para los jóvenes graduados, y muchos profesores universitarios famosos pasaron sus primeros años de posgraduados de esta manera (incluyendo a Kant y Fichte). En Berna Hegel se las arregló para seguir leyendo y pensando, pero se sentía desvinculado de las cosas, y a principios de 1797 aceptó gustosamente un puesto similar en Frankfurt, que Hölderlin había conseguido para él.

Los siguientes años transcurrieron en el ambiente estimulante de Frankfurt, en intercambio con Hölderlin y otros. En 1799 su padre murió, legándole una modesta fortuna. Con ésta en sus manos, Hegel comenzó a pensar en una carrera universitaria. En esa época, tenía la sensación de que la filosofía era el medio indispensable de reconciliación que estaba buscando. Se acercó a Schelling, quien le ayudó a establecerse en Jena, lo cual hizo en 1801.

Jena había sido la universidad más estimulante de Alemania en la década de 1790. Schiller, Fichte, los hermanos Schlegel, habían estado ahí. Cuando Hegel llegó estaba entrando en decadencia. Fichte se fue en 1799, Schelling mismo la dejó en 1803. Pero los años de Hegel en Jena le permitieron idear las bases de su propio sistema filosófico y llegar a ser conocido en el mundo filosófico mediante algunas de sus publicaciones menores.

Al principio Hegel fue un *Privatdozent*, esto es, un conferencista no asalariado, remunerado por los honorarios de los estudiantes. En sus conferencias de este período comenzó a idear las primeras versiones de lo que después se convertiría en su *Lógica* y en su *Filosofía*

Política, al principio un poco bajo la influencia de Schelling, pero en lo subsiguiente cada vez más independientemente. En sus primeros años en Jena, Hegel publicó su *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* y su *Fe y conocimiento (Glauben und Wissen*, una crítica a Kant, Fichte y Jacobi), y una buena cantidad de artículos.

En 1805, fue finalmente designado profesor *extraordinarius* (profesor asociado) en Jena, y comenzó a trabajar en la exposición mayor de su sistema, cuya primera parte se convirtió en la *PhG*. Pero en octubre de 1806, su estilo de vida fue drásticamente interrumpido. Napoleón, después de la batalla de Jena, tomó la ciudad. En el consiguiente desorden, Hegel tuvo que abandonar su alojamiento llevándose la segunda mitad del manuscrito de la *PhG*. Para colmo de este turbulento período en la vida de Hegel, el 5 de febrero de 1807 la esposa de su casero en Jena dio a luz un hijo ilegítimo suyo, que fue bautizado como Ludwig.

Hegel estaba buscando un trabajo ahora de nuevo, y su fortuna heredada había sido gastada. Aunque la *PhG*, cuando apareció en 1807, comenzó a darle reputación, había muy poca esperanza en aquellos tiempos desordenados de otro nombramiento en la universidad. Su amiga Niethammer le encontró un trabajo editando la *Bamberger Zeitung*, y Hegel se aferró a la oportunidad. Disfrutó algunos aspectos de la edición del periódico, pero no era en realidad su campo de trabajo, y estuvo encantado cuando al siguiente año Niethammer le consiguió el puesto de director y profesor de filosofía en el Gymnasium de Nuremberg.

Cuestión de orgullo aparte, Hegel no estaba nada mal en el Gymnasium. El presupuesto era reducido, y su salario algunas veces le era pagado con retraso, pero la enseñanza de la filosofía, aun a estudiantes de bachillerato, obviamente le ayudó a enfocar su pensamiento. Este período (1808-1816) fue muy fructífero para él. Fue durante esa época que escribió y publicó *La ciencia de la lógica (WL, 1812-1816)*.

Su vida se encontraba ahora razonablemente establecida; su trabajo fue aproximándose a su expresión madura; continuó teniendo esperanzas de una oferta atractiva de la universidad. En 1811, a la edad de 41 años, Hegel contrajo matrimonio. Su esposa fue Marie von Tucher, de 20 años de edad, hija de un senador de Nuremberg. Tuvieron dos hijos, Karl y Emmanuel, y adicionalmente tomaron al hijo ilegítimo Ludwig bajo la tutela familiar.

En 1816 le fue ofrecida a Hegel finalmente la oferta que había estado esperando desde tiempo atrás, una cátedra de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Al mismo tiempo, le llegaron propuestas desde Berlín, en donde la cátedra había estado vacante desde la muerte de Fichte en 1814. El puesto de Berlín era con mucho el más atractivo y prestigioso, pero Hegel optó por el pájaro en mano y fue a Heidelberg. Hegel se enfrentó a las conferencias universitarias con disposición. En su primer año en Heidelberg preparó la propuesta de su sistema entero, la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (EL, EN y EG)*, que apareció en 1817.

Pero en Berlín la cátedra permanecía vacante, y en Alemania la reputación de Hegel creció. El ministro prusiano de Educación, Von Altenstein, se presentó con una oferta en firme, y Hegel aceptó. En 1818 asumió el puesto de profesor en Berlín, que conservó hasta su muerte.

En Berlín, Hegel se encontró a sí mismo. Berlín se había convertido en el centro cultural más grande, del mismo modo que era la capital de uno de los dos «superpoderes» de la Confederación alemana. Tener éxito aquí significaba ejercer influencia. Y Hegel tuvo éxito. Muy pronto creció hasta llegar a ser una de las mayores figuras de la filosofía alemana, y la influencia de su pensamiento se extendió a otros campos, la ley

y el pensamiento político, la teología, la estética, la historia. Muchos venían a sus conferencias, y un gran número se hizo discípulo suyo. El pensamiento de Hegel dominó la filosofía alemana más o menos durante dos décadas, la de 1820 y 1830. Fue lo suficientemente afortunado de morir en la mitad y no al final de este clímax.

En su período de Berlín, Hegel escribió la *Filosofía del Derecho (PR, publicada en 1821)*, y reunió los grandes ciclos de conferencias que fueron publicados después de su muerte, sobre filosofía de la historia, estética, filosofía de la religión y filosofía de la historia.

En 1829, en la cúspide de su fama, Hegel fue elegido rector de la universidad. Pero el 14 de noviembre de 1831 murió repentina e inesperadamente de lo que fue diagnosticado como cólera en esa época, aunque más probablemente fue una dolencia estomacal que le había estado dando problemas desde años previos. Fue enterrado al lado de Fichte, acompañado en su último viaje por un gran cortejo de estudiantes, colegas y discípulos.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Hegel

- Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe en XX vols., Hermann Glockner (ed.), Stuttgart, 1927-1930.
- H. NOHL (ed.), *Hegels Theologische Jugendschriften*, Tübingen, 1907: colección de manuscritos inéditos de la década de 1790; traducción en inglés (de secciones): T.M. Knox: *Early Theological Writings*, Chicago, 1948.
- Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1928: la primera obra publicada de Hegel sobre filosofía, Jena, 1801.
- Glauben und Wissen*, G. Lasson (ed.), Leipzig, 1928: publicado en 1802-1803 en la *Revista crítica de filosofía*, que Hegel editó con Schelling en el período temprano de Jena. Este trabajo es una crítica de Kant, Jacobi y Fichte.
- G. LASSON (ed.), *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*, Leipzig, 1923: contiene una gran cantidad de escritos ocasionales sobre política de Hegel, incluyendo «La constitución alemana» y «La ley de Reforma inglesa». También incluye dos obras teóricas inéditas del período de Jena, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts» y «System der Sittlichkeit». (Esta última ha sido publicada también separadamente, Meiner Verlag, Hamburgo, 1967.) La traducción al inglés de estos fragmentos ocasionales la ha hecho T.M. Knox, con una introducción de Z. Pelczynski, *Political Writings*, Oxford, 1964.
- Jenenser Realphilosophie*, I, J. Hoffmeister (ed.), Leipzig, 1932: notas editadas de conferencias de 1803-1804, no publicadas por Hegel.
- Jenenser Realphilosophie*, II, J. Hoffmeister (ed.), Leipzig, 1931 (reeditadas como *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo, 1967): notas editadas de conferencias de 1805-1806, no publicadas por Hegel.
- Phänomenologie des Geistes*, G. Lasson y J. Hoffmeister (eds.), Hamburgo, 1952: publicada en 1807, escrita justo al final del período de Jena; la traducción al inglés la ha hecho J.G. Baillie, *The Phenomenology of Mind*, Londres, 1931.
- Otra traducción en preparación corre a cargo de Kenley R. Dove. Su traducción de la introducción aparece en M. Heidegger, *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, 1970.
- La traducción de Walter Kaufmann del muy importante prefacio a la *Fenomenología* aparece en su *Hegel: Texts and Commentary*, Anchor edition, Nueva York, 1966.
- Nürnberger Schriften*, J. Hoffmeister (ed.), Leipzig, 1938: incluye la *Propedéutica filosófica* del período de Nuremberg.
- Wissenschaft der Logik*, G. Lasson (ed.), Hamburgo, 1963: publicada en Nuremberg, 1812-1816. El primer tomo fue revisado para una segunda edición después de la muerte de Hegel. Frecuentemente ha sido llamado «La gran Lógica». Traducciones al inglés: a cargo de W.H. Johnston y L.G. Struthers, *Hegel's Science of Logic*, Londres, 1929, y a cargo de A.V. Miller, *Hegel's Science of Logic*, Londres, 1969.

Encyclopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, publicada como *System der Philosophie in Sämtliche Werke*, vols. VIII, IX y X, editado por H. Glockner, Stuttgart, 1927-1930: publicado por primera vez en 1817 en Heidelberg, con segundas ediciones preparadas por el autor en 1827 y 1830. Contiene la *Lógica* (la «Lógica mínima»), la *Filosofía de la Naturaleza* y la *Filosofía del Espíritu*. Traducciones al inglés: de la *Lógica*, a cargo de William Wallace, *The Logic of Hegel*, Oxford, 1874; de la *Filosofía de la Naturaleza*, a cargo de M.J. Petry, *Hegel's Philosophy of Nature*, Londres, 1970; de la *Filosofía del Espíritu*, a cargo de William Wallace y A.V. Miller, *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford, 1971.

Grundlinien der Philosophie des Rechts, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1955: publicado en Berlín, 1821. Traducción al inglés por T.M. Knox, *Hegel's Philosophy of Right*, Oxford, 1942.

Berliner Schriften, J. Hoffmeister (ed.), Hamburgo, 1956: conferencias, artículos, etc., del período de Berlín.

Ciclos de conferencias editados póstumamente

Sobre filosofía de la historia: en *Sämtliche Werke* XI, también editado por G. Lasson y J. Hoffmeister en 4 vols.: *Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburgo, 1955; *Die Orientalische Welt*, Leipzig, 1923; *Die griechische und römische Welt*, Leipzig, 1923; *Die germanische Welt*, Leipzig, 1920. Traducción al inglés: a cargo de J. Sibtree, *Lectures on the Philosophy of History*, Dover Edition, Nueva York, 1956; de parte de la introducción, por R.S. Hartman, *Reason in History*, Nueva York, 1953.

Sobre estética: en *Sämtliche Werke*, vols. XII, XIII y XIV, también Lasson, edición de la parte introductoria, *Die Idee und das Ideal*, Leipzig, 1921. Próxima traducción al inglés por T.M. Knox, O.U.P., 1975.

Sobre filosofía de la religión: en *Sämtliche Werke* XV y XVI, también editada por G. Lasson y J. Hoffmeister en 4 vols.: *Begriff der Religion*, 1925; *Die Naturreligion*, Leipzig, 1927; *Die Religionen der geistigen Individualität*, Leipzig, 1927; *Die absolute Religion*, Leipzig, 1929. Traducción al inglés: por E.B. Speirs y J.B. Sanderson, *Lectures on the Philosophy of Religion*, Nueva York, 1962, 3 vols.

Sobre la historia de la filosofía: en *Sämtliche Werke*, vols. XVII, XVIII y XIX, también la edición de Lasson de la parte introductoria, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1940. Traducción al inglés por E.S. Haldane y F.H. Simson, *Hegel's Lectures on the History of Philosophy*, Londres, 1896, 3 vols.

Lecturas sugeridas adicionales

i) Biografía

FISCHER, Kuno, *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 vols., Heidelberg, 1911.
HAERING, Th., *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig y Berlín, 1929, 1938.
HAYM, R., *Hegel und seine Zeit*, Berlín, 1844.
ROSENKRANZ, Karl, *George Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlín, 1844.
WIEDMANN, Fr., *Hegel: an illustrated Biography*, Nueva York, 1968.

ii) Comentarios generales

BLOCH, Ernst, *Subjekt-Objekt: Erläuterungen zu Hegel*, Berlín, 1951.
FINDLAY, J.N., *Hegel: a Re-examination*, Londres, 1958.
KAUFMANN, Walter, *Hegel: a Re-interpretation*, Nueva York, 1965.

KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 vols., Tübingen, 1921, 1924.
MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution*, Nueva York, 1955.
MURE, G.R.G., *An Introduction to Hegel*, Oxford, 1940.
—, *The Philosophy of Hegel*, Londres, 1965.

iii) Colecciones

GRÉGOIRE, Franz, *Études hegeliennes*, Lovaina y París, 1958.
HENRICH, Dieter, *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1967.
HYPPOLITE, Jean, *Études sur Marx et Hegel*, París, 1955; traducción al inglés por John O'Neill, *Studies on Marx and Hegel*, Nueva York, 1969.
MACINTYRE, A. (ed.), *Hegel*, Nueva York, 1972.
STEINKRAUS, W.E. (ed.), *New Studies in Hegel's Philosophy*, Nueva York, 1971.
TRAVIS, D.C. (ed.), *A Hegel Symposium*, Austin, Texas, 1962.

iv) Desarrollo y juventud de Hegel

ASVELD, Paul, *La pensée religieuse du jeune Hegel*, Lovaina y París, 1953.
DILTHEY, Wilhelm, «Die Jugendgeschichte Hegels», en el vol. IV de su *Gesammelte Schriften*, Stuttgart, 1962-1965.
HAERING, Th., *Hegel: Sein Wollen und sein Werk*, 2 vols., Leipzig y Berlín, 1969, 1938.
HARRIS, H.S., *Hegel's Development*, Oxford, 1972.
LUKÁCS, György, *Der junge Hegel*, Berlín, 1954; traducción al inglés por Rodney Livingstone, *The Young Hegel*, Londres, 1975.
PEPERZAK, Adrien, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haya, 1960.
ROHRMOSER, G., *Théologie et aliénation dans la pensée du jeune Hegel*, París, 1970.

v) Fenomenología

HEIDEGGER, M., «Hegels Begriff der Erfahrung», en *Holzwege*, Frankfurt, 1950; traducción al inglés: *Hegel's Concept of Experience*, Nueva York, 1970.
HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, París, 1946.
KOLÉVE, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, París, 1947; traducción al inglés de Allan Bloom, *Introduction to the Reading of Hegel*, Nueva York, 1969.

vi) Lógica

FLEISCHMANN, Eugène, *La science universelle*, París, 1968.
HYPPOLITE, Jean, *Logique et existence*, París, 1953.
MURE, G.R.G., *A Study of Hegel's Logic*, Oxford, 1950.

vii) Historia y política

AVINERI, Shlomo, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, 1972.
BOURGEOIS, Bernard, *La pensée politique de Hegel*, París, 1969.
FLEISCHMANN, Eugène, *La philosophie politique de Hegel*, París, 1964.

- HYPPOLITE, Jean, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, París, 1947.
 KAUFMANN, Walter (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York, 1970.
 KELLY, George Armstrong, *Idealism, Politics and History*, Cambridge, 1969.
 MARCUSE, H., *Reason and Revolution*, Nueva York, 1955.
 PELCZYNSKI, Z. (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, 1971.
 RIEDEL, Manfred, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969.
 —, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Neuwied y Berlín, 1970.
 ROSENZWEIG, Franz, *Hegel und der Staat*, Berlín y Munich, 1920.
 WEIL, E., *Hegel et l'État*, París, 1950.

viii) Estética

- KEDNEY, J.S., *Hegel's Aesthetics*, Chicago, 1885.
 KNOX, Israel, *The Aesthetic Theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*, Nueva York, 1936.

ix) Religión

- CHAPELLE, Albert, *Hegel et la religion*, París, 1967.
 CHRISTENSEN, Darrel (ed.), *Hegel and the Philosophy of Religion*, La Haya, 1970.
 FACKENHEIM, Emil, *The Religious Dimension of Hegel's Thought*, Bloomington y Londres, 1967.
 ILJIN, Iwan, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Berna, 1946.
 LÉONARD, André, *La foi chez Hegel*, París, 1970.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Agustín, San 6, 453
 Anaxágoras 367, 448, 449
 Anselmo 272, 452
 Antígona 150-152, 437
 Arendt, H. 473
 Aristóteles 6, 13, 21, 71, 72, 74, 76, 94, 146, 241, 275, 288, 317, 319, 326, 409, 450, 451, 456, 457, 465, 489
 Bacon, F. 4, 7, 8, 453
 Barth, K. 430, 431
 Baumgarten, A.C. 408, 412
 Bentham, J. 4, 9, 394, 470, 489
 Berkeley, G. 95, 459
 Berlin, I. 12, 489
 Böhme, J. 10, 36, 37, 181, 453, 454
 Bosanquet, B. 469
 Bradley, F.H. 160, 469, 470
 Burke, F. 367, 470
 Calvino, J. 8
 Comte, A. 473
 Condillac, E. 12, 16, 17
 Condorcet, M.J.A. 9
 Croce, B. 470
 Darwin, C. 79, 305, 473, 481
 Demócrito 212, 448
 Descartes, R. 4, 6, 7, 21, 70-72, 234, 272, 346, 454-457, 459, 493
 Diderot, D. 18
 Dilthey, W. 469, 470, 496
 Eleatas 293, 448, 449, 452, 456
 Empédocles 448, 449
 Engels, F. 469
 Epicúreos 5, 7, 451
 Escépticos 7, 88, 117, 138, 154, 451, 454, 459, 460
 Estoicos y estoicismo 104, 122, 130, 131, 137-140, 144, 148, 153-156, 162, 177, 333, 343, 344, 451
 Feuerbach, L. 62, 139, 431, 469
 Fichte, J.G. 27, 29, 30, 32, 34-37, 40-42, 59-61, 66, 77, 88, 147, 162-164, 166, 206, 289, 356, 423, 442, 463-465, 480, 501-503
 Freud, S. 87, 473, 481, 493, 496
 Fries, J. 365
 Galileo 4-7, 13
 Gentile, G. 470
 Goethe, J.W. von 5, 12, 14, 18, 24, 30, 35, 36, 38-40, 48, 61, 142, 274, 302, 378, 476
 Green, T.H. 469
 Grotius 458
 Haller, L. von 367, 368
 Hamann, J.G. 24
 Heidegger, M. 6, 112, 407, 413, 414, 494, 495, 498
 Helvétius, C.-A. 4, 9, 470
 Heráclito 448
 Herder, J.G. 12-14, 16-22, 24, 29, 30, 38, 48, 70-73, 123, 238, 262, 335, 357, 412, 413, 471, 476, 496, 497
 Hobbes, T. 4, 12, 16, 317, 318
 Holbach, P.-H. 4, 9, 20, 470
 Hölderlin, F. 30-32, 45, 53, 59, 60, 476, 498, 499, 501
 Humboldt, W. von 335, 472, 496
 Hume, D. 4, 9, 26, 27, 128, 227, 248, 274, 408, 459-461
 Husserl, E. 493
 Hutcheson, F. 408
 Jacobi, F.H. 159, 365, 418, 442, 461, 502
 Kant, I. 9, 11, 26-30, 32-36, 40, 41, 44-47, 50-54, 57, 58, 60, 63, 66, 67, 77, 82, 83, 86, 95, 97, 101, 138, 146, 147, 162-166, 194-196, 205, 206, 212, 215, 224, 233-235, 240-242, 255-259, 275, 276, 281, 282, 287, 289, 293, 306, 318, 320-322, 324, 325, 335, 348, 357, 361, 372, 374, 389, 390, 408, 409, 411, 412, 429, 442, 449, 451, 456, 461-464, 487, 489-491, 501, 502
 Kierkegaard, S. 80, 430, 469, 470, 491

