

\$25

Serreau, René

Hegel y el Hegelianismo / René Serreau;
trad. León Sigal, de la edición en francés
de 1962.

6a. edición Buenos Aires: EUDEBA, 1993
112 p. (Cuadernos)
ISBN: 950-23-0539-6



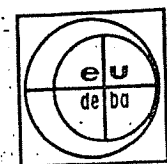
Handwritten notes:
M...
D...
M...



480-5

HEGEL Y EL HEGELIANISMO

René Serreau



Editorial Universitaria de Buenos Aires

[FR]

FILÓSOFIA
ALGUNA
HEGEL
- BIOGRAFIA



EUDEBA S.E.M.
Fundada por la Universidad de Buenos Aires

6a. edición Buenos Aires: EUDEBA, 1993

1993

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
Sociedad de Economía Mixta
Rivadavia 1571/73

Hecho el depósito que marca la ley 11 723

IMPRESO EN LA ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

I. Observación preliminar. Se ha dicho que Hegel es el Aristóteles de los tiempos modernos. En efecto, su doctrina es el sistema más completo y, sin duda, el más profundo que un filósofo jamás haya concebido. Abraza todos los dominios del saber y reconstruye, con su dialéctica, los más diversos aspectos de la experiencia humana, sin dejar subsistir ningún residuo misterioso, ninguna interioridad oculta, ninguna trascendencia ininteligible.

Por esta razón, el hegelianismo es una filosofía de difícil acceso. No por ello dejó de ejercer una influencia considerable en el siglo XIX y, después de un largo eclipse, reapareció en nuestros días en primer plano asociándose a corrientes a veces completamente opuestas del pensamiento contemporáneo.

No podemos pretender dar a conocer toda la doctrina de Hegel ni tampoco resumir sumariamente sus obras. Lo que nos proponemos es explicar en la forma más clara posible los temas esenciales que la caracterizan y que explican la influencia que ejerció y que aún ejerce. Al considerar el hegelianismo como una filosofía siempre viviente, dejaremos a un lado el desenvolvimiento histórico del pensamiento de Hegel para limitarnos a presentar sus enseñanzas en el mismo orden en que se ejercieron sus influencias. Invertimos así la cronología de sus obras y comenzaremos por el estudio del sistema tal como está expuesto en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*, porque es el único aspecto de su obra que se conoció en el siglo pasado y que todavía hoy constituye, en nuestra opinión, la base más firme del sistema. Sólo en el último capítulo hablaremos de la *Fenomenología*, ya que este libro —la primera gran obra de Hegel— se convirtió en la actualidad en la obra hegeliana por excelencia y es la que responde mejor a las corrientes más frecuentadas del pensamiento contemporáneo. Entre estos dos extremos, concederemos un lugar bastante amplio a la filosofía de la religión y a la doctrina política de Hegel, puesto que a propósito de estos dos órdenes de problemas se produjo la escisión de la Escuela hegeliana; de allí resultaron corrientes de pensamiento muy divergentes que ven en el hegelianismo ya la interpretación más profunda del cristianismo, ya el fundamento más sólido del humanismo ateo, ya la fuente del pangermanismo, ya la raíz del marxismo. Comenzaremos por un estudio de los antecedentes del hegelianismo, no solo para situar a Hegel en la

historia de las doctrinas, sino también, y sobre todo, para hacerlo más comprensible relacionándolo y oponiéndolo, a la vez, a otros filósofos más conocidos, en razón de su más fácil comprensión. Así, al mostrar lo que atrae y rechaza de la doctrina de los grandes pensadores antiguos y modernos, estaremos en mejores condiciones para conocer los fundamentos de su sistema que se separan tan netamente —como por reelaboraciones sucesivas— de las grandes filosofías que lo precedieron.

Nuestro trabajo se apoya ante todo en el estudio directo de las obras de Hegel en su texto alemán, al cual remiten nuestras referencias.

II. Biografía. Georg Wilhelm Friedrich Hegel nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770; su padre era un funcionario de Finanzas. Realizó sus primeros estudios en el liceo de su ciudad natal; después entró, en 1778, en el Seminario protestante de Tubinga, donde tuvo como condiscípulos y amigos al poeta Hölderlin y a Schelling, de quien sería, en un comienzo, discípulo. Aunque fue admitido a los grados de *magister* en filosofía, y “candidato” en teología, renunció a hacerse pastor y ocupó empleos de preceptor en Berna durante siete años, de 1793 a 1796, después en Francfort de 1797 a 1800. Dedicó su tiempo libre a completar su cultura en todos los dominios y a escribir diversos opúsculos, entre ellos, una *Vida de Jesús*, que sólo fueron publicados después de su muerte.

Al morir su padre, en 1799, la herencia que recibe le permite abandonar su función de preceptor, para consagrarse enteramente a sus trabajos personales. Se dirige a Jena, donde Schelling enseñaba desde 1796, y publica su primera obra, *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, en julio de 1801; al mes siguiente sostiene su tesis de “habilitación”, *De orbitis planetarum*, concebida conforme con el espíritu de la “física especulativa”, a la sazón de moda. Pudo comenzar así su primer curso como *Privat-Dozent* en octubre de 1801, siendo nombrado —en 1805— profesor “extraordinario”, es decir, no titular, con una remuneración muy módica.

En sus cursos, que modifica todos los años, Hegel afina cada vez mejor su doctrina personal, y se aleja poco a poco de Schelling. La ruptura se hace definitiva cuando aparece su primera gran obra, *La Fenomenología del Espíritu*, que termina en octubre de 1806, durante la batalla de Jena. Las perturbaciones causadas por la guerra le quitan toda esperanza de ser designado titular en su Universidad, en la que, por lo demás, le pagaban muy poco; por lo que, casi sin recursos, renuncia a su cátedra y acepta el cargo de jefe de redacción de la *Gaceta de Bamberg*, que ocupó desde marzo de 1807 a noviembre de 1808. En ese momento, su amigo Niethammer, entonces inspector general de enseñanza de Baviera, lo hace nombrar director y profesor de propedéutica filosófica en el Liceo de Nuremberg. Ejerció estas funciones desde 1808 hasta 1816. Durante su estada en Nuremberg se casó —en 1811— con la hija de un “patricio” de la ciudad, con la que tuvo

dos hijos, y allí también publicó su obra más importante, *La ciencia de la lógica* (1812-1816). La notoriedad que le valió este libro le aseguró un nombramiento de profesor titular en la Universidad. Lo obtuvo, primero, en 1816 en Heidelberg, donde completó su sistema al resumirlo en *La Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817). Finalmente es nombrado en la Universidad de Berlín para ocupar la cátedra que la muerte de Fichte había dejado vacante durante cuatro años. Comienza sus cursos en octubre de 1818 y ejerce hasta su muerte, desplegando una considerable actividad no sólo como profesor —dicta diez horas de cursos semanales—, sino también como encargado de múltiples tareas, presidiendo mesas examinadoras, pronunciando discursos, redactando informes oficiales e, incluso, ocupando durante un año el rectorado. Solo se da descanso en las vacaciones, durante las cuales emprendió, a veces, largos viajes, el último de ellos, en 1827, a París.

Hegel se encuentra entonces en el apogeo de su carrera. Tiene más de cien oyentes en sus cursos, y reúne muchos discípulos, algunos de los cuales son hombres de edad madura ya célebres. Protegido por el ministro Altenstein y el director de enseñanza superior Schulze, puede regentar durante cierto tiempo las cátedras de filosofía de las facultades prusianas. Pero está lejos de haber desempeñado el papel de “filósofo del Estado” que, tan a menudo, se le ha atribuido. Si bien era protegido por la burocracia prusiana, nacida de las reformas de Stein, era muy sospechoso en la Corte, y los viejos conservadores no se habían mostrado más satisfechos que los liberales, por su *Filosofía del Derecho*, la última gran obra, que publicó en 1821. La Iglesia luterana, después de 1827, lo juzga peligroso, y la Academia de Berlín le cierra sus puertas.

Hegel fue una de las últimas víctimas de la epidemia de cólera que hizo estragos durante el verano y el otoño de 1831. Murió en pocas horas, cuatro días después de haber reanudado sus cursos, el 14 de noviembre de 1831. Los únicos autorizados para pronunciar discursos ante su tumba fueron el rector Marheineke —pastor y profesor de teología— y su amigo Förster.

Un pasaporte francés, extendido en 1800, nos describe el físico de Hegel en estos términos: “Edad: 30 años; talla: 5 pies, dos pulgadas [1,67 m. aproximadamente], cabellos y cejas castaños, ojos grises, nariz mediana, boca mediana, mentón redondo, frente mediana, rostro oval.” Sus mismos discípulos reconocían que no tenía nada de seductor ni de imponente con “su rostro pálido —como dice Hotho—, de rasgos desdibujados, caídos y como abotagados”; con su actitud descuidada en la cátedra, en la que se dejaba caer cansadamente, la cabeza inclinada hacia abajo, la palabra siempre vacilante, interrumpida sin cesar por el carraspeo, la voz sorda y el fuerte acento suabo. Le disgustaba que le preguntaran, fuera de su curso, sobre puntos de su doctrina, y solo respondía con gestos vagos o remitía a sus libros. Más que las sabias conversaciones prefería, a menudo, la compañía de burgueses sin cultura con quienes le gustaba jugar al *whist*. En des-

quite, pasaba las noches enteras preparando sus cursos o escribiendo sus libros a la luz de una lámpara de aceite.

En vida, Hegel solo publicó las cuatro grandes obras que hemos citado y diversos opúsculos y artículos de revistas. Después de su muerte, sus amigos y discípulos prepararon una *edición completa* de sus obras, reuniendo no solo los textos que había publicado, sino todos los manuscritos, en especial las notas que utilizaba para sus cursos. Aparte de la *Fenomenología*, especie de introducción al sistema, Hegel no había desarrollado a fondo en sus libros más que la *Lógica* y la *Filosofía del Derecho*. El conjunto del sistema estaba resumido en la *Enciclopedia*, pero de manera muy desigual, porque si bien en ella se encuentra un resumen sustancioso de la *Lógica* y de la *Filosofía de la Naturaleza*, las otras ramas del sistema están condensadas en forma demasiado sumaria. Hegel había desarrollado en sus cursos, con amplitud, la filosofía de la historia, la estética, la filosofía de la religión y la historia de la filosofía; la *Enciclopedia* consagraba a estas disciplinas solo algunas páginas; tampoco se encontraban en ella los comentarios detallados y los ejemplos con los cuales Hegel aclaraba ante sus alumnos las fórmulas abstractas de la *Enciclopedia*. Los editores de las obras completas se propusieron, pues, la reconstrucción más fiel posible de las lecciones de Hegel. Para ello utilizaron sus propios manuscritos, que solo estaban redactados en parte, que contenían muchas notas marginales, así como sus apuntes de clase y los de los estudiantes más atentos que pudieron reunir.

Todos estos documentos que se completaban y rectificaban unos a otros permitieron, confrontados con las notas de Hegel, reconstituir lo esencial de su enseñanza oral.

De este modo Gans editó la *Filosofía de la Historia* —que Karl Hegel reeditó más tarde— y agregó los complementos a la *Filosofía del Derecho*. Hotho publicó la *Estética*, Marheineke la *Filosofía de la Religión*, K. L. Michelet la *Historia de la Filosofía*. La *Enciclopedia* fue enriquecida con apéndices (*Zusätze*), por lo general muy extensos, redactados para la *Lógica* por von Henning, para la *Filosofía de la Naturaleza* por K. L. Michelet, y para la *Filosofía del Espíritu* por Boumann. Rosenkranz publicó la *Pro-pedéutica*, es decir, el curso elemental desarrollado en Nüremberg. La edición completa de las obras de Hegel comprendió así un total de dieciocho volúmenes que aparecieron en Berlín de 1832 a 1845. La edición llamada del Jubileo de Glockner (Stuttgart, 1927 ss.) reproduce este texto.

Quedaban por publicar las cartas —tarea de la que se encargó Karl Hegel en 1887—, diversos escritos de juventud que fueron publicados en 1893, por G. Mollat y por Nohl, en 1907, y finalmente el *Curso de Jena* agregado a la edición crítica de G. Lasson y J. Hoffmeister (Leipzig), comenzada en 1905.

En Francia, durante mucho tiempo solo se conoció a Hegel por la traducción de la *Enciclopedia*, con los apéndices, realizada por Vera entre 1859 y 1869. Solo después de 1938 se tradujeron

al francés la mayor parte de las otras obras de Hegel. Señalamos estas obras en la Bibliografía, al final de este volumen.

La lectura de los libros de Hegel es muy difícil en razón de la pesadez de su estilo, de una sintaxis a menudo confusa y de la extremada tensión de su pensamiento, que adhiere siempre estrictamente a la lengua alemana, cuyos recursos explota con abundancia. Las obras más accesibles, para quien se inicie, son la *Estética*, la *Filosofía de la Historia* y la *Historia de la Filosofía*, que resumen en sus primeras páginas los grandes lineamientos del sistema.

LOS ANTECEDENTES DEL HEGELIANISMO
Y LOS PRINCIPIOS DIRECTORES DEL SISTEMA

Los historiadores de la filosofía han presentado a menudo las doctrinas que exponen, como una simple sucesión de opiniones divergentes que se complacen en oponer en forma radical unas a otras, lo que tiende a justificar una conclusión escéptica. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Hegel combate vivamente esta actitud. Cuando recorre "la galería de los héroes del pensamiento", lo guía la idea directriz de que los sistemas que expone deben ser considerados como las etapas sucesivas de un solo y único desenvolvimiento: el del pensamiento humano que progresa en forma dialéctica en el curso de las épocas. La última filosofía, la suya propia, es el *resultado* de este desenvolvimiento: debe contener todas las etapas en un sistema final, definitivo, que, de algún modo, las absorba en una síntesis superior. Esto implica reconocer que su propia doctrina estaba *condicionada históricamente* y que en verdad no se la puede comprender bien sin confrontarla con sus antecedentes.

I. Hegel y Kant

Hegel está siempre situado, y él mismo lo hacía, al lado de Fichte y Schelling, en el grupo de los *postkantianos*. Es decir, que su filosofía se desarrolló, como las de Fichte y Schelling, a partir de las enseñanzas de Kant, por lo tanto, si se quieren conocer los antecedentes más inmediatos del hegelianismo, es necesario remontarse, ante todo, al criticismo kantiano. Sin embargo, cuando se comparan estas doctrinas, nos llama la atención una oposición fundamen-

tal. El criticismo kantiano desemboca, en efecto, en una solución *agnóstica* o, más bien, *relativista* del problema del conocimiento: nada puede demostrarse en el terreno del absoluto; sólo pueden adoptarse creencias. En cambio, las doctrinas poskantianas —que edificaron los sistemas metafísicos más osados que el pensamiento humano haya concebido hasta entonces— representan un dogmatismo más radical todavía que los que Kant había rechazado. No obstante, están lejos de señalar un retroceso, pues estas doctrinas suponen al kantismo, al mismo tiempo que lo sobrepasan; conservan, integrándolas en su sistema, las adquisiciones que juzgan válidas y evitan que se caiga nuevamente en los procedimientos rutinarios del “dogmatismo carcomido”.

Para comprender esta evolución o, si se prefiere, este retorno es necesario recordar algunos puntos esenciales de la doctrina de Kant. Como se sabe, éste distingue en el espíritu:

1) La *sensibilidad* (*Sinnlichkeit*) que recibe a través de las *formas* del espacio y del tiempo las sensaciones debidas a la acción que ejercen sobre nosotros realidades independientes de nuestro espíritu: las cosas en sí —o números— que Kant declara incognoscibles.

2) El *entendimiento* (*Verstand*) que sintetiza los materiales de la intuición sensible mediante el uso de las *categorías* (por ejemplo la idea de causa) ligadas a los *principios* del entendimiento puro (por ejemplo, el principio de causalidad).

3) La *razón* (*Vernunft*), facultad de síntesis suprema que, al apoyarse sobre los principios del entendimiento, construye *ideas trascendentales*, es decir, sobrepasa el cuadro de la experiencia para alcanzar lo absoluto (por ejemplo: Dios, la causa primera).

Hegel, como veremos, conserva esta distinción entre el *entendimiento* y la *razón*, pero otorgándole un sentido muy diferente. Para Kant, en efecto, si el entendimiento se encierra en el mundo de los fenómenos puede, mediante su actividad sintética, constituir una ciencia válida, y es inevitable que la *razón* fracase en su esfuerzo por construir

una metafísica. Para Hegel, por el contrario, el saber del entendimiento no es sino una forma inferior del conocimiento: la del científico que no es filósofo, o aun la de los antiguos metafísicos. Por el contrario, la razón, tal como la concibe, nos permite alcanzar el conocimiento más elevado, nos permite alcanzar verdaderamente el absoluto.

Si la razón fracasa, según Kant, se debe a que quiere utilizar las categorías y los principios más allá de toda experiencia posible, si bien aquí la *forma* mental funciona en el vacío, mientras que en el mundo de los fenómenos se aplica a una *materia* sensible a la que torna inteligible. Y lo que prueba que las categorías y los principios solo valen para los fenómenos, es que la razón, cuando quiere apoyarse sobre ellos para elevarse a un conocimiento metafísico, se pierde en *paralogismos* —es decir, en sofismas inconscientes— o acaba en *antinomias* —es decir, en soluciones contradictorias que pueden invocar argumentos de igual fuerza.

Estos argumentos ¿prueban, verdaderamente, que el absoluto es *incognoscible*? ¿Es suficiente un análisis crítico de nuestras facultades de conocer para cerrar el camino del absoluto a la razón? ¿No sería necesario conocer efectivamente la esencia íntima de las cosas, es decir, haber resuelto el problema metafísico, para poder establecer que, tal como está construido, el espíritu humano no puede hacerse ninguna concepción válida? Como dice Hegel, “un examen del conocimiento solo puede hacerse conociendo... Querer conocer antes de conocer es tan absurdo como aquel sabio consejo de un escolástico: Aprender a nadar antes de aventurarse en el agua” (*Enciclopedia*, § 10).

Para Hegel, los *paralogismos* de los que habla Kant no se deben a la impotencia de la razón, solo prueban que los metafísicos dogmáticos razonan sobre nociones mal determinadas. Por ejemplo, los paralogismos fundados sobre la idea del alma concebida como una sustancia simple, resultan del hecho de que se opera sobre *ideas inadecuadas*, porque el alma no es una entidad simple, abstracta, sino una identidad activa, concreta que se diferencia a sí misma (*Enciclopedia*, § 48, Ap.).

En cuanto a las *antinomias*, debe señalarse que no se encuentran solo en los cuatro "objetos cosmológicos" de los que habla Kant; se las encuentra en todas las ideas y en todas las cosas, constituyen el *momento dialéctico* del pensamiento lógico y permiten el enlace entre la lógica y la ontología. Para Hegel, en efecto, la *contradicción está en el ser mismo*: "todas las cosas son contradictorias en sí mismas". El pensamiento según el *entendimiento aísla* los diversos aspectos de las cosas, su fórmula es: o esto o aquello. El pensamiento según la *razón* aprehende, por el contrario, las cosas en su *totalidad*, es decir, desde un punto de vista superior que domina las diferencias ante las cuales se detiene el entendimiento. De este modo comprende verdaderamente lo real, al concebirlo como lo que puede ser a la vez esto y aquello. Por ejemplo, "una cosa se mueve no porque esté en un momento aquí y en otro momento allá, sino solo porque está en un único y mismo momento aquí y no aquí, porque ella está y no está a la vez en el mismo lugar". (*Ciencia de la lógica*, edición Lasson, II, págs. 58-60).

II. La dialéctica hegeliana

Así, pues, lo que el *entendimiento* separa y opone, la *razón* lo une en una *totalidad concreta*. Resuelve los contrarios en una síntesis superior, y reconduce las diferencias a la identidad. Pero ésta no es una identidad *abstracta*, que estaría vacía de contenido; es una identidad *concreta* que contiene, plantea y desenvuelve en sí misma sus diferenciaciones interiores. Ésta es la esencia de la *dialéctica*, tal como la entendió Hegel. El objeto de pensamiento que se encara y es considerado primero bajo su aspecto más inmediato, y luego por un brusco cambio (*Umschlagen*), aparece bajo otro aspecto que contradice al primero; por fin, es aprehendido como la *identidad concreta* de estos aspectos opuestos. Todo progresa así, tanto en las cosas como en el espíritu, por contradicciones que se resuelven cada vez en síntesis, de las que surgen nuevas contradicciones. Este movimiento dialéctico es un *desenvolvimiento* (*Entwic-*

kelung) que hace pasar al ser de un estado relativamente pobre y abstracto a un estado más rico y más concreto. Cada idea tiene en sí misma su propia negación que la hace convertirse en otra idea, que también se niega a sí misma; se revela, entonces, que estas dos ideas no son más que los *momentos* de una tercera idea que contiene a las dos primeras y las eleva a una unidad superior. Se realiza así el *progreso dialéctico*, cuyo vehículo es lo que Hegel denomina lo *negativo*. Lo negativo es la antítesis de donde nace la contradicción, la cual se suprime por *negación de la negación* al ser absorbida en una totalidad más alta. Éste es el movimiento dialéctico que se expresa corrientemente con la famosa tríada: *tesis, antítesis, síntesis*. Estos términos, utilizados por Kant y por Fichte, son empleados muy pocas veces por Hegel, quien usa con más frecuencia verbos como *umschlagen* (volverse, cambiarse) y, sobre todo, *aufheben*, que quiere decir, a la vez, *suprimir, conservar y elevar*.

La doctrina hegeliana es, pues, por excelencia, una *filosofía de lo concreto*. Esto puede parecer paradójico, ya que sus libros, de difícil lectura, se presentan, con palabras de Víctor Cousin, como "una masa compacta y tupida de abstracciones". Pero, para Hegel, no se trata de lo concreto en el sentido vulgar, es decir, del dato inmediato del conocimiento sensible. El término *concreto* debe tomarse en su sentido etimológico: *concretum*, de *concretere*, que designa lo que se *acrecienta* por el desarrollo del *conjunto* de sus partes, como un vegetal en crecimiento. Lo concreto, dicho de otro modo, para Hegel es la *totalidad construida dialécticamente* a partir de sus *momentos*, momentos que deben ser, primero, *abstraídos*, o sea, separados, extraídos de los datos inmediatos confusos. Éste es el papel previo del *entendimiento* que, aunque subalterno, sigue siendo esencial, y cuando él falta, todo permanece *indeterminado*, esto es, confundido en la nebulosidad de la intuición o del sentimiento.

El trabajo del pensamiento lógico comprende así, según Hegel, *tres momentos*: 1) el momento *abstracto*, el del *entendimiento* que aísla las determinaciones; 2) el momento propiamente *dialéctico*, el de la *razón negativa* en la que

surge la contradicción; 3) el momento *especulativo*, el de la *razón positiva* por la que se eleva a la síntesis (*Enciclopedia*, § 79). Este momento de la *unidad* se llama *especulativo* porque el concepto se reconoce en los objetos como en un espejo (en latín *speculum*).¹

III. Hegel y los poskantianos (Fichte y Schelling)

Ahora bien, el término *unidad* y sus correlativos: *identidad* y *totalidad*, tienen un sentido más fundamental. Caracterizan, en efecto, las concepciones del absoluto por las cuales los poskantianos se oponen en la forma más radical a Kant. Permiten igualmente, una vez precisados, situar a Hegel en relación con otros poskantianos y con doctrinas metafísicas anteriores.

Kant reconoció que no comprendemos verdaderamente las cosas más que unificándolas mediante la actividad sintética de nuestro entendimiento. Su propia doctrina, sin embargo, está lejos de satisfacer plenamente esta exigencia de unificación, y por cierto acaba poniendo en muchos de sus aspectos un *dualismo* irreductible. No cabe duda de que ella parece aportar una solución *unitaria* al problema del conocimiento, al dar razón a la vez al *empirismo*, puesto que reconoce que la *materia* del saber proviene de los sentidos, y al *racionalismo*, puesto que el espíritu debe imponer su *forma* para hacer inteligible esta materia. Pero obtiene semejante conciliación afirmando la dualidad de la *materia* y de la *forma*. A este dualismo se superpone el del *fenómeno*, objeto de una ciencia cierta, y de la *cosa en sí* incognoscible. Sin duda, Kant piensa que podemos alcanzar este absoluto suprasensible en la acción moral; pero cae entonces en otro dualismo: el de la *razón teórica*, incapaz de alcanzar sus fines, y el de la *razón práctica* que se satisface plenamente en el cumplimiento del deber. Los *postulados* de esta razón —existencia de Dios e inmortalidad del alma— agravan aún más el dualismo, ya que al

¹ HEGEL califica a su filosofía como *especulativa*. El término *metafísica* le resulta sospechoso, pues sugiere la "metafísica del entendimiento" de la escuela cartesiana, sistematizada por WOLF.

justificar una metafísica de la trascendencia, oponen al mundo dado un más allá sobrenatural.

Contra este dualismo reaccionaron, ante todo, los dos primeros grandes poskantianos —Fichte y Schelling—; éstos querían establecer una concepción verdaderamente *unificada* del mundo. Fichte hace de la cosa en sí un absoluto *subjetivo*, el yo puro, que se plantea a sí mismo al oponerse un no-yo, es decir, al darse un límite que hace posible las conciencias individuales y abre un campo de acción a la actividad moral. Schelling opone a este *idealismo subjetivo* un *idealismo objetivo* y conduce todo a un absoluto neutro que domina la oposición entre el yo y el no-yo, la *identidad* indiferenciada de lo subjetivo y de lo objetivo que él cree captar inmediatamente por la *intuición intelectual*.

A esta *filosofía de la identidad* se adhirió inicialmente Hegel en su primera obra: *Diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling* (julio de 1801). Pero poco a poco se alejó de ella en sus cursos de Jena y rompió en forma definitiva con el pensamiento de Schelling, en 1806, al completar la *Fenomenología del Espíritu*. En el prefacio de esta obra rechaza el absoluto de Schelling, que surge bruscamente como "salido de un pistoletazo", y en el que ve "la noche, donde todas las vacas son negras". Y Hegel precisa sus propias doctrinas: el absoluto debe ser considerado menos como *sustancia* que como *sujeto*, no como una entidad misteriosa de la que no podría deducirse el mundo real, sino como una totalidad viviente que comprende todas sus determinaciones como momentos de su desenvolvimiento, (*Fenomenología*, Prefacio, I - 3 y II - 1).

