

Heleno Saña

LA FILOSOFÍA
DE HEGEL

BHF 96

GREDOS

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

DIRIGIDA POR ÁNGEL GONZÁLEZ ÁLVAREZ

HELENO SAÑA

LA FILOSOFÍA DE HEGEL



EDITORIAL GREDOS

© HELENO SAÑA, 1983.

EDITORIAL GREDOS, S. A.

Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

Depósito Legal: M. 9881-1983.

ISBN 84-249-0886-4.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1983. — 5462.

LOS MAESTROS DE HEGEL

Hegel constituye la síntesis de una serie de tendencias y corrientes filosóficas en parte afines y en parte opuestas entre sí. Su contribución básica a la historia del pensamiento universal consistió precisamente en fundir en un todo cohesivo la herencia ideativa dejada por sus predecesores en forma dispersa. Hegel no es sólo un innovador; es también un heredero, el último gran clásico de la filosofía. Como ha dicho Richard Kroner:

En él madura la cosecha de la semilla plantada por Kant, por Jacobi y los kantianos, por Fichte, Schleiermacher y Schelling¹.

Los orígenes del sistema de Hegel se remontan a la filosofía griega clásica. El pensamiento hegeliano está profundamente vinculado a la concepción dialéctica de Heráclito, al idealismo de Platón y al edificio conceptual de Aristóteles. Heidegger no exagera al afirmar:

La ontología griega, en su versión escolástica, pasa, en lo esencial, a través de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, a la *Metafísica* y a la filosofía trascendental moderna y determina todavía los fundamentos y los objetivos de la *Lógica* de Hegel².

¹ Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, tomo II, Tübingen, 1921, p. 261.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967, p. 22.

Los primeros impulsos para una concepción dialéctica del conocimiento los recibe Hegel de Heráclito el Oscuro. En el filósofo jónico se da ya una clara prioridad del devenir sobre el ser, de lo abstracto-futuro sobre lo concreto-presente, expresada en la fórmula «panta rhei», «todo fluye». Heráclito ve la esencia última de las cosas no en su constancia e inmutabilidad —como la escuela eleática—, sino en su mutación incesante. Esa es también la posición hegeliana. Sólo los predicados cambian: en Heráclito, el principio de transformación está encarnado en el fuego; en Hegel, en el espíritu. Arnold Ruge podrá, pues, afirmar, no sin razón, que «Hegel es el Heráclito del siglo XIX»³.

No menos decisiva fue la influencia ejercida por Platón sobre Hegel. Hermann Glockner ha señalado al respecto:

Su sistema se adiestra en Platón: en la medida en que asimila la dialéctica de Platón, comprende por primera vez lo decisivo; como platónico se fija la primera meta; como platónico empieza a ser lo que verdaderamente es: filósofo⁴.

De origen claramente platónico es la tendencia hegeliana a trazar una crasa línea divisoria entre el conocimiento puro y el conocimiento vulgar; asimismo, la tendencia a explicar lo concreto como una manifestación de determinaciones y categorías abstractas. Platón veía ya en la dimensión intelectual del alma —«logistikón»— lo más noble y elevado del hombre; idéntica sobrevaloración de lo intelectual hallamos en Hegel, como demuestra especialmente su *Ciencia de la Lógica*. Como ha dicho Lasson:

El sistema de categorías de pensamiento que Hegel desarrolla aquí tiene gran semejanza con el reino platónico de las ideas, que son lo verdaderamente existente y el fundamento de todo el mundo fenoménico⁵.

³ Arnold Ruge, *Briefwechsel und Tagebuchblätter*, tomo II, Berlin, 1886, p. 326.

⁴ Hermann Glockner, *Beiträge zum Verständnis und zur Kritik Hegels*, Bonn, 1965, p. 232.

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, introd. del editor Georg Lasson, Leipzig, 1923, p. XLVI.

En realidad, la Lógica hegeliana no es más que la restauración de Platón partiendo de las síntesis a priori de Kant. El propósito de Hegel era, en efecto, el de concretizar la dialéctica platónica con el subjetivismo de la filosofía trascendental. Así, refiriéndose a la idea platónica, Hegel escribe:

Nosotros tenemos que concebirla de una manera más profunda y concreta, pues el vacío de que adolece la idea de Platón no satisface ya las exigencias filosóficas del espíritu de nuestro tiempo, que es más rico ⁶.

Si el impulso idealista lo recibe Hegel de Platón, es de Aristóteles de quien toma prestado el edificio formal y la envergadura sistemática. Es decir, Hegel utilizó a Platón corrigiéndolo a través de Aristóteles. Mientras Platón no pudo librarse del dualismo entre el mundo de las ideas y el mundo de los sentidos, Aristóteles fue el primero en establecer de una manera sistemática la unidad entre el ser y el pensar, entre realidad e intelecto, actitud que Hegel asumiría enteramente y que es visible en toda su obra. Hegel superó a Aristóteles —con ayuda de Kant— en la medida en que concibió el mundo de las categorías lógicas no como algo separado del sujeto, existiendo por sí mismo, sino como un proceso dialéctico que el sujeto va constituyendo genéticamente.

Platón siguió influyendo en Hegel a través de Plotino, Proclo y el neoplatonismo en general. «Hegel —dirá Feuerbach— no es el Aristóteles alemán o cristiano, sino el Proclo alemán. La filosofía absoluta es la filosofía alejandrina resucitada» ⁷. Hegel se expresa efectivamente en términos muy elogiosos sobre Proclo en una carta dirigida a Creuzer en mayo de 1821 ⁸. Pero, dentro de la filosofía neoplatónica, no fue Proclo el que más influyó en Hegel, sino Plotino. Esta influencia ha sido subrayada por Gurvitch:

⁶ Hegel, *Werke*, tomo XIII, Edición Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 39.

⁷ Ludwig Feuerbach, *Philosophische Kritiken und Grundsätze*, Leipzig, 1969, p. 242.

⁸ Hegel, *Briefe*, tomo II, p. 266.

Bajo la dialéctica hegeliana se vuelve a encontrar siempre a Plotino, es decir, una danza realizada siempre sobre el mismo lugar, cuidadosamente disimulada, pero de la que siempre es posible descubrir el engaño⁹.

Lo mismo que en Plotino, el conocimiento tiene en Hegel una estructura escalonada, ascendente. Cada fase de este proceso posee un significado provisional, que sirve de trampolín para el acceso a la fase siguiente. Cada fase del conocimiento tiene que ser superada a través de la mediación y la negación. Por medio de este proceso dialéctico, la conciencia se va elevando a las regiones superiores del conocimiento, hasta alcanzar las cimas de lo absoluto y universal. El «espíritu absoluto» de Hegel no es más que una reiteración casi literal del «absoluto-simple» de Plotino, de su «Uno».

Inspirándose en el neoplatonismo, Hegel reasume la tendencia apologética del conocimiento «puro», entendido como una liberación progresiva del yo empírico y carnal y su transformación en un yo trascendental. Lo único que diferencia a Hegel de los neoplatónicos es la estructura metodológica. El yo puro o trascendental de Hegel no surge de una emanación de Dios, sino que se crea a sí mismo a través de un largo proceso dialéctico de autodiferenciación y autopurificación.

Como ya en Plotino, el conocimiento absoluto significa para Hegel la fusión con Dios. El concepto de lo divino es en ambos, de todos modos, diametralmente opuesto. El encuentro con Dios es interpretado por Plotino como una huida frente a la realidad sensorial y concreta; en Hegel, al contrario, la identificación con lo absoluto constituye la revelación y despliegue (*Offenbarung*) de toda la realidad histórica. El Dios de Plotino es la nada, el éxtasis místico, el nirvana oriental del no-ser, de la pura indeterminación. El Dios de Hegel es la totalidad de la historia humana, es praxis, civilización, creación.

Entre las influencias recibidas por Hegel figura la de Descartes, a quien llamará, en una de sus cartas, «el punto de

⁹ Georges Gurvitch, *Dialéctica y sociología*, Madrid, 1969, p. 116.

partida de la filosofía moderna»¹⁰. El pensamiento de Hegel se mueve también en la órbita del «cogito» cartesiano. Descartes no puede ser, naturalmente, identificado con Hegel, pero su «pienso, luego soy» constituye ya una sobrevaloración de lo racional sobre lo sensible, del pensar sobre el ser. El proceso dialéctico de «purificación epistemológica» a que asistimos en Hegel se da ya, en forma embrionaria, en Descartes.

Hegel es también deudor de Nicolás de Cusa, cuya influencia recibirá sobre todo a través de Giordano Bruno, Jacobo Boehme y Leibniz. Nicolás de Cusa profundizó la dialéctica platónico-aristotélica, a la que dio la dirección subjetiva propia del Renacimiento. Los modos escalonados y ascensionales del conocimiento (*sensus, intellectus, visio*) y la división entre un conocimiento vulgar y un conocimiento purificado constituyen una anticipación de Hegel. Ernst Bloch anota:

No se sabe si Hegel estudió o no a Nicolás de Cusa; su *Historia de la Filosofía* no trata de él, pero no cita tampoco a Eckehart, si bien está demostrado que lo conocía desde sus primeros años¹¹.

Entre los filósofos del Renacimiento que influyeron en Hegel hay que mencionar especialmente a Giordano Bruno, situado él mismo en la tradición platónica. El pensamiento de Bruno llega a Hegel a través de Schelling, cuya filosofía —inspirada directamente en las fuentes del fraile dominico— ejerció influencia decisiva sobre él. La filosofía de Bruno es una síntesis entre el misticismo neoplatónico y el humanismo renacentista, entre Dios y la naturaleza. Giordano Bruno habla ya de una «razón universal» como principio del mundo, como artesano «interior» del universo. Hay, según él, tres tipos de razón: la divina, la cósmica y la individual. La razón cósmica es la mediadora entre la razón divina y la razón humana. La *Weltanschauung* de Bruno es organicista, concibe el universo como una totalidad viva. Todas las partes del universo, aun las más ínfimas, son manifestaciones del espíritu, que es, como señala

¹⁰ Hegel, *Briefe*, tomo III, p. 109.

¹¹ Ernst Bloch, *Subjekt-Objekt*, Frankfurt, 1971, p. 84.

Bruno, «la verdadera realidad y la verdadera forma de las cosas». El espíritu es eterno, indestructible, y no hace más que manifestarse a través de la diversidad de la materia. El microcosmos es un reflejo del macrocosmos; el hombre, del universo.

Giordano Bruno concibe el mundo como algo imperfecto y deficitario, limitado, negativo, pues las cosas reales se ven obligadas a manifestarse como determinaciones o categorías siempre restrictivas: diferencia, propiedad, modo, atributo, individualidad, etc. Sólo Dios reúne en sí mismo la perfección de lo absoluto. Lo absoluto es la unión de los contrarios, la identidad completa entre punto y línea, entre espacio y tiempo, entre universo y hombre, entre alma y cuerpo, entre centro y periferia, entre calor y frío, entre luz y tinieblas, entre materia y forma. «¿Quién no se da cuenta de que el principio de destrucción y el principio de creación son idénticos?», se pregunta Bruno adelantándose a Hegel. Cuando miramos atentamente, señala Bruno, vemos

que la destrucción no es otra cosa que una creación y que la creación no es sino una destrucción.

Las categorías básicas de la dialéctica hegeliana están ya contenidas en el gran filósofo italiano del Renacimiento. El ser es a la vez realidad y posibilidad, posición y negación, mismidad y otredad; es decir, lleva en sí mismo, constitutivamente, el principio de la contradicción, base tanto de la filosofía de Bruno como de la hegeliana. Devenir es por ello, a la vez, ser y dejar de ser, nacer y morir. El mundo es visto por ambos como alienación, como imperfección. Lo absoluto es lo posible, no lo real. Lo concreto, la diversidad fenomenológica del mundo es lo abstracto e imperfecto, que no llega a adquirir su pleno significado e identidad hasta su fusión con el «uno». (Hegel hablará de lo universal.)

Dentro de la filosofía panteísta-organicista del Renacimiento, Spinoza fue otro de los filósofos que más influyeron en Hegel. La Lógica objetiva de Hegel (la parte que trata del ser y de la esencia) no es sino una reactualización de la metafísica de

Spinoza, enriquecida con una terminología nueva. Toda la obra de Hegel está llena de referencias y comentarios a Spinoza.