Leibniz, G.W. 11, 13, 14, 226, 240, 242, 272, 457-459, 461, 487
 Lenin, V.I. 482, 485
 Lessing, G.E. 11, 31, 44-46, 429, 476
 Locke, J. 4, 350, 390, 391, 457, 459, 489
 Lucrecio 7
 Lukács, G. 47, 62, 486
 Lutero, M. 10, 460
 Mach, E. 496
 Mao Tse-tung 362
 Marx, K. y marxismo 43, 62, 64, 70, 76, 104, 112, 134, 135, 139, 186, 233, 356, 357, 363, 368, 369, 372, 380, 381, 387, 396, 399, 401, 446, 469, 470, 473, 477-491, 498
 Mendelejev, D.I. 305
 Mendelssohn, M. 44
 Merleau-Ponty, M. 407, 470, 494, 495
 Mill, J.S. 391, 472, 475
 Montesquieu 25, 153, 326, 335, 344, 360
 Münchhausen, Barón 88
 Newton, I. 4, 249, 458
 Nietzsche, F. 69, 470, 475, 491, 492, 498
 Novalis, F. 35, 37, 40, 41, 167, 464, 476
 Pitágoras 448
 Platón 6, 95, 116, 281, 317, 324, 449, 450, 451, 461
 Plotino 89, 451
 Polanyi, M. 407, 414, 495

Rosenzweig, F. 149
 Rousseau, J.J. 14, 20, 21, 26, 46, 47, 143, 160, 264, 318, 320-322, 348, 351, 352, 356, 357, 363, 374, 376, 392, 394, 442, 460, 464, 471, 473, 493
 Royce, J. 112, 469
 Sartre, J.P. 80
 Schelling, F.W. 5, 24, 27, 30, 35-41, 45, 57, 59-62, 79, 220, 221, 302, 456, 463-465, 501, 502
 Schiller, F. 23-25, 30, 32-34, 36, 37, 143, 184, 408, 501
 Schlegel, F. 30, 32, 35, 37, 40, 365, 464, 501
 Schleiermacher, F. 30, 35, 159, 418, 442
 Schopenhauer, A. 491, 493
 Shaftesbury, A. 12, 20, 24
 Smith, A. 376
 Sócrates 45, 116, 153, 326, 333, 343, 370, 437, 447-449, 453
 Sófocles 149, 151
 Sorel, G. 475
 Spinoza, B. 14, 24, 30, 35, 36, 41, 58, 75, 220, 241-243, 247, 250, 254, 456-459
 Stalin, J.V. 486
 Steuart, J. 375
 Stirner, M. 469
 Tillich, P. 431
 Tocqueville, A. de 335, 353, 360, 472, 473, 475
 Tolstoy, L. 410
 Weber, M. 7, 8, 345, 469
 Wittgenstein, L. 17, 125, 262, 407, 495, 496
 Wolff, C. 11, 408, 412, 459, 461

ÍNDICE ANALÍTICO

Español / Inglés / Alemán

Absoluto, el / *Absolute / Absolute, das* 37, 41, 58, 59, 62, 63, 70, 75, 86, 87, 90, 93, 94, 96, 100-102, 111-113, 121, 155-157, 159, 168-173, 178, 198, 207, 220, 241-243, 246, 247, 261, 271-273, 276, 277, 283, 285, 293, 295, 297, 300, 302, 316, 329, 334, 341, 342, 344, 356, 405, 408, 410-416, 418-423, 425, 426, 430, 432-437, 440-442, 456, 457, 459, 460, 465, 487, 496
Acción, actividad / *Activity / Tätigkeit* 6, 12-14, 16, 17, 19, 20, 31, 32, 40-42, 59, 62, 63, 65, 68, 80, 81, 118-120, 125, 130, 140, 144-146, 148, 151, 152, 161, 167, 175-177, 210, 226, 241, 247, 254, 265, 269, 276, 278, 279, 281, 286, 288, 289, 294, 304, 308, 310, 318, 320, 322, 327, 330, 331, 342, 345, 347, 360, 363, 364, 369, 373, 394, 407, 410, 417, 424, 442, 447, 450, 451, 453, 455, 458, 460, 461, 464, 471, 472, 489, 490, 492-496, 499
Alienación / *Alienation / Entfremdung* 131, 148, 151-156, 158, 161, 170, 180, 184, 329, 332, 334, 350, 355-359, 387, 392, 397, 400, 401, 428, 438, 448, 453, 456, 479, 480, 483, 485, 487, 489, 490
Amor / *Love / Liebe* 19, 25, 33, 46, 50-52, 54-58, 60-63, 70, 156, 181, 254, 304, 365, 375, 426, 427, 430, 437, 488
Apariencia, mostrar / *Appearance / Schein* 119, 124, 134, 137, 146, 219, 221, 223, 224, 232, 235-237, 239, 240, 250, 252, 280, 284, 295, 303, 411, 417, 429, 447, 462
Arbitrio, capricho / *Arbitrariness, arbitration / Willkür* 17, 33, 117, 121, 147, 153, 154, 214, 215, 246, 252, 254, 260, 261, 269, 278, 291, 302, 305, 317, 321, 324, 337, 343, 348, 361, 366, 383, 387, 392, 413, 443, 449, 463, 465, 474
Arte / *Art / Kunst* 8, 12, 16, 18, 19, 21, 25, 30, 34, 36, 37, 41, 42, 71, 73, 103, 162, 172, 174-178, 291, 302, 316, 337, 406-412, 415-418, 421, 433, 435, 445-447, 477, 482, 495, 496

Astucia de la razón / *Cunning of reason / List der Vernunft* 279, 280, 339, 340, 343, 363, 364, 376, 380, 406, 423
Autoconciencia / *Self-consciousness / Selbstbewußtsein* 15, 18, 19, 31, 32, 37-41, 67, 68, 73, 77-79, 81, 94, 95, 102, 119-121, 127, 129-133, 138, 140-148, 150, 153, 154, 162, 163, 169, 170, 171, 174-185, 188, 189, 210, 245, 257, 258, 284, 287, 290, 295, 298, 300, 328, 334, 337, 338, 349, 361, 376, 406, 418, 419, 421, 422, 427, 441, 452-454, 459-465
Autonomía / *Autonomy / Autonomie* 28, 38-45, 47, 49, 51, 52, 56-58, 61-66, 68, 69, 102, 106, 147, 163, 165, 166, 315, 318-320, 322-324, 330, 335, 357, 359, 437, 461-463, 465, 472, 476, 489, 490, 493, 498
Belleza / *Beauty / Schönheit* 30, 31, 33, 36, 55, 62, 147, 153, 174, 408, 409, 411, 435, 437, 439
Bello, lo / *Beautiful, the / Schöne, das* 30
Cancelación, supresión / *Suppression, abrogation / Aufhebung* 58, 133, 144, 162, 230, 273, 287, 294, 307, 308, 416
Castigo / *Punishment / Strafe* 46, 53, 254, 373, 395, 434
Catolicismo / *Catholicism / Katholizismus* 10, 40, 346, 440
Certeza / *Certainty / Gewißheit* 7, 113, 115, 118-120, 122-127, 129-131, 140, 141, 143, 166, 170, 177, 180, 183, 185, 187, 283, 290, 297, 300, 303, 304, 349, 433, 436, 441, 453, 454, 459
Ciencia / *Science / Wissenschaft* 4-7, 9, 10, 79, 100, 111, 112, 122, 140, 141, 184, 186, 216, 227, 237, 244, 273-275, 292, 294, 299, 303, 337, 388, 451, 454, 455, 458, 460, 471, 473, 474, 476, 481-484, 486, 492, 496
Ciudad-Estado griega / *Greek city-state / griechischer Stadtstaat* 130, 146-149, 152, 154, 185, 186, 330, 332, 333, 343, 345, 359, 375, 377
Coerción / *Coercion / Zwang* 351, 488
Comedia / *Comedy / Komödie* 151, 174, 175