IV. Hegel y Spinoza

Hegel llamaba a la filosofía de la identidad de Schelling un "spinozismo kantiano". Al adoptarla se había adherido, de hecho, a la doctrina de la inmanencia de Spinoza, a ese *ἐν καὶ πᾶν* (uno y todo) que su amigo Holderlin, en el Seminario de Tubinga, le presentaba ya como la verdad suprema. Un fondo de spinozismo se mantuvo, por cierto, en

la filosofía de Hegel; sin embargo, se aparece una oposición desde el momento en que se separa de Schelling. Rechaza entonces implícitamente el spinozismo, en tanto que filosofía de la sustancia, en tanto que metafísica del entendimiento y en tanto doctrina fundada sobre el método matemático que solo es adecuado en el dominio de la cantidad pura. Si permanece fiel al principio de la inmanencia, no puede admitir —en cambio— que los atributos y los modos estén simplemente en la sustancia; éstos deben ser deducidos de ella como sus diferenciaciones necesarias. Lo que falta en el mundo de Spinoza es el *desenvolvimiento dialéctico* que domina el universo hegeliano. Spinoza afirma que *toda determinación es una negación*, pero ignora la *negación de la negación*, que es la fuente de progreso tanto en el ser como en el pensamiento. El absoluto de Spinoza es un receptáculo infinito que contiene simplemente sus determinaciones finitas y tiene, de hecho, los caracteres de una *cosa*; el absoluto de Hegel, sujeto más bien que sustancia, es un *proceso*, un *progreso*, un *devenir* y se manifiesta como un *desenvolvimiento*, una *evolución* (ambos sentidos se expresan en la palabra alemana *Entwicklung*). Para Spinoza el absoluto es *simultáneamente* extensión y pensamiento; para Hegel es *sucesivamente* materia y espíritu. Aquello que Spinoza explica por un *paralelismo* que hace del alma la idea de un cuerpo, para Hegel resulta de una *evolución*: la Naturaleza, exteriorización de la Idea absoluta, se eleva en forma gradual del mecanismo a la vida, y el progreso de la vida alcanza su último término en el pensamiento del hombre en el que el Espíritu absoluto acaba por adquirir conciencia de sí mismo. Para Spinoza, todo se encadena necesariamente en el universo según un determinismo puramente mecanicista y la finalidad no es más que una ilusión. Hegel, por el contrario, asocia la finalidad al determinismo; para él, la *determinación* es, al mismo tiempo, *destinación*:² la naturaleza evoluciona en forma dialéctica *para* hacer aparecer el espíritu.

² Este es el doble sentido de la palabra *Bestimmung*.

V. Los antecedentes de la dialéctica hegeliana

Si la concepción de la inmanencia en Hegel es muy diferente de la de Spinoza y quizá más aún de la que se encuentra en Plotino y en la Escuela de Alejandría, la *dialéctica*, en cambio, reviste en él todos los aspectos con los cuales se había presentado hasta entonces.

1. Platón. a) Se trata, ante todo, de la dialéctica como *procedimiento de pensar*. En este sentido, común a Platón y a Kant, es el arte de descubrir las contradicciones en un objeto de pensamiento y de intentar resolverlas o mostrar que son insolubles. Este método ya había sido utilizado por Zenón de Elea y, sobre todo, por los sofistas griegos, a quienes Hegel considera como filósofos muy grandes, porque con ellos comienza la edad de la *reflexión subjetiva*, en la cual el absoluto se pone como *sujeto*.

2. Heráclito. b) Pero para Hegel la dialéctica no solo es la ley del pensamiento, sino también, y en especial, la ley del Ser. Su más lejano precursor es, en este punto, Heráclito, quien fue el primero en enseñar que el ser y la nada se identifican en el *devenir*, que todo está en movimiento, todo cambia, todo fluye (*πάντα ρεῖ*). El mundo y la sociedad humana solo progresan por oposiciones, por conflictos: la guerra es incesante, está en todas partes y engendra todo. La filosofía hegeliana también es una *filosofía del devenir* que hace de la contradicción la fuente de todo movimiento y de toda vida. Pero el devenir, para Hegel, no es solo una *evolución en el tiempo*, sino también y principalmente un *desenvolvimiento intemporal*.

3. Proclo y J. Boehme. c) La dialéctica puede, por fin, tener un sentido *místico*. Un ejemplo de ella se encuentra ya en la antigüedad en Proclo, el último gran representante de la escuela neoplatónica; éste parte de la Unidad absoluta e inefable, desenvuelve todo en *triadas*, cada una de las cuales revela uno de los aspectos de la causa primera y superinteligible. Pero es sobre todo el famoso teósofo Jakob Boehme, el *philosophus teutonicus*,

quien parece haber influido en Hegel. Ya en Boehme se encuentran temas hegelianos; por ejemplo, la idea de un ser perfecto que pone y se opone, en el interior de sí mismo, su propio contrario para desarrollarse, superando sus contradicciones, en una clara conciencia de sí y para absorber todas las desarmonías en una síntesis armónica. Hegel se inscribió en su escuela y se aplicó a la tarea de conferir un sentido dialéctico a dogmas cristianos, entre ellos, el de la Trinidad.

VI. Hegel y Aristóteles

De todos los grandes pensadores antiguos quien quizá se emparenta mejor con Hegel es Aristóteles. Aristóteles presta muy poca atención a lo que denomina la dialéctica en la que no solo ve una escuela de verosimilitudes, sino de sofismas. Lejos de deducir unas categorías de otras, como Hegel, las presenta como géneros del ser intercomunicables entre sí. Pero la lógica de Aristóteles, como la de Hegel, es en primer término una lógica *ontológica* ya que para él las leyes del pensamiento son las leyes del ser. Con frecuencia, Hegel se apoya en Aristóteles; por ejemplo, termina la *Enciclopedia* con una larga cita de la *Metafísica*. Es su igual en cuanto a la extensión de sus conocimientos y la amplitud de su sistema, que abarca todos los dominios del saber. Por la profundidad de sus respectivas visiones, los dos merecieron ser considerados "los profesores de los profesores". También se podría hablar de una derecha y de una izquierda aristotélicas como se habla, según veremos, de una derecha y de una izquierda hegelianas. En efecto, si Aristóteles pudo prestar la armadura de su sistema al mismo, doctrina oficial de la Iglesia, pudo también, desde la Antigüedad, como lo hizo Estratón, y muchas veces desde el Renacimiento, ser invocado en favor de una concepción naturalista del mundo, lo que sería posible porque excluye la idea de una creación del mundo y de la inmortalidad personal del alma.

Lo que más aproxima Hegel a Aristóteles es, ante todo, su concepción de lo *universal* realizado en lo individual:

lo particular (*das Besondere*) es la esencia que, al determinarse, se particulariza (*Enciclopedia*, § 24). Ésta es, sobre todo, su concepción del desenvolvimiento del ser: a la relación aristotélica entre la *potencia* y el *acto* corresponde en Hegel la relación entre *el en sí* (*An sich*) y *el para sí* (*Für sich*). El ser *en sí* es la *virtualidad* que todavía no salió de su unidad interior —por ejemplo, el germen de una planta—, mientras que el ser *para sí* es *realizado* como existencia particular distinta, por ejemplo, la planta que ha crecido. Ahora bien, como el *para sí* es, al completarse, el *en sí* desarrollado, es en fin de cuentas *en sí* y *para sí*, con lo que se cumple la tríada dialéctica. Esta unidad del *en sí* y del *para sí* constituye lo *concreto*. El desenvolvimiento del ser es así una *concreción*, un progreso de lo abstracto (en sí) a lo concreto (para sí). Al mismo tiempo es una *mediación*, o sea, un paso por momentos sucesivos que se contradicen, se niegan, se refutan unos a otros. (Cf.: *Lecciones de historia de la filosofía*, Edición Hoffmeister, tomo I, págs. 101 y ss. y págs. 139 y ss.)

Otro importante punto de contacto con Aristóteles es el acuerdo que Hegel quiere establecer entre la experiencia y la razón. Hegel reconoce que la filosofía debe su desarrollo a las ciencias experimentales, y que una y otras tienen su punto de partida en la experiencia. Su misión consiste en otorgar a este contenido empírico (sufrido al principio pasivamente), la garantía de la *necesidad* (es decir, del encadenamiento lógico), la forma del *a priori* que representa la libertad del pensamiento (*Enciclopedia*, § 12).³ La filosofía especulativa puede, entonces, aceptar la famosa fórmula: *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu* (no hay nada en el intelecto que antes no haya estado en los sentidos); pero puede rectificarla y completarla mejor que lo hacía Leibniz con su *nisi ipse intellectus* (excepto el intelecto mismo); puede cambiarla por entero diciendo: *nihil est in sensu quod non fuerit in intellectu* (no hay nada en los sentidos que no haya estado antes en el intelecto). Lo que significa que la causa pri-

³ El pensamiento es libre cuando no está sometido a un dato exterior, y se mueve por sí mismo al ponerse interiormente sus propias determinaciones.

mera del mundo es el *Nous*, la *Razón*, y que toda experiencia, así como todo sentimiento, no tiene contenido válido que no emane del pensamiento (*Enciclopedia*, § 8).

VII. El panlogismo. Hegel y los cartesianos

Hegel no solo representa, entonces, el pensamiento racionalista, sino que lo encarna en su forma más radical: el *panlogismo*, al hacer de la Razón la substancia misma del Universo. En un capítulo esencial de su *Introducción a la Filosofía*, Wundt mostró, con claridad, el progreso que realiza la doctrina hegeliana con respecto de las formas anteriores del racionalismo. La más antigua sería el *apriorismo* de Platón, en el cual el pensamiento no es verdaderamente creador de ideas, ya que el mundo inteligible, de hecho, no es más que una copia depurada del mundo sensible y la teoría de la reminiscencia supone que el alma, antes de su encarnación, solo conoció las ideas viéndolas de algún modo por una intuición análoga a la intuición sensible. Una fase más elevada del racionalismo es la que Wundt denomina *ontologismo*, representado sobre todo por Descartes; aquí el pensamiento alcanza el ser al captar intuitivamente las evidencias primeras: el *Cogito*, los fundamentos de las matemáticas, la idea de Dios que envuelve su propia existencia (argumento ontológico). Esta metafísica del entendimiento, que se inspira en el método matemático, es sistematizada de un modo más perfecto en dos direcciones opuestas, por Spinoza y Leibniz, pero le falta siempre la *mediación* entre el concepto de lo absoluto y la realidad empírica. Al no contentarse con *una idea que se lleva a sí misma*, es decir, que por sí misma implica su objeto, su fundamento sustancial, el panlogismo busca *una idea que se mueva por sí misma*, o sea que produzca todas las otras ideas por la necesidad del desarrollo dialéctico que le es inmanente. Este *automovimiento* de la Idea permite superar la trascendencia del absoluto que había dominado todas las formas anteriores de racionalismo, incluido el criticismo kantiano con su con-

cepción de la cosa en sí incognoscible.⁴ El mundo de los fenómenos, para Hegel, no es más que el desenvolvimiento del Ser en toda la plenitud de su contenido concreto. El panlogismo concluye de tal manera en una doctrina que, aun cuando sea apriorista por su método, es empirista por su contenido efectivo. El absoluto hegeliano, como dice Alfred Weber, “no excede en nada las cosas, está en ellas enteramente. Y del mismo modo en nada excede la capacidad intelectual del hombre”.

VIII. Espiritualismo y materialismo

Si la filosofía hegeliana supera así la oposición del empirismo y del racionalismo, sobrepasa igualmente la de las doctrinas espiritualistas y materialistas que dividían a los espíritus en el siglo XVIII. En las universidades se enseñaba el espiritualismo wolfiano que sistematizaba la doctrina de Leibniz. Hegel se inició, desde muy joven, en el estudio de la filosofía, con la lectura de Wolf; y sin duda porque comenzaba a superarlo, no fue bien calificado en filosofía en el Seminario de Tubinga. Es cierto que al menos en el plano verbal Hegel siempre rindió homenaje al espiritualismo, puesto que habla, sin cesar, de Dios y llama *Espíritu (Geist)* a la *Idea*, principio supremo de su doctrina. Sin embargo, no es muy seguro que haya conservado los dos elementos esenciales del espiritualismo: la existencia de un Dios personal y la inmortalidad personal del alma (que para Kant eran postulados de la razón práctica). Lo cierto es que al lado de Kant, de Spinoza y de los *Aufklärer* * más o menos wolfianos, Hegel conoció tempranamente a los materialistas franceses cuya doctrina, de hecho, prevaleció fuera de las universidades durante el siglo XVIII. Por supuesto, rechaza el sistema de un d'Hol-

⁴ Lo mismo es en la doctrina de SPINOZA: la substancia con sus atributos infinitos en número infinito —de los cuales solo conocemos dos— se opone tan radicalmente a los modos finitos que constituyen el mundo real, que HEGEL pudo decir que su panteísmo era más bien un *acosmismo* que un ateísmo.

* Iluministas. (N. del T.)

LOS TEMAS ESENCIALES DEL
SISTEMA HEGELIANO

bach que, al igual que las doctrinas espiritualistas, solo es una metafísica del entendimiento. Sin embargo, como lo atestigua Víctor Cousin, "no disimulaba su simpatía por los filósofos del siglo XVIII, aun por aquellos que más habían combatido la causa del cristianismo y de la filosofía espiritualista". Veremos cómo, al desarrollar una concepción naturalista del mundo, supo conservar un sentido a las nociones más veneradas del pensamiento espiritualista y pudo sostener que "el espíritu es la verdad existente de la materia, y esta verdad es que la materia misma no tiene verdad" (*Enciclopedia*, § 389).⁵

I. El idealismo hegeliano

Hegel califica su doctrina como *idealismo*, y es siempre bajo esta etiqueta como la catalogan los historiadores de la filosofía. Pero este término *idealismo* es vago y también muy equívoco. Debe determinarse bien en qué sentido lo utiliza Hegel.

Ante todo, es necesario descartar la acepción más corriente de la palabra, aquella que opone, sin cesar, lo *ideal* a lo real, lo que debe ser a lo que es. Hegel combate esta filosofía del *debe ser*, tal como se la encuentra en la doctrina de Fichte, en la que el ideal nunca puede ser alcanzado, y más aún tal como se la expresa, de una manera confusa, en los románticos, como, por ejemplo, en la *Sehnsucht* (nostalgia) de Novalis o la ironía de F. Schlegel. Estas doctrinas implican la insatisfacción frente a la realidad, y hacen aspirar a una superación hacia brumosas lejanías. Ciertamente, el hombre primero se siente arrojado en un mundo extraño, hostil, en el que se halla perdido. La función de la filosofía, sin embargo, no es la de apartar al hombre del mundo real, sino la de llevarlo a *reconciliarse* con él para descubrir en su seno lo que es homogéneo al espíritu. Cuando el espíritu comprende el mundo, al reconocerse en él, se siente *en sí*.^{*} Al com-

⁵ Para completar este estudio, sería necesario señalar la influencia que ejercieron sobre Hegel todos los escritores que esbozaron filosofías de la historia, en especial LESSING (*La educación del género humano*) y HERDER (*Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad*). También sería necesario mencionar, por supuesto, a todos los escritores filósofos del siglo XVIII, sobre todo a Diderot y más generalmente a todos los escritores, historiadores y científicos desde la Antigüedad hasta el siglo XIX. No nos referimos al benedictino Dom Deschamps, en cuyos manuscritos se han descubierto temas hegelianos, porque es seguro que Hegel no lo conoció. (cf. BEAUSSIRE: *Antécédents de l'hégélianisme dans la philosophie française*).

* *Bei sich* (que no debe confundirse con *An sich*: en sí) que el autor traduce por *chez moi*. *Bei sich* o *bei sich selbst* es una locución familiar equivalente a "estar en casa" que Hegel utiliza para designar la "verdadera libertad", es decir, que consiste en encontrar el espíritu en lo real y de este modo sobrepasarlo. (N. del T.)

prenderlo y darle un sentido, el espíritu, en lugar de sentirse perdido en el mundo, *retorna a sí*, enriquecido por todo lo que asimiló. Comprender lo real, hacerlo plenamente inteligible, es el verdadero fin de la filosofía; todo debe ser reconocido como *racional*, "*ideal*", esto es, cognoscible en forma adecuada por la *razón*, de igual naturaleza que sus *ideas* (cf.: *Ciencia de la Lógica*, ed. Lasson, I, p. 145).

También debe eliminarse el sentido que se le otorga al término idealismo cuando se lo aplica al criticismo kantiano, calificado como *idealismo trascendental*. Esto significa que para Kant solo conocemos *ideas* y, más generalmente, fenómenos condicionados por nuestra estructura mental que *trasciende* los materiales de la intuición sensible; la realidad profunda de las cosas se nos escapa, la *cosa en sí* es incognoscible. Para Hegel, al contrario, no hay cosa en sí ni realidad independiente del pensamiento. Pero esto no debe entenderse en el sentido de que solo hay seres pensantes —como enseñaba Berkeley—, considerado con frecuencia como idealista (mientras que su doctrina no es más que un espiritualismo inmaterialista). Hegel rechaza por superficial (*oberflächlich*) esta forma de idealismo, según la cual las cosas sensibles constituirían un mundo subjetivo, un mundo de la conciencia. Léase, como prueba, el siguiente pasaje de las *Lecciones de Estética*:

"El plumaje multicolor de los pájaros brilla, incluso si nadie lo ve; su canto, resuena aun cuando nadie lo escucha; esa flor, que solo florece una noche, y esas selvas tropicales en las que se enlazan las más bellas y más lujuriosas vegetaciones, que exhalan los perfumes más suaves, todo parece y se pudre sin que nadie lo haya gozado."

II. La idea y el concepto

El sentido que Hegel otorga a la palabra idealismo es el que hace de la *Idea* lo absoluto, el principio supremo. ¿Cómo deben entenderse estos términos? Sabemos que para Platón la idea es la esencia suprasensible, el tipo general del cual participan los seres particulares en el mundo sensible. Pero la idea de Platón es *trascendente* y su doctrina *dualista*, pues opone radicalmente el mundo inteligible al

mundo sensible. El hegelianismo es, por el contrario, una filosofía de la *inmanencia*: el absoluto es el *sujeto universal* que comprende todo, del que todas las cosas no son más que su *desenvolvimiento dialéctico*. Este sujeto universal es lo que Hegel denomina *Idea* o *Concepto* (*Begriff*). La palabra *concepto* es la más expresiva por su misma etimología. Concepto, de *concipere* (como *Begriff* de *begreifen*), quiere decir lo que comprende, o sea que *toma conjuntamente*.¹ El concepto es la *comprensión*, lo *universal* que comprende sus determinaciones en un desenvolvimiento dialéctico, y, en este sentido, es absolutamente *concreto* (*Enciclopedia*, § 164). En cuanto a la idea, en su sentido estricto, es para Hegel la realización adecuada del concepto, "la unidad absoluta del concepto y de la objetividad" y, por tanto, "el verdadero en sí y para sí" (*Enciclopedia*, § 213). La idea es, ante todo, la vida, el alma; luego, la idea de lo verdadero y del bien en el conocimiento y la acción; por último, el *saber absoluto* que alcanza en el pensamiento del filósofo, donde "se piensa a sí misma; es la verdad que se conoce" (*Enciclopedia*, §§ 574-577). Desde el punto de vista de la *Idea*, el concepto aparece como un momento subordinado; permanece como el *principio de la idea* (*Enciclopedia*, § 213, *in fine*).

III. El pensamiento y lo universal

En términos más generales puede decirse que para Hegel lo primero es el *pensamiento*, no el pensamiento *subjetivo*, o sea la simple opinión, sino el pensamiento *objetivo* que se identifica con lo *universal*. Primero es lo universal, tal como lo concibe el entendimiento, es decir, considerado *abstractamente* como una forma vacía separada de su contenido. Lo universal verdadero, el de la razón, es el *concepto*, es decir, el pensamiento que se determina, se *concreta*, se da un contenido, es el *universal que se particulariza*; por ejemplo, el animal en tanto que es

¹ Por esta razón es lamentable que, siguiendo el ejemplo de los hegelianos ingleses, se haya traducido durante mucho tiempo *Begriff* por *notion*.

mamífero. La idea es el concepto en tanto que se realiza, el concepto que se llena de sí mismo. El alma, por ejemplo, es el concepto; ella se da su realidad en el cuerpo; de allí surge la vida. Si el concepto y la realidad se separan, esto es la muerte (*Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, págs. 97-99).

Para Hegel, el pensamiento es a la vez:

1) La substancia de las cosas exteriores: en la naturaleza —“inteligencia petrificada”, decía Schelling— se manifiesta por las leyes de los fenómenos, los géneros y las especies de seres vivos.

2) La substancia universal de las cosas del espíritu: “En toda intuición humana hay pensamiento; de la misma manera el pensamiento es el elemento universal en toda representación, en todo recuerdo y, en general, en toda actividad mental, en toda volición, todo deseo, etc.” El pensamiento, entonces, debe ser considerado “como el verdadero principio universal de toda existencia tanto natural como espiritual; domina y abraza todas estas cosas y se encuentra en la base de todo” (*Enciclopedia*, § 24, *Adic.*).

IV. Divisiones del sistema

El sistema hegeliano es el desarrollo de una vasta *triada dialéctica: idea, naturaleza, espíritu*. Dicho con más exactitud, estudia la Idea, o sea, lo absoluto, en los tres momentos del método dialéctico: *posición* (tesis), *negación* (antítesis), *unificación* (síntesis). La Idea es, primero, la *Idea pura*, fundamento de toda existencia natural y espiritual, y es el equivalente del pensamiento divino antes de la creación del mundo, en una filosofía espiritualista. Luego, saliendo de sí misma para manifestarse como Naturaleza en el espacio y en el tiempo, es la *Idea exteriorizada*. Por fin, es la *Idea que retorna a sí misma* después de esta alienación, y deviene así espíritu real, pensamiento consciente de sí. De ahí las tres grandes divisiones del sistema: *Lógica, Filosofía de la naturaleza, Filosofía del espíritu*. Cuando Hegel identifica *Idea* y *Razón*, puede decirse que la *Razón*, estudiada *in abstracto* en la *Lógica*, es

estudiada en la *Filosofía de la naturaleza* en tanto que se realiza en el Universo, y en la *Filosofía del espíritu* en tanto que se realiza mediante el pensamiento y la actividad del hombre.

1. La *lógica*. Todo el sistema hegeliano está dominado por la *lógica*. Ésta debe considerarse como un sistema de determinación del pensamiento en el que la oposición de lo subjetivo y lo objetivo desaparece. En otras palabras, la *lógica* se confunde con la *ontología*: las categorías del pensamiento son, al mismo tiempo, las categorías del ser. Si el pensamiento lógico es dialéctico, ello se debe a que el ser mismo es dialéctico. La *dialéctica ideal* es el reflejo de la *dialéctica real*: el lógico debe dejarse guiar por ella, pensar conforme a ella (*nach-denken*). Sin duda, la *lógica* aparece como un “reino de sombras”, pero estas sombras son las esencias puras, separadas de toda materia sensible, en cuyas redes se constituye todo el universo.

Tres grandes partes comprende la *lógica hegeliana*: la teoría del *Ser*, la teoría de la *Esencia* y la teoría del *Concepto*.

a) *Teoría del Ser*. Esta teoría estudia las categorías más simples y menos determinadas: las de la *inmediatez*. Comienza por la noción de *Ser*, la idea más abstracta y universal, pero, por lo mismo, la más vacía de contenido. El ser que no es ni esto ni aquello no es nada; equivale, entonces, a la *nada*. Esta contradicción se resuelve en el *devenir*, paso del ser a la nada y de la nada al ser. “El devenir es el primer pensamiento concreto y, por esto, el primer concepto, mientras que el ser y la nada son abstracciones vacías” (*Enciclopedia*, § 88, *Adic.*). Con esta noción fundamental Hegel se reúne con el viejo Heráclito: nada es estable en el universo; todo está en continuo movimiento y el absoluto solo es un *proceso* ininterrumpido de devenir (*das Absolute ist Prozess*). En toda cosa hay ser y no-ser; así si una flor no fuese más que flor, permanecería eternamente flor; ella se niega, rehúsa marchitarse para dar fruto y granos.

Todas las categorías del ser se desarrollan a partir del devenir. El devenir —puede decirse simplificando la dia-

léctica hegeliana— es el paso de una *cualidad* a otra, cada una de las cuales determina una *existencia empírica*, un *Dasein* (*ser-ahí*). Un ser determinado en tanto que se opone a otro, es un *ser para sí* (*Für sich sein*). De tal modo, el movimiento dialéctico conduce de la cualidad a la *cantidad*: cantidad extensiva (número), magnitud intensiva o *grado*. Se llega así a la *medida*, cantidad de la que depende la cualidad. El agua, por ejemplo, según su grado de temperatura, permanecerá líquida o se tornará hielo o vapor.

b) *Dialéctica de la infinitud*. En relación con estas categorías, Hegel desarrolla su célebre *dialéctica de la infinitud*, su concepción del *infinito verdadero*.

El infinito no debe concebirse como si fuese la progresión de lo finito que, al avanzar, cede sin cesar sus límites, pero que no deja, por tanto, de fijarse nuevos límites: tal progreso indefinido es el *infinito malo o falso*. El infinito debe concebirse dialécticamente como realizándose en lo finito y mediante lo finito, donde se manifiesta imponiéndose límites que, en seguida, niega; esta *negación de la negación* es su afirmación. En otros términos, para Hegel el *infinito verdadero* es la totalidad de los momentos del ser que se determina en cada uno de los límites puestos por el devenir universal.²

c) *Teoría de la esencia*. La noción de medida lleva del ser a la *esencia*. Lo que se esconde bajo los aspectos cambiantes de la existencia empírica como el hielo, el agua líquida, el vapor de agua, es la *esencia* del agua, concebida siempre idéntica a sí misma. Lo que cae ante los sentidos no es, por lo tanto, más que apariencia (*Schein*).³ El ser aparece así como desdoblado: se presenta bajo dos faces que se *reflejan* mutuamente. Los términos se oponen

² El *infinito falso* puede ser simbolizado por una *recta* que se prolonga indefinidamente. El *infinito verdadero* por un círculo. Dicho de otro modo, el absoluto *circula*: el infinito se manifiesta, se da la existencia, al determinarse, al devenir finito.