No menos decisiva fue la influencia ejercida sobre Hegel por el misticismo alemán, particularmente por Jacobo Boehme. El Dios de Boehme no es un ente situado fuera del mundo como en la teología tradicional, una substancia perfecta e idéntica a sí misma, sino el producto de un proceso dialéctico constante. Dios no existe, sino que deviene, como en Hegel más tarde. O mejor dicho: su existencia es devenir, *werden*. La Creación no consiste en un acto único anterior a la historia humana, sino que es la misma historia del hombre y de la tierra. El Dios de Boehme está basado ya, como el absoluto de Hegel, en un eterno movimiento de negación y mediación entre dos contrarios: el bien y el mal. Esta dualidad antagónica anticipa la dialéctica hegeliana de la negación. Como Hegel más tarde, Boehme concibe lo negativo como formando parte constitutiva de la verdad. Sin esta dimensión negativa no existe verdad alguna. Sobre Boehme dirá Hegel:

Su teosofía es uno de los más notables intentos de comprender la naturaleza íntima del ser absoluto ¹².

En otra parte enjuicia la obra de Boehme como «una filosofía profunda, pero de una profundidad turbia» ¹³.

Georges Gurvitch ha señalado:

Para saber de dónde viene Hegel, hay que empezar por analizar sus obras teológicas de juventud... Las sorprendentes analogías entre la concepción del joven Hegel y las de los místicos alemanes de una época anterior, de Eckehart y, sobre todo, de Jacobo Boehme, tienen tal claridad que saltan a la vista y no es posible negarlas seriamente ¹⁴.

No se olvide, en efecto, que Hegel estudió teología, y que la primera fase de su labor creacional gira en torno a temas religiosos: *Religión popular y cristianismo*, *La vida de Jesús*, *Po-*

¹² Hegel, *Briefe*, tomo I, p. 381.

¹³ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tomo I, Leipzig, 1923, p. 101.

¹⁴ Gurvitch, *obra cit.*, pp. 102-103.

sitivismo de la religión cristiana, *Espíritu del cristianismo y su destino*, etc.

Si las corrientes de pensamiento enumeradas más arriba influyeron sobre todo en la dimensión objetiva de la filosofía hegeliana, los principales impulsos subjetivos los recibió Hegel de la filosofía alemana. Entre sus primeros precursores indirectos en este sentido hay que mencionar a Leibniz, cuyo subjetivismo monadista asumirá Hegel a través de Kant y del idealismo crítico. Hegel empieza a ocuparse de Kant ya en su época universitaria de Tübinga. La *Crítica de la Razón Pura*, aparecida en 1781, es estudiada por él en 1789. En 1794, durante su estancia en Berna, el joven Hegel lee *La religión dentro de los límites de la simple razón*. En 1795 escribe a Schelling: «Del sistema kantiano y su máximo perfeccionamiento espero una revolución en Alemania»¹⁵. Veintisiete años más tarde escribirá a Duboc desde Berlín: «No ignoro el mérito de la filosofía kantiana, en la que me he educado»¹⁶. Hegel reconoce, en efecto, que Kant constituye «la base y el punto de partida de la nueva filosofía alemana»¹⁷. Es precisamente la dimensión autónoma que Kant da a la razón humana lo que atrae desde el primer momento a Hegel. Pero los elogios que aquí y allá dedica a su maestro y precursor no le impiden acumular impropiedades sobre él a lo largo de toda su obra.

Hegel es inconcebible sin la labor reflexiva del autor de las *Críticas*. Gracias a Kant, está en condiciones de no caer en las especulaciones de la teología tradicional. Hegel adopta, con respecto a la filosofía kantiana, una posición dual; de un lado, su pensamiento se propone devolver al yo, al sujeto pensante, toda la dignidad genética de que había sido desposeído por la crítica de Kant; al mismo tiempo, Hegel ridiculiza todo sistema de ideas que se aleje del camino científico iniciado por el autor de las *Críticas*.

Hegel es antikantiano por partida doble: primero, en la medida en que se niega a aceptar las barreras que Kant había

¹⁵ Hegel, *Briefe*, tomo I, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, tomo III, p. 327.

¹⁷ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Introd., p. 44.

puesto a las posibilidades cognoscitivas del sujeto; segundo, en cuanto que rechaza la concepción irracional de la fe a que tenía que conducir necesariamente el subjetivismo crítico de Kant. El filósofo de Koenigsberg había dicho: «Yo tuve que superar el conocimiento para dar paso a la fe». Hegel se sitúa en una posición diametralmente opuesta. Si la actividad crítica de Kant había conducido a un cisma entre razón y fe, Hegel se propone fundir de nuevo ambos momentos en una unidad indisoluble. A partir de Hegel, la fe no puede ser separada del conocimiento ni el conocimiento de la fe.

Hegel llamará a Kant, con cierto desprecio, «un filósofo de la resignación». Frente al hipercriticismo kantiano, Hegel reivindica para el sujeto el derecho ilimitado al conocimiento. Si la tarea de Kant fue la de destruir los cimientos de la metafísica dogmática, la de Hegel consistirá en restaurar la metafísica sobre una nueva base dialéctica.

Pero estas diferencias abismales no deben hacer olvidar el hecho básico y decisivo de la influencia ejercida por Kant sobre Hegel. Kant limita los derechos de la razón, pero sin destruirla ni buscar refugio en un esquema irracional de conocimiento. La división kantiana entre un pensamiento empírico y un pensamiento trascendental, entre los sentidos y la razón, entre la percepción aislada y la actividad sintetizadora de la razón pura anticipa, hasta cierto punto, el esquema ascendente del método de conocimiento que empleará más tarde Hegel. ¿Qué hace Hegel sino eliminar la engorrosa «cosa en sí» y elevar el mundo fenoménico de Kant a mundo absoluto? ¿Qué es la *Fenomenología del Espíritu* sino la especificación o historización de la *Erscheinung* kantiana? El filósofo yugoslavo Miladin Zivotic podrá decir con razón:

Hegel asumió la dialéctica de Kant como teoría y método de la coincidencia racional que intenta resolver el problema del sentido del todo, transformando la dialéctica negativa de Kant en una teoría positiva del desarrollo de la realidad ¹⁸.

¹⁸ Miladin Zivotić, «Die Dialektik der Natur und die Authentizität der Dialektik», en *Revolutionäre Praxis. Jugoslawischer Marxismus der Gegenwart*, Freiburg, 1969, p. 142.

Jean Hyppolite comparte esta opinión:

Estas categorías [las de Kant] tienen sólo validez para la experiencia; no son las categorías de lo Absoluto, pero la lógica trascendental es ya el germen de la lógica especulativa de Hegel, que no conoce ya el límite de la cosa en sí¹⁹.

Y en otro pasaje:

Hegel prolonga el pensamiento crítico en una dirección que fue indicada ya por Kant²⁰.

El mismo Hegel reconocerá:

Esta síntesis de la percepción original es uno de los más profundos principios para la evolución especulativa; contiene el comienzo para una verdadera comprensión de la naturaleza del concepto²¹.

Y Richard Kroner:

No puede existir ninguna duda de que la *Crítica de la Razón Pura* influyó decisivamente en la elaboración de la *Lógica* de Hegel²².

Dentro de las corrientes románticas de pensamiento, Jacobi constituye un importante eslabón en la cadena del idealismo alemán. En la medida en que intentó rebasar el criticismo kantiano y afirmó una filosofía de lo absoluto, debe ser considerado como un precursor de Hegel. Si éste recibe de Kant y Fichte el impulso racional-científico, es de los románticos de quienes hereda la voluntad de lo absoluto. Al frente de esta corriente romántica se halla Jacobi. Lo que éste expresó en un lenguaje intuitivo y visionario lo expresará Hegel por medio de conceptos científicos y precisos. A pesar de sus profundas diferencias, ambos se mueven en la misma dirección, ambos son «re-

¹⁹ Jean Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, 1953, p. 70.

²⁰ *Ibid.*, p. 102.

²¹ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tomo II, p. 227.

²² Richard Kroner, *obra cit.*, tomo II, p. 435.

ligiosos» y profundamente antikantianos. Jacobi intenta fundir lo finito con lo infinito, lo terreno con lo sobrenatural; esta es también esencialmente la posición hegeliana. Lo que Hegel rechaza de Jacobi es su culto a la intuición, a la inmediatez, a los sentimientos. El concepto de «espíritu», que Jacobi utiliza ya en parte para definir la síntesis entre los sentimientos y la razón, será asumido por Hegel, debidamente adaptado al contexto de su sistema.

Si son muchas las cosas que unen a Jacobi y a Hegel, no son menos las que los separan. Hegel tiene una concepción dialéctica de Dios y de la Creación. El espíritu no se halla al principio de la historia, sino al final. Jacobi rechaza vigorosamente esta concepción y niega un proceso histórico que avanzaría de la nada al ser, del caos a la identidad, de las tinieblas a la luz. Para Hegel, la historia es, en sus orígenes, abstracción, indiferencia total. La historia humano-divina no es, según él, más que la paulatina transición de lo abstracto a lo concreto, de la indiferenciación a la autodeterminación. Jacobi, por el contrario, coloca a Dios al principio de la historia. Dios es la substancia primera, que da sentido a la historia humana, y no un simple producto de la misma. Jacobi rechaza, pues, la mística del devenir, que tan importante papel desempeñará en el sistema hegeliano. La historia no es negación de la negación, sino revelación positiva desde sus orígenes. El Dios de Jacobi es estático, fijo; el de Hegel, dinámico, cambiante.

No menos rotundas son las diferencias que separan a ambos en el plano de la teoría político-social. Siguiendo a Kant, Jacobi procede a una clara diferenciación entre Estado y sociedad, que Hegel identifica. La misión del Estado es, según Jacobi, la de proteger simplemente a los miembros de la sociedad de una agresión exterior o de ciertos excesos individuales, de ningún modo la de intervenir positivamente en el cuerpo social.

Ninguna legislación estatal debe ni puede tener la virtud como objeto inmediato, pues la virtud no puede surgir de algo externo²³.

²³ Jacobi, *Werke*, tomo II, Darmstadt, 1968, p. 370.

Y también:

El despotismo es capaz de adoptar diferentes formas, y en toda constitución estatal podemos hallarlo en mayor o menor grado²⁴.

El Estado no es para Jacobi la coronación del espíritu —como para Hegel—, sino un hecho marginal a éste, pues lo espiritual está situado en la esfera privada e íntima del hombre.

La actitud personal y teórica de Hegel con respecto a Jacobi no fue coherente, y estuvo condicionada por ciertas contingencias de orden biográfico. Durante su período de amistad con Schelling, Hegel criticó con gran virulencia a Jacobi; rota su amistad con aquél, su actitud hacia Jacobi fue mucho más benévola. Así, mientras en un artículo publicado en la *Revista Crítica de la Filosofía* Hegel intentó ridiculizar la filosofía jacobiana, quince años más tarde —en 1817— habló sobre él en un tono francamente positivo, subrayando lo que les unía. Durante ese período, Hegel había tenido ocasión de conocer personalmente a Jacobi, a través de su amigo y protector Niethammer. El acercamiento entre ambos fue una consecuencia indirecta de la ruptura de Schelling con Hegel.

Entre los contemporáneos de Hegel, uno de los que más influyeron en él, en determinada época, fue Hölderlin, su discípulo y amigo. Hegel debe a Hölderlin, sobre todo, dos cosas: el interés por el mundo helénico y por la belleza de la expresión poética. En ambos aspectos, de todos modos, Hegel se mostró incapaz de emular dignamente a su amigo. Hölderlin influyó en Hegel durante la época universitaria de Tubinga —donde ambos compartían una habitación— y en la época de Francfort, ciudad en la que los dos ejercieron durante algún tiempo la profesión de preceptor privado. Fue Hölderlin quien sacó a su antiguo discípulo de su aislamiento de Berna. Hegel admiraba mucho a Hölderlin, pues en él hallaba el sosiego y la serenidad de que él mismo carecía. Cuando Hölderlin hubo abandonado Francfort, ambos rompieron prácticamente toda comunicación. Durante los años en que Hegel cimentó su

²⁴ *Ibid.*, pp. 363-364.

dictadura filosófica en el país, el pobre Hölderlin vivió aislado y en estado de enajenación mental en casa de un maestro carpintero de Tubinga, que lo recogió por piedad, cuidando de él con ejemplar bondad hasta el fin de sus días. Mientras Hegel concluiría su vida como profesor del Estado prusiano, Hölderlin se distanció radicalmente en su *Hyperion* de todo culto al Estado, considerado por él como una expresión de lo infernal.