- Concepto, el** / *Concept* / *Begriff*, der 5, 13, 15, 16, 30, 33, 43, 49, 52, 53, 59, 61, 68, 72, 73, 82, 83, 86, 95-99, 102, 103, 106, 119-121, 124-128, 131, 133, 136, 137, 156, 183, 184, 187, 188, 193-198, 201, 205-210, 212, 214, 215, 218, 219, 221-223, 225-228, 230, 233, 241, 243-247, 249-251, 253-273, 275, 276, 278, 280-284, 286, 288, 291-298, 301, 303-306, 309, 311, 315, 319, 323, 327, 328, 336-338, 341, 342, 345, 349, 354, 355, 360, 361, 363, 368, 374, 381-383, 386, 390, 406-411, 418, 419, 421, 423, 424, 429, 440, 441, 443, 448, 454, 455, 457-459, 461, 462, 464, 474, 491, 497
- Conciencia** / *Consciousness* / *Bewußtsein* 6, 8, 15, 17, 19, 23, 25, 29-31, 34, 36-39, 42, 43, 50, 51, 53-55, 59, 64, 65, 69-75, 77-79, 81, 82, 87, 89, 97, 99, 104, 107, 111-115, 117-127, 129, 131-133, 135-140, 142-147, 149, 151-160, 162, 164, 166-177, 179-186, 188, 189, 193, 194, 206, 210, 233, 235, 245, 248, 254, 255, 257, 262, 284, 285, 287, 290, 297, 298, 310, 315, 320, 324, 328, 334, 341-343, 346, 347, 353, 366, 375, 383, 384, 386, 391, 405, 407-415, 417-422, 424, 425, 433, 435-437, 441, 446-449, 457, 461-463, 478, 480, 482, 494-498
- Conciencia desgraciada, conciencia infeliz** / *Unhappy consciousness* / *unglückliche Bewußtsein* 50, 51, 122, 139, 140, 144, 154, 155, 166, 169, 177, 178, 181, 344, 434, 480
- Conocimiento** / *Knowledge* / *Erkenntnis* 4, 7, 9, 19, 20, 26, 32, 38, 67, 73, 79, 81, 89, 90, 94, 97, 100, 101, 103, 107, 111, 112, 114, 115, 118-120, 122-127, 129, 137, 140, 141, 144, 145, 167, 168, 181-185, 188, 189, 194, 198, 201, 203, 221, 222, 237, 240, 255-257, 269, 284, 285, 287-291, 293, 296, 297, 299, 300, 302, 303, 316, 336-338, 349, 356, 382, 405, 406, 408, 419, 420, 423, 425-428, 430, 433, 436, 440-443, 450, 454, 457, 461, 462, 474, 483
- Contingencia** / *Contingency* / *Kontingenz* 9, 81, 82, 88, 105, 113, 141, 150, 184, 226-229, 237, 240, 243-245, 247, 250, 251, 253, 254, 260, 261, 263, 266, 272, 273, 275, 277, 279, 280, 282, 289, 297, 301, 304, 305, 366, 436
- Contradición** / *Contradiction* / *Widerspruch* 28, 48, 69, 74, 75, 84, 91-95, 100, 105-107, 112-120, 123, 124, 127, 129, 130, 133, 138, 142-146, 152, 157, 159, 161, 162, 164-166, 185, 195-198, 201, 203-206, 208, 209, 213, 215, 219, 220, 224-227, 229, 232-235, 238, 242, 243, 247, 257, 258, 264, 268, 271, 274, 276, 280, 281, 283, 286, 288-290, 293-295, 297-299, 304, 306, 318, 320, 321, 333, 338, 362, 363, 420, 447, 449, 483, 485
- Cosa-en-sí** / *Thing-in-itself* / *Ding-an-sich* 27, 32, 34, 67, 77, 97, 101, 195, 224, 233, 234, 236, 255, 462, 463
- Cristiandad, cristianismo** / *Christianity* / *Christentum* 8, 44, 45, 48-51, 55-58, 88, 139, 163, 170, 178-181, 264, 272, 342, 344, 346, 383, 406, 416, 423, 426, 428, 429, 431, 432, 434, 438, 440, 443, 445, 452, 453, 491
- Culpa** / *Guilt* / *Schuld* 151, 176
- Cultivo, cultura, formación** / *Culture* / *Bildung* 3, 12, 17, 29, 31, 51, 68, 74, 75, 79, 82, 103, 104, 142-144, 147, 148, 154, 156, 161, 172, 186, 303, 310, 316, 329, 337, 346, 354, 376, 380, 384, 393, 395, 424, 451, 460, 475, 480, 495
- Deber, el** / *Duty* / *Pflicht* 27, 28, 49, 52, 63, 147, 160, 164-166, 206, 215, 289, 321, 324, 327, 328, 332, 365, 372-374, 389, 425, 449, 451, 462
- Deber ser** / *Ought to* / *Sollen* 32, 52, 147, 206, 325, 374
- Derecho** / *Right* / *Recht* 24, 35, 52-54, 58, 70, 96, 99, 105, 121, 146, 149, 154, 174, 176, 177, 270, 321, 324, 325, 328, 344, 350, 353, 365-368, 372-376, 378, 381, 386-391, 393-395, 416, 421, 422, 453, 459, 460
- Destino** / *Destiny* / *Schicksal* 10, 53, 54, 56, 59, 64, 68, 69, 92, 101, 103-105, 114, 130, 139, 142, 152, 166, 173, 176, 215, 246, 275, 279, 302, 326, 332, 380, 383, 395, 398, 416, 433, 435-438, 478, 486, 489
- Dialéctica** / *Dialectic* / *Dialektik* 69, 84-86, 90, 93, 97, 103, 113-122, 126, 127, 129, 131-133, 138, 141, 142, 144, 145, 148, 149, 154-156, 160, 161, 170, 175, 176, 182, 185-189, 193, 195-198, 200, 201, 205, 209-211, 217, 218, 221, 224-226, 228, 230, 231, 233, 236-238, 240, 241, 243, 246, 247, 251, 255, 257, 265-268, 271, 273-275, 279, 283, 286, 287, 289, 290, 293-295, 298, 299, 302, 303, 307, 308, 338, 341, 347, 354, 379, 416, 430, 441, 448-450, 462, 470, 484
- Dialéctica amo-esclavo, relación amo-esclavo** / *Master-slave relation* / *Beziehung von Herr und Knecht, die* 104, 114, 120, 130, 136, 137, 139, 162, 185, 186, 287
- Dios** / *God* / *Gott* 5, 6, 8, 10, 11, 22-24, 27, 28, 32, 38-42, 45-49, 51-53, 55, 58, 59, 62, 69, 76, 86-88, 94, 95, 99, 101-104, 107, 139, 156, 158, 159, 163, 164, 166, 168-170, 172-175, 177-182, 198, 199, 225, 241, 242, 246, 259, 262-264, 269, 272, 277, 280, 281, 292, 300, 304, 316, 319, 323, 332, 333, 336, 341, 342, 346, 347, 366, 368, 393, 405, 407, 410, 411, 415-421, 423-436, 438-443, 447, 450, 452, 453, 455-463, 470, 478, 481, 491
- División, escisión** / *Rift, diremption* / *Entzweiung* 10, 20, 29, 31, 32, 42, 50, 53-55, 57, 58, 60, 61, 66, 74, 75, 78, 89, 102, 105, 121, 138, 139, 164-166, 168, 221, 225, 247, 260, 261, 265, 266, 269, 274, 283, 284, 288, 290, 293, 295, 304, 344, 392, 400, 401, 418, 420, 426, 427, 477, 479, 485, 487
- Dogmatismo** / *Dogmatism* / *Dogmatismus* 451
- Edad Media** / *Middle Age* / *Mittelalter* 319, 364, 452
- Educación** / *Education* / *Erziehung* 11, 44, 135, 318, 375, 429
- Empirismo** / *Empiricism* / *Empirismus* 70, 71, 123, 317, 453, 454, 457, 459
- En casa** / *At home* / *bei sich* 4, 61, 119, 130, 131, 133, 138, 140, 154, 159, 172, 221, 342, 366, 371, 406, 415, 434, 435, 437, 451, 473, 493, 498
- En sí** / *In itself* / *an sich* 7, 8, 26-28, 34, 37, 38, 52, 67, 69, 74, 78, 84, 85, 90-93, 97, 100, 103, 112, 117, 118, 124, 126, 127, 132, 141, 143, 151, 152, 158, 159, 164, 173, 176, 179, 182, 184, 186, 188, 189, 203, 207, 208, 210, 212, 215, 224, 226, 229, 232, 235, 238, 242, 245, 251, 252, 254, 261, 269, 270, 272, 274, 278, 282, 283, 287, 291, 293, 294, 301, 304, 306-311, 319, 321, 328, 335, 347, 348, 350, 356, 359, 366, 378, 382, 390, 411, 414, 417, 426, 434, 436, 437, 439-442, 455, 457-460, 487, 488, 493, 497
- Encarnación** / *Incarnation* / *Inkarnation* 7, 15, 24, 40, 50, 70, 72, 74-81, 84, 86, 87, 91, 93-95, 98, 100, 102, 104-106, 113, 114, 119, 126, 130-132, 136, 138, 139, 141, 151, 156, 165, 167, 169, 173-175, 177-182, 316-318, 326, 327, 335, 341, 342, 354, 362, 363, 370, 372, 374, 377, 382, 409, 411, 413, 415, 417, 427-429, 431, 434, 438, 439, 452, 456, 464, 477-480, 485, 495
- Entendimiento** / *Understanding* / *Verstand* 38, 41, 42, 44, 48, 57, 60, 61, 67, 70, 75, 92, 100-102, 107, 138, 165, 194, 196, 221, 223, 224, 231, 242, 250, 261, 263, 264, 276, 277, 283, 348, 362, 408, 421, 422, 429, 438, 441, 442, 448, 449, 451, 457, 459, 461
- Época moderna** / *Modern Age* / *Neuzeit* 416, 453
- Esencia, la** / *Essence* / *Wessen, das* 13, 15-17, 35, 40, 41, 77, 79, 81, 104, 128, 131, 137, 142, 146, 154, 155, 164, 168, 171, 172, 177, 182, 183, 199, 202, 211, 217, 219-225, 231, 235-237, 239-241, 246, 247, 250, 251, 253, 255-257, 259, 264, 265, 270, 271, 273, 276, 279-284, 290, 291, 293, 295-297, 299, 305, 307, 308, 326-328, 331, 334, 335, 337, 349, 361, 362, 419, 420, 422, 427, 429, 430, 431, 450, 455, 457, 462, 470, 479, 480
- Específico, lo; particular, lo** / *Particular, sunder* / *Besondere, das* 13, 14, 27, 47, 52, 56, 78, 95, 98, 99, 102, 105, 124-127, 132, 133, 135-139, 142-144, 149, 151, 152, 156, 157, 160-162, 165-168, 171, 173, 176-178, 180, 182, 184, 195, 196, 206, 208, 210, 211, 213, 218, 223, 227-232, 234, 236, 238, 241, 242, 245, 249-252, 256-270, 272, 276-280, 282, 283, 285-287, 292, 293, 298, 303, 305, 307, 308, 316, 319, 321-323, 327-329, 337-339, 344, 345, 351, 354, 355, 357, 373, 377, 381-383, 386, 388, 390, 394, 395, 405, 407-410, 416, 420, 425, 426, 428, 429, 431, 433, 435-438, 446, 450-452, 456, 462, 463, 477, 496
- Especulación** / *Speculation* / *Spekulation* 19, 274, 428, 450, 484
- Espíritu** / *Spirit* / *Geist* 10, 11, 21, 23, 33, 36-43, 45-47, 50-58, 60, 62-65, 68-70, 72, 73, 75-81, 83-90, 92-94, 98, 101-103, 106, 107, 111-114, 117, 119-122, 130, 132, 138-141, 145-154, 157-159, 162, 167-185, 187-189, 194, 195, 198, 199, 207, 211, 221, 224, 225, 229, 232, 233, 250, 252, 254, 256, 260-262, 269, 272, 279, 280, 287, 288, 290, 292, 296, 297, 299, 302, 304, 310, 311, 315-317, 319, 322, 326, 327, 329-331, 334, 336-341, 343, 344, 346, 348, 349, 356, 364, 365, 367-369, 372, 382, 393, 396, 397, 405-413, 415-419, 421, 422, 424-430, 432-435, 440, 441, 443, 445-447, 452, 453, 455, 456, 459, 460, 464, 465, 470, 471, 475-477, 479-481, 485, 491, 497-499
- Espíritu del pueblo** / *Spirit(s) of people(s)* / *Volksggeist(er)* 145, 149, 162, 251, 253, 327, 334
- Estado** / *State* / *Staat* 10, 11, 21, 25, 48, 56, 63, 96, 99, 103-105, 120, 135, 146, 147, 149, 150, 153-155, 160-162, 173, 177, 185, 207, 269, 270, 275, 316, 317, 320, 321, 323-328, 331, 333-337, 341-346, 349, 350, 352-355, 359, 360, 362-372, 375-398, 400, 405, 406, 409, 421-426, 428, 438-440, 446, 464, 469, 474, 476, 481
- Eticidad** / *Ethics* / *Sittlichkeit* 280, 445
- Ético** / *Ethical* / *sittlich* 146, 151-153, 166, 172, 328, 331, 337, 348, 365, 370, 372, 376, 377, 384, 390, 394, 423, 424, 432, 443, 449
- Existencia, existente, ser ahí, ser determinado** / *Existence, existent* / *Dasein* 87, 96, 113, 114, 146, 147, 167, 196, 197, 200-205, 207-209, 211, 219, 220, 222, 223, 226, 229-232, 235, 236, 239, 240, 241, 245, 252, 254, 256, 260-262, 266, 268, 272, 286, 293, 294, 296, 297-299, 304-307, 362, 373, 390, 394, 427, 428, 452, 457, 480
- Experiencia** / *Experience* / *Erfahrung* 3, 5, 17, 20, 26, 27, 30, 32, 33, 41, 44, 46, 56, 59, 61, 65, 67, 77, 82, 83, 119, 123, 126, 127, 134, 137, 138, 152, 161, 166, 172, 173, 194, 204, 234, 241, 246, 255, 280, 303, 329, 332, 369, 385, 386, 389, 395, 400, 408, 455, 459, 461, 477, 482, 496, 497
- Exterioridad mutua** / *Mutual exteriority* / *Auseinandersein* 249, 295, 311
- Extrañamiento** / *Estrangement* / *Entfremdung* 67, 181
- Familia** / *Family* / *Familie* 54, 55, 150, 153, 176, 323, 341, 372, 375-377, 381, 390, 396, 439, 440, 450, 501
- Fantasia** / *Fantasy* / *Phantasie* 41, 42, 48, 51, 416, 417, 423, 425
- Felicidad** / *Happiness* / *Glück, Glückseligkeit* 10, 26, 27, 141, 163, 164, 317, 318, 321, 327, 355, 367, 478, 479, 493
- Fenómeno** / *Phenomenon* / *Erscheinung* 4, 26, 27, 34, 35, 67, 73, 77, 101, 122, 123, 127, 148, 154, 155, 170, 194, 195, 214, 223, 229, 233, 236, 237, 255, 278, 279, 297, 304, 309, 315, 362, 400, 431, 433
- Figura de la conciencia, forma de la conciencia** / *Forms of consciousness* / *Bewußtseingsgestalt, Bewußtseinformen* 17, 73, 107, 111, 112, 119, 120, 123, 144, 145, 157, 161, 162, 170, 171, 183, 413, 418, 424, 498