³ Haciendo un juego de palabras, HEGEL dice que la esencia (*Wesen*) es el ser *pasado* (*ge-wesen*), pero de un pasado intemporal; en ella, el ser está *interiorizado* (*er-innert*) como el recuerdo (*Er-innerung*).

aquí por parejas: identidad y diferencia, fundamento y consecuencia, cosa y propiedades, fuerza y manifestación, interior y exterior. Aun cuando estas categorías se excluyen, no por ello son menos inseparables, se requieren una a otra. Así la *cosa* no es nada, si se hace abstracción de sus *propiedades* que tienen en ella “su reflexión en sí” (*Enciclopedia*, §125).⁴ Si se la separa de sus *manifestaciones*, la *fuerza* no es más que una entidad vacía; de ahí que la explicación de un fenómeno por una fuerza sea una pura tautología (*Enciclopedia*, § 136; *Lógica*, ed. Lasson, II, págs. 79-80). La más ilusoria de las oposiciones es la de *interior y exterior*. Por lo común, la reflexión considera la esencia como el interior de las cosas. En realidad, *el interior y el exterior tienen el mismo contenido*. “Así como es el hombre exteriormente, o sea, en sus actos, así es interiormente; y si solo interiormente, o sea, solo en intenciones, en sentimientos es virtuoso, moral, etc., y su exterior no es idéntico, uno es tan hueco y vacío como el otro.” Debe decirse, entonces, que *el hombre* no es nada más que *la serie de sus actos*. Por tanto, lo que es puramente interior es, por eso mismo, completamente exterior. Así, la razón del niño no es, al principio, más que una virtualidad *interior*; solo se realiza verdaderamente por la educación al tomar la forma de una autoridad *exterior* en la voluntad de los padres o en la enseñanza de los maestros. Lo que el niño solo era al principio *en sí* y, por tanto, *para los otros* —los adultos— deviene, entonces, también *para sí* (*Enciclopedia*, § 140 y *Adic.*). Debe desconfiarse, en consecuencia, de la falsa profundidad de las intuiciones “geniales” que no se explicitan con nitidez, como de la hipocresía de las buenas intenciones que no se traducen en actos.

Todos los términos que se oponen por parejas en la esfera de la esencia encuentran finalmente su síntesis en la categoría de la *realidad efectiva* (*Wirklichkeit*): el fe-

⁴ Aquí se da el paso del *ser* al *haber*. Las cualidades ya no son más por sí mismas, sino solo propiedades de la cosa que las *tiene*. Lo que justifica el empleo del verbo *haber* para indicar el pasado; ya no *es* más, pero el espíritu guarda su recuerdo, lo *ha visto*, oído, etcétera.

nómeno aquí es concebido como la manifestación total y adecuada de la esencia. La *realidad verdadera* por oposición a la simple *posibilidad* o a la pura *contingencia* es el ser necesario, la *necesidad racional*. Por eso, Hegel pudo escribir que *lo racional es efectivamente real (wirklich)* y que *lo efectivamente real es racional* (Prefacio de la *Filosofía del Derecho*, p. 14 y *Enciclopedia*, § 6). Lo necesario es, ante todo, la *substancia*; después, en un sentido más "verdadero", la *causa (Ursache)* que se manifiesta por sus efectos. Pero entre las causas y los efectos hay reciprocidad de acción; esta causalidad circular, que se manifiesta con mayor nitidez en los organismos, es la *acción recíproca (Wechselwirkung)*.

Con esta categoría se abandona la esfera de la esencia en la que el ser se escondía bajo dos aspectos, para ingresar en la del *concepto*, es decir, la de la *totalidad* inteligible que pone, al comprenderlas como sus momentos, sus propias diferenciaciones y manifiesta así su *libertad*, en oposición a la necesidad que reinaba en la esfera de la esencia.

d) *Teoría del concepto*. Hegel estudia el concepto bajo tres aspectos:

a) El *concepto subjetivo* que comprende tres momentos: el *universal*, el *particular* y el *individual*. El concepto es el universal concebido no como una identidad abstracta, una forma pura, sino como un pensamiento que se concreta, se da un contenido al determinarse y particularizarse. Está así en la base del *juicio (Urteil)* que no es la simple relación de un sujeto y de un atributo, sino, como la etimología de la palabra *Ur-teil* lo indica, la *partición primordial (die ursprüngliche Teilung)* del concepto que *separa* de él lo particular (*das Besondere = das Besondere*) (cf. *Enciclopedia*, § 166; *Historia de la Filosofía*, p. 18). En esta forma el juicio liga la existencia de las cosas a su esencia universal (por ejemplo, Sócrates es mortal). El *razonamiento* une estos dos extremos mediante un término medio, establece una *mediación* entre lo universal y lo individual por intermedio de lo particular. Representa entonces el Universal tal como se *realiza* en lo individual, al particularizarse, o lo individual tal como es comprendido

en lo Universal por mediación de lo particular. El razonamiento es el fundamento esencial de toda verdad: para Hegel, *todo es razonamiento* del mismo modo que *todo es concepto*. (*Enciclopedia*, § 181).

Así pues, el concepto no es una cosa puramente subjetiva; se realiza en la totalidad concreta que abraza y es, de este modo *concepto objetivo*.

b) El concepto se objetiva en tres formas: el *mecanismo*, en el que los objetos están simplemente yuxtapuestos; el *quimismo*, en el que se atraen y se penetran mutuamente; la *teleología*, o sea, la finalidad orgánica en la cual el fin domina y dirige la actividad de las partes.

c) La teleología prepara el advenimiento de la *Idea* en la que el concepto retorna a sí mismo por la unión de la subjetividad y la objetividad. La Idea es la más elevada definición de lo absoluto. Ella puede ser concebida "como la razón... , como el sujeto-objeto, la unidad de lo ideal y lo real, de lo finito y de lo infinito, del alma y del cuerpo, como la posibilidad que tiene en ella su realización efectiva, como aquello cuya naturaleza solo puede ser comprendida como existente, etc.". "La Idea es la dialéctica misma que separa y diferencia eternamente lo idéntico de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo y solo como tal es creación eterna, fuente eterna de vida y espíritu eterno" (*Enciclopedia*, § 214). Si la Idea parece contradictoria al entendimiento, se debe a que *es esencialmente proceso* y solo existe por esta dialéctica inmanente que vincula todos los momentos del desenvolvimiento del ser con el sujeto absoluto que los "superabraza" (*übergreift*) (*Enciclopedia*, § 215).

En su *Propedéutica* (III, § 67) Hegel dice: "Hay tres ideas: 1) La idea de la vida. 2) La idea del conocimiento y del bien. 3) La idea de la ciencia y de la verdad." La idea en su forma inmediata es la vida donde el alma realiza el concepto en el organismo. En la idea del conocimiento se busca el concepto que debe ser adecuado a su objeto; en la idea del bien, al contrario, el concepto aparece primero y debe ser realizado como objetivo de la acción. El concepto supremo es la *Idea absoluta*,

la unidad de la vida y del conocimiento, el universal que se piensa y que al pensarse se realiza a sí mismo efectivamente (cf.: *Propedéutica*, §§ 66-87; *Enciclopedia*, §§ 216-244).

2. **Filosofía de la naturaleza.** La Naturaleza, para Hegel, es la Idea bajo la forma de la *alteridad* (*Anderssein*), la idea que sale de sí misma, se exterioriza para llegar —al producir la vida consciente— a retornar a sí, a interiorizarse en el pensamiento del hombre. Por tanto, el devenir de la Naturaleza es una ascensión hacia el Espíritu. La idea se manifiesta, sin duda, en la Naturaleza, aunque solo sea por las leyes que la rigen; pero ella no se realiza jamás sino en forma inadecuada. Esta *impotencia de la Naturaleza* de permanecer fiel al concepto impone límites al pensamiento filosófico, que en este terreno no puede deducir todo, puesto que tropieza con los hechos accidentales, con la pura contingencia. La Naturaleza debe ser considerada como un *sistema de grados* que salen necesariamente los unos de los otros; pero la dialéctica de este concepto que dirige este desenvolvimiento permanece inferior a la Idea que reside en el fondo de la Naturaleza y no debe verse aquí una producción exterior real como lo quieren las teorías transformistas (cf.: *Enciclopedia*, §§ 247-251).

Hegel se ocupa de separar la dialéctica de la Idea inmanente a la Naturaleza, al substituir en todas partes las categorías del entendimiento por las relaciones ideales del pensamiento especulativo (*Enciclopedia*, § 305). Distingue tres niveles de existencia que señalan un progreso en el sentido de una *concreción* y de una *individuación* cada vez mayor: 1) el mundo del mecanismo; 2) el mundo de la físico-química, y 3) el mundo orgánico.

El mundo del *mecanismo* es el de la materia y del movimiento, donde los elementos, exteriores entre sí, actúan por atracción y repulsión. La forma abstracta de la exterioridad es el *espacio*, "entidad sensible no percibida por los sentidos" (*unsinnliche Sinnlichkeit*), la del devenir es el *tiempo*, "el ser que, en tanto que es, no es y en tanto que no es, es", "lo negativo en sí mismo", "el nacimiento

y la desaparición", "Cronos que engendra todo y que destruye sus propias producciones" (*Enciclopedia*, §§ 254-258). La gravitación es una tendencia de la materia a interiorizarse, una aspiración a la subjetividad. El movimiento de los cuerpos celestes manifiesta, con más nitidez, esta *matemática de la Naturaleza* que constituye el aspecto más elemental de la racionalidad.

La física, tal como la concibe Hegel, tiene por objeto todos los aspectos propiamente *cualitativos* del mundo material (luz, sonido, calor, electricidad) en el que todo se *individualiza* en cuerpos. Pone de relieve todos los momentos de oposición y de conciliación mediante los cuales se manifiesta en el mundo material la *dialéctica natural*, cuya forma más típica es la *polaridad*. El último término de los procesos físicos es el *quimismo*, que permite el advenimiento de la vida.

Encadenada en el mecanismo, la idea se desliga gradualmente en los procesos físico-químicos para liberarse en el *mundo orgánico* donde el concepto, al pasar por las etapas del reino mineral, del reino vegetal y del reino animal, se *concreta* cada vez más. En los procesos químicos el organismo encuentra las condiciones de su existencia; sin embargo, debe resistirles sin cesar para vivir. "Una cosa no es viviente sino en tanto encierra en ella misma la contradicción, y es, en verdad, la facultad de comprender y soportar en sí la contradicción" (*Lógica*, ed. Lasson, II, p. 59). Como el ser viviente enfrenta un conflicto continuo con las fuerzas exteriores hostiles que debe combatir y superar, surge un sentimiento de inseguridad, de *angustia* que siempre está ligado a la vida (*Enciclopedia*, §§ 362 y 368). Pero no solo la potencia de estas fuerzas exteriores, esta "universalidad abstracta", consagra al viviente a la muerte, sino también, y sobre todo, la inadecuación de su existencia individual a la "universalidad concreta" que constituye el concepto de la especie a la cual pertenece. Aquí reside "su enfermedad originaria y el germen innato de la muerte" (*Enciclopedia*, § 375).⁵

⁵ Para HEGEL, "lo finito es en sí mismo contradictorio y, por eso, se suprime" (*Enciclopedia*, § 81, *Adic*); excluye, en efecto, lo infinito implicándolo en la misma medida en que no se

Por lo general, se reconoce que la filosofía de la Naturaleza es la parte más débil del sistema hegeliano. Hegel poseía amplios conocimientos científicos y distaba mucho de desdeñar la experiencia, pero solo retenía sus aspectos *cualitativos* y descuidaba el aspecto *cuantitativo*, esa armazón matemática que desde Galileo y Descartes dominó cada vez más la ciencia. En su tesis de "habilitación" *De orbitis planetarum*, que defendió en 1801, había "demostrado" que, entre Júpiter y Marte no podía haber otros cuerpos, en el mismo año en que el descubrimiento de Ceres refutaba su desventurada deducción. Esta desventura lo hizo en lo sucesivo más prudente; poco a poco atenuó los ataques contra Newton en las diferentes ediciones de la *Enciclopedia*, y aconsejaba a sus estudiantes que no hicieran tesis sobre temas propiamente científicos.

La Naturaleza solo tiene valor, para Hegel, en la medida en que, al condicionar la vida, hace posible el advenimiento de la conciencia y del pensamiento. Contrariamente a Kant, no admiraba la "mala infinitud" del cielo estrellado, y le gustaba decir que las estrellas son "una erupción de granos luminosos en el cielo". Y aunque la tierra solo sea un minúsculo planeta subordinado al sol, no deja de ser el "centro metafísico" del mundo, ya que es la morada del hombre, portador del Espíritu. Y aun los más insignificantes y aberrantes productos del pensamiento son, para Hegel, "de un valor infinitamente más elevado que el curso regular de los astros o la inocencia inconsciente de la planta" (*Enciclopedia*, § 248).

3. **Filosofía del Espíritu.** La filosofía del espíritu representa el coronamiento del sistema hegeliano, ya que en el espíritu la Idea completa su desenvolvimiento, se concreta al máximo y logra verdaderamente su realidad efectiva. La idea lógica y la Naturaleza son las condiciones de la realización del espíritu que es, entonces, su *verdad*. Hegel se dedicó a destacar el sentido más profundo y el alcance más general de todas las manifestaciones del pen-

basta a sí mismo y que solo es un momento del desenvolvimiento del ser.

samiento. Creó de este modo una filosofía de la cultura humana y dio las bases filosóficas de las ciencias morales. No se contentó, en efecto, con un estudio puramente psicológico de la vida interior (*el espíritu subjetivo*); quiso estudiar también el espíritu en sus producciones exteriores, obras de las sociedades humanas: la historia, el derecho, las costumbres (*el espíritu objetivo*) y en sus manifestaciones más elevadas en las que el espíritu se encuentra verdaderamente a sí mismo: el arte, la religión y la filosofía (*el espíritu absoluto*). Se realiza así, en su verdadero sentido, el "conócete a ti mismo" de los antiguos griegos al destacar la esencia universal inmanente a nuestro ser, lo que es *substancial* en nosotros (*Enciclopedia*, § 377).

a) *El espíritu subjetivo.* El espíritu subjetivo se presenta en diferentes niveles que son otros tantos momentos necesarios del desenvolvimiento dialéctico del concepto del espíritu. Hegel distingue así el *alma* (objeto de la *antropología*); la *conciencia* (objeto de la *fenomenología*) y el *espíritu* (objeto de la *psicología* propiamente dicha). El alma es el espíritu en tanto que depende de las condiciones naturales fisiológicas (raza, temperamento, etc.) y aun puramente físicas (como, por ejemplo, el clima). Combate la concepción empirista que hace de la vida consciente un conjunto de representaciones que tienen entre ellas un lazo exterior según "las sedicentes leyes de la sedicente asociación de ideas". La conciencia psicológica es una "totalidad concreta" de determinaciones, en la que cada parte tiene su lugar en función de las restantes (*Enciclopedia*, § 398). Reconoce que todo lo que ocurre en el espíritu tiene su origen en la sensación y en el estado afectivo elemental (*Empfindung*), pero rechaza la apelación al corazón y al sentimiento como criterios del bien moral y de la verdad religiosa. "Es el pensamiento, en efecto, quien distingue al hombre del animal, con el cual tiene en común la sensación y la afectividad elemental" (*Enciclopedia*, § 400). La vida psicológica se separa, poco a poco, de su sometimiento a la naturaleza al elevarse del sentir (*Fühlen*) a la conciencia de sí. Un factor importante del progreso mental es el *hábito* que abraza todos los grados de la actividad del espíritu.

"El hábito es el elemento más esencial para asegurar la existencia de toda espiritualidad en el sujeto individual... a fin de que el contenido religioso, moral, etc., le pertenezca en tanto que sea este yo, esta alma, que no sea en él solamente en sí (en tanto que disposición natural) ni como sensación o representación pasajera, ni como interioridad abstracta separada de la actividad y de la realización efectiva, sino que este contenido sea en su ser". (Enciclopedia, § 410).⁶

La psicología debe estudiar el desenvolvimiento dialéctico inmanente de la actividad mental. Es preciso que el espíritu revele su libertad llegando a reconstruir racionalmente, por su actividad propia, aquello que primero le fue impuesto como dato inmediato. El espíritu teórico se manifiesta, en efecto, ante todo como conocimiento intuitivo confuso ligado al sentimiento. El intermediario entre la intuición y el pensamiento conceptual es la representación (*Vorstellung*) que se presenta con la forma de la memoria-recuerdo (*Erinnerung*), de la imaginación y de la memoria verbal (*Gedächtnis*). Esta forma de la memoria es la más importante, pues es el instrumento del pensamiento y posibilita todas las operaciones mentales superiores. Hegel insiste mucho sobre el papel capital del lenguaje. Permite al pensamiento individual acercarse inmediatamente a lo universal. "Las formas del pensamiento son primero exteriorizadas y depositadas en el lenguaje del hombre...; lo que traslada y expresa en el lenguaje contiene en forma más o menos velada y confusa o en forma explícita una categoría" (*Lógica*, ed. Lasson, I, pp. 9-10; cf.: *Enciclopedia*, § 459 y *Fenomenología*, ed. Lasson, p. 330). Por esta razón Hegel recurre, con frecuencia, a las etimologías para justificar su dialéctica.⁷ Y afirma su desprecio por lo que es inefable: el sentimiento, la impresión del momento (*Enciclopedia*, § 20).

Al pasar al estudio del espíritu práctico, Hegel muestra cómo el pensamiento se determina en voluntad y cómo

⁶ En otras palabras, por el hábito se pasa de la aptitud para una ciencia a su posesión efectiva, de la lectura de un libro al saber que contiene, de las buenas intenciones a las verdaderas virtudes.

⁷ A veces invoca falsas etimologías, por ejemplo, al relacionar *meinen* (tener una opinión) con *mein* (mío) o *wahrnehmen* (percibir) con *wahr* (verdad).

la voluntad debe elevarse por encima del sentimiento para basarse sobre el pensamiento. Así se eleva una vez más contra la moda de apelar al corazón, que reinaba en la época romántica. "La verdad y la racionalidad del corazón y de la voluntad pueden encontrarse solo en la universalidad de la inteligencia, y no en la singularidad del sentimiento en tanto tal." (*Enciclopedia*, § 471). No obstante elogia la pasión.

Lo que hace su fuerza y su valor radica en "el hecho de estar limitada por una determinación particular de la voluntad en la cual se sumerge toda la subjetividad del individuo... Pero la pasión no podría ser ni buena ni mala en razón de este aspecto formal; esta forma expresa simplemente el hecho de que un sujeto colocó en un contenido todo el interés viviente de su espíritu, de su talento, de su carácter, de sus gustos. Nada grande ha sido realizado ni puede ser realizado sin pasión. Solo una moralidad muerta y aun, con mucha frecuencia, hipócrita combate contra la forma de la pasión como tal". (*Enciclopedia*, § 474; *Filosofía de la Historia*, ed. Lasson, I, p. 63).

Hegel vincula la dialéctica de las tendencias y de las necesidades con la Filosofía de la Naturaleza (*Enciclopedia*, §§ 359-360) y con la Lógica (*Ciencia de la Lógica*, II, p. 59 y *Enciclopedia*, § 204). La tendencia (*Trieb*) no es sino el hecho de que, desde un solo y mismo punto de vista, una cosa sea en sí misma y sea la carencia, lo negativo de sí misma. Es decir que por la tendencia el ser viviente se afirma al negar su estado presente en el cual carece de algo; de aquí su esfuerzo por salir de esta penosa contradicción, sentida como necesidad, al intentar procurarse lo que le falta (por ejemplo, alimentos). La necesidad es así la presencia de una ausencia.

La dialéctica del amor está esbozada en la *Filosofía del Derecho* (adición al § 158):

"Amor, esto quiere decir, de una manera general, la conciencia de mi unidad con otro, si bien yo no estoy aislado para mí, solo adquiero mi conciencia de sí renunciando a mi ser para sí y conociéndome como unidad con el otro y del otro conmigo... El primer momento en el amor es que yo no quiera ser para mí una persona que se basta a sí misma y que si lo fuera me sentiría defectuosa e incompleta. El segundo momento consiste en que yo conquisto mi ser en otra persona, en la que gano el valor que ella, por su parte, gana en mí. De esta forma, el amor es la más enorme de aquellas contradicciones que el entendimiento es im-

potente para resolver... Es, a la vez, la producción y la solución de esta contradicción, y en tanto que solución es la unión moral de los seres."

b) *El espíritu objetivo y el espíritu absoluto.* Además de los resúmenes de la *Enciclopedia*, Hegel consagró al estudio del Espíritu objetivo sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* y sus *Principios de la Filosofía del Derecho*. En cuanto al Espíritu absoluto, le consagró, aparte de las últimas páginas de la *Enciclopedia* y los dos últimos capítulos de la *Fenomenología del Espíritu*, sus *Lecciones sobre Estética* y sobre la *Filosofía de la Religión*. Aquí nos referiremos solo a sus concepciones acerca de la moral y de la filosofía de la historia, reservando para los dos capítulos siguientes la consideración de la filosofía de la religión y la filosofía del derecho. Estas dos piezas esenciales del sistema hegeliano merecen, en efecto, un lugar aparte, pues están ligadas a la escisión entre la derecha y la izquierda hegelianas que se manifestó, en esencia, en los planos religioso y político.

c) *La moral de Hegel.* La moral propiamente dicha ocupa un lugar muy reducido y, de hecho, fragmentario en la filosofía hegeliana. Está relacionada en forma estrecha con sus concepciones jurídicas y políticas así como con su psicología del espíritu práctico y su filosofía de la religión.

Como ya vimos, la posición fundamental del idealismo hegeliano se opone a la idea de un *deber ser* (*Sollen*). La filosofía, tal como Hegel la concibe, no tiene como objetivo definir un ideal de perfección inaccesible, sino *comprender lo real* reconstruyéndolo dialécticamente y reconociéndole así la racionalidad. Enfocada desde esta perspectiva, la moral más bien comprueba que juzga. La moral, como dice Eric Weil, "es *vivida*, puede y debe ser *descrita*, pero no debe ser criticada, ni construida, ni rehecha".

Una oposición fundamental domina la moral hegeliana: la de la *moralidad subjetiva* (*Moralität*) y la *moralidad objetiva* (*Sittlichkeit*). La primera es la moralidad en el sentido kantiano, definida por un criterio formal: la validez universal de la máxima de la acción o, dicho de otra manera, la intención conforme a la ley moral. Pero en esta forma de la moralidad solo se encuentra un fundamento *abstracto* del deber que lleva a un formalismo vacío, y no aprehende así cuáles son efectivamente los deberes y los derechos (*Filosofía del Derecho*, § 135).

La verdadera moralidad, para Hegel, es la *moralidad objetiva*, la que el hombre adquiere en las sociedades que lo educan: la familia, la sociedad civil y, *sobre todo*, el Estado (*Enciclopedia*, §§ 513-517). Integrándose conscientemente a ese todo concreto que es el organismo colectivo del Estado, es como el hombre alcanza la verdadera libertad; cuando, en efecto, vive la ley, en lugar de sufrirla, ésta deja de ser para él una constrictión para tornarse una forma de liberación que lo lleva a dominar su individualidad empírica, sus pasiones ciegas, sus intereses egoístas. Hegel reencuentra así, a su manera, la noción kantiana de la autonomía y da forma concreta al criterio de la universalidad: la participación en el espíritu colectivo.

Es indudable que esta doctrina supone un Estado bueno y buenas costumbres. Los hombres de élite hacen posible un progreso, pero solo tienen éxito si sus ideas, sus sentimientos y sus intereses concuerdan mejor con la razón que las instituciones existentes y representan, por lo tanto, una forma más *verdadera* de lo universal. El creador de nuevos valores ya no actúa solo en un plano propiamente *moral*, sino en el plano *histórico*. Lo que nos lleva a hablar de la filosofía de la historia.

d) *La filosofía de la historia.* Ésta es la parte, por cierto, más conocida y, si puede decirse, la más popular de la obra de Hegel. La historia universal, tal como la concibe, no es la *historia original* de los primeros narradores de acontecimientos, ni la *historia reflexiva* que quiere explicar los hechos y extraer lecciones prácticas del pasado, sino la *historia filosófica* que domina los acontecimientos desde un punto de vista universal e intemporal. En efecto, la Razón, para Hegel, es la substancia misma de la historia. Con Anaxágoras, piensa que *la razón gobierna el mundo* y que en la historia, como fuera de ella, todo ha transcurrido racionalmente. La historia es el desenvolvimiento de una *lógica inmanente* de la cual los grandes personajes históricos son los instrumentos inconscientes y si aquéllos están animados por sus pasiones y realizan sus intereses, "al mismo tiempo queda realizado un fin más lejano, pero del que no tenían conciencia y que no estaba

en sus intenciones".⁸ La fuerza de ellos radica en que "sus propios fines particulares encierran el contenido substancial que es la voluntad del Espíritu universal".⁹ Este contenido "está en el instinto universal, inconsciente de los hombres, que son empujados por una fuerza interna". En algunas épocas, la estructura del "espíritu de un pueblo" se quiebra porque está usada, vaciada de su substancia. Pero la historia universal prosigue su marcha hacia adelante. Entonces se producen las grandes colisiones entre las instituciones establecidas hasta el momento y las posibilidades opuestas al sistema, que lo quebrantan, pero que tienen un contenido que parece bueno y aun necesario. Cuando esto ocurre, las posibilidades devienen históricas. Implican un fondo universal diferente del que servía de base hasta entonces a la estructura existente de un pueblo o de un Estado. De este universal se apoderan los grandes hombres de la historia y lo hacen su propio fin, de modo que, al realizar sus ambiciones, realizan al mismo tiempo el fin que corresponde al concepto más elevado del Espíritu. Así es como se manifiesta la dialéctica de la historia: los progresos de la humanidad se realizan por colisiones, tradiciones, colisiones (guerras, golpes de Estado o revoluciones) que alcanzan un estado de cosas más verdaderas. Los períodos de felicidad, es decir, de armonía, de ausencia de contradicciones, no son períodos históricos (*Filosofía de la Historia*, ed. Lasson, "Introducción", pp. 4-5, 13-15, 59-60, 63-68, 74-76).

No podemos analizar todo el contenido, extremadamente rico, de la *Filosofía de la Historia*. La idea directamente dominante que la domina, es que la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad. Este proceso se revela, ante todo, en el paso del antiguo despotismo oriental, en el que un solo hombre es libre, a las repúblicas aristocráticas de Grecia y Roma, donde algunos individuos son libres. "Solo las naciones germánicas, en el cristianismo, fueron las primeras en adquirir conciencia de la verdad de que

⁸ Es lo que HEGEL denominaba la astucia de la razón, la cual realiza sus fines utilizando las pasiones de los individuos.