De todos los contemporáneos de Hegel, fue Schelling el que más influencia ejerció sobre el autor de la *Fenomenología*. Es en Schelling donde se anuncia de la manera más coherente y radical el movimiento antikantiano iniciado ya por Fichte. Su defensa de lo absoluto, de la identidad entre el sujeto y el objeto, dominó durante mucho tiempo las propias posiciones de Hegel. El joven Hegel saludó con entusiasmo, desde su exilio de Berna, la aparición de las dos primeras obras de su condiscípulo y amigo: *Sobre la posibilidad de una filosofía en general* y *Sobre el yo como principio de la filosofía*. Cuando Hegel era todavía un oscuro preceptor privado, Schelling —cinco años más joven que él— había dado a conocer ya las bases de su filosofía. Schelling, que profesaba por su antiguo condiscípulo de Tubinga el mismo afecto que había sentido ya Hölderlin, le sacó de Francfort y le procuró la primera cátedra de filosofía en la Universidad de Iena. Su amistad duró hasta la aparición de la *Fenomenología del Espíritu*.

En su libro *Diferencia entre el sistema filosófico de Fichte y el de Schelling*, publicado en 1801, Hegel se identificaba casi plenamente con el absoluto de Schelling, con su postulado sobre la identidad entre el sujeto y el objeto. Esta afinidad halló su expresión en la fundación y redacción en común de la *Revista Crítica de la Filosofía*, que dejó de aparecer a partir de la marcha de Schelling de Iena.

La tarea de Hegel consistirá precisamente en convertir la *Naturphilosophie* de Schelling en filosofía del espíritu, y la filosofía del arte en lógica. Schelling despreciaba la lógica, en la que veía una forma restringida y vulgar del conocimiento. Hegel, por el contrario, sitúa la lógica en el centro de su sistema. Schelling intenta aprehender lo absoluto por vía intuitiva; He-

gel, por vía racional. Pero, a pesar de sus profundas divergencias, ambos combaten el dualismo crítico de Kant, ambos parten de la noción de absoluto. Para Schelling, lo absoluto no puede ser captado por vía conceptual, sino únicamente por vía sensible. Hegel, por el contrario, situará lo sensible-intuitivo en una esfera subalterna. Schelling es un filósofo de la inmediatez; Hegel, de la mediación y la reflexión.

La deuda de Hegel con respecto a Schelling es innegable. Se explica, pues, en cierto modo, que Schelling, diez años después de la muerte de su antiguo amigo, escribiera en una carta privada:

Puedo decir, de él y de sus seguidores, que comen de mi pan. Es, desde luego, evidente que siguen mis huellas. Sin mí no existiría ningún Hegel ni ningún hegeliano en la forma actual ²⁵.

²⁵ Schelling, *Briefe*, tomo III, p. 166.

HEGEL Y EL ROMANTICISMO

Hegel inicia su período maduro de creación con una ofensiva general contra el pensamiento romántico. Finalizada la fase de su estrecha colaboración con Schelling en Iena, se esfuerza en dar a sus ideas una autonomía y una independencia de que habían carecido en el período de su formación preliminar. Todavía en 1802, en su monografía sobre la diferencia entre la filosofía de Fichte y la de su amigo Schelling, Hegel había subrayado su identificación con este último, sin expresar lo que ya entonces le separaba de él. La época que va desde su salida de la universidad hasta la marcha de Schelling de Iena, transcurrió para Hegel en medio del aislamiento y de la influencia ejercida sobre él por sus ex condiscípulos Hölderlin y Schelling. «Sobre mis trabajos no vale la pena hablar», escribe Hegel a Schelling el 30 de agosto de 1795 desde Berna¹. En Francfort, a su regreso de Suiza, había estado bajo el influjo de Hölderlin, que le había procurado un puesto de preceptor privado en casa de una familia patricia. Su paso de Francfort a Iena y sus comienzos como profesor universitario los realiza bajo los auspicios de Schelling. El creador de la *Naturphilosophie* era un genio precoz; sobre su amigo tenía la ventaja de su brillantez expositiva y su audacia intelectual. Hegel, en lucha con sus medios

¹ Hegel, *Briefe*, tomo I, p. 33.

de expresión y sus ideas básicas, no vaciló durante algún tiempo en reconocer a Schelling como su mentor. Durante la estancia de ambos en Iena, se apoyó conscientemente en él, renunciando a expresar en voz alta lo que ya les separaba. Sus trabajos de esta época renuncian a toda originalidad, parecen meras transcripciones o comentarios ampliados de las ideas de su amigo. Esta identificación condujo a una intensa cooperación entre ambos, que se tradujo en la fundación y redacción en común del *Diario Crítico de la Filosofía*, editado por Cotta. Schelling abandona Iena en la primavera de 1803. Es el momento en que Hegel se libera de toda tutela y empieza a pensar verdaderamente por su cuenta.

El primer fruto de esta emancipación creadora fue la *Fenomenología del Espíritu*, obra gestada entre 1803 y 1806. La *Fenomenología* representa la línea divisoria que separa su pensamiento del de sus maestros, antecesores y rivales. El prefacio de esta obra está escrito contra Schelling, aunque Hegel, quizá por pudor o por tacto, evita citar el nombre de su amigo. En una carta en que le anuncia el envío de un ejemplar (1 de mayo de 1807), Hegel señala que su polémica está dirigida contra los deformadores y epígonos de Schelling, no contra él mismo. ¿Hipocresía? ¿Oportunismo? ¿Tacto ante quien había sido su compañero de ideas y su protector? Un poco de todo, probablemente. Schelling, sorprendido sin duda por el cambio radical de su amigo, tarda en acusar recibo del ejemplar. Cuando lo hace, el 2 de noviembre del mismo año, responde en tono correcto pero marcadamente frío. Schelling señala en su misiva que Hegel no ha especificado la diferencia entre sus ideas y las de sus imitadores, dando a entender con ello que considera la *Fenomenología* como un ataque contra él. Hegel no responde a la carta de Schelling ni éste intentará reanudar la ya truncada amistad. La ruptura es silenciosa, pero definitiva. En el transcurso de su vida se verán todavía dos veces, pero estos encuentros ocasionales no pueden modificar el abismo personal e ideológico que los separa. Schelling morirá con la convicción de que su antiguo condiscípulo y amigo no hizo otra cosa que apropiarse de sus ideas fundamentales y deformarlas.

La *Fenomenología* es un manifiesto contra las corrientes románticas de pensamiento. En el prefacio del libro, Hegel habla en términos sarcásticos de los filósofos que pretenden captar lo absoluto por vía intuitiva o emocional. Los pensadores que renuncian a las categorías conceptuales, al discurso lógico, creen «ser los elegidos de Dios, a quienes éste les ha inculcado la sabiduría durante el sueño». Pero lo que estos filósofos engendran durante el sueño «no son más que sueños». Frente a la escuela romántica, Hegel reivindica un sistema de conocimiento basado en la idea pura o concepto (*Begriff*). Los filósofos y escritores románticos (Jacobi, Schleiermacher, Schiller, Schelling) habían proclamado una estructura epistemológica basada en la intuición y el sentimiento, en la obra de su arte, en la genialidad. La totalidad del romanticismo es una totalidad repentina, inmediata, no mediatizada. El tiempo y la razón no desempeñan en ella un papel clave y específico. Jacobi había reivindicado un tipo de conocimiento basado en los sentimientos; la teología afectiva de Schleiermacher se mueve en la misma dirección. Schiller se había alejado de Kant con su afirmación del «instinto de juego» y del sentimiento estético como base del conocimiento. Schelling, en fin, había situado la intuición intelectual en el centro de su sistema y degradado la lógica a una disciplina subalterna.

Hegel basa el conocimiento en un proceso dialéctico que va de las formas primarias y empíricas de la percepción a las formas superiores de la razón. La existencia es fundamentalmente conocimiento racional, reflexión. «A través de la intuición o contemplación (*Anschauung*) no se llega a ninguna ciencia; a la ciencia se llega sólo a través del pensamiento»². La razón no es solamente un instrumento de investigación para el sujeto, sino que la realidad misma es razón desarrollándose a través del espacio y el tiempo. Hegel proclama una concepción discursiva de la verdad, y rechaza la visión genial e intuitiva de los románticos. La verdad no puede ser nunca algo inmediato, revelado totalmente aquí y ahora, sino que tiene que ser en-

² Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tomo II, p. 472.

tendida como proceso. Es acumulación de experiencia, y no vivencia instantánea y aislada, integración sucesiva de modos de conciencia, suma de conocimiento, desarrollo ininterrumpido del sujeto pensante en relación intrínseca y dialéctica con el cosmos que le rodea. La verdad concreta del aquí y el ahora es para Hegel algo abstracto e incompleto. La evidencia mágica de la intuición romántica se opone a la totalidad real, es solipsista. Conocimiento es totalidad, y la totalidad no se revela en sentido inmediato e intuitivo, como en el romanticismo, sino como proceso en el tiempo, como devenir.

Hegel niega, pues, la validez de la individualidad concreta. Toda la *Fenomenología del Espíritu*, ya desde sus primeras páginas, deja entrever la lucha encarnizada y sorda que Hegel sostiene para superar una *Weltanschauung* basada en lo concreto-inmediato-personal. La crítica de la percepción sensible, del entendimiento y otras formas del conocimiento empírico está encaminada a destruir la base de toda concepción epistemológica (y ontológica) no mediatizada. «La verdad es sólo el regreso a sí misma a través de la negatividad de la inmediatez»³. Hegel niega la plenitud de la inmediatez. Si lo verdadero es el todo y este todo sólo es revelable por medio de un desenvolvimiento o despliegue histórico, en tal caso, los actos individuales carecen por sí mismos de legitimación o justificación definitiva. Lo integral no está encarnado en el hombre, sino en la historia. El hombre es sólo una partícula infinitesimal de la misma, una diminuta pieza en el engranaje total.

La ofensiva hegeliana contra las corrientes románticas de su tiempo, y su intención de fundar un sistema de pensamiento basado en lo conceptual-racional, se explican por la hostilidad que Hegel sentía hacia la naturaleza y la vida instintiva. Hegel ve en la naturaleza el *Ausser-sich-sein*, es decir, la alineación. El hombre llega a identificarse con su propia esencia sólo en la medida en que logra superar (*aufheben*) la naturaleza a través del espíritu. Todo lo animal y sensible en el hombre —también lo estético— le irritaba. Su obra filosófica constituye una reno-

³ *Ibid.*, p. 503.

vacación de la vieja pugna entre carne y espíritu, entre alma y cuerpo, entre materia e inmaterialidad, entre diversidad y unidad, entre ascesis y goce. El cristianismo había postulado ya la lucha del espíritu contra el cuerpo y recomendado la oración, la renuncia y la expiación como formas superiores de existencia. Pero mientras que la doctrina cristiana buscaba la beatitud y el triunfo del espíritu sobre la carne en el recogimiento de la vida contemplativa, Hegel, asumiendo la ética burguesa y dinámica de su tiempo, identifica la victoria del espíritu con los valores de la eficacia y la acción mundanas. A pesar de esta diferencia, ambas concepciones tienen una idea negativa de la naturaleza, que es convertida en una realidad inferior, en un simple medio para remontarse a las cimas del espíritu. Si para el cristianismo el espíritu es sentimiento religioso, para Hegel es pensamiento, concepto, idea, como en Platón.

La sensibilidad teológica de Hegel le incapacita radicalmente para comprender en toda su complejidad el mundo concreto de la materia, de la naturaleza. Para él «lo antinatural, lo animal, consiste en detenerse en los sentidos y manifestarse sólo a través de ellos»⁴. Esto le lleva a oponer espíritu y naturaleza: «El espíritu no es algo natural, sino antes bien, lo contrario de la naturaleza»⁵. Y también: «El espíritu es infinitamente más rico que la naturaleza»⁶. La vida superior es sólo la vida del espíritu, la vida activo-histórica: «La naturaleza es un escenario inferior al de la historia universal», dirá resumiendo su desdén hacia todo lo que esté relacionado con lo sensible e inmediato, con todo lo que no sea esfuerzo y elaboración»⁷. Por ello, afirma, «el sentimiento es la forma más baja en la que un contenido puede manifestarse»⁸. Lo afectivo es una manifestación de lo subjetivo-inmediato; no expresa, según Hegel, lo universal-absoluto, y por ello tiene que considerarse inferior, secundario, subalterno.