Finito, lo / *Finite* / *Endliche*, das 42, 92-94, 99, 100, 204, 205, 207-210, 220, 251, 272, 287, 288, 296, 297, 299, 341, 348, 390, 420, 446, 447, 460, 464

Finitud / *Finitude* / *Endlichkeit* 43, 85, 89, 99, 101, 168, 175, 204-207, 209, 210, 217, 229, 278, 280, 282, 283, 285, 290, 299, 407, 427, 428, 456, 458

Hinduismo / *Hinduism* / *Hinduismus* 432

Historia / *History* / *Geschichte* 4, 5, 27, 30, 31, 36, 37, 39, 49, 53, 55, 59, 60, 61, 64-66, 74, 75, 79, 81, 89, 91, 96, 103-106, 111, 115, 116, 120-122, 133, 136-138, 145, 148, 149, 153, 154, 156, 160, 162, 169, 170, 173, 174, 176, 178-180, 184-188, 199, 228, 245, 280, 292, 299, 302, 305, 309, 311, 315-317, 326, 332-342, 344, 348, 352, 356, 360, 363-370, 373, 375, 390, 391, 394, 396-398, 400, 401, 405, 406, 410, 415, 416, 419, 421, 423, 425-429, 431, 432, 435, 439, 441, 445, 447, 448, 452, 464, 465, 470, 475-480, 483, 485, 486, 488, 493, 495, 498, 499, 503

Hombres de la Ilustración, hombres del Iluminismo, ilustrados / *Man (men) of Enlightenment* / *Aufklärer* 11, 17, 20, 26, 48, 147, 347, 392, 442

Idea, la / *Idea* / *Idee*, die 4, 5, 13-15, 17, 18, 20, 22, 24, 26, 29, 35, 38-40, 42, 43, 50, 51, 54, 59, 62, 66, 67, 71, 73, 78, 82, 86-89, 92, 95-98, 100, 103-107, 115, 116, 120, 122, 123, 125-127, 129, 131-136, 138, 142-144, 146, 152, 158-160, 164-166, 171, 173-175, 181, 184, 185, 187, 194, 195, 197-199, 208-210, 212, 215, 216, 220, 223, 226, 228, 231, 232, 235, 237-240, 242, 244, 246, 255, 257, 258, 260, 262-267, 269, 272, 275, 277, 278, 280-292, 294-299, 301-304, 310, 317, 319, 321-328, 331, 333-335, 337-340, 344, 345, 348, 353, 354, 357-361, 364, 368, 370, 372, 378, 381, 383, 384, 386, 387, 392, 397, 405, 406, 408, 409, 411, 412, 414-424, 427, 430, 434, 435, 439, 441, 448-454, 456, 457, 459-464, 469, 474, 476-479, 488-493, 497, 498