⁹ Substancial significa lo que tiene un fondo universal objetivo.

hombre en tanto tal es libre, que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza." Pero las instituciones temporales solo se han modelado, poco a poco, según la imagen de este principio que primero es puramente religioso. En este sentido, la Reforma (que fue como la Revolución alemana) y la Revolución francesa, fueron los períodos más decisivos. Entonces se vio al hombre "tomar su cabeza por base, es decir, el pensamiento, y construir la realidad según la imagen de éste". Fue "una magnífica aurora... En ese momento reinó una sublime emoción, un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si solo entonces se llegase a la reconciliación efectiva de lo divino con el mundo" (*Filosofía de la Historia*, ed. Bruntzade, pp. 550-552).

e) *La estética*. Para completar esta exposición sería imprescindible hablar de la *estética* de Hegel. Es imposible resumir en algunas líneas esta obra maestra, de lectura relativamente fácil, que vale más quizá por la riqueza de su documentación que por su elaboración sistemática. Solo indicaremos las ideas directrices. Lo bello es lo absoluto en su existencia sensible, la Idea que se torna transparente en los límites de la apariencia sensible. La función del arte consiste en ser "el mediador, el conciliador entre la realidad exterior sensible y perecedera y el pensamiento puro entre la Naturaleza y la realidad finita, por una parte, y la libertad infinita del pensamiento conceptual, por la otra". En el arte, lo sensible aparece espiritualizado y lo espiritual reviste una apariencia sensible; por lo que el elemento propio del arte es la apariencia (*Schein*), pero esta apariencia no es una ilusión, no es algo inferior al mundo de los fenómenos (*Erscheinungen*). El arte hace aparecer lo substancial, lo universal; destaca el verdadero valor de las apariencias sensibles, les confiere "una realidad más alta, engendrada por el espíritu".

La obra pedagógica. Un aspecto mucho menos conocido del pensamiento hegeliano es su obra pedagógica, consistente en discursos y en informes que pronunció o redactó mientras dirigió el Liceo de Nüremberg. En ellos se oponen los "nuevos" métodos pedagógicos que están en boga en la época y que hoy vuelven a ser "nuevos". Su principio

fundamental es que *el pensamiento, como la voluntad, debe comenzar por la obediencia*. Combate "el desastroso prurito de querer llevar al alumno a un pensamiento personal". Si se deja al niño razonar a su modo "jamás entrará la disciplina y el orden en su pensamiento, jamás el encadenamiento lógico en el conocimiento". Deben "extirparse esos puntos de vista fantasiosos, esas ideas, esas reflexiones que la juventud puede tener o fabricarse". Al pensar en la propedéutica filosófica, estima que, ante todo, debe enseñarse lo que ha sido elaborado por los más grandes espíritus y ejercitar a los jóvenes para repensarlo. De este modo "se llena de pensamiento, de sustancia una cabeza todavía vacía y se elimina esta originalidad natural del pensamiento, es decir, la contingencia, lo arbitrario, la extravagancia de la opinión personal". Asimismo combate los métodos que comienzan por lo concreto sensible para dirigirse hacia el pensamiento; debe "comenzarse, de inmediato, por lo abstracto y tomarlo en sí y para sí". Por otra parte Hegel, ferviente partidario de la cultura greco-latina, alaba el estudio de la gramática, en la que ve la escuela del razonamiento: "Su materia, en efecto, son las *categorías*, o sea, los propios productos, las propias determinaciones del entendimiento; es en la gramática, entonces, donde el entendimiento comienza su aprendizaje estudiándose a sí mismo". "El estudio austero de la gramática se revela así como uno de los instrumentos más universales y más nobles para la formación del espíritu" (*Gymnasialreden* del 20 de setiembre de 1809 y del 14 de setiembre de 1810. Carta a Niethammer del 23 de octubre de 1812).

EL PROBLEMA RELIGIOSO Y LA ESCISIÓN DE LA ESCUELA HEGELIANA

El problema religioso ocupa un lugar de primer plano en el pensamiento hegeliano. Incluso parece haber dominado sus primeras meditaciones personales. Hegel, en efecto, estaba destinado, al principio, a la carrera eclesiástica y, durante cinco años, fue alumno del Seminario protestante de Tubinga. Sus primeros títulos universitarios fueron diplomas de teología. Si bien renunció a ser pastor, sus primeros trabajos escritos¹ estaban consagrados al problema religioso.

A fines del siglo XVIII, la ortodoxia luterana fue atacada, en los medios protestantes de Alemania, desde dos frentes opuestos: por un lado, los *pietistas* que veían en la religión un impulso místico del corazón y oponían la llama vivificante del sentimiento a la letra seca de la teología; por el otro, los *racionalistas* de la época de las luces (*Aufklärung*, Ilustración) que se esforzaban por eliminar del cristianismo todo lo sobrenatural y consideraban a Cristo no como un Dios encarnado, sino como un hombre superior que predicaba una moral muy elevada. Corrientes más osadas todavía aparecían en el espíritu de los alumnos de Tubinga. Se pasaba naturalmente del deísmo al panteísmo; se admiraba a Spinoza. Hegel concordaba plenamente con su condiscípulo Hölderlin, quien exaltaba el naturalismo de la Grecia pagana e invocaba sin cesar el *ἐν καὶ πᾶν* de las filosofías de la immanencia.

¹ Los dos más importantes son *La Vida de Jesús y El Espíritu del Cristianismo y su Destino*: NOHL los publicó en 1907 bajo el título de *Escritos teológicos de juventud*.

I. Los escritos teológicos de juventud

Después de la salida del Seminario, se acentuó su emancipación religiosa aún más. Sus primeros escritos están concebidos en el espíritu del racionalismo kantiano. Piensa que el objetivo y la esencia de toda religión es desarrollar la moralidad del hombre y que en ese sentido se orientaba la predicación de Jesús. Sin embargo, reconoce que la religión popular debe dejar un lugar al corazón, a la imaginación y aun a los sentidos. En ciertas páginas aparecen tendencias panteístas en las que, bajo la influencia de Hölderlin, se entusiasma por el helenismo. Pero siempre se asocia, más o menos, un elemento místico. En el sentimiento religioso ve una forma superior del amor que ya interpreta dialécticamente; en efecto, en el amor la tesis y la antítesis son, a la vez, suprimidas y conservadas en una forma más alta. La unión de Dios con el mundo debe comprenderse como un lazo viviente: "Todo vive en la divinidad; todos los vivientes son sus hijos".

El panteísmo de estos primeros ensayos se afirma de nuevo en su *Sistema de la Moralidad* (*System der Sittlichkeit*), contemporáneo del *Curso de Jena*. Allí puede leerse por ejemplo, que "la concepción filosófica del mundo y de la necesidad, según la cual todas las cosas están en Dios y no existe ninguna individualidad en forma aislada, se realiza perfectamente para la conciencia empírica, en tanto que toda manifestación particular de la actividad del pensamiento o del ser solo toman su esencia y su significación en el Todo".

II. El curso sobre la filosofía de la religión

Es en los cursos de Berlín sobre la filosofía de la religión, donde debemos buscar la exposición definitiva de las concepciones religiosas de Hegel.

La idea dominante de estas lecciones es la de que el objeto de la religión es, en el fondo, el mismo que el de la filosofía: el Absoluto o Dios. El contenido especulativo es el mismo; pero la religión capta bajo una forma *sensible*

y con *imágenes*, es decir, la de la *representación*, lo que la filosofía comprende mediante la forma adecuada del *concepto*. La *unidad de lo finito y lo infinito* que la filosofía piensa conceptualmente, es sentida, imaginada por la religión. Sin embargo, Hegel combate aquí tanto el punto de vista de una filosofía del sentimiento, como la de Jacobi y Schleiermacher, como el de una metafísica del entendimiento, la de los wolfianos y del mismo Kant. Estos dos puntos de vista hacen del infinito algo abstracto, mientras que la filosofía religiosa de Hegel quiere hacer ver tanto lo infinito en lo finito como lo finito en lo infinito, y reconciliar así el sentimiento religioso y el entendimiento desde el punto de vista de la razón. Un contenido válido, sin duda, puede residir en el sentimiento, pero de un modo confuso; nada garantiza su verdad. La forma del sentimiento es solo el lado subjetivo; del lado objetivo, el contenido religioso tiene ante todo la forma de la *representación*. Pero ésta no se liberó aún de las imágenes sensibles; solo el pensamiento especulativo separa dicho contenido en toda su pureza.

La verdadera relación de lo finito y de lo infinito es la unidad indisoluble en la que lo finito aparece como un momento esencial de lo infinito. Dios es "el movimiento hacia lo finito y, por ello, en cuanto supresión de lo finito el movimiento en sí mismo". Dios, para ser Dios, no puede prescindir de lo finito; sin el mundo no es Dios. Es el Universal absoluto, el pensamiento supremo que se desarrolla poniendo sus determinaciones a las que reconduce a sí. Hegel, no obstante, se niega a ser considerado panteísta. Un panteísmo, en el sentido literal, consistiría —según él— en sostener que todo es Dios, incluso las realidades empíricas en su exterioridad; concepción absurda que no está representada por ninguna religión ni por ninguna filosofía.

Las pruebas de la existencia de Dios son para Hegel, más que demostraciones verdaderas, una *descripción* de la elevación del yo hacia Dios. Revaloriza el argumento ontológico al oponerle aquí la *representación*, que no implica la realidad de su objeto y el *concepto*, en especial el *concepto absoluto*, que encierra al ser como una de sus determinaciones. Lo finito es lo que no corresponde a su con-

cepto, allí donde el concepto y el ser son diferentes. Pero cuando se trata del concepto en sí y para sí, del concepto de Dios, el concepto y el ser son absolutamente inseparables.

Hegel opone a la "religión *absoluta*", que para él es el cristianismo, las otras religiones, llamadas *determinadas* o *particulares*, que no son más que los momentos particulares del desarrollo de la conciencia religiosa. Distingue: 1) las *religiones de la Naturaleza*, comprendiendo bajo este nombre las religiones del Oriente, en las que la divinidad se concibe como la infinita fuerza de la Naturaleza frente a la cual el ser finito, el individuo, se pierde en su nada; 2) las *religiones de la individualidad espiritual*, en las que la realidad natural solo es una manifestación del Espíritu, y son: a) el monoteísmo judío o el del Islam que aniquila la Naturaleza ante lo "sublime" divino; b) el politeísmo griego, religión de la belleza; c) la religión romana, culto del interés nacional.

III. El cristianismo en Hegel

Es al cristianismo, por cierto, al que Hegel consagra los más amplios desarrollos. Su elevado valor proviene de la idea de la *encarnación*: la unión de lo divino y de la naturaleza humana realizada en la persona de Cristo. Mientras que Kant separaba la fe de la ciencia, Hegel pretende conciliarlas, elevando la fe al nivel de la ciencia, y lo hace dando una interpretación especulativa de los dogmas cristianos. Así en la *Trinidad* encuentra los tres momentos que la Lógica distingue en el concepto: universal, particular, singular. Dios Padre es el universal, el pensamiento puro cuya actividad es el saber. Como todo saber supone un objeto por conocer, el universal divino se particulariza, se diferencia, deviene, de Idea una, pluralidad de ideas: es Dios Hijo, engendrado perpetuamente por el Padre. Por fin, Dios retorna a sí mismo, reconoce su objeto como idéntico a sí y suprime la diferenciación en el amor, es entonces Espíritu o personalidad absoluta. O, mejor aún, según la división ternaria del sistema hegeliano, Dios es concebido ante todo en su Idea eterna "tal como

es, de algún modo, antes de la creación del mundo" (lo que corresponde a la *Lógica*); luego en su Ser-Otro como creador del mundo (lo que corresponde a la *Filosofía de la Naturaleza*), y finalmente como supresión de esta antítesis y reconciliación del Espíritu infinito con el espíritu finito (lo que corresponde a la *Filosofía del Espíritu*).

Podríamos citar otros ejemplos. El pecado original, que es el estado natural, el estadio de la animalidad que el hombre debe sobrepasar para hacer posible la redención, la realización de su unidad con Dios. La comunión es el símbolo de la unión mística del espíritu individual con el Espíritu absoluto.

Hegel traspone en lenguaje especulativo lo que la religión corriente enuncia con imágenes. De tal manera, la creación "no es un *actus* que habría sido cumplido una vez en el pasado; lo que es en la Idea es momento eterno, determinación eterna de ella". Cuando se dice que "Dios es amor" debe saberse que el amor es "la diferenciación y la supresión (*Aufheben*) de la diferencia". Para el *pensamiento* especulativo no hay misterios; solo existen para la *representación* sensible que ve las cosas exteriores unas con respecto a las otras, y para el entendimiento que se limita a determinaciones fijadas una vez por todas, lo que les impide elevarse al punto de vista de la immanencia.

Esta forma de la *representación*, propia de la conciencia religiosa, explica el carácter *inadecuado* de los conceptos que forma y el antropomorfismo que los desnaturaliza. Lo finito y lo infinito se oponen radicalmente; a Dios se lo proyecta "en las alturas", fuera del mundo, en un más allá trascendente. La unión de lo finito y de lo infinito, que en la Idea constituye una necesidad intrínseca, toma figura de acontecimiento histórico: la encarnación no se ha realizado más que una vez en Palestina, en la persona de Jesús. Por último, la religión se impone como una autoridad exterior, lo que es contrario a la naturaleza, libre por esencia, del espíritu. Solamente la filosofía eleva el contenido absoluto a la forma del pensamiento puro. El concepto por sí mismo determina su contenido y permanece plenamente adecuado a él, que condiciona su libertad y su verdad.

Podemos preguntarnos si la filosofía hegeliana man-

tiene, en verdad, el contenido esencial de la conciencia religiosa del cristiano. Dejemos a un lado los dogmas y las prácticas del culto, todo aquello que opone por ejemplo el luterismo al catolicismo romano. Una cosa es aquí segura: Hegel era violentamente anticatólico. Victor Cousin dijo que él, como Hegel, quería un "concordato sincero" entre la religión y la filosofía, pero juzgaba que este acuerdo solo era posible en el marco del protestantismo. "¿¡ Moriré antes de haber visto derrumbarse todo esto!?", le dijo un día frente a la catedral de Colonia, al ver cómo se vendían medallas benditas. Ataca vivamente todo el ceremonial de la Iglesia y, en especial, la dirección espiritual que considera una mecanización de la inteligencia y de la voluntad (*Enciclopedia*, § 195). En sus cursos, ridiculizaba el dogma de la transubstanciación en términos tales que provocaron una queja colectiva del clero católico.²

Pero, ¿qué queda en la doctrina de Hegel de los dogmas comunes a todas las iglesias cristianas? Tomemos, por ejemplo, la encarnación. Su interpretación ¿acaso no llega a decir que el cristianismo enseña con imágenes lo que la filosofía especulativa explica en términos de pensamiento, o sea que el devenir universal es la encarnación continua de Dios que todo pensador esclarecido deja de considerar como un ser exterior al mundo?

Y hay más aún. Podemos preguntarnos qué queda verdaderamente en la doctrina hegeliana, de las dos afirmaciones fundamentales del espiritualismo: la existencia de un Dios trascendente y personal y la inmortalidad personal del alma.

IV. El problema de Dios

En cuanto al problema de Dios hay un punto, al parecer, bien establecido. "La filosofía hegeliana, como dice J. Hyppolite, es el rechazo de toda trascendencia, el ensayo

² Declaraba en su curso, según MICHELET, que este dogma hacía de Dios una cosa, de modo tal que la divinidad estaría contenida en los excrementos de una laucha que hubiera comido una hostia.

de una filosofía rigurosa que pretende permanecer en la immanencia y no salir de ella. No hay otro mundo, no hay cosa en sí, no hay trascendencia..." (*Revue internationale de philosophie*, t. VI, 1952).^{*} Por su correspondencia con Schelling se sabe que Hegel había abandonado, desde muy joven, la idea de un Dios personal. Sin embargo, no hay un acuerdo unánime, ya que sus textos son muy equívocos. Un comentarista tomista, Franz Grégoire, examina en una obra reciente^{**} las diversas concepciones de la divinidad que pueden atribuirse a Hegel; las reduce a cinco tipos. Descarta primero las que suponen la trascendencia y la personalidad divinas. El Dios de Hegel no puede ser el Dios del teísmo cristiano, es decir, un espíritu consciente que pone el mundo *libremente*, como parecen pensarlo G. Lasson y H. Niel. Hegel declara, en efecto, que lo finito es un momento esencial en la vida de lo infinito, que "Dios no sería Dios sin el mundo"³ (*Filosofía de la Religión*, ed. Lasson, I, pp. 146-148). Dios tampoco puede ser un espíritu consciente que pone el mundo *necesariamente* (como pensaban Göschel y G. Noël). Para Hegel, la única conciencia de la que puede hablarse en relación con la Idea absoluta es la conciencia que *nosotros* tenemos de ella (*Enciclopedia*, § 381, *Adic.*). Una tercera interpretación es la que admite Haering: el Espíritu absoluto estaría dotado de una conciencia reflexiva, enteramente condicionada por la conciencia que los espíritus finitos adquieren de él. A esta concepción se le pueden objetar diversos pasajes de las obras de Hegel. Puede leerse, por ejemplo, en la *Historia de la Filosofía* (I, p. 176) que "la esencia universal del espíritu se particulariza en espíritus individuales que toman conciencia de ella y de su identidad con ella, y ésta es la manera en que esta esencia se conoce a sí misma y deviene verdaderamente espíritu". Cuando habla del *espíritu del mundo* (*Weltgeist*) Hegel entiende por este término una ley racional inmanente que, inconsciente primero,

^{*} Recogido en libro. Ver Bibliografía: HYPOLITE, 1955. (*N. del T.*)

^{**} Ver Bibliografía. (*N. del T.*)

³ HEGEL cita a MEISTER ECKART, quien decía: "Si yo no existiese, Dios tampoco existiría".

acaba por tomar conciencia de sí misma en el espíritu del filósofo. Quedan las interpretaciones estrictamente panteístas. La Idea absoluta puede concebirse como un espíritu inconsciente, "centro real y tendencial del mundo", ésta es la interpretación de N. Hartmann, Hyppolite y, sin duda, también de Jean Wahl. Diversos textos, empero, nos sugieren que la Idea absoluta desprovista no solo de conciencia propia, sino de existencia propia, no es más que el prototipo ideal de los espíritus y que se realiza solo en y por ellos. En otras palabras, el Espíritu absoluto solo sería una tendencia, una ley propia de cada espíritu individual, aunque semejante en todos; sería análogo a ese *Volksgeist* (*espíritu de un pueblo*) del que se trata en la *filosofía de la historia*. Se llega así a la última interpretación que hace de la Idea absoluta "la esencia posible y necesaria del espíritu, que se efectúa bajo las especies de los espíritus finitos", o sea que los espíritus particulares realizan esta esencia al tomar conciencia de ella como su ideal y al actuar conforme a ella, sea bajo la forma inadecuada de la vida religiosa, sea bajo la forma adecuada del pensamiento filosófico.

Esta última interpretación parece ser la que defiende A. Kojève, que ve en el mundo un acuerdo de espíritus múltiples unidos, si son *sabios*, en un análogo saber de un mismo todo. Se comprende que, desde este punto de vista, la doctrina de Hegel haya podido ser presentada como una "filosofía radicalmente atea". La interpretación más clásica del hegelianismo lo considera un panteísmo que personaliza el absoluto en el espíritu del hombre. Es, por ejemplo, lo que la *Historia de la Filosofía* de Janet y Séailles resumía en estos términos: "Parece que, para Hegel, la conciencia que Dios tiene de sí mismo no es sino la conciencia que el hombre tiene de Dios. Es en el hombre donde Dios toma conciencia de sí..." Y como la fase más elevada del pensamiento filosófico es el sistema de Hegel, se sigue "que la más alta conciencia de Dios es la conciencia de Hegel. Dios es Hegel". Algunos panfletarios ya le habían reprochado, en vida, a Hegel divinizarse a sí mismo. Esto es lo que el poeta Heine, alumno de Hegel de 1821 a 1823, expresa en sus *Confesiones*.

"Yo era joven y altivo, escribe, y halagaba mi orgullo aprender de Hegel que el buen Dios no residía en el cielo, como lo creía mi abuela, sino que yo mismo, aquí en la tierra era Dios." Y, con frecuencia, se citan en este sentido las graves palabras que Hegel pronunció ante sus alumnos de Jena, al finalizar el semestre del invierno 1805-1806, cuando concibió los fundamentos de su sistema. "Una nueva era, decía entonces, surgió en el mundo. Parece que el Espíritu del mundo logró... captarse, por fin, como Espíritu absoluto... La conciencia de sí finita dejó de ser solo finita y de este modo, por su parte, la conciencia de sí absoluta adquirió la realidad que le faltaba hasta ahora". Lo que quería decir que el Espíritu absoluto acababa de adquirir conciencia de sí mismo y realizarse así en la cabeza de Hegel.

V. El problema de la inmortalidad

La cuestión es mucho más simple en lo que concierne al problema de la inmortalidad del alma. Hegel solo afirma la eternidad de la Idea absoluta. Por ejemplo, en la *Filosofía de la religión* escribe que "para la inmortalidad del alma, no hay que *representarse* que ella se torne realidad solo más tarde (es decir, después de la muerte): es una cualidad *presente*. El espíritu es eterno; ella está entonces presente. El espíritu en su libertad no está en la esfera de la limitación; en tanto espíritu pensante, al elevarse al saber puro, tiene lo universal como objeto, es decir, la eternidad". Más adelante, agrega: "el hombre es eterno por el conocimiento, ya que en tanto ser pensante no es un alma animal mortal sino el alma en estado puro. El conocimiento, el pensamiento, es la raíz de su vida, de su inmortalidad en tanto que totalidad en sí misma". Para él, por otra parte, el alma no tiene una realidad distinta de su relación con el cuerpo. "El ser inmaterial no se comporta con respecto al ser material como lo particular con respecto a lo particular, sino a la manera del Universal verdadero, el cual "superabrazo" (*übergreift*) lo particular" (*Enciclopedia*, § 389 y *Adic.*). Además enseña

que todo lo que es inadecuado al universal (en otras palabras, lo individual) está condenado a desaparecer (*Enciclopedia*, §§ 374 y 375). Parece, entonces, que —según Hegel— la muerte es el fin de toda personalidad consciente para el hombre. En cuanto a las sanciones de ultratumba, Heine nos informa que un día, refiriéndose, ante Hegel, a la morada de los bienaventurados, éste lo miró fijamente y, con tono incisivo, le dijo: “Usted quiere aún recibir una propina porque cuidó a su madre enferma y no envenenó a su señor hermano”. Agreguemos que durante su vida fue éste el punto más atacado de su doctrina, la que fue estigmatizada como peligrosa para la fe cristiana.

VI. Caracteres del naturalismo hegeliano

La filosofía hegeliana parece ser, entonces, un *naturalismo* en el sentido de que, para ella, no hay más allá, tras mundo, trascendencia divina. Solo existe el mundo presente, pero está dominado interiormente por un pensamiento inconsciente, un Universal inmanente, la Idea absoluta que se manifiesta en forma dialéctica en y por el devenir de los seres, en especial, del género humano. El naturalismo hegeliano no solo tiene una subestructura idealista, sino que también está fuertemente teñido de religiosidad. Esto se explica, sin duda, por la preocupación de Hegel de no comprometerse. Se había hecho, en efecto, muy sospechoso en el plano religioso, y había sido denunciado a la Corte como poco cristiano, siendo vivamente atacado, sobre todo a partir de 1827, por el *Diario de la Iglesia Evangélica*. Pero también quería que en los medios populares que no podían alcanzar el pensamiento especulativo se mantuvieran las creencias tradicionales.

VII. La escisión de la escuela hegeliana

A pesar de estos equívocos y de estas controversias, la unidad de la Escuela hegeliana pudo más o menos man-

tenerse durante la vida del maestro. Solo después de su muerte apareció netamente la separación y, en seguida, el conflicto entre lo que se llama la derecha y la izquierda hegelianas. Sin embargo, las disensiones habían comenzado a manifestarse en el interior de la Escuela ya a partir de 1829, o sea, dos años antes de la muerte de Hegel, y se referían, sobre todo, al problema religioso. Así, un alto magistrado, Göschel (1781-1861), publicó en 1829 sus *Aforismos sobre la ignorancia y la ciencia absoluta en su relación con la fe cristiana* donde defendía las doctrinas de la personalidad divina y de la inmortalidad del alma. Por el contrario, L. Feuerbach (1804-1872) publicó en 1830 sus *Pensamientos sobre la muerte y la inmortalidad*, en los que profesaba abiertamente el panteísmo y negaba la inmortalidad del alma.

Después de la aparición de la *Vida de Jesús*,* de Strauss, en 1835, se declaró la escisión en forma abierta, y se comenzó a hablar de una izquierda y de una derecha hegelianas, entre las cuales se situaba el centro. Si se adopta la clasificación de K. L. Michelet, se obtiene el siguiente cuadro:

1) La *derecha* comprende a todos aquellos que quieren asimilar la filosofía hegeliana al espiritualismo, es decir, los teístas que afirman un Dios personal y la inmortalidad del alma. Son los “viejos hegelianos”. La extrema derecha está representada por Göschel, la derecha moderada por Gabler, von Henning, Erdmann y Schaller.

2) El *centro* quiere adoptar un justo medio y defender la verdadera doctrina de Hegel. Según se incline hacia el lado del teísmo o el lado del panteísmo, se lo distingue en centro derecha con Rosenkranz y Marheineke, y en centro izquierda con K. L. Michelet y Vatke.

3) Los “jóvenes hegelianos” se agrupaban en la *izquierda*, la que rechazaba enteramente todo lo que es “representación” en el dominio religioso, profesaba, en forma abierta, el panteísmo y llegaba aun al ateísmo. La izquier-

* Trad. esp.: *Nueva vida de Jesús*, Buenos Aires, Biblioteca Nueva, 1943. (N. del T.)

da propiamente dicha está representada por Strauss, la extrema izquierda por Feuerbach y Max Stirner. Debe agregarse K. Marx y Engels (acerca de los cuales hablaremos en el próximo capítulo) y reservar un lugar aparte para Bruno Bauer, quien evolucionó de la extrema derecha a la extrema izquierda, al pasar en forma progresiva del punto de vista de Göschel al de Feuerbach.

Gabler. El más notorio de los hegelianos de derecha fue Gabler (1786-1853), quien reemplazó a Hegel en la Universidad de Berlín en 1834, cuatro años después de la muerte de éste. Había sido su discípulo en Jena, en la época de la *Fenomenología*, de la cual fue el primero en dar un comentario bastante claro. Acentúa el elemento místico en la filosofía hegeliana y denuncia el panteísmo como un error.

Los hegelianos de izquierda dan más que hablar sobre ellos.