⁴ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Leipzig, 1907, p. 92.

⁵ Hegel, *Wissenschaft der Logik*, tomo II, p. 415.

⁶ *Ibid.*, p. 430.

⁷ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, Leipzig, 1844, p. 19.

⁸ *Ibid.*, pp. 20-21.

Esta idea finalista de mortificación y expiación, que se extiende como un hilo de Ariadna a lo largo de toda la obra hegeliana, es de procedencia judaico-cristiana, lo que no significa que Hegel constituya una simple variante moderna del cristianismo, como se ha señalado a menudo. En el transcurso de nuestra investigación tendremos ocasión de comprobar que la filosofía hegeliana es, en lo esencial, antípoda del cristianismo, aunque Hegel asuma aspectos parciales de la concepción cristiana. Uno de ellos es el concepto de finalidad como oposición al concepto de espontaneidad, que es pagano y natural. Hegel siente un odio instintivo hacia la diversidad fenoménica de la existencia, hacia la pluralidad sensible. De ahí que para fundamentar su sistema de ideas recurra a un finalismo unitario y dogmático, basado en el culto abstracto del espíritu, en la negación de la sensibilidad, del cuerpo y de la naturaleza humana.

Situándose en una posición opuesta a la de Rousseau, Hegel afirmará:

Por lo tanto, el estado natural es más bien el estado de injusticia, de la violencia, de los instintos naturales desatados, de los actos inhumanos y de los sentimientos ⁹.

Poco antes, aludiendo también a Rousseau, habrá dicho ya:

Se suele empezar la historia situándola en un estado natural, en el estado de la inocencia. De acuerdo con nuestra concepción del espíritu, este primer estadio del espíritu es un estadio de la no-libertad, en el que el espíritu no es verdaderamente ¹⁰.

La libertad es para Hegel *Zucht* (disciplina, civilización) y no naturaleza, como en Rousseau y en el pensamiento pagano. Esta hostilidad hacia la vida natural la hereda Hegel, en parte, de Kant y de Fichte, lo que indica hasta qué punto la idea judaica de finalidad penetra en el idealismo alemán.

⁹ *Ibid.*, p. 96.

¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

Feuerbach, discípulo de Rousseau y de Schiller, denunciará el carácter racionalista y abstracto de las posiciones centrales de Hegel:

La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la encarnación de la realidad es la naturaleza... Sólo el regreso a la naturaleza constituye la fuente de la salvación. Es erróneo concebir la naturaleza en oposición a la libertad ética. La naturaleza no ha creado sólo el vulgar taller del estómago, sino también el templo del cerebro ¹¹.

Dilthey, que hablará del «desprecio de Hegel por la naturaleza», podrá decir con razón:

A través de los escritos de Hegel se extiende una vana lucha contra las ciencias de la naturaleza, del hombre y de la historia ¹².

Albert Camus, más drástico y poético, dirá:

La *Fenomenología*... es una meditación sobre la desesperación y la muerte ¹³.

Hegel tiene su parte de razón frente a los románticos al rechazar una verdad basada exclusivamente en la espontaneidad inmediata —por tanto, en la subjetividad radical—, pero comete el error de demonizar la espontaneidad en cuanto tal. Si es cierto que la existencia no puede ser reducida a mero sentimiento, a simple intuición personal, no lo es menos que estas formas o manifestaciones ónticas tampoco pueden ser degradadas a categorías subalternas y negativas, a material de sacrificio. El error de Hegel es el de situar en una perspectiva dicotómica y jerárquica lo que en rigor constituye un todo inseparable y cohesivo: sentimiento y razón, instinto y reflexión, espontaneidad y autodomínio.

¹¹ Feuerbach, *obra cit.*, p. 71.

¹² Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, tomo IV, Stuttgart-Gotinga, 1959, p. 220.

¹³ Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, 1959, p. 173.

La estructura seriada, jerárquica, que Hegel da a los modos de conciencia (tanto en el aspecto ontológico como histórico) contradice fundamentalmente a la experiencia de la antropología y de la historia. El hombre no «pasa» de un estado de conciencia a otro, sino que reúne siempre simultáneamente en sí mismo modos de conocimiento y existencia cualitativamente distintos. La conciencia como «razón» o «espíritu» no presupone la desaparición o superación de otros modos de conciencia más elementales y primarios, como el conocimiento sensible o la intuición. El hombre culto y espiritualizado que se ha elevado a las regiones superiores de la reflexión y de la ética sigue conteniendo en sí potencialmente tendencias afectivas de estructura más primitiva y animal. La experiencia nos demuestra que individuos y pueblos altamente civilizados pueden retroceder de pronto a un estado de barbarie. La cultura, la espiritualización, pueden ser también agentes de deshumanización. La misma historia de la Alemania moderna desmiente o contradice toda concepción ascendente de los modos de conciencia en la vida de los hombres y de los pueblos. Que la paulatina sublimación de los modos de conciencia germánicos condujera a sorpresas como la de Auschwitz no podía, naturalmente, preverlo Hegel, que veía en la raza germánica la culminación del espíritu universal y del saber absoluto. La marcha triunfal del espíritu que Hegel describe en sus obras es una abstracción filosófica.

Los conflictos de conciencia descritos por Hegel tienen lugar en las regiones etéreas y puras de la teoría. Son, por ello, radicalmente antidialécticos. (La dialéctica sólo es concebible a partir de la realidad concreta.) Se trata de un drama ingrátido y especulativo, que pasa despectivamente por alto las estructuras reales y verídicas de la naturaleza humana. Su filosofía representa, a pesar de las apariencias racionales, una nueva mitología. Los estados de conciencia descritos por Hegel son abstractos; sus modelos ontológicos y epistemológicos, fantasmagóricos. El *background* histórico que Hegel utiliza en su *Fenomenología* para dar cierta cobertura real a sus categorías abstractas está totalmente falsificado, parte de una deformación

sistemática. Su interpretación de la historia es abstracta. Nuestro buen filósofo no conoce ni la naturaleza ni las clases sociales. (Su capítulo sobre el amo y el esclavo no pasa de ser una disquisición académica situada fuera del espacio y el tiempo.)

El itinerario epistemológico y ontológico de la conciencia hegeliana es altamente arbitrario. El hombre no se descubre primero a sí mismo como «certeza sensible», para pasar luego a la razón y demás modos de conocimiento ideal, sino que se descubre siempre como síntesis o totalidad humano-social, es decir, como hombre y animal comunitario, como ente sensible y, a la vez, como obrero, empresario, paria, juez o rey. El primer estado de conciencia del proletariado decimonónico tenía que ser conciencia de sufrimiento, de humillación, de pobreza o de hambre. Esta conciencia humillada no tiene ocasión de elevarse a otras esferas del conocimiento ni podrá conocer los mágicos estadios espirituales que Hegel describe como categorías constitutivas de la criatura humana. Todos sus modos de conciencia, desde lo universal-abstracto a lo universal-concreto, son para un obrero meras lucubraciones fantásticas, espectros irreales. La evolución de la conciencia que nos describe Hegel es un cuento de brujas, está referida a una minoría de hombres privilegiados y cultos como él; es subjetiva y unilateral, clasista; carece de todo valor representativo y universal.

La crítica ejercida por Hegel contra el romanticismo en la *Fenomenología* es ampliada y sistematizada en la *Ciencia de la Lógica*. Los tres tomos de esta obra, publicados entre 1812 y 1816, fueron escritos por Hegel durante su período de Nuremberg, ciudad en la que residió desde 1808 hasta 1816. Había contraído matrimonio en 1811, a los cuarenta y un años de edad. Su nombramiento como rector de un «Gymnasium» y su casamiento le proporcionaron la tranquilidad necesaria para dar cima al sistema de la lógica, iniciado anteriormente.

Ya el hecho de haberse ocupado tan seriamente de la lógica manifiesta la intención de Hegel de reivindicar esta ciencia frente al pensamiento romántico y a la filosofía de la intuición en general. Hegel quiso con esta obra fundamentar sus propias concepciones filosóficas en un sistema científico y, al mismo

tiempo, revalorizar la disciplina de la lógica, tan menospreciada o subestimada por los románticos. Kant, al limitar radicalmente la posibilidades epistemológicas de la razón humana, había fomentado, sin proponérselo, la tendencia a buscar la verdad fuera de la esfera de lo lógico-inteligible. Hegel, al reivindicar los derechos de lo especulativo-racional, pretendía entablar una batalla doble contra el kantianismo y contra los románticos.

Pero la polémica de Hegel contra el romanticismo es, en el fondo, más metodológica que sustancial. Detrás de la divergencia formal entre él y los románticos se esconde una identidad de fondo. Hegel es antirromántico en la medida en que rechaza el método de conocimiento intuitivo-inmediato proclamado por Jacobi, Schiller, Schleiermacher o Schelling, pero coincide con ellos en el hecho básico de considerar como posible el conocimiento de lo absoluto. Si Hegel se acerca en parte a Kant al reivindicar el conocimiento lógico-especulativo como el único instrumento epistemológico legítimo, por otro lado toma posición contra el criticismo transcendental al proclamar, con los románticos, los derechos ilimitados del yo en el plano del conocimiento. En rigor, la maniobra de Hegel consistirá en combatir a Kant apoyándose en los románticos y en combatir a éstos apoyándose en Kant-Fichte. De estos dos últimos asume lo racional; de los románticos, el impulso irracional. Pero dentro de la bipolaridad en que se mueve el pensamiento hegeliano, es indudable que el elemento irracional desempeña en él el papel motórico-genético. Su auténtico enemigo es, pues, Kant, y no Schelling.

SUJETO Y CONOCIMIENTO

La empresa filosófica de Hegel persigue el objetivo fundamental de liberar el conocimiento humano de toda limitación o condicionamiento. Su sistema de pensamiento constituye una radical reivindicación de la autonomía epistemológica del hombre. Su *Lógica* es, como ha dicho su exégeta Georg Lasson, «el primer intento de desarrollar teóricamente y de una manera unitaria el sistema de la actividad racional autónoma»¹. Hegel mismo definirá la lógica como «la interpretación de Dios como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu infinito»².

Mientras Kant había dado a los conceptos elaborados por la razón una simple función reguladora, Hegel otorga a la razón humana un rango genético, productivo. El pensamiento kantiano se mueve dentro de la esfera de lo fenoménico o apariencial. El conocimiento acumulado por el sujeto pensante no rebasa nunca esta esfera, no llega a adentrarse en la verdad última de la «cosa en sí». Hegel niega la cosa en sí kantiana y afirma que entre el sujeto y el mundo no existe ninguna verdad independiente e inaccesible. Hegel parte del supuesto de que más allá

¹ Véase *Wissenschaft der Logik*, de Hegel, prefacio del editor, XLV.

² Hegel, *Logik*, tomo I, p. 31.

de la conciencia que el sujeto se crea a sí mismo no existe ninguna verdad. Su pensamiento rompe totalmente con el concepto tradicional de «substancia» o kantiano de la «cosa en sí». Camus observa con razón:

Hegel destruye definitivamente toda trascendencia vertical, sobre todo la de los principios. He ahí su originalidad indiscutible³.

Y Jean Hyppolite:

La lógica dialéctica de Hegel es la expresión de esta doctrina de la inmanencia integral que no había podido realizar Spinoza⁴.

Lo absoluto no es substancia, sino sujeto. Alejándose de todo dualismo entre objeto y sujeto, entre mundo y hombre, Hegel concibe el proceso de conocimiento como pura creación subjetiva. El objeto y el sujeto no son dos entidades separadas y extrañas entre sí —como todavía en Kant—, sino que forman un todo constitutivamente indisoluble condicionándose recíprocamente sin cesar. Siguiendo a Fichte, que supera ya en parte el concepto kantiano de una verdad trascendental, Hegel afirma que la realidad situada fuera del sujeto existe sólo en la medida en que es aprehendida por el sujeto. De la misma manera (como veremos más adelante), el sujeto no es capaz de elevarse a las esferas del saber absoluto y universal sin haber salido de su subjetividad inmediata, sin haber integrado en su radio de conocimiento la alteridad del mundo, del no-yo.