Idealismo / *Idealism* / *Idealismus* 31, 32, 35, 40, 41, 61, 73, 77, 95, 208, 233, 450, 453, 476, 491

Idealismo absoluto / *Absolute idealism* / *absolute Idealismus* 95, 96, 233, 258, 469

Iglesia / *Church* / *Kirche* 10, 11, 45, 54-56, 82, 139, 157, 158, 178, 181, 182, 333, 344, 346, 376, 381, 382, 394, 406, 418, 423-426, 428, 439-441, 452, 501

Iluminismo, Ilustración / *Enlightenment* / *Aufklärung* 3, 7, 9-12, 18-21, 25-27, 44-46, 48, 57, 154-159, 174, 177, 324, 328, 346-350, 353, 362, 368, 388, 395, 414, 419, 421, 429, 440-442, 444, 459-462, 470-473, 478, 479, 481-483, 497, 498

Imperio romano / *Roman Empire* / *römische Herrschaft* 154, 333, 344, 438, 444

Individual, lo; individuo particular / *Individual* / *Einzelne*, das 60, 98, 133, 135, 139, 140, 144-146, 150, 159, 161, 163, 173, 177, 266, 269, 270, 282, 322, 325, 328, 353, 376, 438, 458

Individualidad / *Individuality* / *Einzelheit* 68, 120, 136, 144, 150, 154, 167, 175, 308-310, 335, 343, 358, 359, 375, 377, 378, 380, 381, 383, 389, 390, 394, 416, 425, 434, 435, 458, 464

Individuo histórico-mundial / *World-historical-individual* / *Welthistorischen Individuen*, die 340, 343

Infinito, lo / *Infinite* / *Unendlich*, das 60, 99, 100, 175, 204, 206-208, 285, 293, 348, 420, 427, 428, 464, 465

Infinitud / *Infinity* / *Unendlichkeit* 280, 407, 456, 457

Inmediatez / *Immediacy* / *Unmittelbarkeit* 91, 125, 195, 221, 230, 252, 254, 274, 287, 292, 383, 429, 446, 454

Intuición / *Intuition* / *Anschaung* 27, 30, 32, 36, 41-43, 61, 65, 77, 78, 101, 102, 137, 138, 140, 149, 159, 166, 177-179, 184, 204, 209, 236, 255-257, 259, 275, 287, 300, 302, 304, 342, 349, 378, 379, 400, 401, 407, 408, 413, 414, 445, 447-451, 462-465, 473, 481, 488, 494, 496, 498, 499

Judaísmo / *Judaism* / *Judentum* 122, 139, 170, 178, 415, 433, 434

Lenguaje / *Language* / *Sprache* 16-19, 21, 24, 45, 60-62, 66, 71, 73, 76, 93, 94, 96, 97, 113, 121, 126, 156, 181, 202, 206, 210, 213, 219, 257, 262, 269, 272, 328-330, 333, 360, 398, 400, 401, 407, 411-414, 417, 427, 454, 477, 494-496

Ley / *Law* / *Gesetz* 11, 27-29, 36, 40, 41, 45, 46, 48, 49, 51-54, 56, 62, 63, 104, 121, 127, 128, 137, 141, 143, 144, 146, 147, 149-153, 157, 162, 166, 168, 174, 176, 186, 194, 206, 216, 227, 228, 236, 237, 239, 246, 249, 251, 252, 254, 279, 295, 309, 318, 320, 321, 323, 324, 327, 331, 333, 342, 343, 345-347, 350-352, 360, 365, 366, 372, 375, 380, 382, 384, 387, 391, 392, 395, 421, 423, 433, 435, 442, 443, 449, 462, 463, 480, 481, 483-486, 489, 502

Libertad / *Freedom* / *Freiheit* 8, 9, 19-22, 25-36, 40, 41, 44, 45, 47, 56-61, 63, 66-69, 74, 77-81, 84, 98, 102-104, 113, 133, 137, 138, 144, 154, 160, 163, 185, 187, 196, 233, 241, 245, 246, 254, 256, 269, 283, 287, 301, 302, 304, 311, 319, 321-328, 331, 337, 340, 342, 344-346, 349, 351, 356-361, 363, 370, 375, 378, 381, 384, 386, 390-393, 395-399, 401, 411, 415, 419, 420, 425, 430, 435-437, 448, 454, 461, 463, 464, 471, 472, 476, 477, 479-493, 497-499

Libertad absoluta, libertad radical / *Absolute freedom* / *absolute Freiheit* 26, 28, 29, 31, 34, 37, 38, 40, 58, 71, 80, 160-162, 322, 349-352, 354-360, 362, 363, 396, 397, 430, 452, 480-482, 487-489, 491, 493, 497, 498

Materialismo / *Materialism* / *Materialismus* 4, 10, 11, 29, 136, 137, 213, 455, 460, 471, 485

Mediación / *Mediation* / *Vermittlung* 67, 90, 91, 124, 161, 221, 222, 230, 237, 247, 263, 273, 274, 294, 332, 382, 387, 454

Metafísica / *Metaphysics* / *Metaphysik* 5, 27, 206, 287, 454, 459, 461, 470, 498

Moral, moralidad / *Morality* / *Moralität* 23, 26-28, 31, 32, 34, 46, 48, 49, 51-53, 57, 62, 71, 122, 143, 146, 147, 157, 162-166, 168, 206, 215, 280, 289, 321, 324-326, 372-375, 389, 429, 433, 437, 443, 449, 451, 460, 462, 463, 491

Nación / *Nation* / *Nation* 50, 54, 344, 353, 362, 389-391, 394, 452, 482

Nada, la / *Nothing*, the / *Nichts*, das 117, 156, 200, 201, 208, 209, 213, 293, 298, 304, 306

Naturaleza / *Nature* / *Natur* 3-5, 7, 9-12, 15, 18, 20-43, 45, 48, 50-53, 55, 56, 59-63, 66-70, 72-82, 86-90, 93, 95, 98-104, 106, 107, 111, 113, 115, 117, 120, 125, 126, 128, 131, 132, 137-142, 144, 146, 147, 149, 150, 153, 156, 158, 163-168, 170-172, 176, 179, 181-189, 194, 196, 198, 199, 205-207, 210, 212, 216, 217, 222, 224, 225, 228, 231, 235, 240-244, 248, 249, 251, 252, 254, 256, 258, 260-264, 267, 269, 274, 275, 278, 280, 283, 286-288, 292, 293, 297, 299-306, 308, 310, 311, 317-319, 321, 323, 325, 330, 331, 338, 340-342, 347, 350, 351, 356, 363, 369, 372, 374, 375, 377, 384, 388, 390, 396, 399-401, 405, 411, 412, 415, 416, 419, 425, 427, 428, 432, 433, 435, 436, 438, 441, 442, 448, 453, 455, 458, 460, 461, 463-465, 470-474, 476-495, 498, 499

Necesidad / *Necessity* / *Notwendigkeit* 3, 9, 14, 27, 29, 31, 33, 36, 37, 48, 51, 55, 56, 67-69, 75, 77, 80-90, 93-99, 101, 102, 105-107, 111, 113, 114, 118, 121, 124, 126-128, 131, 135, 137, 141-144, 150, 152, 155, 159-164, 167, 168, 173, 175-178, 180-182, 184, 187, 193-195, 198, 199, 201, 204, 205, 208, 209, 217-237, 239-248, 250-254, 256-258, 260-263, 267-286, 288, 289, 291-299, 301, 303-306, 309, 311, 315, 316, 319, 327, 331, 334, 335, 337-339, 349, 355, 360, 366, 369, 374-379, 381-383, 385, 386, 388, 390, 396, 399, 400, 405, 407, 408, 411, 412, 414-418, 424-428, 430, 431, 434-441, 453, 456-461, 463, 464, 470, 476, 479, 480, 484-487, 496-498

Negatividad / *Negativity* / *Negativität* 95, 96, 131, 184, 306, 362, 390, 458

Objetificación, objetivación / *Objectification* / *Objektivierung* 9, 12, 15, 26, 50, 51, 471, 477, 479, 480, 482, 483, 485, 491, 492, 498

Objetividad / *Objectivity* / *Objektivität* 9, 25, 29, 60, 61, 77, 167, 255, 256, 259, 264, 271, 273, 274, 278, 281, 282, 285, 287, 294, 305, 440, 457, 462, 465

Obra de arte / *Work of art* / *Kunstwerk* 16, 21, 40, 94, 408-413, 463, 464

Oposición / *Opposition* / *Gegensatz* 6, 10, 14, 26, 29, 31-33, 36, 44-46, 49, 50, 57, 58, 60, 61, 64, 66-70, 72-75, 78, 84, 89-92, 95, 97, 101, 103, 104, 106, 130, 131, 133, 140, 145, 161, 164, 168, 177, 180, 183, 184, 194, 206, 207, 213, 225, 231, 232, 235-238, 251, 257, 261, 270, 277, 279, 281,