Strauss. Strauss (1808-1894) era asistente de teología en la Universidad de Tubinga cuando publicó, en 1835, su *Vida de Jesús*, que constituyó un escándalo; rechaza por completo todo lo sobrenatural, e interpreta como mitos los relatos del Nuevo Testamento. Los protestantes ortodoxos declararon que su doctrina era la lógica consecuencia del hegelianismo, lo que él mismo reconoció. Para él, el punto esencial del sistema hegeliano en materia de teología es la distinción entre *representación* y *concepto* de la religión. Gabler y Göschel sostenían que la Idea absoluta debía encarnarse en un solo ser humano, a lo que Strauss replicaba que lo que en el infinito es *uno* existe en lo finito fragmentado en una *pluralidad* de individuos, y que la Idea solo se realiza en el conjunto de la humanidad. La tendencia naturalista y antirreligiosa se acentúa todavía más en su segunda gran obra: *La doctrina cristiana de la fe en su desenvolvimiento y enfrentada a la ciencia moderna* (1840). Enseña que Dios es el infinito que se personifica en los espíritus humanos al surgir a la conciencia, y esto desde la eternidad; antes de la humanidad terrestre había en los otros astros espíritus en los cuales se reflejaba la divinidad. En cuanto a su última obra, *La Antigua y la*

Nueva Fe * (1872), es puramente materialista y solo tiene relaciones lejanas con el pensamiento hegeliano.

Feuerbach. También Ludwig Feuerbach (1804-1872) evolucionó del panteísmo hegeliano al puro materialismo, y más rápidamente que Strauss. Desde 1839 declaró estar separado de la "mística racional" de Hegel. Su obra principal, *La Esencia del Cristianismo*, apareció en 1841. Ataca tanto la filosofía especulativa de la religión como la teología cristiana. "Mi primer pensamiento —dice— fue *Dios*; mi segundo, la *razón*; mi tercero y último, el *hombre*." La teología fue eliminada por el racionalismo hegeliano, pero éste debe ceder su lugar a la filosofía del hombre: la *antropología*. A los dogmas cristianos debe dárseles su verdadero sentido: el sentido puramente humano. Así la trinidad se relaciona con el ideal de la familia compuesta por el padre, el hijo y la madre, ya que, en su opinión, se debía colocar a María en el lugar del Espíritu Santo. Las fórmulas cristianas son *contra-verdades* en el sentido literal de la palabra, es decir, que es suficiente invertir las para extraer de ellas la verdad humana. En lugar de decir: "Dios es el amor", "Dios es misericordioso", debe decirse: "El amor es divino", "La misericordia es divina". En sacramentos como el bautismo y la comunión, hay una verdad, la de que es saludable bañarse, comer y beber, etc. Pese a su orientación, *La esencia del Cristianismo* conserva un acento hegeliano aunque más no sea que por su terminología. No ocurre lo mismo en sus *Principios de la filosofía del futuro* (1843), donde Feuerbach declara que su transformación de la teología en antropología está demasiado teñida de espíritu religioso y de pensamiento especulativo, puesto que el hombre es concebido como portador de la razón y la realidad sensible y natural, como un modo de existencia que debe ser sobrepasado. La filosofía del futuro será puramente materialista. Afirmará que mi yo es, en su totalidad, mi cuerpo, que solo el dato sensible es real, y que el hombre de carne y hueso, no la razón, es la medida de todas las cosas.

* Trad. esp.: Madrid, F. Sempere y Cía. Ed., s/f. (N. del T.)

Max Stirner. Procedente del hegelianismo, Max Stirner (1806-1856), cuyo nombre verdadero era Kaspar Schmidt, quiere sobrepasar a Feuerbach en ese género de argumentación. En su libro *Lo único y su propiedad*, publicado en 1844, declara que Feuerbach sigue siendo religioso aun en sus últimas obras. Rechazó el Espíritu absoluto de Hegel no viendo en él más que una abstracción. Esto mismo es para Stirner el concepto del hombre en Feuerbach: la única realidad verdadera es el *yo individual*, que no es una esencia universal, sino algo *único*. La moral altruista, el "tuismo" predicado por Feuerbach es una supervivencia del espíritu evangélico.

El individualismo anarquista de Stirner representa el punto de llegada extremo de una orientación crítica que quiere alejarse al máximo del hegelianismo, aun cuando permanezca marcado por su influencia. Pero aquí la tendencia destructora no deja subsistir casi nada del pensamiento de Hegel y abandona por entero el método dialéctico, tal como había ocurrido cada vez más en Feuerbach.

En el fondo, si se quiere resumir en líneas generales lo esencial de la oposición entre la izquierda y la derecha hegelianas, debe partirse de la noción fundamental del sistema: la Idea absoluta. Para los hegelianos de derecha, la Idea requiere como soporte un espíritu real, trascendente y consciente: el Dios del teísmo; vuelven así al espiritualismo tradicional. Para los hegelianos de izquierda y, sobre todo, de extrema izquierda, la Idea es, en el fondo, una abstracción porque solo existe realmente al exteriorizarse en la Naturaleza, la que, por tanto, se basta a sí misma y no requiere una subestructura "ideal". Por esta vía llegan al materialismo y al ateísmo.

Para los hegelianos de centro, estas dos tendencias opuestas vuelven a caer igualmente en el punto de vista, que juzgan superado, de las metafísicas del entendimiento. Intentan mantener las posiciones propias del idealismo y rechazan tanto el espiritualismo de la derecha como el materialismo de la extrema izquierda. Tal es, por ejemplo, la orientación del pensamiento de K. L. Michelet.

El hegeliano típico: K. L. Michelet. A Karl Ludwig Michelet (1801-1893) puede considerárselo como el hegeliano típico, co-

mo el hombre que, en el siglo pasado, encarnó el hegelianismo con el máximo fervor y perseverancia. No es, quizá, el más penetrante ni siempre el más fiel de los discípulos de Hegel (al menos, en el terreno político); pero es él, en verdad, quien comprendió más claramente su doctrina, quien la repensó con más simpatía y más se entusiasmó por el ritmo ternario del método dialéctico, esta "pulsación en la vida del absoluto". Fue también él quien defendió con más energía a Hegel, e hizo incansablemente su apología cuando su doctrina era atacada de todos lados. Y es él también quien más en serio tomó esta participación en lo Eterno, esta salvación metafísica que Hegel parece prometer a quienes lo siguen en la ruta del saber absoluto. Así lo testimonian estos dos versos que hizo grabar sobre su tumba:

Aquí, sobre la tierra halló el cielo;
Dejadle bajo la tierra un reposo eterno.

Su mérito principal fue, sin duda, haber sabido mantener hasta el final el punto de vista propiamente *idealista* del pensamiento hegeliano contra las desviaciones tanto espiritualistas como materialistas que se impusieron y se enfrentaron con violencia después de la muerte del maestro, así como de haber sabido expresar claramente sobre los puntos en litigio más comprometedores lo que Hegel solo había dejado entender en términos velados o en forma equívoca.

Michelet, que descendía de emigrados protestantes franceses del siglo XVII, siguió los cursos de Hegel en la Universidad de Berlín, y fue colega de su antiguo maestro, desde 1829, en su calidad de "profesor extraordinario". Hegel le encargó que enseñara su metafísica a Victor Cousin, y le confió la educación filosófica de sus dos hijos en el Liceo francés de Berlín. Vivió hasta una edad muy avanzada —murió a los 93 años—, y ejerció la docencia durante dos tercios de siglo. Trabajador incansable, dirigió la Sociedad Filosófica de Berlín y la revista *El Pensamiento* y escribió muchos libros y artículos en francés y en alemán. Era sospechado tanto en el terreno religioso como en el político, en el que se situaba muy a "la izquierda"; con mucha frecuencia se comprometió en sus artículos o discursos, por lo que fue objeto de pesquisas policiales y aun citado ante la justicia. Aunque varias veces le amenazaron con revocar su designación de profesor en la Universidad de Berlín, pudo, sin embargo, conservarla, pero sin ascender jamás, de modo que durante toda su vida fue "profesor extraordinario".

Su obra más característica es el *Curso sobre la personalidad de Dios y la inmortalidad del alma o la personalidad eterna del espíritu*, que dio en la Universidad de Berlín en 1840, y publicó al año siguiente.

Michelet piensa —como Hegel— que en el cristianismo hay una verdad fundamental: la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, lo que es "del lado de Dios su encarnación, del lado del hombre, su vida eterna en el seno de Dios". La eternidad no es, en efecto, nada más que la presencia absoluta del



Universal que se expresa en todos los aspectos cambiantes del mundo. Dios se encarna eternamente en los seres finitos; el hombre solo se eleva a la eternidad en la medida en que logra expresar la esencia divina por su pensamiento y sus actos. A Dios no se le puede atribuir una conciencia propia: solo es en el hombre donde alcanza la personalidad.

Se han resumido las tesis de Michelet diciendo que, para él, "Dios es personal en el hombre y el alma inmortal en Dios", lo que equivale a decir, puede agregarse, que Dios no es personal y que el alma no es inmortal. En otras palabras y empleando el lenguaje del espiritualismo y los símbolos de la teología, los hegelianos de centro (al menos, los de "centro izquierda", donde Michelet se situaba a sí mismo) llegaban a las mismas conclusiones que los hegelianos de izquierda; pero mantienen las posiciones fundamentales del idealismo hegeliano con su dialéctica y su terminología, y cabe preguntarse si lo que enseñan acerca de la religión es, en el fondo, expresada con mayor claridad, la propia doctrina esotérica de Hegel.

EL PROBLEMA POLÍTICO: DE HEGEL A MARX

Hegel siempre se interesó mucho por los problemas políticos. Vivía en una época que fue eminentemente "histórica", y se mantuvo siempre al corriente de los acontecimientos diarios, declarando que "la lectura de los periódicos es una especie de plegaria matinal realista". Escribió ensayos políticos inspirados por cuestiones de actualidad, especialmente *La constitución de Alemania*, escrito en 1802 y publicado solamente en 1893 por G. Mollat. Asimismo dirigió durante un año y medio, de mayo de 1807 a noviembre de 1808, un periódico: *La Gaceta de Bamberg*. Su correspondencia muestra que le preocupaban mucho todos los problemas de actualidad; enseñaba, además, que la teoría no puede separarse de la práctica. Para él, en efecto, *la voluntad es un modo particular del pensamiento*, y el pensamiento se expresa en la realidad: "Quienes consideran el pensamiento como una facultad particular, separada de la voluntad, concebida también ella como una facultad particular, y llegan hasta a considerar el pensamiento perjudicial a la voluntad sobre todo a la buena voluntad muestran, ante todo, que no saben absolutamente nada de la naturaleza de la voluntad". (*Filosofía del Derecho*, § 5).

I. La constitución de Alemania

En su obra sobre *La constitución de Alemania*, Hegel quiere mostrar cómo la Alemania fragmentada en una multitud de pequeños Estados soberanos podría rehacer su unidad y convertirse verdaderamente en un Estado con ejército y finanzas nacionales. Se encuentran ya en esta obra

algunos de los temas políticos que sistematizó en sus *Principios de la filosofía del derecho*. Declara que, ante todo, le importa efectuar comprobaciones en el plano de la filosofía de la historia, y no construir en nombre de un ideal, proyectos de reforma. Quiere llevar a sus lectores a *comprender lo que es*, a darse cuenta de que lo que es no es efecto del azar. Hegel define el Estado como una colectividad humana que "se unió por la defensa común del conjunto de sus bienes". El Estado no está al servicio del individuo, no es una simple asociación, sino un *todo orgánico*. La política tiene una esfera de acción propia y que no debe ser confundida con la de la moral. En los conflictos entre Estados, cada uno cree tener el derecho de su lado y "solo por la fuerza puede afirmarse el derecho". "La cuestión no es la de saber cuál es el derecho bueno, sino cuál debe ceder al otro." Estos puntos de vista se emparentan con los de Maquiavelo, cuya "fría reflexión" elogia Hegel. Sin duda, la moral puede "recitar contra él sus trivialidades: que el fin no justifica los medios, etc.". Pero "aquí no se trata de elegir los medios; los miembros gangrenados no se curan con agua de lavanda". "El concepto y la inteligencia suscitan tal desconfianza contra ellos que deben justificarse por la fuerza; solo entonces el hombre se somete a ellos" (*La constitución de Alemania*, ed. Heller. pp. 13-14 y ss., 110 y ss., 125, 127, 160).

II. La Filosofía del Derecho

La constitución de Alemania es una obra de circunstancias, uno de esos escritos juveniles que llevan todavía el sello de la filosofía de la vida, cara a Schelling y a los románticos. Los puntos de vista que Hegel defiende allí son retomados con más nitidez y sistematizados en sus *Principios de la filosofía del Derecho* (1821), la última de sus grandes obras. En la *Enciclopedia* (del § 483 al § 552) se resumen sus puntos esenciales. En estas dos exposiciones la política está estrechamente asociada a la moral, a la psicología de la voluntad y a la filosofía de la historia.

En el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, Hegel nos

declara que él no quiere, en modo alguno, construir un Estado ideal. "*Comprender lo que es* —dice—, he aquí la tarea de la filosofía, ya que lo que es es la razón." La interpretación racional que ofrecerá es "la *reconciliación* con la realidad". La función de la filosofía no es enseñar lo que debe ser, "para lo cual, por lo demás, ella llega siempre demasiado tarde". "En tanto que pensamiento del mundo, solo aparece después que la realidad acaba su proceso de formación... Cuando la filosofía pinta gris sobre gris, una forma de vida envejeció y con esta pintura gris no se deja rejuvenecer, sino solo reconocer; el búho de Minerva solo levanta su vuelo a la caída del crepúsculo."

El *derecho* pertenece al dominio del espíritu; su punto de partida es la *voluntad libre*, libre mientras es una determinación que se determina a sí misma, mientras es el yo que se pone un límite, se da un contenido, al mismo tiempo, que permanece en la identidad consigo mismo y la generalidad. Cuando no es más que la voluntad natural solo obedece a los deseos, a las inclinaciones, y su dominio es lo arbitrario; entonces solo es libre *en sí*. Es libre *para sí* cuando se da por contenido no lo particular, sino lo general, es decir, cuando es *pensamiento*.

La voluntad libre alcanza su existencia inmediata en el derecho. El individuo en tanto que tiene y ejerce derechos es una *persona*. El imperativo del derecho se expresa, entonces, así: "Sé una persona y respeta a las otras en tanto personas". La persona, para actuar, debe darse una "esfera exterior de su libertad": su *propiedad*. Como fuera de mí hay otras personas, mi derecho está limitado por el derecho de los otros, de lo que resulta un conflicto entre las voluntades que se resuelven en el *contrato*, primer esbozo del Estado: en él se unen dos voluntades en una voluntad común que en tanto tal deviene un derecho. Pero es posible un conflicto entre la voluntad particular y el derecho que encarna la voluntad general, cuyo resultado es la *injusticia* (*Unrecht*), esto es, la negación del derecho. Este desacuerdo hace necesaria una reconciliación, un restablecimiento del derecho contra su negación momentánea por una voluntad particular. La negación de la injusticia es el *castigo* (*negación de la negación del derecho*). Hegel rechaza las doc-

trinas que fundan el derecho penal sobre la necesidad de dar un ejemplo, de intimidar, de enmendar, etc., porque de este modo se rebaja el castigo al nivel de un simple *medio*. Debe verse en él un *fin* en sí, la manifestación por excelencia de la justicia. El castigo que se inflige al culpable es *su derecho*, su racionalidad, la ley bajo la cual puede ser subsumido. Su acto debe volverse contra él. Por esta razón Hegel prohíbe, como Kant, la ley del talión y la pena de muerte.

El *derecho* es el primer grado del desenvolvimiento del espíritu objetivo. Los otros dos grados que completan la tríada son la *moralidad subjetiva* (*Moralität*) y la *moralidad objetiva* (*Sittlichkeit*) de las que ya hemos hablado. Mientras que el derecho estricto (derecho abstracto) no considera más que el aspecto *exterior* del acto, el punto de vista moral considera su *móvil interior*. Lo que aquí cuenta es el *propósito* (*Vorsatz*) que se da quien realiza el acto, la *intención* (*Absicht*) que lo anima. Ésta apunta primero al bien propio del individuo, pero al ampliarse puede tener en vista el bien de todos. Así nace la idea del *bien* en sí y para sí: aquí se reconcilia la voluntad particular subjetiva con el concepto de la voluntad que tiene en vista lo racional, lo universal. El mal consiste en el hecho de que la voluntad subjetiva se rebela contra lo universal, intenta poner como absoluto su propia individualidad y niega así lo racional.

En la esfera de la moralidad subjetiva, el bien es aún lo universal abstracto que debe ser determinado. La identidad concreta del bien y de la voluntad subjetiva se alcanza en el nivel de la moralidad objetiva. El bien deviene, entonces, verdaderamente una realidad efectiva, gracias a la sociedad que forma las conciencias, a las instituciones que unen las voluntades individuales en el servicio común del interés colectivo, asegurando de tal modo el triunfo de lo racional, de lo universal.

La primera realización del espíritu social es la *familia*, cuya función esencial es la educación de los niños, primera fuente de la moralidad.

El segundo momento de la tríada es aquí la *sociedad civil* (*bürgerliche Gesellschaft*). Las personas se asocian en

conformidad con sus intereses y las asociaciones así creadas entran en relación y, a menudo, en conflicto. Así, se establece en la vida social un orden totalmente exterior que resulta del acuerdo entre las necesidades y de su recíproca limitación, impuesta por una reglamentación colectiva.

El tercer momento es el Estado que constituye la más alta realización social. Hegel lo distingue de la sociedad civil, con la cual es relacionado por la mayor parte de los teóricos modernos que piensan que su función es la de asegurar la libertad de las personas y la protección de sus bienes. La sociedad civil es un mundo individualista y utilitario, es el reino del "atomismo social". Según Hegel, el fin del Estado no es el de asegurar a sus miembros el bienestar material y la libertad "abstracta" (o sea, concedida desde un punto de vista individualista), sino el de conducirlos a cumplir su verdadera función de ser razonable que consiste en vivir en lo universal y elevarse así a la *libertad "concreta"*. Solo en el Estado el hombre alcanza la moralidad más concreta y más alta. El Estado, en efecto, educa al individuo, lo pliega a una disciplina colectiva que lo libera de las contingencias de su naturaleza animal y de las elucubraciones estériles; lejos de disminuirlo, le permite completar su personalidad al integrarse a un organismo moral superior que lo hace progresar en el sentido de lo universal.

Para Hegel, la república no es la mejor forma de gobierno, pues coloca al individuo en el primer plano y reposa sobre una confusión entre la sociedad civil y el Estado. El mejor régimen político es, para él, la monarquía constitucional hereditaria. "La personalidad del Estado solo es efectivamente real en tanto es una persona", escribe en el § 279 de la *Filosofía del Derecho*. En su curso, agregaba que "esto no quiere decir que el monarca pueda actuar según le plazca; está ligado, por el contrario, al contenido concreto de las deliberaciones y, si la constitución está sólidamente establecida, con frecuencia no tiene más que firmar". Por eso, tampoco es necesario que posea una inteligencia superior. "Es un error que se exija al monarca cualidades objetivas; el solo debe decir «sí» y poner el punto sobre la i... En una monarquía bien ordenada, el lado

objetivo pertenece solo a la ley; el monarca no tiene más que agregarle el elemento subjetivo, el «yo quiero» (Adiciones a §§ 279 y 280 de la *Filosofía del Derecho*).

Las “deliberaciones” sobre las que habla Hegel son las de los representantes de los grupos profesionales, de los cuerpos constituidos, de la burocracia a quienes el monarca debe consultar. Ellos establecen la mediación entre el soberano y el pueblo; por su intermedio, la opinión pública puede expresarse en cierta medida (mal definida por Hegel), lo que asegura la síntesis del principio de la subjetividad y de la unidad sustancial del Estado.

Todos tienen el deber de salvaguardar la “individualidad sustancial”, la independencia y soberanía del Estado, aunque sea al precio de sus bienes y de su vida. La guerra es, en efecto, para Hegel, el único medio de arreglar los conflictos entre los Estados; tiene un valor moral en el sentido de que obliga al individuo a sacrificarse por una causa superior y le hace experimentar verdaderamente esa vanidad de los bienes terrestres, de la que los predicadores tanto hablan (*Filosofía del Derecho*, § 324 y Adición, §§ 325-328). Y aquí, como ya vimos, se manifiesta la dialéctica de la historia: el Estado que triunfa en esas “colisiones” es el más “verdadero” en cada uno de los momentos de la evolución histórica.

III. Las concepciones políticas de Hegel

Las concepciones políticas de Hegel fueron interpretadas en formas muy divergentes. Gans, que publicó la *Filosofía del Derecho* completándola con notas de los cursos, declaró en su prefacio que Hegel no repudió los grandes principios de la Revolución francesa, que le habían entusiasmado en su juventud, y que también reivindicaba para el ciudadano, por más encerrado que esté en el Estado, los derechos esenciales de la persona humana. Pero, con más frecuencia, se subraya el carácter conservador, por no decir reaccionario, de esta obra. En Hegel se ve al filósofo para quien el Estado encarna la “individualidad sustancial”, lo “divino terrestre”, ante el cual el individuo debe reconocer su nada; se

hace de él el filósofo de la restauración, el apologista de la monarquía prusiana, el inspirador del culto de la fuerza que encuentra en la guerra su plena expansión.

Una posición intermedia defienden John Dewey y Victor Basch. Para éste, la doctrina hegeliana del Estado aparece en el conjunto como “un compromiso entre una filosofía de la autoridad y una filosofía de la libertad”. Intenta hallar “un medio entre la monarquía absoluta y la democracia extrema, entre el individualismo intransigente y el estatismo llevado a sus últimas consecuencias”.

Si se considera la actitud práctica de Hegel, no cabe duda de que en el curso de su vida evolucionó, en el terreno político, de la izquierda a la derecha. Se entusiasmó por la Revolución francesa durante sus años de seminario, y se cuenta que en un domingo de la primavera de 1791 fue, con Schelling, a plantar un árbol de la libertad en los alrededores de Tubinga. Pero luego adoptó una actitud cada vez más conservadora; así lo reconoce y deplora Michelet. Se mostró particularmente disgustado por sus ataques contra su colega Fries, expulsado por haber expresado sus tendencias democráticas en la fiesta de Wartburg, en octubre de 1817. A los apóstoles de la soberanía nacional les reprocha estar animados por el puro sentimiento, en lugar de apelar a la razón y de querer disolver así la “arquitectónica racional” de Estado en lo que llama la “mermelada del corazón” (*Brei des Herzens*). Sin embargo, lo que se escribió sobre la función de “filósofo de Estado” que habría desempeñado en Berlín, parece, como hemos visto, un poco exagerado. Tanto su comportamiento personal como sus opiniones espontáneas, señaladas por sus amigos, muestran, por otra parte, que aun en el período berlinés, conservaba cierto apego a las ideas de la Revolución francesa. Víctor Cousin, que pudo verlo y conversar con él a diario durante seis meses en Berlín, nos dice que “la consideraba ... como el paso más grande dado por el género humano desde el cristianismo”. Se ha dicho que todos los años celebraba el aniversario de la toma de la Bastilla bebiendo una copa de vino con sus amigos. Rosenkranz nos informa que cuando uno de sus estudiantes fue encarcelado por sus opiniones subversivas, aceptó acompañar a medianoche a los camaradas de aquél en una barca, para decirle algunas palabras de consuelo bajo la ventana de su celda, que daba sobre el Spree, con el riesgo de recibir las balas de un centinela. Y su mejor amigo, Förster, finalizó el discurso que pronunció ante su tumba exclamando: “Podéis aproximarnos siempre, vosotros, los principios de la servidumbre y del obscurantismo: no os tememos porque su espíritu será nuestra guía.” Seguramente estas palabras tan significativas explican por qué la policía prohibió los otros discursos. Si no se puede negar, por tanto, la parte de conservadurismo en Hegel, debe reconocerse que ésta no tiene nada de común con el violento

reaccionarismo de un Schopenhauer, quien se vanagloria de haber ayudado a los soldados, en 1848, a tirar contra lo que llama "la canalla soberana".

IV. Izquierda y derecha hegelianas en política

En el fondo, la política de Hegel, como dijo J. Löwentstein, tiene una doble faz. Por un lado, apunta a la reconciliación con la realidad existente que quiere comprender interpretándola racionalmente, y en este sentido todo conservador puede adherir a ella. Pero, por otro lado, el movimiento dialéctico que domina el pensamiento hegeliano, se opone a una fijación de este género: justifica la idea de un progreso condicionado por los antagonismos que pueden ser conflictos entre clases sociales, así como entre Estados, o desembocar tanto en revoluciones como en guerras. Por esta razón encontramos, tanto en el plano político como en el religioso, una izquierda y una derecha hegelianas, las que, por otra parte, no coinciden exactamente. Por ejemplo, Strauss, que se enrolla netamente en el terreno de la religión a la izquierda, defiende, como Renán entre los franceses, ideas conservadoras que lo sitúan en la derecha, en política. En conjunto, la derecha adhiere, sobre todo, a la letra de las conclusiones prácticas de la *Filosofía del Derecho*, mientras que la izquierda se apoya, en esencia, sobre el método general del sistema.

V. Hegel y el pangermanismo

Ha sido, sobre todo, la teoría del Estado de Hegel y su interpretación del devenir histórico, lo que se ha invocado en la derecha y lo ha mostrado como el inspirador de pangermanistas como Treitschke y su discípulo von Bernhardi. Para Treitschke, el Estado es lo divino realizado en la tierra; no es el servidor de los individuos, sino que tiene su fin en sí mismo. Su deber esencial es ser fuerte en el interior para imponer a los individuos una disciplina estricta, y en el exterior para asegurar y acrecentar su potencia, sin otra preocupación que su propio interés. Treitschke re-

toma la fórmula de Schiller invocada por Hegel: "La historia universal es el juicio final". Desde este punto de vista, es fácil utilizar lo que Hegel escribió acerca de la guerra y la misión de los pueblos. Cada momento del desarrollo de la historia está ligado con un pueblo dominador que es entonces el portador del "espíritu del mundo", y ante el cual las almas de los otros pueblos carecen de derecho. Después de atravesar los períodos orientales, griego y romano, la humanidad se encuentra ahora en el período germánico. Y para Treitschke, como al parecer para Hegel, quien mejor encarna el espíritu germánico es el Estado prusiano. Su deber, antes que nada, es afirmar su fuerza, ya que la debilidad constituye "el pecado contra el Espíritu Santo de la política".

¿Debe verse, realmente, en Hegel un precursor del pangermanismo? Así piensa, por ejemplo, Ch. Andler, que denuncia desde este ángulo "el hegelianismo difuso que no ha dejado de llenar el siglo XIX alemán"; en cambio, V. Basch lo discute. Es cierto que en Hegel no se encuentra nada semejante al nacionalismo apasionado que aparece en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte. Lejos de convertirse en el apóstol de la "guerra de liberación" fue, como se sabe por las cartas dirigidas a su amigo Niethammer, un gran admirador de Napoleón, a quien llamaba "el alma del mundo"¹ y cuya caída, "triumfo de la masa de los mediocres", deplora. Para G. Lukács, Hegel veía en Napoleón no al general victorioso, sino al hombre que debía liquidar los restos del sistema feudal en Alemania. A. Kojève piensa que esperaba de Napoleón el establecimiento de un "estado universal y homogéneo", cuyo advenimiento hubiera coincidido con la plena realización de la filosofía alemana en el sistema hegeliano, marcando así "el fin de la historia".