En su *Crítica de la Razón Pura*, Kant había llegado a la conclusión de que el concepto de lo absoluto no es accesible al hombre. La razón humana, obligada a depender de la experiencia proporcionada por los sentidos, no puede elaborar más que un tipo de conocimiento contingencial y subjetivo, relativo. Hegel, por el contrario, afirma no sólo que la verdad absoluta puede ser alcanzada por el sujeto, sino que la clave de esta verdad radica exclusivamente en el sujeto. La verdad

³ Albert Camus, *obra cit.*, p. 179.

⁴ Jean Hyppolite, *obra cit.*, p. 71.

no es algo exterior al sujeto, sino que es sólo en la medida en que es sujeto. Fuera del sujeto pensante no hay verdad. Pero la verdad no es sólo fundamentalmente sujeto —como en Fichte—, sino sujeto-objeto, adecuación causal entre ambos momentos. Al constituirse en razón universal, en idea legisladora, el sujeto crea al mismo tiempo la racionalidad del mundo objetivo. A través de su reflexión, el hombre se eleva a las alturas del conocimiento puro; con ello no sólo se convierte en sujeto universal-racional, sino que su racionalidad es idéntica a la racionalidad del mundo.

Hegel ejerce una crítica implacable contra toda concepción del mundo que ponga en duda la plena autonomía del sujeto y establezca una relación de dualidad entre el sujeto y el objeto:

El concepto tradicional de la lógica parte del supuesto previo de que en la conciencia existe una separación entre el contenido y la forma del conocimiento, o entre la verdad y la certeza. Se supone primero que el contenido del conocimiento existe como un mundo acabado en sí y para sí fuera del pensamiento; que el pensamiento es en sí vacío, que surge como una forma externa frente a este contenido, que se llena con éste y que a través de él se convierte en conocimiento⁵.

La verdad es constituida por el sujeto a través de las categorías de pensamiento (conceptos) creadas por él mismo. La verdad objetiva no es más que el resultado de esta función reflexiva del sujeto. Las categorías de pensamiento elaboradas por el sujeto no están destinadas a «reconocer» una verdad anterior existente al margen de él, sino que estas categorías o determinaciones conceptuales son la única verdad, la verdad total, no sólo subjetiva, sino simultáneamente objetiva. De ahí que la lógica hegeliana, lejos de ejercer una simple función clasificadora, como la lógica formal, se convierta en lógica dialéctica, genética, y asuma la función que en Aristóteles desempeña la metafísica. La verdad no está situada detrás de lo fenoménico,

⁵ Hegel, *Logik*, tomo I, p. 24.

no es una esencia separada de la existencia o un contenido exterior a la forma (reflexión), sino que es esencia y existencia a la vez, aparición y cosa en sí, contenido y forma.

Se notará la revolución copernicana que Hegel introduce en el ámbito de la epistemología. Kant había fundado su teoría del conocimiento en la separación rigurosa entre el objeto y el sujeto, entre lo fenoménico y la cosa en sí. Ambos momentos forman en él dos mundos solitarios y ajenos uno al otro, cuya distancia no puede ser nunca definitivamente superada por la razón. Hegel elimina este dualismo y afirma que el conocimiento no depende de la identificación o coincidencia entre una verdad ideal y el hombre empírico, sino que la verdad es un proceso de permanente génesis por parte de un sujeto que lleva en sí mismo la determinación de la objetividad. La verdad no existe, sino que se funda y constituye a través de las categorías de pensamiento creadas por el sujeto o conciencia de sí, es un desenlace o resultado dialéctico, nunca un ente primero, una prioridad normativa.

La revolución hegeliana en la esfera de la ontología y la epistemología es clara: en Kant, las categorías del entendimiento sirven para explicar los datos sensibles, para dar coherencia a la multiplicidad del mundo fenoménico. Aunque estas categorías son un atributo del entendimiento humano, son independientes de las impresiones recibidas por los sentidos, no invaden o anulan lo empírico-sensible, que es la fuente de la vida. Hegel transforma las categorías kantianas de la razón en la base misma de la realidad, de la vida fenoménica. La vida empírica que llega a nuestros sentidos en forma de diversidad es, según Hegel, lo abstracto, lo no-real. Por lo tanto hay que invadir el mundo fenoménico, sojuzgarlo y someterlo a los dictados de los conceptos puros. Lo específico de la filosofía hegeliana consiste, pues, en someter la vida real al pensamiento, lo sensible a lo inteligible. Su filosofía se revela como un panlogismo hostil a la espontaneidad humana.

Este rasgo imperativo o invasor del pensamiento hegeliano queda expresado en la misma terminología empleada por el filósofo alemán.

La comprensión (*Begreifen*) de un objeto no consiste en otra cosa sino en que el yo se apropia de él, lo penetra y lo transforma en su propia forma, esto es, en la universalidad inmediata⁶.

Y asimismo:

En la intuición o también en la representación, el objeto (*Gegenstand*) es todavía algo externo, ajeno. A través del acto de comprender, el ser en sí y para sí que tiene en la intuición y representación es transformado en un ser-puesto (*Gesetztsein*); yo lo penetro pensándolo⁷.

El pensamiento, encarnado en el concepto (*Begriff*) y en la idea, se convierte de esta manera en algo genético, normativo; deja de ser pasividad, como en la lógica tradicional, para pasar a ser creatividad, actividad. «Al apropiarse de un objeto dado, el pensamiento produce un cambio en él, y de un objeto sensible se convierte en un objeto pensado»⁸. De acuerdo con Hegel, «el concepto es el alma misma de la vida; es el impulso (*Trieb*) que a través de la objetividad se crea su objetividad»⁹. Y también: «El principio de la filosofía es el concepto infinitamente libre»¹⁰.

La idea constituye la totalidad o síntesis del concepto y la objetividad, es lo absolutamente racional. Esta idea no es un «más allá», un imperativo categórico, sino la convergencia o unidad del concepto y la realidad, la reconciliación entre el sujeto y el objeto, entre forma y contenido. «La idea es el concepto adecuado, lo objetivo verdadero o lo verdadero como tal»¹¹. O bien: «El ser ha alcanzado el significado de la verdad en tanto que es idea de la unidad del concepto y de la realidad»¹². Consecuente con su panlogismo subjetivista, Hegel

⁶ *Ibid.*, tomo II, p. 222.

⁷ *Ibid.*, p. 222.

⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁹ *Ibid.*, p. 415.

¹⁰ *Ibid.*, p. 476.

¹¹ *Ibid.*, p. 407.

¹² *Ibid.*, p. 409.

afirma: «Que las cosas reales no coincidan con la idea, constituye el aspecto de su finitud, de su falsedad»¹³. «La idea es la identidad del concepto y de la objetividad universal»¹⁴. Es decir: el concepto surge primero como una objetividad abstracta o individual, pero a través de su mismo proceso dialéctico de conocimiento pasa a convertirse en totalidad o verdadera objetividad.

De ahí que la lógica sea por antonomasia y necesariamente «la ciencia de la forma absoluta que es la totalidad y que contiene en ella misma la idea pura de la verdad»¹⁵. La lógica es la ciencia de lo formal, pero no en el sentido meramente clasificador y subordinado de la lógica tradicional, sino en un sentido completamente nuevo. La forma que el sujeto pensante da a los objetos es en sí misma el contenido y verdad de estos objetos. Lo formal es lo constitutivo, no algo exterior a un contenido ajeno a ello. El contenido es forma, y la forma, contenido; la objetividad, subjetividad, y la subjetividad, objetividad: «El contenido no es otra cosa que las determinaciones de la forma absoluta... Esta forma es, por tanto, de naturaleza totalmente distinta de la que se da generalmente a la forma lógica»¹⁶.

«La idea lógica tiene como contenido la forma infinita»¹⁷. La forma es ella misma idea absoluta, es decir, método, sistema, filosofía. El método es la génesis del concepto absoluto, es lo que determina y crea la realidad, lo objetivo y subjetivo a la vez. El método es el principio motor del pensamiento, «el movimiento del concepto mismo»¹⁸. Y también: «El método es la fuerza infinita por antonomasia, sin límite alguno»¹⁹. Lo que Hegel llama forma o método no es más que disciplina mental, sistematización de la existencia real, empírica, espon-

¹³ *Ibid.*, p. 410.

¹⁴ *Ibid.*, p. 412.

¹⁵ *Ibid.*, p. 231.

¹⁶ *Ibid.*, p. 231.

¹⁷ *Ibid.*, p. 485.

¹⁸ *Ibid.*, p. 486.

¹⁹ *Ibid.*, p. 486.

tánea. Su filosofía se manifiesta como un intento de regular y disciplinar, a través de los conceptos y las ideas, la existencia humana. Es por ello necesariamente una filosofía cuartelaria e invasora, dirigida en última instancia contra la libertad del hombre. El método es «el alma y la substancia, y una cosa es comprendida y conocida en su verdad sólo en tanto se someta totalmente al método»²⁰. El método es «la actividad del concepto», la «única y absoluta fuerza de la razón, su único y más alto impulso»²¹. Hegel anticipa, en cierto modo, la idea del superhombre nietzscheano, es decir, de un sujeto que a través de su actividad pensante decreta lo que es la verdad. Es evidente que si la realidad es esencialmente concepto y el concepto es infinitamente libre, la vida deja de tener un valor o significado natural para convertirse en campo de experimentación del yo pensante. El mundo griego y cristiano, con sus dimensiones concretas, es violado y sustituido por el dinamismo puro de un sujeto que no reconoce más categorías y límites que los que él mismo crea a través de su reflexión.

La unidad conceptual que el yo o la autoconciencia pura da a los objetos sensibles —lo que Hegel llama el *Gesetzsein*— constituye la objetividad o el en sí y para sí de estos objetos, por oposición a su apariencia. Su objetividad está fundada, pues, en el pensamiento del yo, en los conceptos. Objetividad y concepto no son, pues, dos momentos separados del conocimiento y del ser, sino algo idéntico constituyendo la unidad de la conciencia de sí o autoconciencia, que «no tiene otros momentos o determinaciones que el yo mismo»²².

En la concepción kantiana, la materia empírica o mundo aparential ocupa una posición primaria; el entendimiento que ordena más tarde los datos sensibles con sus categorías aparece como una forma vacía que hay que llenar. Por el contrario, en Hegel, el entendimiento actúa normativamente sobre los sentidos desde el principio. Para Hegel, un pensamiento que se

²⁰ *Ibid.*, p. 486.

²¹ *Ibid.*, pp. 486-487.

²² *Ibid.*, p. 222.

limite a describir u ordenar pasivamente la diversidad empírica pertenece a la esfera de la historia, no a la esfera de la lógica, pues en tal caso, «el concepto no es lo independiente, lo esencial y cierto de ese material que le precede»²³. «Pero la filosofía no debe ser una descripción de lo que ocurre, sino un conocimiento de lo que es verdadero en ello, y sobre la base de lo verdadero debe comprender lo que en la descripción aparece como simple suceso»²⁴. Esta separación o diferenciación entre historia y filosofía la toma Hegel de Fichte, que la formuló ya con toda claridad en sus *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, como hemos indicado ya en otro lugar²⁵. Lo único que Hegel hace es dar a la capacidad genética del yo una dimensión absoluta. «La diferenciación entre el conocimiento y la simple percepción y la representación consiste sólo en la forma del concepto que aquél asigna al contenido»²⁶.

Es evidente que la transformación del sujeto en la base de toda verdad objetiva no puede ser explicada como un simple acto lógico, epistemológico. Se trata, al contrario, de una decisión volitiva, de un acto-fuerza apodíctico y primario como la *Tat-Handlung* de Fichte. Como en Fichte también, el conocimiento no es sólo conocimiento o *Wissen*, sino también *Wollen*, voluntad. La decisión de transformar las categorías reguladoras o sintetizadoras de Kant en razón genético-productiva absoluta se apoya en un *sich selbst setzen* volitivo. No es posible comprender el fondo irracional del pensamiento hegeliano sin tener en cuenta la verdadera naturaleza de su punto de partida. Hyppolite le llamará con razón «el mayor irracionalista y el mayor racionalista que ha existido»²⁷. Hegel es racional sólo funcional o instrumentalmente, pero su impulso fundamental, basado en la megalomanía y en el endiosamiento del yo, es irracional.