283, 288-290, 292, 299, 309, 325, 328, 331, 335, 339, 346, 361, 368, 369, 386, 387, 399, 422, 424, 432, 440-442, 444, 448, 451, 453-456, 458, 475-477, 480, 490, 491, 498

Otro ser, ser otro / *Being other* / *Anderssein* 95, 133, 142, 223, 254, 302, 304, 334

Para sí / *For itself* / *für sich* 79, 97, 118, 133, 147, 172, 239, 316, 363, 377, 421

Particularidad, particularización / *Particularity* / *Besonderheit* 102, 123-125, 135, 144, 145, 150, 151, 155, 162, 167, 168, 171, 175, 176, 179, 182, 195, 234, 240, 242, 246, 256, 257, 261-265, 269, 297, 302, 305, 323, 341, 361, 370, 378, 425, 438, 480

Pensamiento medieval / *Medieval thought* / *mittelalterlichen Denken* 4, 6, 452

Persona / *Person* / *Person* 14, 15, 17, 20, 29, 45, 60, 122, 124, 143, 152, 154, 179, 211, 275, 327, 344, 348, 350, 353, 373, 375, 376, 380, 382, 383, 386-388, 390, 394, 428, 436

Personalidad / *Personality* / *Persönlichkeit* 105, 256, 390

Poder / *Power* / *Macht* 7, 8, 10, 14, 18, 25, 31, 37, 38, 40, 42, 48, 53, 55, 73, 80, 81, 95, 102, 104, 136, 137, 149, 152, 153, 155, 160-163, 171, 172, 174, 189, 215, 246, 260, 261, 281, 302, 305, 317, 326, 327, 329, 333, 336, 339, 344, 345, 352, 355, 360, 363, 368, 374, 380, 382-385, 388-391, 393, 395, 396, 406, 416, 427, 435-440, 442, 448, 453, 454, 465, 475, 476, 478, 479, 482, 485, 486, 491, 492, 494, 496, 498

Política / *Politics* / *Politik* 6, 25, 47, 161, 292, 315, 316, 321, 323-325, 340, 342-344, 347, 355, 358, 360, 365, 369, 377, 383-385, 387, 388, 393, 425, 435, 451, 455, 471, 488, 491

Positividad / *Positivity* / *Positivität* 49, 51, 52, 55, 443

Presentación / *Presentation* / *Darstellung* 106, 111, 199, 262, 337, 408, 410-412, 415, 427

Progreso / *Progress* / *Fortschritt* 7, 35, 63, 164, 207, 213, 215-219, 249, 251, 289, 291, 295, 316, 367, 395, 396, 447, 459, 462, 464, 465, 474

Propiedad / *Property* / *Eigentum* 9, 15, 19, 33, 42, 55-57, 74, 82, 87, 92, 98, 115-117, 123, 124, 127, 146, 154, 157, 161, 185, 187, 197, 200-205, 214, 216-219, 222, 224, 229, 232-235, 238, 242, 246, 248, 250, 253, 259, 263, 265, 267, 269, 271, 275, 298, 305-309, 321, 324, 344, 350, 351, 372, 373, 375, 387, 390, 391, 394, 395, 407, 411, 417, 447, 450, 455, 463, 476, 479, 494

Protestantismo / *Protestantism* / *Protestantismus* 8, 421, 429, 431, 440

Prusia / *Prussia* / *Preußen* 65, 335, 369, 393, 394, 397, 398, 469

Pueblo / *People* / *Volk* 13, 47, 49, 51, 53, 54, 71, 144-146, 152, 153, 159-162, 164, 172, 173, 175, 249, 251, 252, 326, 327, 334, 337, 338, 340, 341, 344, 345, 350, 361, 362, 364, 388-392, 394, 395, 405, 421, 433, 435, 439, 446, 476, 482

Razón / Reason / Vernunft 6, 8-12, 18, 19, 21, 25, 27-31, 33-35, 38, 40-49, 51-54, 58, 59, 61-64, 66-68, 72, 74, 75, 77, 79, 80, 90, 91, 95, 96, 100-106, 112, 114, 120, 121, 123, 124, 134, 137, 139-142, 144-149, 157-160, 162, 163, 165, 166, 169, 174, 176, 178, 181, 185, 187, 188, 194, 195, 203, 213-216, 218, 226, 227, 229-231, 233, 241, 243, 245, 246, 249, 251, 252, 255, 258, 259, 271, 274, 276, 277, 280-283, 290, 296, 297, 304, 305, 311, 316-320, 322, 323, 325, 326, 333, 336, 337, 339, 340, 343, 344-350, 353, 354, 359, 362-376, 378, 379, 382, 384, 385, 389-393, 395, 396, 399, 405, 412, 413, 417, 423, 426, 429, 431, 434, 436, 439-442, 444, 448-451, 453, 454, 459, 461-464, 475, 476, 478, 487, 491, 496

Realidad / Reality / Realität, Wirklichkeit 5, 9, 12-16, 19, 21, 27, 30, 32, 33, 35, 37-39, 43, 48, 52, 55, 56, 59, 64, 67, 69, 70, 75, 77, 79, 84-86, 88, 89, 91, 93-101, 105-107, 111-117, 119-121, 123, 125, 127, 129-134, 137-147, 150, 151, 153-160, 162, 167, 169-175, 178, 181, 182, 184, 185, 193-198, 200-202, 204-213, 215-226, 228-245, 247, 250-259, 262, 264-276, 279-289, 292-297, 299, 301-303, 306, 307, 309, 315, 316, 321, 326-328, 331, 333, 336, 338, 341, 342, 344-349, 360, 366-369, 372, 378, 381, 383, 390, 396, 405-409, 412-415, 417, 423, 427, 428, 432, 439, 445, 446, 448, 450-452, 454-465, 474, 479, 486, 497

Reconciliación / Reconciliation / Versöhnung 10, 42, 52-54, 59, 66, 75, 89, 90, 98, 103, 104, 142, 143, 149, 151, 152, 155, 157, 168, 173, 174, 182, 344, 367, 420, 421, 423, 425, 427, 428, 431, 437, 440, 441, 444-447, 452, 453, 456, 459, 480, 481, 492, 501

Reconocimiento / Recognition / Anerkennung 15, 37, 40, 64, 75, 77, 90, 120, 130, 133-137, 154, 158, 167, 185, 186, 188, 217, 264, 339, 381, 388, 430, 432, 447, 480, 481

Reforma / Reformation / Reformation 8, 346, 349, 394, 406, 426, 440, 453

Religión / Religion / Religion 10, 11, 18, 42, 44-50, 52-57, 60, 62, 73, 87, 103, 105, 106, 120, 121, 139, 140, 145, 148, 149, 152, 158, 159, 162, 163, 168-175, 177-179, 181-183, 185, 241, 242, 246, 291, 302, 316, 332, 335-337, 341, 342, 344, 346, 347, 356, 381, 382, 396, 406, 407, 415-426, 429, 432-436, 438-448, 452, 453, 459, 461, 478, 495, 496, 503

Religión del pueblo / Religion of a people / Volksreligion 46

Religión griega / Greek Religion / griechische Religion 50, 170, 174, 175, 178, 415, 433-435, 438

Renacimiento / Renaissance / Renaissance 4, 13, 140, 319, 453

Representación / Representation / Vorstellung 12, 21, 27, 30, 63, 100, 105, 137, 157, 159, 160, 166, 172, 174, 178, 181, 182, 194, 205, 206, 244, 250, 255, 256, 260-262, 273, 292, 336, 345, 352, 370,

389, 407-420, 425, 429, 434, 435, 442, 449, 458, 459, 462, 471, 485, 488

Revolución / Revolution / Revolution 3-8, 12, 13, 16, 26, 29, 44, 47, 65, 104, 317, 323, 349, 355, 356, 361-363, 367-370, 385, 394, 395, 397, 398, 409, 471, 483, 484, 486, 488

Revolución Francesa / French Revolution / Französische Revolution 3, 29, 47, 63, 143, 154, 156, 159, 160, 315, 322, 349, 360, 362, 363, 365, 367-369, 442, 460

Romanticismo / Romanticism / Romantik 35, 37, 48, 162, 302, 366, 464, 472-474, 481, 496

Saber / To know / Wissen 194

Secularización / Secularization / Säkularisierung 423

Sensibilidad / Sensibility / Sinnlichkeit 23, 29, 31, 33, 46-49, 52, 164, 206, 306, 310, 423, 435, 471

Ser, el / Being, the / Sein, das 6, 8-11, 13, 15-17, 19, 21, 25, 28, 30, 32, 34, 36, 38, 45, 52, 57, 63, 67, 68, 71-74, 77-79, 81, 82, 86, 87, 89-91, 93, 97, 99, 100, 102, 106, 107, 113, 119, 126, 130-134, 136, 140-142, 145, 147, 149, 150, 156, 157, 163, 166, 171, 172, 176-178, 180, 181, 189, 194, 197, 200-205, 207-214, 216-224, 226, 228, 230-235, 240, 247, 250, 252, 253, 255-257, 259, 261, 264, 270, 272, 273, 276, 277, 279, 280, 285-287, 292-299, 301, 306, 309, 316, 323, 328, 329, 331, 333, 346, 349, 367, 373, 374, 411, 412, 420, 427, 428, 430, 436, 440, 442, 446, 448, 450, 451, 453-456, 459, 460, 463, 477, 479, 480, 483, 492, 494, 495, 498