Agreguemos que Hegel concede un lugar muy importante a Francia entre las "figuras del mundo", que examina en su *Fenomenología del Espíritu*, y subraya el papel fundamental que desempeñó el pensamiento francés en el desarrollo del espíritu crítico. Citemos, por último, dos hechos muy significativos: puso a sus dos hijos en el Liceo francés de Berlín, lo que un adepto del "germanismo puro" no hubiese hecho, y entre sus mejores

¹ En una de sus cartas escribe que vio "el alma del mundo"

amigos —como nos lo dice su hijo mayor Karl Hegel— se encontraban judíos como A. Beer, J. Mendelssohn, Gans, lo que lo muestra muy alejado del antisemitismo apasionado de los nacionalistas alemanes, que se manifiesta aun en Fichte y en Schopenhauer.

De todos modos, si el hegelianismo pudo ser utilizado por un Treitschke, fue invocado cada vez menos por los nacionalistas alemanes, quienes recurrieron, sobre todo, al darwinismo, como en el caso de von Bernhardi, o a la doctrina de Nietzsche. Hegel está lejos, por tanto, de ser el principal inspirador de la derecha belicista. En cambio, encontramos en la izquierda una de las más célebres doctrinas que su propio fundador declara haber edificado sobre la dialéctica hegeliana: el marxismo.

VI. Hegel y el marxismo

En su primera obra, la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844), Marx subraya la importancia fundamental, tanto histórica como filosófica, que tiene para él la doctrina hegeliana. Ve en ella la “continuación ideal” de la historia alemana y piensa que, en el orden del pensamiento, no le cede en importancia a lo que es el capitalismo en el orden de las instituciones. En *La Sagrada Familia* * (1845), dirigida contra Bruno Bauer, Marx y Engels rechazan el idealismo especulativo que reemplaza el hombre real por la “conciencia de sí” o el espíritu. Se declaran materialistas como Feuerbach, pero reprochan a éste haber vuelto al materialismo mecanicista del siglo XVIII y haber abandonado lo más fecundo del pensamiento hegeliano: la dialéctica. Ésta, como Engels en su *Ludwig Feuerbach* **

pasar a caballo bajo sus ventanas; *alma* del mundo (*Weltseele*) y no *espíritu* del mundo (*Weltgeist*) porque no poseía la conciencia, a diferencia de Hegel, del verdadero sentido de su obra.

* Incluido en *La Sagrada Familia*, trad. Wenceslao Roces, México, Grijalbo. (N. del T.)

** F. ENGELS: *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú, Ediciones de Lenguas Extranjeras, 1946. (N. del T.)

lo subraya, cuando es bien comprendida tiene un carácter revolucionario:

La verdadera importancia y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana ...radica en que pone fin de una vez por todas al carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la actividad humanos. Nada hay definitivo, absoluto o sagrado ante ella; muestra la caducidad inevitable de todas las cosas y en todas las cosas y solo existe para ella el proceso ininterrumpido del devenir, de la aparición y de la destrucción, de la ascensión sin fin del estadio inferior al estadio superior, de la cual no es más que el reflejo en el cerebro pensante.

Es preciso comprender bien la famosa fórmula: “Todo lo real es racional”. Esto quiere decir que toda realidad es una manifestación temporaria de la razón, un estadio de su desenvolvimiento dialéctico. No se trata de una simple justificación del orden establecido. Aplicada al Estado prusiano de entonces, la tesis de Hegel quiere decir solamente que este Estado es racional, conforme a la razón, en la medida en que es necesario y que, sin embargo, si nos parece malo y, no obstante, continúa existiendo, aun cuando sea malo, ello se debe a que la mala calidad del gobierno encuentra su justificación y su aplicación en la correspondiente mala calidad de los sujetos. Los prusianos de entonces tenían el gobierno que se merecían. Hegel agregaba, por otra parte, que “todo lo racional es real”, lo que quiere decir que toda verdadera manifestación de la razón tarde o temprano acaba por traducirse por sí misma en la realidad.

El *socialismo científico* de Marx ligado al *materialismo dialéctico* quiere resolver el problema fundamental que planteaba la obra de Hegel: la *reconciliación de lo real y lo racional*. Para ello debe invertirse la dialéctica hegeliana que está “sobre la cabeza”, y “volver a ponerla sobre los pies” a fin de “descubrir el núcleo racional bajo la envoltura mística”. Dicho de otro modo, es necesario partir no de la Idea, sino de la realidad material. La idea no debe ser un simple objeto de contemplación; debe estar fuertemente enraizada en la realidad y manifestarse en los hechos. “En la práctica (*Praxis*) el hombre debe probar la verdad; es decir, la realidad y la fuerza de su pensamiento.” “Los filósofos se han limitado hasta entonces a interpretar el mundo de diferentes maneras; ahora se trata de transformar-

lo." No podemos exponer aquí la doctrina de Marx y Engels.² Limitémonos a señalar que se opone netamente a la de Hegel en lo que respecta a la naturaleza y función del Estado. Hegel lo distingue de la sociedad civil; Marx, al contrario, absorbe al Estado en la sociedad civil, en cuyo interior descubre las contradicciones de las clases sociales que se sustituyen a las de las naciones, y que dominan la dialéctica hegeliana de la historia. Para Marx, el Estado no es la totalidad orgánica de que habla Hegel, sino el instrumento de la dominación de una clase sobre otra, de la burguesía sobre el proletariado, instrumento del cual éste se deberá servir, a su vez, si quiere suprimir su "alienación". Los puntos comunes conciernen, en especial, al *método* que Marx opone al *sistema*. Utiliza corrientemente la terminología hegeliana. He aquí un ejemplo, tomado del capítulo 24 del tomo I de *El Capital**, de dialéctica aplicada a la vida económica: "La forma de apropiación capitalista derivada de la forma de producción capitalista y, en consecuencia, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad basada sobre el trabajo individual. Pero la producción capitalista produce su propia negación con la misma necesidad que un proceso de la naturaleza. Es la *negación de la negación*". Citemos aún todo lo que concierne a la *toma de conciencia*, que desempeña un papel muy importante en la dialéctica de la *Fenomenología* hegeliana. El proletariado no podrá preparar su revolución más que elevándose del estado de clase *en sí* al de clase *para sí*, es decir, al tomar plenamente conciencia de su "alienación" en la sociedad capitalista y de su papel histórico de "enterrador de la burguesía".

Aquí puede verse en qué medida Marx se asimila al hegelianismo. Es cierto que su doctrina se opone a la letra del *sistema* de Hegel, por más que, como lo mostró Hyppolite, en su *Curso de Jena* de 1805-1806, se encuentran "extraordinarios textos, ya marxistas, sobre la economía", particularmente un informe sobre la ley de concentración de

² Véase la excelente exposición de H. LEFEVRE: *El Marxismo*, en la colección "Que sais-je?". [Trad. en español por EUDEBA; Col. "Lectores", 1961.]

* Trad. esp., por Wenceslao Roces, México, F.C.E., 1946.

las riquezas.³ Marx, como ya vimos, solo adhiere al *método* hegeliano y al espíritu que resulta de él. ¿Pero puede hacerlo legítimamente? ¿Se puede, en verdad, hablar de un *materialismo dialéctico*? El mismo Marx casi no abordó el problema; cuando habla de la "realidad material" piensa, sobre todo, en la realidad económica y, limitándose a lo más apremiante, orienta su polémica, en especial, sobre el terreno de las luchas sociales y políticas. Engels quiso aportar una sólida base filosófica al materialismo dialéctico al intentar dar a las leyes de la dialéctica un valor experimental. Difícil tarea, que abandonó después de consagrarle más de ocho años. En los fragmentos que se publicaron, cita la ley de la *negación de la negación* como una de las leyes dialécticas esenciales de la evolución de la naturaleza. Pero el desarrollo que sigue se detiene en la transformación de la cantidad en calidad, tema inspirado por la *Lógica* de Hegel (ed. Lasson, I. pp. 383-384). El mismo Lenin reconoció la insuficiencia de estos trabajos y A. Kojève, aunque marxista, deja entender que la dialéctica solo es válida en el terreno de la historia y en lo concerniente al pensamiento y a la actividad humanos, y que no se puede aplicar al dominio de la naturaleza. Pero, ¿no se renuncia así implícitamente al principio del materialismo dialéctico que supone evidentemente que la dialéctica se manifiesta no solo en el terreno económico y en las sociedades humanas, sino primero, y ante todo, en la realidad material, comenzando por el mundo de la físico-química para pasar al reino de la vida antes de abordar los problemas humanos?

Parece que aquí, en el fondo, la dificultad principal radica en el empleo de la palabra *materialismo*. El mundo material es concebido, en efecto, como constituido por una multiplicidad de elementos reales *exteriores* unos a otros y que solo tienen entre sí interacciones *mecánicas*. La dialéctica ¿no supone un principio universal *inmanente* que "superabrazo" las fases múltiples del des-

³ HEGEL muestra allí que la riqueza se acumula cada vez más entre un pequeño número, y agrega: "El desgarramiento de la voluntad moderna es esta separación profunda entre la riqueza y la pobreza, y toda una masa de hombres queda entonces librada, por la necesidad ciega de la sociedad substituida, a la necesidad de la naturaleza, a un trabajo cada vez más mecánico mientras que, por el contrario, la riqueza se acrecienta".

envolvimiento del ser, es decir, quiérase o no, una filosofía de la *interioridad* que permanezca fiel al Uno-todo, al $\bar{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu$ de Jenófanes? Parecería más exacto hablar de un *naturalismo* dialéctico, excluyendo lo que puede quedar de misticismo en lo que Hegel denomina Espíritu o Idea, pero manteniendo el principio de un lazo *interior*, inconsciente sin duda, pero inmanente a todos los elementos del mundo que forman verdaderamente un *Universo*, en el sentido etimológico de la palabra. ¿Acaso no es esto, en el fondo, lo que enseñaba Hegel o, al menos, los hegelianos de "centro izquierda", si se deja a un lado toda la atmósfera religiosa con la que envolvían su dialéctica para hacerla concordar, aunque solo fuese en las palabras, con la teología cristiana?

EL HEGELIANISMO EN EUROPA EN EL
SIGLO XIX ^b 1

I. Retroceso del hegelianismo en Alemania

Los dos últimos tercios del siglo XIX en Alemania se caracterizaron por un retroceso muy marcado o, al menos, por un largo eclipse de la filosofía hegeliana. La primera causa de ello fue, sin duda, la escisión de la Escuela. Debe agregarse verosímilmente una cierta lasitud de los espíritus que aspiraban a una filosofía más fácil, que los dispensase de la tensión mental que exige el pensamiento de Hegel. La propaganda de los hegelianos de izquierda la habían tornado muy comprometedor en el mundo universitario, de modo tal que las cátedras de las Facultades son ocupadas cada vez más por los discípulos de Herbart o por filósofos tales como H. Lotze, que se convierten, contra Hegel, en defensores de un realismo espiritualista inspirado en Leibniz. Se da la voz de orden de "retorno a Kant" en nombre del cual O. Liebmann y A. Lange desarrollan un neokantismo hostil a toda metafísica y limitan el saber humano a la ciencia pura. Con neopositivistas como E. Laas y los empiriocriticistas Avenarius y Mach, se vuelve a un empirismo más o menos "crítico". Después de 1850, el materialismo se difunde ampliamente en el mundo de los científicos: solo escapan a él quienes quieren mantenerse en la "fe del carbonero". Con complacencia se condena al hegelianismo en nombre de la ciencia, lo que no impide el inmenso éxito que logra un filósofo eminentemente "literario": Schopenhauer. Se repiten a porfía sus juicios sobre Hegel, a

1 Sobre el ejemplo de los historiadores contemporáneos, prolongamos el siglo XIX hasta la Primera Guerra Mundial.

quien presenta como un "charlatán", que en una ininteligible jerga hace del mundo "un silogismo cristalizado" y que, preocupado por mantener su cátedra, habla sin cesar de un Dios que solo puede alojarse "en el estúpido cráneo del hombre".

Sin embargo, si hegelianos notorios como Zeller se alejan de la doctrina del maestro, la Escuela continúa siendo representada hasta el fin del siglo por algunos fieles que se agrupan en torno de Michelet en la *Sociedad Filosófica* de Berlín. El centenario del nacimiento de Hegel, el 27 de agosto de 1870, a pesar de la guerra, no pasa inadvertido. Y aunque pesimista, el filósofo más célebre de fin de siglo, E. von Hartmann, adhiere más a Hegel que a Schopenhauer, al ver en el hegelianismo "una forma inconsciente de la filosofía de lo Inconsciente".

Mientras que el hegelianismo perdía terreno en Alemania, comenzó a ser conocido y a ganar adeptos en los otros países europeos. Francia y Rusia, las dos naciones más próximas, fueron las primeras en experimentar su influencia.

II. El hegelianismo en Francia: Víctor Cousin

Rosenkranz, el biógrafo de Hegel, reconoce que entre todas las naciones vecinas, Francia fue la primera en tomar contacto con la filosofía hegeliana. La iniciativa provino de Víctor Cousin, quien, en 1817, conoció a Hegel en Heidelberg. Luego lo volvió a ver durante más tiempo, desde octubre de 1824 a mayo de 1825, cuando sus relaciones con el proscrito Santa Rosa le valieron ser arrestado y retenido seis meses en Berlín, con residencia vigilada. Durante estas estadas, Cousin tuvo ocasión de hablar largamente con Hegel, quien le hizo instruir sobre su doctrina por Carové en Heidelberg y, con más amplitud, por Michelet en Berlín.

Es cierto que durante su juventud Cousin sintió gran admiración por Hegel; lo testimonia la correspondencia que mantuvo con él. Así, por ejemplo, puede leerse en su carta del 1º de agosto de 1826: "Quiero formarme; Hegel, tengo necesidad tanto para mi conducta como para mis publica-

ciones, de opiniones austeras y las espero de usted... Descienda un poco de sus alturas y déme la mano... Sea usted tanto más despiadado en cuanto que, determinado a ser útil a mi país, me permitiré siempre cambiar en función de las necesidades y del estado de este pobre país, las decisiones de mis maestros en Alemania... Hegel, dígame la verdad, luego transmitiré en mi país aquello que él pueda comprender". Sin embargo, Cousin confiesa que, en 1817, no comprendió gran cosa de la "terrible *Enciclopedia*" que Carové le explicó lo mejor que pudo: "resistió a todos mis esfuerzos", dice. Y quedó profundamente afligido al aprender de boca de Michelet lo que era el Dios hegeliano. No obstante, había quedado muy impresionado por las palabras de Hegel, que le dejaron ver "el fantasma de grandes y vastas ideas" y que le producían "el efecto de las tinieblas visibles de Dante". "No todo me era enteramente ininteligible —agrega— y lo que comprendía me daba un ardiente deseo de conocer aún más."

Retuvo algunas de estas ideas en los tiempos heroicos de sus primeras lecciones, por cuyas tendencias panteístas fueron suspendidos sus cursos en la Sorbona. Convertido en un importante personaje bajo el reinado de Luis-Felipe, se "calmó" cada vez más. Lo absoluto hegeliano se convirtió, para él, en un objeto de terror. "¡Ah! Qué Dios, mis amigos —escribe—, qué Dios sin conciencia, sin inteligencia, sin libertad, sin amor!" Y cuando Michelet lo volvió a ver en París, en 1849, fue calificado como "loco" por Cousin, quien le dijo: "Su filosofía perdió a Francia".

De hecho, la doctrina hegeliana comenzó a ser un poco conocida en Francia a partir de 1836, gracias al *Essai sur la philosophie de Hegel* de Wilm, luego a los estudios de A. Ott (1844) y de Prévost (1845). Un conocimiento más preciso se adquirió durante el Segundo Imperio mediante el estudio y las traducciones de Vera, a partir de 1855. Asimismo, un público amplio pudo tener una idea bastante exacta de la filosofía de Hegel con la lectura del artículo notablemente claro que Edmond Schérer publicó en la *Revue de Deux Mondes*, el 15 de febrero de 1862. También en esta época el hegelianismo fue muy combatido por los representantes oficiales del espiritualismo: el padre Gratry,

Caro y Paul Janet. Tres nombres, presentados como los tres "hegelianos", se encuentran siempre asociados en sus campañas: los de Taine, Renan y Vacherot. ¿En qué medida merecen realmente ese título?

Taine. Taine indudablemente admiraba mucho la filosofía de Hegel; declaraba que la había estudiado un año entero en provincia, y que le había entusiasmado. "Entre todos los filósofos —dice— no hay ninguno que haya alcanzado semejantes alturas o cuyo genio se acerque a esta prodigiosa inmensidad... Cuando se penetra, por vez primera la *Lógica* y la *Enciclopedia*, se siente la misma emoción que en la cumbre de una gran montaña... Ante la vista se extienden perspectivas infinitas; continentes enteros se revelan abrazados por una sola ojeada, y uno creería haber llegado a la cima de la ciencia y al mirador del mundo si allá abajo, sobre una mesa, no se viera un volumen de Voltaire apoyado en otro de Condillac" (*Les philosophes classiques en France au XIXe. siècle*, pp. 132-133). En efecto, Taine ambicionó conciliar a Hegel con Condillac y Stuart Mill, el idealismo alemán con el empirismo. Pero cuando examinamos su obra vemos que, de hecho, el empirismo ocupa todo el lugar. Para él, solo son reales las sensaciones o, con más exactitud, los fenómenos. Sin duda, al analizar estos datos primeros aislamos los elementos, y partiendo de estos extractos de las cosas que son los abstractos, debemos poder reconstruir el mundo reemplazando los hechos por las ideas, cuyos signos son. En esta reconstrucción, Taine podía encontrar su inspiración en el hegelianismo, mas se contentó con generalidades muy vagas. En su tratado *De l'intelligence** solo desarrolló sistemáticamente ese empirismo asociacionista cuyo carácter facticio Hegel había denunciado. Mientras que éste hace del gran hombre una encarnación de la Idea, Taine explica el genio por la acción de causas exteriores, en primer término y sobre todo, físicas. El paralelismo psicofisiológico que profesa puede, a lo sumo, proclamarse emparentado con Spinoza, y no tiene nada de la dialéctica que Marx supo asociar a su ma-

* Hay trad. esp., Madrid, Jorro, 1904. (N. del T.)

terialismo. En resumen, como dice justamente Koyré, "no se puede hablar con seriedad de un hegelianismo de Taine".

Renan. La obra de Renan transparenta más acentos hegelianos. Acaso porque su pensamiento, menos neto, "ondulante", que oscila entre el cientificismo y el dilentantismo, tiene más o menos un trasfondo fijo de panteísmo y de historicismo, matizado por una vaga religiosidad. Una primera formación teológica acerca a estos dos espíritus; pero Hegel, protestante, pudo creerse siempre cristiano, mientras que Renan no podía doblar esta "barra de hierro" que es el catolicismo. Sin embargo, si piensa que el Dios de los teólogos es solo una ilusión, no está menos convencido de que lo divino existe en el mundo. Dios es la "categoría de lo ideal", y es inmanente no solo al conjunto del universo, sino también a cada uno de los seres que lo componen. Solo que no se conoce de igual modo en todos; en el hombre se conoce mejor que en el animal, en el hombre inteligente más que en el común, en el hombre de genio más que en el hombre simplemente inteligente. El mundo no es un hecho bruto, como lo quieren los materialistas; tiene un sentido, una meta final: el desarrollo del pensamiento, que es el valor supremo. Así, Dios no existe pero deviene, se hace; es el Dios progreso que la humanidad debe realizar trabajando para el advenimiento del reino del espíritu.

En estas ideas puede encontrarse un hegelianismo. Pero todo permanece vago en Renan. Le hace falta lo serio, la seguridad dogmática, el esfuerzo tenso de la dialéctica hegeliana que quiere conciliar los contrarios en una síntesis más profunda, mientras que Renan se contenta con mucha frecuencia con comprobar las oposiciones y declara imposible una solución única. Desemboca de tal modo en un agnosticismo, en una confesión de impotencia de la razón humana que se opone, en forma radical, a los principios mismos del panlogismo hegeliano.

Vacherot. Menos conocido por el grah público que Renan y Taine, Vacherot ejerció su influencia, sobre todo, en los medios universitarios. Paul Janet ve en él "el verdadero representante del idealismo hegeliano", lo que no sería el caso de Taine y de Renan. Es cierto que Vacherot mues-

tra un conocimiento muy serio de la doctrina hegeliana. El esbozo que traza de ella en el tomo III de su gran obra *La métaphysique et le science* es, a la vez, claro y fiel en conjunto. Allí pone en boca de su metafísico estas palabras:

"Hegel tuvo la gloria de haber abierto, en el siglo XIX, el camino de la verdadera metafísica" (III, p. 142); le reprocha solamente "violentar, a veces, la realidad para hacerla entrar en sus fórmulas" (III, p. 151). Mas Vacherot nunca quiso reconocerse discípulo de Hegel; se declaraba hostil tanto al panteísmo como al ateísmo, para presentarse como defensor de un "nuevo espiritualismo". No por ello fue menos atacado por los espiritualistas de su época, por razones muy fáciles de comprender. Su tesis fundamental es la oposición de dos aspectos irreductibles en la esencia divina: lo infinito y lo perfecto; lo infinito está realizado en el universo que representa el Dios real; pero lo perfecto es incompatible con la existencia. "El pensamiento es el único cielo para cobijar el Ser perfecto", pues "todo ser perfecto... no es más que un *ideal* en el cual la perfección excluye la realidad" (I, pp. XVII y LI). Lo que equivale a decir que Dios es una verdad, pero no un ser real distinto del mundo. ¿No se trata, en el fondo, de lo que Hegel y, antes que él, Fichte dejan suponer? La profesión de espiritualista de Vacherot parece ser, por lo tanto, muy sincera; no la adoptó simplemente por prudencia, puesto que fue destituido y aun encarcelado tres meses, bajo el Segundo Imperio, por sus ideas, y acabó por unirse a la extrema derecha durante la III República, acusándola de querer destruir el sentimiento religioso de Francia.

Las corrientes antihegelianas en Francia. Sea como fuera, si el hegelianismo inspiró en Francia en el siglo XIX espíritus eminentes, fue más a menudo combatido en los medios universitarios y en los círculos académicos. Más que en Alemania fue denunciado como un ateísmo apenas disfrazado, como una filosofía que "quitaba al mundo su autor, a la creación su sabiduría, a la vida su razón divina y su fin moral, al alma humana su inmortalidad" (Mignet).

En conjunto, las corrientes de pensamiento que dominaron en Francia a fines del siglo XIX y a comienzos del XX fueron claramente hostiles al hegelianismo, o lo ignoraron pura y simplemente. En primer término está el espiritualismo que, para sobrepasar a Cousin, se remonta a Maine de Biran y a Leibniz. Está también el positivismo en cuyo altar se sacrificaron Taine y

Renan. También, está la tradición cartesiana, madre de una metafísica del entendimiento ligada al pensamiento matemático, a la que Hegel no concede más que un lugar muy subalterno; desde este punto de vista se puede, como Brunschvicg, exaltar el spinozismo, pero rechazando la "verdad triangular" de la dialéctica hegeliana. Están asimismo las nuevas influencias alemanas hostiles al hegelianismo, como la de Schopenhauer y la de Nietzsche y, sobre todo, un retorno a Kant, quizá más notable en Francia que en Alemania, particularmente en el plano moral, que ilustra el neo-criticismo de Renouvier.

Hamelin. Sin embargo, es de esta última doctrina, muy influyente en los medios universitarios, de donde nació el sistema de Hamelin que señala, en los comienzos del siglo XX, un retorno parcial al hegelianismo. En efecto, según el ritmo ternario de la dialéctica, Hamelin emprende la reconstrucción del sistema de las categorías que Renouvier se limitaba a yuxtaponer, declarándolas irreductibles. Pero es solamente por su método que Hamelin se emparenta con Hegel. El contenido de su doctrina, en efecto, es muy diferente del sistema hegeliano y encuadra en un verdadero espiritualismo asociado con el personalismo. Para él, como para Renouvier, la categoría suprema es la personalidad, y su última etapa dialéctica lo hace pasar de la personalidad humana a la personalidad divina, a la afirmación de un Dios real, creador y Providencia. De este modo la dialéctica se separa del immanentismo, que es inseparable en Hegel, para encontrar su fuente primera y su fin último en la trascendencia divina.

III. El hegelianismo en Rusia

Es en los "años cuarenta" cuando el hegelianismo comienza a difundirse, en forma envolvente, entre los medios intelectuales de Rusia. Sus portavoces más influyentes fueron Bakunin, Bielinski y Herzen, quienes, después de exaltar a Hegel, renegaron de él.

Bakunin. Bakunin fue el primero en dar a conocer la filosofía hegeliana en Moscú. Estaba literalmente transfigurado: "Mi yo personal ha muerto para siempre", escribió en 1837, a los 23 años... "en adelante, mi vida será la

vía del absoluto". Había aceptado anteriormente toda la doctrina, aun en el terreno político, pensando que la gran tarea de su época era "la reconciliación con la realidad en todos sus aspectos". Pero, a partir de 1842 cambia de tono; declara que la verdadera vida es la acción y no la contemplación y se rebela contra el conformismo. Entonces descubre la izquierda hegeliana y publica, vinculándose con Arnold Ruge, en los *Deutsche Jahrbücher* su célebre artículo sobre "La reacción en Alemania", donde extrae de los principios del hegelianismo una doctrina de la acción revolucionaria. El sentido de ésta consiste en la *negación* de lo que es, del presente en beneficio del futuro que todavía no es. Toda conciliación no es más que una maniobra para esquivar la lucha y obstaculizar la dialéctica de la historia. "Es necesario confiarse al espíritu eterno que solo destruye y suprime porque es la fuente creadora de toda vida. La pasión de la destrucción es, al mismo tiempo, la de la creación." La dialéctica hegeliana retiene el momento de lo *negativo*. La misión del revolucionario "es la de destruir y no la de construir; otros hombres, mejores que nosotros, construirán..." Y la filosofía hegeliana apoya en este punto la esperanza de Bakunin. "Todo lo que es natural es lógico y todo lo que es lógico o bien se encuentra ya realizado o bien deberá ser realizado en el mundo natural, comprendido el mundo social." (*El Imperio knuto-germánico*, t. III, p 230.)