²³ *Ibid.*, p. 225.

²⁴ *Ibid.*, p. 226.

²⁵ Véase mi libro *Historia, marxismo y filosofía*, Madrid, 1972, pp. 93-127.

²⁶ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 465.

²⁷ Hyppolite, *obra cit.*, p. 131.

Todo el proceso de conocimiento creado por el sujeto parte de un acto de libertad. Para conocer, el sujeto tiene que constituirse en libertad absoluta, o, lo que es lo mismo, tiene que rechazar todo aquello que limite o condicione este acto de autonomía inicial. El acto de pensar empieza, pues, con una negación implícita de todo el pensamiento anterior. Feuerbach capta muy bien el fondo de la filosofía hegeliana cuando escribe: «La filosofía especulativa alemana constituye la oposición directa a la sabiduría salomónica. Mientras ésta no ve nada nuevo bajo el sol, aquélla considera que todo es nuevo»²⁸. En su punto de partida, Hegel no hace más que seguir los pasos de Fichte. Como ha dicho Georg Lasson: «El pensar... es la libertad en sí, en su existencia abstracta; es la actividad de liberarse de todo lo concreto, de negar cada determinación dada, de ponerse (*setzen*) a sí mismo como lo único positivo»²⁹. Esto es Fichte puro. Si el pensamiento ha de ser génesis, como quiere Hegel, ha de ser también negación de todo lo generado anteriormente. Por ello, dice Hegel, «el comienzo tiene que ser comienzo absoluto, o, lo que es lo mismo, comienzo abstracto; no debe presuponer nada, no debe ser mediatizado por nada ni tener un fundamento; antes bien, tiene que ser él mismo el fundamento de toda la ciencia»³⁰. Y también: «Lo que constituye el comienzo, el comienzo mismo, es, por lo tanto, algo no analizable»³¹. Mientras las demás ciencias parten del supuesto de algo conocido y concreto, la filosofía tiene el único supuesto de su propio pensar. De lo único que el sujeto no puede prescindir es del *cogito* cartesiano, es decir, del pensar mismo. Hyppolite ha observado con razón: «El comienzo de la Lógica no es, pues, un comienzo como otro; es él mismo la reflexión pura»³².

Pero Hegel pasa por alto que el comienzo abstracto del acto de pensar no puede ser totalmente abstracto o puro. Ello sería

²⁸ Feuerbach, *obra cit.*, p. 23.

²⁹ Véase *Logik*, de Hegel, prefacio de Lasson, LXI.

³⁰ Hegel, *Logik*, tomo I, p. 54.

³¹ *Ibid.*, p. 60.

³² Hyppolite, *obra cit.*, p. 84.

un contrasentido. El sujeto que impone sus conceptos al mundo fenoménico, a la realidad empírica, no es un sujeto neutral y abstracto, sino un sujeto afectado por determinadas inclinaciones y tendencias. Su interpretación de los datos sensibles está necesariamente condicionada por su propia realidad empírica y concreta. Una conciencia que dé unidad o sentido a la diversidad fenoménica sin partir de un supuesto cualquiera es un absurdo ontológico y epistemológico. Lo que Hegel denomina acto puro del pensamiento (concepto) es algo empíricamente condicionado. La función conceptual de comprender lo sensible-mundano no nace *ex nihilo*, sino que presupone la existencia de una determinada visión del mundo por parte del sujeto. La forma que el sujeto da a la realidad es, pues, necesariamente una *de-formación*. La batalla no tiene lugar entre una conciencia pura y un mundo empírico, sino entre dos realidades prácticas. El deseo de querer reducir la realidad empírica a un concepto es en sí mismo ya un acto práctico, nacido de determinadas inclinaciones extralógicas. De ahí que a Hegel, por mucho que se esfuerce en querer fundar la ciencia pura de los conceptos puros, le salga al final el Estado prusiano como expresión de lo universal.

Lo que Hegel se propone es nada menos que crear una nueva metafísica y destruir con ello el interrogante epistemológico dejado por el idealismo crítico de Kant. No puede, pues, sorprender que en el prefacio a la primera edición de su *Lógica*, Hegel lamente el olvido en que ha caído la metafísica: «Lo que se denomina metafísica ha sido totalmente aniquilado y ha desaparecido de la esfera de las ciencias»³³. Hegel se queja del «extraño espectáculo de ver a un pueblo culto sin metafísica»³⁴. Si la lógica no se encuentra en una situación tan lamentable como la metafísica —señala Hegel— es porque aún presta algún servicio práctico. La lógica no ha experimentado desde Aristóteles cambio alguno; por ello es más necesario que nunca «transformarla totalmente».

³³ Hegel, *Logik*, tomo I, p. 3.

³⁴ *Ibid.*, p. 4.

Hegel intenta realizar en el campo de la filosofía alemana lo que Aristóteles realizó en el ámbito del pensamiento griego. De lo que se trata es de superar el escepticismo de Kant, el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Schelling. Mintras que Kant había establecido una diferencia específica entre el «en sí» de las cosas y el sujeto pensante, el pensamiento antiguo reconocía lo pensado por la mente humana como la verdad misma de las cosas. Las categorías de pensamiento no eran por ello extrañas al contenido del conocimiento, sino su misma esencia. Kant degradó, según Hegel, la verdad a verdad subjetiva, a una opinión sin vinculación con la verdad en sí. De ahí que Hegel afirme que Kant es más pobre y vacío que los antiguos filósofos, y le reproche no haberlos estudiado y haber caído bajo la influencia del escepticismo de Hume. «La filosofía kantiana —afirma— sirve de almohada para la desidia del pensamiento»³⁵.

La misión de la «ciencia pura» es, pues, la de devolver al pensamiento humano toda la dignidad de que fue despojado por Kant. «La lógica ha de ser entendida como el sistema de la razón pura, como el reino de los puros pensamientos. Este reino es la verdad en sí y para sí, sin velos»³⁶. La *Ciencia de la Lógica* se convierte de esta manera en la contrapartida de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant. Hegel es el caballero cruzado que quiere rescatar a la razón pura del cautiverio del escepticismo. De lo que se trata es de proseguir, sobre una nueva base (que no es otra que la del propio Kant y la de Fichte) el proceso de intelectualización del universo, iniciado por Anaxágoras. Para ello basta enfrentar a Kant contra Kant mismo, es decir, dar a las categorías a priori establecidas por éste una trascendencia que rompa el muro de la «cosa en sí». La ironía quiere que el mismo Kant, a quien Hegel, desde el pedestal de su soberbia, trata tan despectivamente a lo largo de su *Lógica*, sea el que precisamente le dé el punto de apoyo arquimediano para su sistema de pensamiento. Pero el agradecimiento y la modestia eran virtudes ignoradas por Hegel.

³⁵ *Ibid.*, p. 44.

³⁶ *Ibid.*, p. 31.

La lógica no «consiste en un pensar sobre algo que se hallase fuera del pensamiento como fundamento en sí..., sino en las formas necesarias y en las determinaciones propias del pensamiento»³⁷. Estas categorías o formas de pensamiento, que en Kant tienen una simple función coordinadora, no son meros reflejos de una verdad existente fuera de ellas, sino que «tienen valor objetivo y existencia»³⁸. Pero al convertir al sujeto en verdad absoluta, en libertad ilimitada, Hegel tiene que admitir que los demás sujetos harán automáticamente lo mismo. El conocimiento se compondrá de una totalidad de negaciones recíprocas. A partir del momento en que un sujeto se proclama a sí mismo como generador o creador de su verdad —que en Hegel es necesariamente verdad objetiva—, obliga a los demás sujetos a reaccionar de la misma manera, pues la única posibilidad de que sean sujetos libres o autónomos tiene precisamente por condición que se constituyan como negación de todo lo que los limite. La verdad del sujeto deja por ello de ser una verdad absoluta para convertirse en una verdad en medio de otras verdades, en una verdad subjetiva, individual, relativa. Si quiero dotar a un sujeto de la potestad de ser creación pura, me veo obligado automáticamente a reconocer en los demás sujetos el mismo derecho. La vida se convierte entonces en una guerra permanente de las respectivas conciencias o sujetos puros. Así se explica que Max Stirner, más sincero que su maestro, construyese más tarde todo su sistema en una lucha encarnizada y sin cuartel entre los «únicos», y Marx, en una lucha no menos encarnizada entre las clases. El pensamiento incondicionado imaginado por Hegel, en oposición al pensamiento condicionado de Kant, se manifiesta como una ilusión subjetiva. En la vida real no hay pensamiento absoluto; todo pensamiento está condicionado por el pensamiento de los demás.

Pero Hegel, dando muestras de su «modestia», no vacila en creer que el método elegido por él es «el único verdadero»³⁹,

³⁷ *Ibid.*, p. 31.

³⁸ *Ibid.*, p. 32.

³⁹ *Ibid.*, p. 36.

y que todas las interpretaciones que no sigan este método «no pueden considerarse como científicas». Ramiro de Maeztu anotaba irónicamente: «Nunca hubo hombre tan convencido como Hegel de haber penetrado en los misterios de la Esencia Divina»⁴⁰. Si el maestro no vacila en identificarse personalmente con la verdad absoluta, no hay razón para que sus discípulos no vean en él la encarnación definitiva del «logos». Georg Lasson podrá entonces afirmar que la *Lógica* hegeliana «es la primera teoría sistemática de la ciencia pura»⁴¹.

Pero Lasson, a pesar de su admiración por Hegel, es todo lo contrario de un espíritu servil. Así, no olvidará señalar la contradicción estructural subyacente en la composición temática de la *Ciencia de la Lógica*. A pesar de que el pensamiento hegeliano pretende eliminar toda diferenciación o separación entre el sujeto y el objeto, Hegel divide su *Lógica* en lógica objetiva y lógica subjetiva. La doctrina del ser y de la esencia es desarrollada bajo la rúbrica de lógica objetiva (que corresponde a la antigua metafísica), y la doctrina del concepto con que concluye la *Ciencia de la Lógica* corresponde a la lógica subjetiva. Es decir, el sujeto o espíritu, que es el principio genético de toda la *Lógica*, es relegado al final, y su resultado (ser y esencia) puesto al principio.

Pero los reparos de Lasson son de naturaleza formal. Hay que remontarse a Feuerbach para descubrir toda la falacia de la dialéctica hegeliana. Marx reconoció, con razón, en Feuerbach al primer pensador que sometió el pensamiento hegeliano a una crítica científica. Su análisis de la *Lógica* y de la *Fenomenología* hegelianas no sólo no ha perdido vigencia, sino que tampoco ha sido superado por ninguno de los críticos posteriores, ni siquiera por el propio Marx, cuya crítica de Hegel se nutre en lo esencial de las tesis de Feuerbach. Eso no impidió que Marx (y Engels) reivindicaran más tarde a Hegel a costa del propio Feuerbach, como hemos indicado en otra parte⁴².

⁴⁰ Ramiro de Maeztu, *La crisis del humanismo*, Barcelona, 1919, p. 39.

⁴¹ Véase *Logik*, de Hegel, prefacio de Lasson, XLV.

⁴² Véase mi libro *Historia, marxismo y filosofía*.

Feuerbach pudo demostrar impecablemente que la *Lógica* hegeliana es una simple demostración formal de un principio sentado apodícticamente al principio de la misma. Las categorías expuestas por Hegel tienen sólo un valor demostrativo para el lector, pues las conclusiones eran en lo esencial conocidas por Hegel antes de que éste empezase a dar forma a sus pensamientos. «Yo no empiezo a pensar solamente en el momento en que traslado mis pensamientos al papel. Yo estoy seguro ya antes del resultado de mi asunto. Yo presupongo algo sólo porque sé que mi presuposición se justificará a sí misma»⁴³ La diferencia entre el pensamiento inicial y el pensamiento formulado estriba únicamente en el hecho de que éste es un pensamiento objetivado. «Los tipos de demostración y deducción no son por lo tanto *formas racionales* en sí, formas del acto íntimo de pensar y conocer; son solamente formas de comunicación, de expresión»⁴⁴. Lo que el lector llega a conocer sólo a través de la mediación del proceso formulativo es conocido ya anticipadamente por el filósofo. «El pensar es anterior a la descripción del pensamiento»⁴⁵. Por ello, «la descripción está referida siempre a una instancia superior, que en relación a ella es apriorística»⁴⁶.