Ser-en-sí / Being-in-itself / In-sich-sein 92, 204, 308

Signo / Sign / Zeichen 12, 16-18, 30, 60, 71, 82, 123, 156, 172, 235, 299, 302, 412, 413, 417, 494-496

Símbolo / Symbol / Symbol 158, 170, 181, 258, 415, 418, 426, 432, 435, 495

Síntesis / Synthesis / Synthesis 30, 31, 35, 37, 40-43, 56-58, 60-63, 115, 120, 159, 200, 216, 218, 224, 249, 289-291, 298, 300, 316, 335, 369, 377, 378, 381, 384, 417, 438, 448, 457, 469-471, 474, 476-479, 481, 482, 484, 485, 487, 496, 498

Sociedad / Society / Gesellschaft 4, 5, 8, 24, 25, 29, 44-47, 53, 55-57, 59, 66, 68, 69, 76, 115, 116, 120, 137, 140, 143, 145-150, 152-154, 157, 159, 160, 162, 169, 171-173, 177, 185, 252, 261, 270, 299, 302, 316, 321-327, 329-335, 337, 343, 344, 348-360, 363, 367-370, 375-384, 386-390, 392, 393, 395-401, 409, 422, 425, 445-447, 471-488, 490, 493

Sociedad civil / Civil society / Bürgerliche Gesellschaft 56, 57, 269, 270, 275, 323, 343, 354, 369, 372, 373, 375-382, 384, 386, 388, 390, 394-397, 474

Sujeto / Subject / Subjekt 4-9, 11-22, 24-32, 34, 35, 37, 40-43, 46, 47, 59, 64, 67-72, 74-78, 83, 84, 86-90, 93-95, 98, 101, 102, 112, 117-120, 123, 125, 127, 129-134, 136, 138-141, 145, 149, 153-155, 157, 160, 162, 163, 165, 166, 168-171, 173, 178, 183, 184, 193, 194, 198, 203, 210, 211, 220-222, 224, 234, 241, 242, 246, 254, 255, 267, 271,

280, 281, 284, 285, 287-290, 292, 294-299, 303, 317-319, 322, 324, 328, 334, 337, 339, 341-345, 347, 355, 362, 368, 369, 371, 374-376, 379, 382, 393, 416, 420, 421, 426-428, 432-434, 436, 440, 442, 443, 449, 451, 453, 456, 458, 459, 462, 464, 465, 471, 474, 478, 480, 481, 484, 489, 492-494, 496, 497

Sustancia / Substance / Substanz 29, 31, 35, 38, 43, 75, 90, 95, 133, 145, 146, 148, 152-155, 171, 173, 174, 179, 180, 183, 195, 217, 219, 236, 241, 242, 246-248, 250-253, 256, 273, 275, 281, 291, 305, 309, 319, 322, 327, 328, 331, 333, 334, 337, 342, 344, 372, 379, 390, 405, 430, 434, 442, 447, 450, 456, 457

Temporalidad / Temporality / Zeitlichkeit 307, 308

Teología / Theology / Theologie 39, 44, 46, 47, 158, 159, 171, 173-175, 181, 182, 274, 279, 394, 407, 408, 415, 417, 418, 420, 422, 426, 428-431, 452, 454, 501, 503

Terror / Terror / Terror, die 29, 161, 322, 349, 360-363, 369, 488

Tiempo / Time / Zeit 3, 5, 7, 8, 11, 17, 18, 20, 25, 29, 36, 43, 44, 53, 58, 60-63, 65, 66, 74, 77-79, 93, 96, 98, 102, 106, 115, 124-126, 135, 139, 141, 149, 151, 160, 161, 164, 167, 177, 180, 181, 184, 196, 205, 207, 209, 213, 220, 230, 232, 234, 250, 267, 277, 286, 301, 302, 306, 307, 311, 315-317, 336, 339, 343, 350, 352, 353, 360, 362, 364, 367-369, 376, 383-387, 391, 397, 400, 418, 421, 429, 431, 432, 435, 438, 444, 445, 447, 477, 488, 489, 498, 502

Trabajo / Work, labour / Arbeit 11, 16, 25, 26, 35, 57, 58, 87, 94-96, 103, 104, 106, 107, 112, 117-119, 121, 122, 130, 134-137, 172, 198, 236, 278, 279, 293, 297, 303, 311, 315, 320, 325, 331, 335, 339, 340, 348, 352, 354, 360, 362, 363, 366, 369, 370, 372, 376-380, 387, 389, 390, 395-397, 399, 400, 408, 430, 432, 434, 440, 463, 469, 470, 477, 479, 481, 483, 485, 487, 488, 502

Tragedia griega / Greek Tragedy / griechische Tragödie 59, 149, 150, 173, 175, 176, 437, 438, 447

Universal, lo / Universal / Allgemeine, das 35, 60, 97, 98, 104, 124, 126, 130, 132, 133, 135-137, 139, 142-145, 149-152, 161, 162, 166-168, 170, 173, 175, 176, 178-180, 182, 183, 185, 193, 256-269, 283, 286, 293, 298, 299, 303, 304, 310, 316, 317, 338, 344, 346, 348, 360, 363, 376, 377, 382, 384-388, 390, 394, 395, 407, 418, 422, 425-428, 433, 435, 448, 450, 451, 454, 457, 464, 480

Universalización, universalización / Universalität / Allgemeinheit 121, 149, 150, 152, 153, 159, 165, 167, 170, 175, 177, 178, 185, 201, 256, 262, 269, 310, 319, 321, 323, 324, 328, 348, 361, 366, 376, 377, 381, 384, 405, 416, 428

Utilitarismo / Utilitarianism / Utilitarismus, der 4, 29, 156, 157, 321, 322, 348, 355, 394, 397, 443, 460, 474

Vida, la / Life / Leben, das 13-15, 20-22, 25, 36, 47, 53, 54, 58, 59, 61, 62, 70, 72-78, 98, 99, 121, 131-134, 142, 150, 162, 250, 260, 274, 276, 278, 279, 284-287, 291, 294, 299, 306, 309, 310, 343, 422-424, 446, 451, 455, 465, 476, 483, 488, 490, 492-497, 499

Violencia / Violence / Gewalt 308, 365, 394, 395

Voluntad / Will / Wille 5, 12, 19, 20, 22, 23, 27, 28, 32, 35, 37-39, 46, 49-51, 54, 67, 71, 135, 144, 146, 147, 153, 154, 156, 159-165, 176, 183, 254, 264, 285, 287, 289, 290, 317-325, 328, 330, 335, 339, 340, 342, 343, 345, 348-353, 356-359, 361-363, 365, 368, 370, 372-374, 377, 381-383, 386-388, 390, 392, 393, 395, 400, 409, 422, 427, 428, 430, 440, 442, 446, 449, 457, 460, 463, 477, 481, 483, 485-487, 489, 491, 492

Zoroastrismo / Zoroastrianism / Religion Zarathustras, die 171, 432

ÍNDICE

Nota de los traductores	VII
Prólogo, por Pablo Lazo Briones y Gustavo Leyva	IX
Prefacio y agradecimientos	XVII
Referencias dadas en forma abreviada	XIX
Glosario de palabras alemanas utilizadas en el texto	XXI

PARTE I LAS PRETENSIONES DE LA RAZÓN ESPECULATIVA

CAPÍTULO I. El proyecto de una nueva época	3
CAPÍTULO II. El itinerario de Hegel	44
CAPÍTULO III. Espíritu autopostulante	66

PARTE II FENOMENOLOGÍA

CAPÍTULO IV. La dialéctica de la conciencia	111
CAPÍTULO V. Autoconciencia	129
CAPÍTULO VI. La formación del espíritu	148
CAPÍTULO VII. El camino a la religión manifiesta	169
CAPÍTULO VIII. La <i>fenomenología</i> como dialéctica interpretativa	183

PARTE III LÓGICA

CAPÍTULO IX. Una dialéctica de las categorías	193
CAPÍTULO X. Ser	200
I. <i>Dasein</i>	200
II. Cantidad	210
III. Medida	216
CAPÍTULO XI. Esencia	222
I. De la reflexión al fundamento	222
II. Apariencia	235
III. Realidad	240
CAPÍTULO XII. El concepto	255
I. Subjetividad	259
II. Objetividad	273
III. La idea	282
CAPÍTULO XIII. La idea en la naturaleza	301

PARTE IV
HISTORIA Y POLÍTICA

CAPÍTULO XIV. Sustancia ética	315
CAPÍTULO XV. Razón e historia	336
CAPÍTULO XVI. El Estado realizado	372

PARTE V
ESPÍRITU ABSOLUTO

CAPÍTULO XVII. Arte	405
CAPÍTULO XVIII. Religión	418
CAPÍTULO XIX. Filosofía	445

PARTE VI
CONCLUSIÓN

CAPÍTULO XX. Hegel hoy	469
Nota biográfica	501
Bibliografía	505
Índice onomástico	509
Índice analítico	511