Bielinski. El mayor crítico literario de Rusia, Bielinski, fue convertido al hegelianismo por Bakunin. Como desconocía el alemán, no pudo leer los textos de Hegel; sin embargo, logró destacar y resumir con claridad lo esencial de la doctrina en estudios que tuvieron muchos lectores. Había enseñado primeramente, como Hegel, que "la tarea de la razón es comprender la realidad", lo que le condujo, en un momento, a glorificar el régimen zarista. Pero pronto renunció a una doctrina "que nos enseña el conformismo, la aceptación de la vida, que justifica toda su fealdad, todo su horror, que nos prohíbe protestar y quejarnos". Reconoció que "lo real verdadero es el individuo", y que el universal concreto de Hegel solo es una abstracción inhumana; "un

Moloch que devora al individuo", o que "después de exhibirse en él, lo arroja como un viejo pantalón". Desde entonces, Bielinski se inspira en el ideal socialista. Sin embargo, piensa que "Hegel no se engañó más que en las aplicaciones, en los casos donde fue infiel a su propio método".

Herzen. Herzen había podido estudiar la filosofía hegeliana en sus años de deportación en Siberia (1834-1840) y adhirió en un principio a la extrema izquierda de la Escuela. Al regresar del exilio, ocupó un lugar de primer plano entre los hegelianos rusos, quienes, como él, exigían de la filosofía menos una explicación del mundo que reglas de vida y de acción. Creyó encontrar en el hegelianismo la justificación de su creencia en el progreso político y social: "La filosofía de Hegel —dice— es el *álgebra de la revolución*; libera al hombre de una manera extraordinaria y no deja piedra sobre piedra en todo el mundo cristiano, en todas las rancias tradiciones". Con Hegel, Herzen cree en los pueblos elegidos, encargados cada uno en su momento de la función de alcanzar el espíritu infinito, y piensa que Rusia estaba llamada a la sazón a reemplazar a los pueblos latinos y germánicos. Pero su hegelianismo no sobrevivió a la gran decepción que le causó el fracaso de la Revolución de 1848. Desde entonces el saint-simonismo se convierte en la base de sus convicciones, y renuncia a dejarse sostener por "el espíritu del mundo" de Hegel. "No es la Idea; somos nosotros quienes actuamos en la historia... Debemos enorgullecernos de no ser hilos y agujas en las manos del *fatum* que teje la tela abigarrada de la historia." La historia ya no está, para Herzen, determinada por adelantado, ella va donde se la conduce.

Al lado de estos pensadores de vanguardia, había en Rusia hegelianos ortodoxos como Redkin y Tchicherin que contribuyeron, a fines del siglo, a la difusión de la doctrina; lo mismo que el polaco Cieszkowski, amigo de Michelet. Pero en los medios revolucionarios, la filosofía hegeliana se estudió como fuente del marxismo. El mismo Lenin, que deseaba que la acción revolucionaria tuviera una base sólida, recomendaba el estudio de la *Lógica* de Hegel, y se han publicado las notas que había escrito sobre el tema.*

* En español puede consultarse: A. HERZEN: *Obras filosó-*

IV. El hegelianismo en Inglaterra

El interés por la filosofía era muy débil a comienzos del siglo pasado en Inglaterra. La tradición empirista había alcanzado su punto culminante en el siglo XVIII en la obra de Hume. Ésta desembocaba en un escepticismo del cual, no sin razón, se sospechaba que era un materialismo velado. La escuela escocesa de Reid había emprendido la lucha contra la doctrina de Hume; pero su invocación al sentido común destaca una filosofía un poco demasiado sumaria. El gran movimiento filosófico de Alemania era casi totalmente ignorado. Solo se conocían algunas migajas del kantismo, a través de Mme. Staël y Víctor Cousin.

Esta situación se prolongó hasta mediados del siglo XIX. Solo después de 1850 surgió un interés, primero, por Kant, de quien empezaron a traducirse sus obras. Y fue para conocer mejor a Kant que se estudiaron los postkantianos y, por fin, se abordó a Hegel. El primer estudio que apareció sobre éste fue *The Secret of Hegel*, del escocés Stirling, publicado en 1865. Este libro está en el origen de todo el movimiento denominado neohegelianismo, que también hubiera podido llamarse neokantismo inglés, ya que se caracteriza, en efecto, por el hecho de que no separa a Hegel de Kant, y, en tanto se lo relaciona con el hegelianismo, se lo interpreta en el espíritu espiritualista y religioso de la escuela.

Hegel en Oxford. Este movimiento comienza a desarrollarse en la Universidad de Oxford. Su principal promotor fue el helenista Jowett, quien admiraba a Hegel, sobre todo como intérprete del pensamiento antiguo. Él estimuló a los estudiantes de Oxford hacia el estudio de la filosofía alemana. De esta manera, pudo verse, por vez primera en Inglaterra, una fuerte corriente de pensamiento alejarse de la tradición empirista para adherir a la orientación del idealismo alemán.

ficas escogidas, trad. J. Vento, Moscú, Ed. de Lenguas Extranjeras, 1956. (N. del T.)

Green. T. H. Green (1836-1882), considerado como el jefe del movimiento, es en el fondo más kantiano que hegeliano. En el idealismo ve una doctrina que vuelve a introducir el espíritu en el conocimiento y a Dios en el universo, de modo tal que refuta a la vez al empirismo y al ateísmo. Lo que es propiamente hegeliano en su doctrina es la idea de un *universal concreto* que tiene por soporte al pensamiento divino, con el cual nuestro pensamiento está ligado; aunque, a pesar de los límites que le impone su individuación en un organismo, el hombre aparece como el vehículo de una conciencia eterna.

Caird y W. Wallace contribuyeron a la difusión del hegelianismo en su país; el primero por sus comentarios, el segundo por sus traducciones de la *Lógica* y la *Enciclopedia*. En Cambridge, Mac Taggart y Baillie, conocidos igualmente por sus comentarios y traducciones, enseñaron la filosofía de Hegel. La doctrina neohegeliana, pese a la indignación de W. James, pasó a América con Palmer y Josiah Royce.* Sin embargo, Royce estableció una especie de relación entre los hegelianos y los pragmatistas al conceder un lugar importante a la acción práctica y a la iniciativa individual.

Los dos neohegelianos ingleses más célebres de fines del siglo XIX son Bradley y Bosanquet.

Bradley. Bradley (1846-1924), aun cuando admiraba a Hegel, rechaza ser llamado hegeliano o aun idealista. Piensa, en efecto, que en su *Lógica* Hegel defiende una concepción del Absoluto que ciertamente responde a todas las exigencias de la razón, pero que, lamentablemente, es imposible justificar en detalle. De esta manera se ve obligado a aceptar un "clivaje", un "divorcio" entre la realidad y el pensamiento, a pesar de la superioridad que debe reconocerse al pensamiento. Todo juicio es la determinación de la realidad por un concepto, pero esta determinación se muestra siempre inadecuada a la realidad. Por eso pudo decirse que hay dos Bradley. Por un lado, el Bradley hegeliano que considera todos los elementos de lo real como

* J. ROYCE: *Filosofía de la fidelidad*, trad. castellana, Buenos Aires, Hachette, 1949. (N. del T.)

los momentos de una totalidad concreta que ellos mismos enriquecen a condición de que no sean considerados en forma aislada. Pero hay también el Bradley que adhiere a la experiencia y que ve en el sistema de los yo individuales y de los "centros finitos" que ellos constituyen, "lo más elevado que poseemos".

Bosanquet. Bosanquet (1848-1923) es, en un sentido, más hegeliano que Bradley, pues admite que todo lo real es racional. Para él, como para Hegel, la verdad es la totalidad. El pensamiento humano parte del dato inmediato, de lo concreto sensible, pasa por la reflexión abstracta del entendimiento y desemboca en la totalidad concreta, al "universal concreto" del que nuestro espíritu adquiere una experiencia cada vez más rica. La realidad se revela a los espíritus finitos en diferentes niveles, y para revelar todas sus riquezas el absoluto se dispersa en una multitud de espíritus individuales. Éstos no valen más que por su integración en el Todo, y su fin no está en el tiempo, en un progreso indefinido, sino en lo intemporal, en la eternidad. Se encuentra así en Bosanquet una tendencia al panteísmo, que parece distinguirlo de los otros neohegelianos ingleses, más puramente espiritualistas.

V. El hegelianismo en Italia

La influencia del hegelianismo se manifiesta en Italia desde mediados del siglo XIX. Los primeros en contribuir a su difusión fueron dos profesores de Nápoles, Spaventa (1817-1883) y Vera (1813-1885). Este último adquirió notoriedad en Francia por sus traducciones, y por los estudios que escribió en francés. A fines del siglo XIX y en la primera mitad del XX, el hegelianismo estuvo representado por el sobrino de Spaventa, B. Croce y por Gentile.

B. Croce. El más importante es, sin lugar a dudas, B. Croce (1866-1952), quien adopta frente a Hegel una actitud ecléctica que resume en su obra, publicada en 1907,

*Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel.** Para él, el valor del hegelianismo radica, ante todo, en el método, o sea, en la *dialéctica*. El gran descubrimiento de Hegel es el de la *unidad de los contrarios*. "Todas las dualidades, todas las escisiones, todos los hiatos y, por así decir, todos los desgarramientos y heridas que la realidad padece, provenientes del hecho del entendimiento abstracto, se colman, se cierran, se cicatrizan..." La dialéctica hace así desaparecer una serie de dualidades que no son más que falsos contrarios: por ejemplo, la oposición de la apariencia y la esencia, de lo exterior y de lo interior, de los accidentes y de la substancia, de la manifestación y de la fuerza, de lo finito y de lo infinito, de lo sensible y lo suprasensible, de la materia y del espíritu. Hace esfumarse la *cosa en sí* que "se llamaría mejor la *vacuidad en sí*", producto del pensamiento puro "que toma por objeto la vacía identidad de sí misma". De este modo, Hegel es el verdadero fundador del *inmanentismo*, ya que al mostrar que lo negativo es el resorte del desenvolvimiento del ser, al identificar lo racional y lo real dio un fundamento sólido a todo el *historicismo* moderno.

Tales son, según Croce, los aspectos fecundos de la filosofía hegeliana; pero ésta presenta otros que juzga muy discutibles. Así le reprocha a Hegel el haber abusado de la forma triádica de la dialéctica, al no distinguir los verdaderos contrarios de los conceptos simplemente distintos y al concebir la conexión de los grados según la forma de la dialéctica de los contrarios. Por ejemplo, "¿quién podrá persuadirse jamás de que la religión sea el no-ser del arte y que el arte y la religión sean dos abstracciones que encuentran su verdad en la filosofía, síntesis de las dos?". Croce también denuncia lo que tiene de equívoco la *Idea* hegeliana, ese *Lógos* que "si se lo separa de la naturaleza y del espíritu... se revela como no siendo otra cosa que el fondo oscuro de la metafísica antigua". Piensa también que el dualismo ha sido, en verdad, superado por el idealismo de Hegel.

* Ver: *Bibliografía. (N. del T.)*

VI. El hegelianismo en los otros países europeos

La influencia del hegelianismo se ejerció durante el siglo pasado hasta en las naciones más pequeñas de Europa.

En Holanda, el hegelianismo estuvo brillantemente representado por Bolland (1854-1922), quien editó y comentó con originalidad las obras de Hegel en sus cursos y libros, publicados entre 1898 y 1911.

También en los países nórdicos, la filosofía de Hegel se conoció desde temprano. Sus principales representantes fueron J. J. Borelius (1823-1908), en Suecia, y M. J. Monrad (1816-1860), en Noruega. En Dinamarca debe señalarse primero a L. Heiberg (1791-1860), conocido también como poeta, como crítico que se aplicó, sobre todo, a enriquecer la *Estética* de Hegel. Pero el nombre más ilustre aquí es el de Sören Kierkegaard (1813-1865) quien, después de haber sufrido la influencia de la dialéctica hegeliana, se transformó en uno de sus más resueltos adversarios.

Kierkegaard. No es nuestro propósito estudiar aquí la obra de Kierkegaard, que es en el fondo más bien un escritor que un filósofo, ni recordar los episodios de su vida que maduraron su reflexión. Solo nos interesa en tanto que se presenta como el *anti-Hegel*, es decir, en tanto que definió sus propias posiciones oponiéndolas a las de Hegel, por lo que se hizo inseparable de él.

Kierkegaard había sido iniciado en el hegelianismo por Heiberg; al principio, le había seducido "la forma severa" de su doctrina, su esfuerzo por aprehender el concepto en el fenómeno, su sentido de la totalidad concreta que apunta a comprender, a la vez, la esencia del universo y la esencia del individuo. Pero se separa en seguida de Hegel al criticar primero su historicismo que, con el fatalismo que parece implicar, solo conviene a una "generación sin vigor y sin decisión". Al ampliar su oposición, reprocha a Hegel su pretensión de encerrar todo en un sistema que, si se acaba, no deja más lugar a la libertad, y de intelectualizar la religión. La creencia que no vive más que por la inmediatez del sentimiento resulta, en efecto, destruida cuando se pretende justificarla por la mediación del pensamiento especulativo. Con el pretexto de establecer el carácter absoluto del cristianismo, Hegel transforma en mitos sus fundamentos históricos y, al divinizar lo humano, de hecho, lo niega. Kierkegaard, cuando extiende su crítica, se ocupa del sistema en tanto tal, y le opone la realidad vivida, la existencia individual, con todo lo que ella presenta de irreductible al concepto. Contra el sistema, reivindica la independencia del individuo y los derechos de la subjetividad. Rechaza en nombre de la fe el racionalismo hegeliano y se dedica a llevar

lo más lejos posible la irracionalización del cristianismo. Combate sobre todo la idea específicamente hegeliana de que el interior y el exterior tienen el mismo contenido; sostiene, por el contrario, que el interior jamás puede ser expresado completamente, y que suprimir toda diferencia entre el interior y el exterior es eliminar lo incalculable, lo inconmensurable, extinguir tanto la llama de la creencia como la de la pasión.

Sin duda, puede decirse que Kierkegaard conserva del hegelianismo la idea de un devenir dialéctico ligado a la idea de la negatividad, la que es sentida, en su más alto punto, en el pecado. Pero la dialéctica de Kierkegaard no admite la mediación, excluye la síntesis conciliadora; es discontinua y está constituida por saltos y rupturas. Recibe su impulso de un principio que le es extraño, de un Dios trascendente y jamás alcanza al ser si no es parcialmente.

Como lo demostró Jean Wahl, el estado de alma de Kierkegaard es, en el fondo, el que Hegel describió en su *Fenomenología* con el nombre de *conciencia infeliz*, el "subjetivismo piadoso" del cristiano, en el que el fervor tiende en vano hacia un Dios situado en un más allá inaccesible. Su espíritu es frecuentado por la "mala infinitud", y su pensamiento, que se mueve en oposiciones entre términos abstractos y se mantiene en la alternativa de "esto o aquello", no hace sino volver al punto de vista sobrepasado de las metafísicas del entendimiento, cuando ella no abdica sin discutir ante la voz del corazón. Es verdad que en los escritos juveniles de Hegel se encuentran posiciones que recuerdan las de Kierkegaard. Pero aquél, al elaborar su sistema, se sobrepasó a sí mismo. ¿Es admisible, dando razón a Kierkegaard, una regresión en su pensamiento?

HEGEL Y EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

No sin razón, los historiadores contemporáneos fijan el comienzo del siglo xx en la primera guerra mundial. Ésta produjo, en efecto, una ruptura muy neta tanto en las corrientes del pensamiento como en los modos de vida anteriores, y determinó una nueva orientación en las ideas y en las costumbres. Tampoco la filosofía escapó a esta conmoción. Doctrinas hasta entonces dominantes retrocedieron después de 1920, y pudo notarse que al nacimiento de corrientes nuevas se asociaba una renovación del interés por doctrinas que parecían olvidadas o aun muertas. Un ejemplo típico fue el neotomismo, que había podido, ya antes de la guerra, enfrentar al bergsonismo, que a la sazón gozaba de su más alto prestigio. Lo mismo ocurrió después de 1920 con el hegelianismo, cuya renovación fue más deslumbrante, a tal punto que Lavelle pudo decir que Hegel "desempeña en la filosofía del siglo xx un papel comparable al que había desempeñado Kant en la última parte del siglo xix".

Dos órdenes de factores contribuyeron a esta renovación: por una parte, desde comienzos del siglo, la publicación de estudios que daban a conocer al joven Hegel; por la otra, y sobre todo, la orientación "existencial" de filosofías que tuvieron el más grande éxito en Alemania primero y luego en Francia, después de 1930.

I. Los escritos juveniles de Hegel

La publicación de los *Escritos teológicos de juventud*, completada con la de los *Cursos de Jena*, suscitó muchos comentarios, como los de Dilthey y Haering en Alemania,

y de Jean Wahl en Francia, que "renovaron —como dice Hyppolite— la interpretación del hegelianismo hasta el punto de hacer olvidar un poco demasiado el sistema completo".

Estos trabajos juveniles son, en efecto, de gran interés para seguir la evolución del pensamiento de Hegel. Se lo ve aún comprometido, siguiendo a Schelling, con el movimiento romántico nacido del *Sturm und Drang*. Profesa entonces una filosofía de la vida asociada con un irracionalismo místico, lo que permite a Wahl referirse a un Hegel "prekierkegaardiano". En sus primeros escritos domina un sentimiento religioso del amor, concebido como una forma suprema del ser y de la vida, que, en tanto unidad de los distintos, desempeña el papel conciliador que le corresponderá luego al concepto.

Pero Hegel reelabora de un año a otro sus primeros ensayos, y se ocupa de racionalizar cada vez más este fondo romántico y místico. Se separa así progresivamente de Schelling hasta romper en forma definitiva con él cuando publica, en 1807, la *Fenomenología del espíritu*.

II. La Fenomenología

Lo que caracteriza a la *Fenomenología* es que ella inaugura el sistema propio de Hegel y conserva todavía la huella del romanticismo de sus primeros trabajos. Presentado primero como una introducción, se convirtió dentro de la *Enciclopedia* en parte integrante del sistema al constituir el segundo momento del desenvolvimiento del espíritu subjetivo, entre la Antropología y la Psicología. Hegel no pudo reelaborar esta obra antes de su muerte, como era su intención. Se ha mantenido así en su primera redacción, bastante oscura, un poco confusa a veces, pero menos escolástica, más viviente, más plena de espíritu, en una palabra, más "literaria" que las restantes obras del filósofo.

Estas características están lejos de desagradar en nuestra época, en que la filosofía está más estrechamente asociada que nunca con la literatura y en la que no se ama demasiado la claridad, de la que se sospecha a menudo de

superficialidad. Pero hasta entonces la *Fenomenología* había tenido muy pocos lectores, incluso en Alemania. Comentaradores eminentes, como Bolland, la habían soslayado por entero. En Francia solo se la mencionaba para subrayar la extrema dificultad de su interpretación, y hasta se la juzgaba intraducible. Por el contrario, ahora es la obra de Hegel más estudiada en Francia, y la que se invoca con más frecuencia, hasta el punto de que se olvida, a veces, la *Lógica* y la *Enciclopedia*. La razón de ello se encuentra, sin duda, en que Hyppolite hizo una traducción completa y un comentario integral y que Jean Wahl y A. Kojève le consagraron estudios muy profundos. Pero, sobre todo, esta obra responde a la orientación existencialista de nuestra época. En la *Lógica* y la *Enciclopedia* el sistema hegeliano tiene un carácter netamente "esencialista", pues todo lo real se explica en ella por el desenvolvimiento de la Idea. La *Fenomenología* se vincula, al contrario, con las filosofías existenciales por el lugar que otorga a los aspectos concretos de la vida humana, a la evolución histórica del pensamiento tal como se manifiesta en las formas de vivir y en las doctrinas.

La *Fenomenología* quiere ser, en efecto, una historia del espíritu humano que nos muestra cómo la conciencia se eleva de las formas más rudimentarias del conocimiento sensible hasta el saber absoluto. Este progreso de la conciencia es el producto de toda una evolución histórica que Hegel nos hace recorrer como una serie de destinos humanos, de "figuras de la conciencia" que desempeñan en la escena del mundo un papel cuyo verdadero sentido no será comprendido, sino al fin, por el filósofo que interiorice en su pensamiento todo este devenir. Se establece de este modo un paralelismo entre las etapas de la conciencia individual y las del desenvolvimiento del "espíritu del mundo".

No podemos resumir aquí esta obra extremadamente frondosa y quizá, de una riqueza de pensamiento sin igual. Nos limitaremos a los temas esenciales retenidos por el pensamiento contemporáneo, y los que más se gusta citar, comentar e introducir en las discusiones.

III. Las etapas de la conciencia

La descripción que hizo Hegel de las etapas que señalan el progreso de la conciencia se tornó clásica. Muestra cómo la conciencia sensible, al creer captar lo concreto en la sensación solo alcanza un universal abstracto, indeterminado, un "aquí" o un "ahora", cualidades que nunca son las mismas. Para aprehender objetos en la percepción debe introducir en ella conceptos convirtiendo en cualidades sensibles, propiedades de tal o cual cosa. Al elevarse de allí al estudio del entendimiento, quiere poner la esencia de los fenómenos en un sistema de fuerzas que constituye la interioridad. Pero el *mundo al revés* suprasensible que así se construye aparece como el "reino de las leyes" que rigen estas fuerzas, es decir, un producto del entendimiento. Al descorrer el velo que recubre lo real, al creer que se penetra en el interior de las cosas, no encontramos allí otra cosa que a nosotros mismos.

IV. La dialéctica del amo y del esclavo

Así, al descubrir en ella el ser que había buscado fuera de ella, la conciencia deviene *conciencia de sí*. Ésta se manifiesta primero por el *deseo* que le permite adquirir "certidumbre de sí", al oponerse a su objeto, al "otro", destruyéndolo si es necesario para saciarse. Un estadio más elevado se alcanza en la *lucha por el reconocimiento*, en la que se ubica la famosa *dialéctica del amo y del esclavo*. Para afirmarse, las conciencias de sí se oponen en una lucha a muerte, que solo se interrumpe cuando uno de los adversarios consiente en reconocer al otro sin ser reconocido por él. Se somete, se convierte en esclavo porque prefiere la vida a la libertad, mientras que el que deviene su amo no teme a la muerte. Pero en tanto que el amo olvida su papel de hombre y se envilece en el goce, el esclavo se libera por el trabajo, y al formar las cosas se forma a sí mismo, se eleva por la disciplina a la autonomía.

Esta dialéctica constituye uno de los puntos que mejor ha retenido el pensamiento contemporáneo. Marx ya lo

había utilizado para interpretar, desde el punto de vista de su doctrina, las relaciones entre la burguesía y el proletariado. Nietzsche también la había invocado con un espíritu bastante diferente. Los existencialistas de la actualidad gustan citar la fórmula de Hegel: "La conciencia de sí es en sí y para sí, cuando y porque es en sí y para sí para otra conciencia, es decir que es solo en tanto *ser reconocido* (*Fenomenología*, IV, A). Sartre sostiene del mismo modo que "es la existencia del otro la que me hace tomar conciencia de mí. Cuando miro al otro, éste deviene mi cosa; cuando él me mira, yo pierdo mi libertad, me convierto en el esclavo del otro, quien entonces es dueño de la situación". Todas las oposiciones existenciales del *Yo* y del *Otro* se relacionan así más o menos directamente con la dialéctica del amo y del esclavo.

V. La conciencia infeliz

Pasemos por encima de las etapas que configuran el Estoico y el Escéptico, en las cuales la oposición de dos conciencias es sustituida por la división en el interior de sí mismo, para llegar al "subjetivismo piadoso" que encarna el momento de la *conciencia infeliz*. Es el estado de ánimo del cristiano en la Edad Media quien sufre por estar separado de la trascendencia divina y opone, sin cesar, su propia nada a la esencia eterna e infinita.

Hoy se invoca de buena gana este tema, al cual Jean Wahl consagró un estudio muy interesante, en el que al ampliar esta idea muestra que la conciencia infeliz no es solo la conciencia cristiana, sino que la infelicidad en cuestión es lo propio de toda conciencia humana e, incluso, como el alma humana es el universo que toma conciencia de sí, la infelicidad de la conciencia humana es la expresión de un desgarramiento, de una desgracia en el seno mismo del Ser. Así, la noción de la conciencia infeliz ocuparía el lugar más profundo y central en el pensamiento de Hegel, y aparece allí donde hay un desgarramiento interior, tanto en el escéptico de la Antigüedad y el incrédulo del siglo XVIII, como en el cristiano de la Edad Media. La

conciencia moral, como la concibe Kant, es una conciencia infeliz en tanto que está en lucha contra la naturaleza. Sucede lo mismo en toda concepción del mundo que oponga a lo real un ideal inalcanzable, como en el caso de Fichte. Tal es también el alma melancólica y desgarrada del romántico.

Para Hegel, el comienzo de la filosofía sería menos el asombro que la no-satisfacción y la conciencia desgarrada. La conciencia infeliz es este estadio de división interior, sobre el que el espíritu debe triunfar para encaminarse hacia una conciencia más feliz. Para llegar a la felicidad debe atravesarse la infelicidad. También aquí la *negatividad* es el motor del desenvolvimiento, el vehículo del progreso. Puede decirse en este sentido que la meta del hegelianismo será vencer todas las falsas oposiciones que crean la infelicidad de la conciencia.

VI. La razón observante y activa

Como la dialéctica sigue en todas partes a la historia, Hegel pasa de la Edad Media al Renacimiento. El hombre se libera entonces de la infelicidad de la conciencia, al dejar de apartarse del mundo para consagrarse a la observación de los hechos y pasar a la acción. La *razón observante* trata de separar el concepto en la naturaleza, pero a veces se pierde en falsas ciencias: la fisiognomía y la frenología, a las que Hegel ataca con violencia. La *razón activa* relaciona la individualidad con la realidad social; sus actitudes se encarnan en héroes de drama y de novela, tales como el *Fausto* de Goethe, que representa el *individualismo del goce*, o como el Karl Moor de *Los bandidos* de Schiller, quien empujado por el *delirio de la presunción* quiere embellecer el mundo por el crimen, o como Don Quijote, el *caballero de la virtud*, siempre leal, que trata en vano de luchar contra el "curso del mundo", guiado (por lo demás, útilmente) por el interés. Hegel apunta luego a la ideología del intelectual razonador puro que reemplaza a la acción por el pensamiento y se conforma con

apelar a la *razón legisladora* de Kant, es decir, a una moral formal, vacía de contenido concreto.