Un pensamiento verdaderamente dialéctico, señala Feuerbach, sólo puede ser aquel que tenga el coraje de dudar de sí mismo desde el principio. «El pensador es sólo dialéctico en la medida en que es su propio rival»⁴⁷. Por el contrario, Hegel, siguiendo a Schelling, empieza por admitir lo absoluto como una verdad indiscutible, apodíctica. Y precisamente porque Hegel parte de antemano de un absoluto, de una certeza ideativa anterior a todo acto de pensar, su filosofía *no es genética*, sino únicamente formal. Su absoluto está, para él, demostrado esencialmente antes de que lo sea también formalmente. Por ello, la demostración es meramente formal. «Para Hegel, como pen-

⁴³ Feuerbach, *obra cit.*, p. 31.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 46.

sador, la idea absoluta era una certeza absoluta; para Hegel escritor, una incertidumbre formal»⁴⁸. Y también: «La idea de la identidad absoluta o de lo absoluto en general era para él una verdad absoluta completa, no sólo una, sino la verdad absoluta, la idea absoluta misma, es decir, una idea indiscutible y situada más allá de toda crítica y escepticismo»⁴⁹. Ésta es la razón de que la filosofía hegeliana tenga ciertamente «una importancia crítica, pero no una importancia crítico-genética»⁵⁰. Su filosofía es la expresión de un «objetivismo a-crítico».

Pero el carácter apodíctico del pensamiento hegeliano, tan elocuentemente desenmascarado por Feuerbach, no es el único punto discutible de su sistema. Su afirmación de que el único conocimiento de rango universal y valedero es el que nos suministra la razón o «logos» no es menos dogmática que su aceptación apriorística de la inteligibilidad de lo absoluto. Jacobi y Schleiermacher, siguiendo a Pascal y a los románticos, sitúan la clave del conocimiento no en el discurso lógico, sino en la intuición y en los sentimientos. El centro del sistema hegeliano es la lógica, la reflexión racional y «pura». Es decir, el hombre está en condiciones de llegar al conocimiento universal sólo en la medida en que se libera de la «contingencia» o «casualidad» de lo sensible. En el capítulo anterior hemos visto cómo, en su *Fenomenología*, Hegel niega la legitimidad de la experiencia sensible. En su *Ciencia de la Lógica* crea las categorías que han de dar una base conceptual y abstracta al itinerario de la autoconciencia. Hegel no cree en otra cosa que en la filosofía y en la razón. El arte, la religión, los sentimientos, la intuición son formas imperfectas e impuras de conocimiento. «La filosofía tiene el mismo contenido y objetivo que el arte y la religión, pero constituye la forma más alta de comprender la idea absoluta, pues su forma, que es el concepto, es la más elevada»⁵¹. Schopenhauer, siguiendo aquí a los románticos, veía en cambio en la reflexión racional un atributo

⁴⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 54.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁵¹ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 484.

subordinado, subalterno: «Este intelecto es lo secundario, es el *posterius* del organismo, y, en tanto que una simple función cerebral, está condicionado por éste»⁵². Y también: «Pues el intelecto nos es conocido sólo a través de la naturaleza animal; por lo tanto, como un principio absolutamente secundario y subalterno en el mundo, un producto de origen posterior»⁵³. Marx opinaba, en el fondo, lo mismo: «La autoconciencia es más bien una cualidad de la naturaleza humana, del ojo humano, etc., no la naturaleza humana de la autoconciencia»⁵⁴. Bakunin, con su magnífico instinto para desenmascarar todo lo abstracto, había subrayado ya la impotencia de la razón y de la ciencia para captar y descifrar la realidad de lo concreto:

La individualidad de una cosa no es definible... La ciencia no se ocupa más que de sombras... La realidad viva se le escapa... La ciencia no puede salir de la esfera de las abstracciones. En este sentido es infinitamente inferior al arte... El arte es, pues, en cierto modo el retorno de la abstracción a la vida. La ciencia, por el contrario, es la inmólación perpetua de la vida fugitiva, pasajera pero real, en el altar de las abstracciones eternas⁵⁵.

El desprecio hegeliano por las dimensiones superracionales del hombre (lo irracional, el subconsciente de Freud) era absoluto. Pero afirmar, como hacía él, que el único conocimiento universalmente legítimo es el que se funda en la idea, en el concepto, es afirmar implícitamente que sólo el filósofo es capaz de conocer, lo cual es absurdo. El conocimiento abstracto y puro del discurso lógico es *una* forma de conocimiento, no la única. Afirmar que la verdad es sólo conocimiento racional «puro» equivale a suponer que los hombres que carecen de conocimientos filosóficos carecen de verdad o viven en un estadio ontológico inferior, lo cual es difícil de probar. Todo hombre tiene, al margen de sus conocimientos teóricos, su propia verdad, y en el plano humano y existencial no existen

⁵² Schopenhauer, *Selección de textos*, Fischer Bücherei, p. 85.

⁵³ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁴ Marx, *Manuscritos*, Alianza Editorial, Madrid, p. 191.

⁵⁵ Bakunin, *Choix de textes*, J. J. Pauvert éditeur, pp. 72-73.

verdades superiores o inferiores, sino únicamente verdades concretas e individuales. Cada hombre es una excepción, y existen tantas verdades como excepciones, y lo verdaderamente universal no consiste en dividir las verdades en puras e impuras, en racionales e irracionales, sino en reconocer la legitimidad de cada respectiva verdad humana. Por encima de los conocimientos científicos o filosóficos que nos suministran los conceptos «puros» está la condición humana de cada hombre. Como ha dicho Feuerbach: «Sólo lo humano es lo verdadero y real; pues sólo lo humano es lo racional; el hombre, la medida de la razón» ⁵⁶.

La vida auténtica, la vida biológica y afectiva no se deja reducir a puras categorías conceptuales, es reacia a todo esquematismo. Y si Hegel se imagina poder lograrlo es simplemente porque sus categorías lógicas están vacías de todo contenido real y humano. Feuerbach vuelve a tener razón cuando escribe:

La filosofía hegeliana no ha podido superar la contradicción entre el ser y el pensar. El ser con que comienza la *Fenomenología* se halla, no menos que el ser con que comienza la *Lógica*, en contradicción directa con el ser real ⁵⁷.

El hombre de carne y hueso no cuenta para Hegel. La identidad hegeliana entre ser y pensar, entre vida y conocimiento racional, es una identidad basada en la previa aniquilación de todas las propiedades concretas y verídicas del hombre. Feuerbach de nuevo:

La verdad del pensamiento y del ser sólo tiene sentido y es verdadera cuando el hombre es concebido como el fundamento, como el sujeto de esa unidad. Sólo un ser real conoce las cosas reales; sólo allí donde el pensamiento no es sujeto para sí mismo, sino predicado de un ser real, no está separado del ser ⁵⁸.

⁵⁶ Feuerbach, *obra cit.*, p. 266.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 245.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 266.

Por ello, dice Feuerbach anticipándose a Marx y a Kierkegaard, «el problema del ser es precisamente un problema práctico, un problema en el que participa nuestro ser, una cuestión de vida y muerte»⁵⁹. Y también: «El ser es la frontera del pensamiento; el ser cuanto ser no es un objeto para la filosofía abstracta, absoluta»⁶⁰.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 239.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 235.

CAPÍTULO IV

EL MUNDO OBJETIVO

En el capítulo precedente hemos expuesto y analizado el proceso seguido por el sujeto para constituir conceptualmente su verdad y, a la vez, la verdad del mundo. El sujeto desempeña en el sistema hegeliano el factor motórico o activo, pero sería completamente erróneo deducir de ello que su pensamiento no constituye más que una variante del subjetivismo. Nada más lejos de la realidad. El momento subjetivo está en Hegel compensado por un momento objetivo no menos importante, del que vamos a ocuparnos en seguida. La prioridad que Hegel da a la función genética del sujeto corresponde a la influencia ejercida sobre él por el pensamiento de Kant y Fichte. Este elemento subjetivo no es en el fondo sino una potenciación al máximo de las síntesis a priori de Kant y del yo absoluto de Fichte. Pero la característica central del pensamiento hegeliano consiste precisamente en no detenerse en este subjetivismo y en completarlo con el objetivismo o filosofía de la identidad de Schelling. La fusión de estas dos concepciones en un sistema único es lo que da a su pensamiento el carácter de síntesis ecléctica y ambigua.

Si por la actividad genética del sujeto el sistema hegeliano es idealista, por la importancia especial que Hegel asigna a la realidad bruta, su pensamiento es realista. Hablar de Hegel

como idealista es sólo parcialmente correcto; de la misma manera, su sistema podría ser denominado realista. En rigor, es ambas cosas a la vez. Henri Lefèbvre, a quien debemos una interpretación de Hegel mucho más lúcida que la de Marcuse —que no pasa de ser un epígono brillante—, ha visto muy bien que el sistema hegeliano permite ser comprendido desde dos y hasta tres perspectivas distintas. En la medida en que Hegel subsume la facticidad de la existencia en el rígido corsé de sus conceptos normativos, su pensamiento es idealista; en la medida en que sus conceptos no son más que la objetivación de virtualidades existentes potencialmente en la misma realidad, Hegel es indudablemente realista. Eso explica que su pensamiento, partiendo de la idea absoluta, no llegue a rebasar nunca la escueta facticidad de las cosas. O lo que es igual: su pensamiento no consiste, en el fondo, más que en una transformación de la realidad en idealidad.

La actividad del concepto subjetivo es sólo el desarrollo de lo que existe ya en el objeto mismo como virtualidad o potencia. El *setzen* (poner) del sujeto implica un *Vorausgesetzte* (presupuesto); es decir, la función normativa ejercida por la conciencia sobre la realidad fenoménica y dispersa está ya contenida como condición previa en ese mundo fenoménico. El sujeto convierte en realidad conceptual lo que en el mismo mundo fenoménico existe ya como posibilidad real. O lo que es lo mismo: el sujeto no hace más que dar forma conceptual a la misma esencia (*Wesen*) de su realidad, que en su inmediatez surge como apariencia (*Schein*) ante nosotros. El sujeto no crea con sus conceptos y categorías de pensamiento un mundo aparte, no lo inventa o hace surgir de la nada, sino que su función consiste estrictamente en actualizar y dar forma a las virtualidades o posibilidades inherentes a la realidad objetiva. Lo que en realidad hace el sujeto es revelar una verdad todavía oculta, darle forma, posibilitar el desarrollo de un proceso cuya base o fundamento (*Grund*) está en la misma realidad.

La esencia es la antítesis o, como dice Hegel, el término medio (*Mitte*) entre el ser y el concepto. En cuanto tal, sig-

nifica la dimensión verdadera y constante del ser. Su función es la de negar el ser, la de constituir su primera negación. El ser se descompone (*zersetzt sich*) en esencia y apariencia, presuponiéndose (*voraussetzen*) y contraponiéndose a sí mismo (*entgegensetzen*). El ser inmediato es primeramente lo no esencial, es apariencia (*Schein*). Pero esta apariencia no es algo exterior y ajeno a la esencia, sino un atributo o condición inherente a ella. «Pero la apariencia misma es esencial a la esencia; la verdad no sería si no apareciera»¹. «La esencia es el ser superado»². Y también: «La esencia es la negatividad del ser»³. Es el ser mismo, pero trascendido. Por su parte, la apariencia del ser es la esencia misma, la negatividad de la esencia. La esencia es su propia apariencia, o aparece a sí misma como apariencia; en su propia apariencia. De la misma manera, la apariencia no es otra cosa que la misma esencia que se manifiesta.

La esencia es idéntica consigo misma, pero su identidad es contradictoria y contiene en sí la determinación de la diversidad o diferencia. Es decir, la identidad de la esencia es sólo concreta si incluye en sí el momento de su propia negación. «La verdad es sólo completa en la unidad de la identidad y de la diversidad»⁴. La verdadera identidad es, pues, siempre una identidad que incluye lo diverso, de ningún modo algo estático y sencillo. «La diversidad es el momento esencial mismo de la identidad»⁵. Hegel divide la identidad en dos categorías: la identidad abstracta y la identidad concreta. La primera es una identidad formal y propia del entendimiento, pues excluye el principio de la diversidad o diferencia. La verdadera identidad es, por el contrario, concreta y contiene el principio de la diversidad.