VII. El Espíritu

La continuación de la obra está consagrada al Espíritu, es decir, a lo que Hegel en la *Enciclopedia* llama *Espíritu objetivo*: la moral, el derecho, el Estado y la filosofía de la historia, que aparece aquí en primer plano. Se refiere con amplitud al mundo antiguo y a sus marcos sociales y políticos. La "substancia moral" se expresa, a la vez, a través de la ley humana que rige a la ciudad y de la ley divina a la que se relaciona la familia, de donde surgen los conflictos que ilustra el ejemplo de Antígona. Hegel muestra cómo el mundo cristiano reconoce, en principio, el valor de la individualidad, pues Dios tiene una relación directa inmediata con cada hombre. Esta idea cristiana será laicizada por los intelectuales y solo triunfará gracias a una lucha, primero verbal (propaganda de las "luces"), que desemboca en la Revolución francesa, signada por el Terror, y en el Imperio napoleónico. Entre las figuras que aquí desfilan hay varias que interesan a Francia. Las caracterizan fórmulas pintorescas. Así, la monarquía absoluta y la centralización del Estado bajo Luis XIV están condicionadas por la "alienación del yo" de los nobles que se transforman en cortesanos y que pasan del "heroísmo del servicio mudo" al "heroísmo de la adulación". La depravación de la sociedad del siglo XVIII explica la "conciencia desgarrada" del *Neveu de Rameau*, nueva forma de la "conciencia infeliz".

VIII. La alienación

Un tema interesante, invocado con frecuencia en nuestros días, recorre estos capítulos: el de la *alienación*. El "yo" debe alienarse por la cultura, es decir, devenir extraño a su existencia natural para conformarse con las instituciones y con la "substancia moral" de la sociedad; así se

eleva al universal y se forma en él la personalidad. El lenguaje es una alienación espiritual gracias a la cual el pensamiento individual encuentra inmediatamente el universal.

IX. El saber absoluto

Los últimos capítulos tratan de lo que Hegel, en la *Enciclopedia*, denomina Espíritu absoluto, o sea, la religión, el arte y la filosofía. Ya hemos expuesto lo esencial de lo que Hegel desarrolla en esta obra en forma sumaria. Al final de ella, muestra cómo al elevarse al saber absoluto, la filosofía interioriza en el espíritu aquello que estaba exteriorizado hasta entonces en las "figuras de la conciencia" y el devenir histórico. "El espíritu es tiempo", decía en el *Curso de Jena*, pero el saber absoluto lo eleva más allá de la temporalidad, reconciliando sus aspectos históricos con una verdad en sí intemporal. Esta unión, sin embargo, solo es posible cuando la historia del espíritu del mundo llega a su término; estadio que, según Kojève, se caracterizaría, a la vez, por el advenimiento del "Estado universal y homogéneo", que sería el Imperio napoleónico, y por la culminación de la filosofía alemana en el sistema de Hegel. Dicho resultado se resume en las últimas líneas de la *Fenomenología*:

"La meta, el saber absoluto o el Espíritu que se conoce como Espíritu, tiene como vía de acceso el recuerdo que interioriza (*Erinnerung*) los espíritus tales como ellos son en sí mismos y realizan la organización de su reino. Su conservación bajo la forma de su existencia contingente es la historia; bajo el aspecto de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta (la *Fenomenología*). Las dos reunidas, y la Historia comprendida conceptualmente, forman el recuerdo-interiorizante y el calvario del Espíritu absoluto, la realidad efectiva, la verdad y la certidumbre de su trono, aquello sin lo cual sería la entidad solitaria sin vida. Y esto es solamente:

Del cáliz de ese reino de los Espíritus
se eleva hacia él la espuma de su infinidad.¹

¹ Versos de Schiller, modificados por Hegel:
*aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.*

La *Fenomenología* ha sido apreciada en formas muy diversas. Rosenkranz veía en ella la obra más genial de Hegel; Michelet reprochaba a este "viaje de descubrimientos" el carecer del rigor sistemático de las otras grandes obras; Haym pensaba que es una "mascarada romántica" en la que Hegel hace desfilar "ante el trono de lo Absoluto las figuras históricas disfrazadas de fantasmas psicológicos y las facultades psicológicas llevando la máscara de los personajes históricos". De cualquier modo, se trata sin duda, a pesar de las abstracciones que la erizan, de la obra filosófica más verdaderamente concreta que jamás se haya escrito, aquella que más se sumerge en la existencia humana, a la que considera en sus más variados aspectos. Esto le valió, como ya dijimos, el lugar preponderante, y quizá a veces demasiado exclusivo, que ocupa hoy en la obra de Hegel.

Si consideramos el conjunto de la obra de Hegel tomando en cuenta el primado otorgado en nuestros días a la *Fenomenología* y a los escritos juveniles, ¿qué influencia debe reconocérsele en las doctrinas más vivientes de la actualidad? Para simplificar este estudio pueden distinguirse las corrientes anteriores al existencialismo que ocupaban todavía el primer lugar antes de la última guerra, y las corrientes de pensamiento agrupadas bajo el nombre de *existencialismo*, vale decir, aquellas que son las más activas, las más "a la moda" desde 1945, sin que por ello hayan logrado eliminar las corrientes anteriores.

X. Hegel y las corrientes preexistencialistas del pensamiento

El marxismo. Entre las primeras corrientes, algunas tienen una relación segura con el hegelianismo. Es el caso del *marxismo*, en el cual la influencia hegeliana se tornó más consciente y, en alguna forma, se rejuveneció. Jean Lacroix pudo decir que esta corriente puede llamarse hoy un *hegelmarxismo*. Ello es exacto, sin duda, si se tiene en cuenta el lugar cada vez más importante que se le otorga hoy a los temas del amo y del esclavo y de la alienación

y, más generalmente, a la dialéctica. Pero se discute con Sartre que la dialéctica sea materialista, es decir, que sea posible "dar a la materia el modo de desenvolvimiento sintético que solo pertenece a la idea" (cf. "Matérialisme et Révolution", *Temps Modernes*, junio 1946, págs. 1554 y ss.*). Por otra parte, Hyppolite piensa que Marx no deja mucho lugar a lo *negativo*, y profesa un optimismo difícilmente conciliable con la dialéctica de la historia hegeliana. Marx cree, en efecto, que el advenimiento del comunismo, al poner fin a la lucha de clases, hará desaparecer la contradicción entre la esencia social del hombre y su existencia de hecho, de modo tal que prevé un *fin de la historia*. Al contrario, "la dialéctica hegeliana mantiene siempre en el seno de la mediación la tensión de la oposición". "En lo *trágico existencial* de la historia Hegel percibe la Idea; por el contrario, en la supresión de lo trágico histórico, en la reconciliación efectiva o la síntesis efectiva, Marx descubre el equivalente real de la Idea hegeliana." La fuente de esta divergencia se encontraría "en esta *lucha por la vida y la muerte*, que es la raíz misma de la historia para Hegel, mientras que la explotación del *hombre por el hombre* no es más que una consecuencia, consecuencia que, al contrario, es el punto de partida de Marx" (*Cahier internationaux de sociologie*, 1947, págs. 142-161).**

Entre las corrientes de pensamiento que no tienen ninguna filiación con el hegelianismo, algunas se le oponen radicalmente. Tales son, por ejemplo, la forma del idealismo defendida por Brunschvicg y todas las formas del espiritualismo surgidas de Maine de Biran o de Lachelier. Tal es también el neotomismo, sobre todo si se tiene en cuenta el carácter netamente anticatólico del pensamiento hegeliano. Como un signo de los tiempos, puede señalarse, sin embargo, el hecho de que un predicador como el P. Riquet no haya dudado en invocar a Hegel en sus conferencias de Notre-Dame.

* Incluido en *Situations III*, trad. esp.,: *La República del Silencio*, Buenos Aires, Losada, 1962. (N. del T.)

** Ver *Bibliografía* HYPPOLITE, 1955. (N. del T.)

Bergson. El *bergsonismo* se opone ciertamente a la filosofía hegeliana por su desconfianza con respecto a los conceptos y construcciones dialécticas, así como por su apelación a la intuición, que lo emparentaría más bien con Schelling o con Schopenhauer. Solo se aproxima al hegelianismo en tanto es una filosofía del devenir para la cual "la realidad es la movilidad misma".

Husserl. La doctrina de Husserl, cuya influencia es hoy considerable, debe reclamar nuestra atención. La palabra *fenomenología* no tiene el mismo sentido en él que en Hegel, ya que designa una descripción de los actos del pensamiento por los cuales se puede alcanzar los objetos lógicos. Lo común a las dos "fenomenologías" se reduce a que ellas buscan en los fenómenos no lo contingente, sino las verdades esenciales, y quieren determinar no lo empírico, sino lo *a priori*, que hacen abstracción del *hic* y del *nunc*, tal como lo captan la psicología y la historia, para alcanzar la esencialidad, el *eidos*. Sin embargo, como lo demostró Gurvitch en su libro *Las tendencias actuales en la filosofía alemana*, la filosofía de Husserl rechaza toda dialéctica, toda deducción de conceptos. Para él se trata de alcanzar un mundo apriórico de esencias extratemporales, irreductibles unas a otras, absolutamente heterogéneas, sin ninguna subordinación. Y Gurvitch subraya que la fenomenología de Husserl apareció como "una valla frente a la renovación hegeliana". Las presuposiciones implícitas sobre las cuales Husserl construye su teoría del "ego trascendental" son, en el fondo, las de la antigua metafísica. La intuición pura a la que apela vuelve a hipostasiar lo inmediato excluyendo todas las mediaciones por las cuales Hegel explicita dialécticamente lo que está implicado en forma global en la intuición.

Aun oponiéndose al hegelianismo, la doctrina de Husserl señala, con los mismos derechos que la renovación del pensamiento hegeliano, el remozamiento de la influencia alemana en Francia, inspirador de muchos pensadores. Después de Husserl pueden citarse los nombres de Max Scheler, de Jaspers y de Heidegger.

Max Scheler. Max Scheler está bastante alejado de Hegel en el punto de partida de su pensar, que toma de Husserl, así como por la valorización de la afectividad que domina en sus primeras obras. Sin embargo, confluye en un aspecto importante del hegelianismo en su última filosofía de inspiración panteísta, que resume en su libro acerca de *El puesto del hombre en el cosmos*.^{*} Enseña aquí que la *Deitas* se realiza en el desarrollo temporal del proceso universal y que el hombre es el vehículo de esta realización. El ser absoluto toma conciencia de sí mismo, en el hombre, en el acto por el cual el hombre se ve fundado en él. ¿No nos encontramos aquí con una renovación original de la "teogonía" o, si se quiere, del "antropoteísmo" de Hegel?

Con mayor detalle debemos detenernos en Jaspers y Heidegger, que encabezan las dos tendencias opuestas de lo que se denomina hoy *existencialismo*. Pero veamos antes qué entra de la misma obra de Hegel en la tendencia así designada.

XI. Hegel y el existencialismo

Uno de los representantes más calificados del existencialismo, Merleau-Ponty, consagró a esta cuestión un importante capítulo de su libro *Sens et non-sens* (páginas 125-139^{**}). Muestra que el Hegel al que se opone Kierkegaard es el del final, el que "ha comprendido todo, salvo su propia existencia". Pero no ocurre lo mismo con el Hegel de la *Fenomenología*, que representa "la filosofía militante, aunque todavía no triunfante". Aquella no intenta, en efecto, "hacer entrar la historia total en los marcos de una lógica preestablecida, sino revivir cada doctrina, cada época". En ella domina, pues, el tema existencial de la *historicidad*, de la *temporalidad*. Se trata de saber cómo es posible la experiencia moral, la experiencia religiosa; de describir la situación fundamental del hombre frente al mundo, frente al prójimo, y de comprender las religiones,

* Trad. esp., J. Faos, Buenos Aires, Losada; varias impresiones.

** Artículo trad. e incluido en M. MERLEAU-PONTY: *Existencialismo y marxismo*, Buenos Aires, Deucalion, 1954, pp. 7-20. (N. del T.)

las morales, las obras de arte, los sistemas económicos como otras tantas maneras de hacer frente a las dificultades de su condición. "Hay, entonces, un existencialismo de Hegel en el sentido de que, para él, el hombre no es de pronto una conciencia que posee con claridad sus propios pensamientos, sino una *vida* que busca comprenderse a sí misma." En cada época histórica parte de una certidumbre subjetiva; reconoce su error en la prueba de la vida y modifica sin cesar su proyecto hasta que alcanza la verdad objetiva y deviene conscientemente aquello que al principio era confusamente. Así "el hombre se define... como el lugar de una *inquietud*..., por el rechazo de limitarse a una de sus determinaciones". Su conciencia es "el acto de sobrepasarse a sí mismo", y puede llegar a lo universal al precio de una lucha constante que aparece, sobre todo, en la dialéctica del amo y del esclavo. A través de lo *trágico existencial* de estas oposiciones, la historia revela el Universal concreto, la Idea que los sobrepasa. Y así como lo mostró Hyppolite, es como Hegel deja de ser existencialista al construir su *sistema*.

Jaspers. Éste es el sistema que Jaspers tiene ante sus ojos, cuando retoma contra el hegelianismo la polémica emprendida por Kierkegaard. Reprocha a Hegel el querer encerrar la realidad en un sistema, cosa que juzga imposible, pues en su opinión el ser se desgarran en dos mundos opuestos: el mundo del ser como *universalidad* y el mundo del ser como *existencia*. Piensa que las ciencias del espíritu escapan a la universalidad, puesto que están profundamente asidas a la existencia; la historia, en particular, no puede alcanzar la objetividad. Y al saber, Jaspers le opone el riesgo de la creencia; a la objetividad, la "tensión existencial". Contrariamente a Hegel, piensa que jamás alcanzaremos lo absoluto, que solo se revela a nosotros en fragmentos fugitivos, por una especie de fulguración intermitente. Nuestro pensamiento fracasa en forma inevitable y en este fracaso se realiza. Nosotros sentimos, en efecto, que algo nos sobrepasa y en nuestra relación con esta trascendencia nos afirmamos como existencia.

Heidegger. Como lo ha demostrado Jean Wahl, Heidegger se encuentra en muchos puntos bastante próximo de Hegel. Sin duda, piensa que no puede haber una adecuación completa del pensamiento y del ser y que la unificación no debe buscarse finalmente en el pensamiento racional. Concede un valor mucho más amplio que Hegel a lo inmediato, y considera al ser como *revelación* y no desde el punto de vista de la objetividad. Pero se aproxima a Hegel por el lugar que otorga al devenir, a la temporalidad, a la historia. Reconoce, como Hegel, que el devenir está constituido por contradicciones, y que solo podemos comprender las cosas por mediaciones. Como él, condena toda oposición entre *ser* y *deber*. El objetivo de Heidegger, como el de Hegel, es el de hacernos captar la unidad de todas las cosas en el espíritu, su interioridad. Como para Hegel y Spinoza, la libertad es para él la necesidad más alta. En fin, Heidegger otorga, como también lo hace Hegel, una importancia muy grande al lenguaje: piensa que el análisis de las palabras permite alcanzar lo verdadero y apoya, con frecuencia, su argumentación sobre etimologías, utilizando los múltiples recursos que en este aspecto ofrece la lengua alemana. Y, por cierto, si la interpretación de la izquierda es la correcta, la tendencia atea representada por Heidegger es, en el marco del existencialismo, la que mejor se relaciona con Hegel.

Sartre. En Sartre, que profesa el existencialismo ateo, también se reconoce la influencia de Hegel al lado de las de Husserl y de Heidegger. Aparece primero en fórmulas que están casi literalmente calcadas sobre las de Hegel. Así, cuando enseña que el hombre existe en la medida en que se realiza por sus actos, no hace más que retomar la fórmula de Hegel: "El hombre no es nada más que la serie de sus actos." Cuando dice del "para sí" —es decir, de la conciencia que tiene como característica la temporalidad— "que es lo que no es y no es lo que es", retoma la definición hegeliana del tiempo: "El ser que, en tanto que es no es, y en tanto que no es, es." Sartre utiliza, a veces, la terminología de Hegel o las aproximaciones que éste establece entre ciertos términos; por ejemplo, adopta el siguiente

juego de palabras: *Wesen ist was gewesen ist*, la esencia (*Wesen*) es el ser pasado (*ge-wesen*), pero no se trata para él, como para Hegel, de un pasado intemporal (cf.: *Lógica*, ed. Lasson, II, pág. 3). De Hegel toma la oposición del en sí y del para sí; pero estas palabras adquieren en él una significación muy diferente. El *en sí* de Sartre es el modo de ser del objeto o de aquello que devino tal, el pasado "sobrepasado"; el *para sí* es el modo de ser para la conciencia, móvil y cambiante sin cesar. Para Hegel, el ser *en sí* es la virtualidad que todavía no pasó a la existencia; el ser *para sí* es aquello que está realizado como una existencia particular distinta, que puede no ser consciente. Al hacer del *para sí* una "nada", un "agujero de ser", se acerca a las fórmulas del joven Hegel; pero la oposición que establece entre el *Ser* y la *Nada* es muy diferente de la que sirve de punto de partida a la lógica hegeliana. Agreguemos que Sartre retoma de una manera original ciertos temas de la *Fenomenología* de Hegel. Como ya vimos, la oposición del yo y del otro se vincula con la del amo y del esclavo. Pero, sobre todo, Sartre retoma e ilustra en especial el tema hegeliano de la conciencia infeliz. "La realidad humana, escribe en *L'Être et le Néant*, pág. 134, sufre en su ser, pues surge al ser como perpetuamente frecuentada por una totalidad que es sin poder serlo, puesto que justamente no podría alcanzar el *en sí* sin perderse como *para sí*. Es, entonces; por naturaleza, conciencia infeliz, sin superación posible del estado de infelicidad". Este tema es desarrollado con abundancia en la obra literaria de Sartre, de la que pudo decirse que es como un catálogo de las formas que cobra concretamente la infelicidad de la conciencia.

Conclusión

De esta manera, después de permanecer olvidada o desconocida durante más de dos tercios de siglo, la filosofía hegeliana conoce desde hace unos cuarenta años un remozamiento tal que hace de ella la doctrina más sobresaliente de la filosofía moderna, el equivalente de lo que fue antiguamente la doctrina de Aristóteles. Pero este remozamiento se produjo en condiciones singulares, ya que fue suscitado por la revelación de los escritos juveniles que Hegel, ya célebre, no juzgó dignos de ser publicados, y por un conocimiento más profundizado de su primera gran obra, la *Fenomenología*, de la cual no estaba plenamente satisfecho y que pensaba rehacer antes de su muerte. Es curioso observar en nuestros días que con frecuencia se estudia el sistema hegeliano para mejor interpretar la *Fenomenología* y los primeros escritos. ¿Acaso no sería más normal creer que el pensamiento de Hegel progresó verdaderamente, y que sus primeras obras solo tienen valor a título de *ensayos* y no son sino esbozos todavía fragmentarios de las grandes obras de la madurez? Lo que en nuestros días seduce, preciso es decirlo, en las primeras obras aún impregnadas de romanticismo y de vitalismo schellingiano, es la parte de mística que contienen, el lugar que conceden a lo irracional, al lado oscuro de las cosas. El existencialismo ¿no admite, acaso, que la existencia se revela mejor a nosotros en estados emotivos, en la angustia, "el miedo y el temblor"? ¿No puede pensarse que el gran mérito de Hegel fue el de saber integrar en una razón ampliada, lo que contenía de válido ese irracional que lo seducía sobre todo en su juventud? ¿No es también y sobre todo el de haber sabido organizar en un sistema el inmenso saber que había adquirido en todos los dominios, y haber abierto de este modo nuevos caminos a todas las ciencias del hombre? Como dice Merleau-Ponty, "Hegel está en el origen de todo lo grande que se hizo en filosofía, desde hace un siglo". Es cierto que su doctrina deja subsistir puntos todavía mal dilucidados. Pero esto prueba que su sistema no está cerrado, que no pertenece solo a la historia, sino que es una filosofía siempre abierta que, al tiempo que los guía, deja un vasto campo de investigaciones a quienes la siguen. "Interpretar a Hegel, sigue diciendo Merleau-Ponty, es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religiosos de nuestro siglo." Y puede decirse, con A. Kojève, que "la historia no refutará jamás al hegelianismo, sino que se contentará con elegir entre sus interpretaciones opuestas".

I. OBRAS DE HEGEL TRADUCIDAS AL ESPAÑOL:

- Ciencia de la Lógica*, trad. AUGUSTA y RODOLFO MONDOLFO, 2 tomos, Buenos Aires, Hachette, 1956.
- Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. E. OVEJERO y MAURY, varias reed. a partir de 1904.
- Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, trad. José GAOS, 2 tomos Madrid, Revista de Occidente, 3ª edición, 1953.
- Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trad. WENCESLAO ROCES, 3 tomos, México, F.C.E., 1955.
- Estética*, trad. de la versión francesa de CH. BERNARD por H. GINER DE LOS RÍOS, 2 tomos, El Ateneo, 1954. (Parcialmente trad. por MANUEL GRANELL, y edit. por Colección Austral.)
- De *La Fenomenología del Espíritu*. "Prólogo", "Introducción" y la última parte del "Saber absoluto", trad. XAVIER ZUBIRI, Madrid, Revista de Occidente, 1935; y "La conciencia infeliz", trad. del Instituto de Filosofía, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, 1949.

II. OBRAS DE CONSULTA EN ESPAÑOL:

- CARLOS ASTRADA, *Marx y Hegel: trabajo y alienación en la "fenomenología" y en los "manuscritos"*, Buenos Aires, Colección "Panorama", 1958.
- Hegel y la dialéctica*, Buenos Aires, Kairós, 1956.
- ERNST BLOCH, *El pensamiento de Hegel*, México, F.C.E., 1949.
- BENEDETTO CROCE, *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Buenos Aires, Imán, 1943.
- WILHEM DILTHEY, *Hegel y el idealismo*, México, F.C.E., 1944.
- NICOLAI HARTMANN, *La filosofía del idealismo alemán*, tomo II: "Hegel", Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1960.
- WILLY MOOG, *Hegel y la escuela hegeliana*, Madrid, Revista de Occidente, 1931.
- JOSIAH ROYCE, *El idealismo moderno*, Buenos Aires, Imán, 1945.
- El espíritu de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Nova, 1947.

VARIOS, *Resonancias contemporáneas de la Fenomenología del Espíritu* (Reseñas y críticas sobre la bibliografía reciente: Hyppolite, Luckács, Niel y Kojève). *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, año I, n. 2, 1949.

III. PRINCIPALES OBRAS DE CONSULTA FRANCESAS

- V. COUSIN, *Fragments et souvenirs*, 1860.
 J. WILM, *Histoire de la philosophie allemande*, 1849, 4 vol.
 A. VERA, *Introduction à la philosophie de Hegel*, 1855.
 E. VACHEROT, *La métaphysique et la science*, 1862, t. III.
 FOUCHER DE CAREIL, *Hegel et Schopenhauer*, 1862.
 E. SCHÉLER, *Hegel et l'hégélianisme* (in *Mélanges d'histoire religieuse*, 1864).
 G. NOËL, *La logique de Hegel*, 1895, reimpresso en 1933 (Vrin).
 P. ROQUES, *Hegel, sa vie et ses œuvres*, 1912.
 J. WAHL, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, 1929.
 Número especial de la *Revue de métaphysique et de morale*, (julio, 1931).
 Número especial de la *Revue Philosophique* (nov. 1931).
 E. BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, 1932, t. II, fasc. 3, pp. 734-800.
 ALAIN, *Idées*, 1939, pp. 203-288.
 H. NIEL, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, 1945.
 J. HYPOLITE, *Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel*, 1946.
 A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie*, 1947.
 J. HYPOLITE, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, 1948.
 A. CRESSON et R. SERREAU, *Hegel* (collection "Philosophes", Presses Universitaires de France, 1949; 3ª ed. revis., 1961).
 E. WEIL, *Hegel et l'Etat*, Vrin, 1950.
 J. HYPOLITE, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1953.
 F. GRÉGOIRE, *Etudes hégéliennes*, Louvain, 1958.
 B. TRYSSEÈRE, *L'esthétique de Hegel*, Presses Universitaires de France, 1958.
 R. GARAUDY, *Dieu est mort. Etude sur Hegel*, Presses Universitaires de France, 1962.

INDICE

INTRODUCCIÓN	5
I. Los antecedentes del hegelianismo y los principios directores del sistema	11
I. Hegel y Kant, 11; II. La dialéctica hegeliana, 14; III. Hegel y los postkantianos (Fichte y Schelling), 16; IV. Hegel y Spinoza, 17; V. Los antecedentes de la dialéctica hegeliana, 19; VI Hegel y Aristóteles, 20; VII. El panlogismo. Hegel y los cartesianos, 22; VIII. Espiritualismo y materialismo, 23.	
II. Los temas esenciales del sistema hegeliano .	25
I. El idealismo hegeliano, 25; II. La idea y el concepto, 26; III. El pensamiento y lo universal, 27; IV. Divisiones del sistema, 28.	
III. El problema religioso y la escisión de la escuela hegeliana	45
I. Los escritos teológicos de juventud, 46; II. El curso sobre la filosofía de la religión, 46; III. El cristianismo en Hegel, 48; IV. El problema de Dios, 50; V. El problema de la inmortalidad, 53; VI. Caracteres del naturalismo hegeliano, 54; VII. La escisión de la escuela hegeliana, 54.	
IV. El problema político: de Hegel a Marx	61
I. La constitución de Alemania, 61; II. La Filosofía del Derecho, 62; III. Las concepciones políticas de Hegel, 66; IV. Izquierda y derecha hegelianas en política, 68; V. Hegel y el pangermanismo, 68; VI. Hegel y el marxismo, 70.	

V. El hegelianismo en Europa en el siglo XIX . 75

I. Retroceso del hegelianismo en Alemania, 75; II. El hegelianismo en Francia: Víctor Cousin, 76; III. El hegelianismo en Rusia, 81; IV. El hegelianismo en Inglaterra, 84; V. El hegelianismo en Italia, 86; VI. El hegelianismo en los otros países europeos, 88.

VI. Hegel y el pensamiento contemporáneo ... 90

I. Los escritos juveniles de Hegel, 90; II. La Fenomenología, 91; III. Las etapas de la conciencia, 93; IV. La dialéctica del amo y del esclavo, 93; V. La conciencia infeliz, 94; VI. La razón observante y activa 95; VII. El Espíritu, 96; VIII. La alienación, 96; IX. El saber absoluto, 97; X. Hegel y las corrientes preexistencialistas de pensamiento, 98; XI. Hegel y el existencialismo, 101; Conclusión, 104.

BIBLIOGRAFÍA SUMARIA 107

Esta edición
se terminó de imprimir en
RIPARI S.A.
General J. G. Lemos 248, Buenos Aires
en el mes de abril de 1993