Todo lo que Hegel dice sobre la esencia y la apariencia no es sino una reactualización de la vieja división filosófica entre potencia y acto. Sus disquisiciones sobre la identidad abstracta

¹ Hegel, *Ästhetik*, edición Suhrkamp, Frankfurt, 1970, p. 21.

² Hegel, *Logik*, tomo II, p. 8.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*, p. 33.

y la identidad concreta constituyen una nueva versión de la diferenciación fichteana entre el yo y el no-yo, es decir, entre la conciencia abstracta y la conciencia concreta.

La unidad de la identidad y de la diversidad constituye la oposición (*Gegensatz*). Esta unidad es a la vez positiva y negativa. Lo negativo está contenido en lo positivo, y lo positivo, en lo negativo. Pero en esta oposición radica precisamente su mismo principio vivificador y genético: «La identidad abstracta consigo misma no significa vida»⁶. Pues «una cosa sólo es en la medida en que contiene en sí la contradicción»⁷. Lo que Hegel denomina aquí la contradicción será llamado por Fichte la resistencia que el yo requiere para desarrollarse. «Las cosas finitas, en su indiferente diversidad, son contradictorias en sí mismas»⁸. Lo positivo y lo negativo contenidos en la oposición entre identidad (*principium identitatis*) y diversidad (*principium diversitatis*), que al principio aparecen como dos momentos indiferentes, no pueden de todos modos ser considerados como iguales entre sí. Es claro que lo positivo en sí es la identidad, y lo negativo, la diversidad. Lo negativo es lo diverso separado de la identidad. Lo positivo es la identidad que ha superado su abstracción inicial e integrado en sí misma la diversidad. La contradicción yace en la misma estructura del ser; es el principio de su propia génesis, de su propio devenir. Una cosa es sólo en la medida en que se contradice a sí misma y lleva en sí el momento de la alteridad o del no-ser. (En Fichte, el no-yo.)

La esencia es *Grund* (fundamento, razón de ser) o, como dice Hegel, «la esencia se determina a sí misma como fundamento»⁹. El fundamento de las cosas es lo que constituye la totalidad de la esencia. El fundamento se determina a sí mismo como forma y materia, y se da a sí mismo un contenido. La esencia tiene en sí misma el momento de la forma, de la misma manera que la identidad de la forma es la esencia. «La forma tiene la

⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁷ *Ibid.*, p. 59.

⁸ *Ibid.*, p. 62.

⁹ *Ibid.*, p. 63.

esencia en su misma identidad, lo mismo que la esencia tiene la forma absoluta en su naturaleza negativa»¹⁰. La forma es la propia reflexión de la esencia, que, al determinarse como reflexión, aparece como materia; por tanto, es la «verdadera base o sustrato de la forma»¹¹. «La forma presupone una materia a la que está referida»¹². Pero la materia, a la vez, contiene en sí ya el momento de la forma. La forma (reflexión, sujeto) es la que determina la materia, pero la forma sin la materia es una abstracción. «La materia es lo pasivo; la forma, lo activo»¹³. Ambos momentos sólo adquieren su significado interpenetrándose a sí mismo. «Por lo tanto, la materia tiene que ser formada y la forma tiene que ser materializada»¹⁴. La forma es por ello a la vez «independiente y esencialmente referida a una alteridad»¹⁵. La alteridad de la forma es la materia, y la materia es la alteridad de la forma. «La actividad de la forma, a través de la cual es determinada la materia, consiste en una conducta negativa de la forma consigo misma»¹⁶. Por ello, «la determinación de la materia es el movimiento propio de la forma»¹⁷. A su vez, «lo que aparece como actividad de la forma es asimismo el propio movimiento de la materia»¹⁸. «La materia es en sí contradictoria, pues en cuanto identidad indeterminada consigo misma es la negatividad absoluta»¹⁹. Por ello, «la acción de la forma y el movimiento de la materia es lo mismo»²⁰. Pues, dice Hegel, «la materia está, en cuanto tal, determinada o tiene necesariamente una forma, y la forma es absolutamente forma material, existente»²¹. La forma es el

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹¹ *Ibid.*, p. 70.

¹² *Ibid.*, p. 70.

¹³ *Ibid.*, p. 71.

¹⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁷ *Ibid.*, p. 73.

¹⁸ *Ibid.*, p. 73.

¹⁹ *Ibid.*, p. 73.

²⁰ *Ibid.*, p. 74.

²¹ *Ibid.*, p. 74.

no-ser de la materia, y el no-ser de la materia, la forma, o lo que es idéntico: tanto una como la otra sólo pueden realizarse a través de la otra como unidad y negación.

La unidad de la forma y la materia constituye el contenido, que a su vez tiene un fundamento como identidad. De la misma manera, todo fundamento tiene un contenido. El fundamento de las cosas es, pues, idéntico a lo fundado, y lo fundado, idéntico al fundamento: «No hay nada en el fundamento que no esté en lo fundado, ni nada en lo fundado que no esté en el fundamento»²². Cuando un fundamento o razón de ser es verdadero, suficiente, entonces se manifiesta necesariamente como tal, como consecuencia o resultado, como existencia. «Cuando se dan las condiciones de una cosa, ésta aparece en la existencia»²³. Por ello, «la cosa es antes de que exista»²⁴.

«La esencia tiene, pues, que aparecer»²⁵. Su apariencia es su ser, y el ser es la existencia. Lo que aparece (fenómeno) muestra lo esencial, y lo esencial no es sino su propia aparición o manifestación. La esencia es, pues, aparición, y la aparición, esencia, o la cosa en sí es fenómeno, y el fenómeno, inevitablemente cosa en sí. La cosa en sí no puede ser sin aparecer, sin mostrarse en el mundo, de la misma manera que la esencia no puede realizarse sin pasar a ser apariencia. La cosa en sí no es algo oculto detrás de los fenómenos, como en Kant, sino su propia objetivación o resultado fenoménico. «La cosa en sí como tal no es más que la abstracción vacía de toda determinación»²⁶. La cosa en sí queda, pues, reducida a sus cualidades, a sus manifestaciones concretas, a su proceso de revelación y materialización.

Como el lector habrá percibido, Hegel combate aquí la división kantiana entre cosa en sí y fenómeno; para ello se apoya en una revalorización de la filosofía emanantista y panteísta pre-kantiana. La tesis subyacente en el pensamiento de Hegel

²² *Ibid.*, p. 78.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ *Ibid.*, p. 99.

²⁵ *Ibid.*, p. 101.

²⁶ *Ibid.*, p. 111.

es clara: no hay trascendencia alguna, ni misterio ni incógnita. La vida es estrictamente lo que ocurre o se manifiesta, y detrás de esta facticidad no existe nada. La base organicista de su esquema la toma Hegel de Giordano Bruno y Spinoza, que asume a través de Schelling. La historicidad o dialecticidad inherente a las respectivas categorías de pensamiento la encuentra Hegel en Platón y en el neoplatonismo.

La verdad de la existencia es, en efecto, la de su aparición o fenomenidad (*Erscheinung*). «La aparición es la unidad de la apariencia y de la esencia»²⁷. Entre ambas no hay ningún muro de separación: «El mundo existente en sí y para sí es la totalidad de la existencia. Fuera de ella no hay nada más»²⁸. El mundo que aparece, el mundo fenoménico y visible «tiene su unidad negativa en el mundo de la esencia»²⁹. Este mundo esencial es «fundamento puesto (*gesetzt*) al mundo fenoménico»³⁰. O también: «El mundo existente en sí y para sí es el fundamento determinado del mundo que aparece»³¹. Ambos se explican y adquieren sentido sólo a través de su recíproca negación y mediación.

De la misma manera, el todo no se explica sin las partes (diversidad fenoménica) y las partes no se explican sin el todo. Su verdadera identidad la obtienen negándose e interpenetrándose a sí mismos, superando su abstracta sencillez esencial. «El todo existe gracias a las partes, de manera que sin ellas no es nada»³². Su totalidad es por ello relativa, condicionada, pues «lo que lo constituye como totalidad es su alteridad, las partes»³³. Su existencia no se apoya en sí misma, sino en su otredad o negatividad. Las partes, a su vez, tienen en sí como momento el todo, son por ello también relativamente independientes; es decir, dependen de su alteridad u otredad: «Sin el

²⁷ *Ibid.*, p. 123.

²⁸ *Ibid.*, p. 132.

²⁹ *Ibid.*, p. 133.

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

³¹ *Ibid.*, p. 134.

³² *Ibid.*, p. 140.

³³ *Ibid.*, p. 140.

todo, las partes no existen»³⁴. Por ello, «el todo y las partes se condicionan recíprocamente»³⁵. El todo es la condición previa de las partes, y las partes, del todo. Entre ellos no existe ninguna relación de prioridad o exterioridad. «El todo es igual a las partes, y las partes, iguales al todo. En el todo no hay nada que no esté en las partes y no hay nada que esté en las partes sin estar en el todo»³⁶.

O lo que es lo mismo: lo interior es idéntico a lo exterior, y lo exterior, a lo interior. Lo interior (esencia) no es sin que se exteriorice, y lo que se exterioriza (ser) no es otra cosa que lo interior superando su identidad inmediata y abstracta. «Lo que una cosa es lo es completamente en su exterioridad; su exterioridad es su totalidad. Su aparición no es sólo su reflexión en otro, sino también en sí, y su exterioridad es por lo tanto sólo la exteriorización de lo que es en sí; y en tanto su forma y su contenido son absolutamente idénticos, no es en sí y para sí más que en su exteriorización. Es la revelación de su esencia, pero de manera que esta esencia consiste sólo en lo que se revela»³⁷. Y también: «La realidad es la unidad de la esencia y la existencia»³⁸. La realidad absoluta es, pues, la unidad de lo interior y lo exterior, de la cosa en sí y del fenómeno, de la reflexión y la objetivación, de la esencia y la apariencia, de la forma y el contenido, del todo y las partes.

Lo absoluto no se halla ni en el ser ni en la esencia como momentos separados, sino en la unidad de ambos; por ello es algo contradictorio y negativo. Lo absoluto es el contenido y la forma juntos, es diferencia y diversidad, totalidad interior y exterior. Es la identidad del ser y de la esencia o la identidad de lo interior y lo exterior. Pero este absoluto está circunscrito a la esfera de la realidad, de la facticidad, de la historia. Es deficitario y no incluye en sí el concepto, la idea absoluta. Es la antítesis oponiéndose a la abstracción de la tesis. Este

³⁴ *Ibid.*, p. 140.

³⁵ *Ibid.*, p. 140.

³⁶ *Ibid.*, p. 141.

³⁷ *Ibid.*, p. 155.

³⁸ *Ibid.*, p. 156.

absoluto se convierte en realidad manifestándose como atributo y como modo. Hegel expone esta fase de lo absoluto recurriendo, como en toda su *Lógica*, a Spinoza y Schelling. Lo absoluto es, pues, atributo o modo, o lo que es lo mismo: el atributo y el modo no son más que lo absoluto mismo: «La importancia verdadera del modo consiste en que es el propio movimiento reflexionante de lo absoluto»³⁹. En lo absoluto queda suprimida la barrera entre forma y contenido: «El contenido de lo absoluto es el de manifestarse»⁴⁰. Al manifestarse, lo absoluto se convierte en realidad: «El modo es la exterioridad de lo absoluto»⁴¹.

Pero la realidad presupone una posibilidad, que es su interioridad, su reflexión, su esencia. La realidad no es sólo su materialidad, su exterioridad, no se agota en su existencia inmediata. La realidad contiene en sí la determinación de la contradicción. Posibilidad y realidad son opuestos que se realizan negándose o mediatizándose respectivamente. Hegel establece una diferencia específica entre lo simplemente existente y lo real en sí, diferencia que constituye el motor de su dialéctica: «El ser no es todavía real; es la primera inmediatez; su reflexión es, pues, devenir y transición a otro; o su inmediatez no es en sí y para sí. La realidad es, pues, más elevada que la existencia»⁴². La realidad aparece, pues, opuesta a la posibilidad. La realidad es primero ser o existencia, pero «como es esencialmente no mera existencia inmediata, sino que en su calidad de unidad formal es el ser en sí y para sí o la interioridad y la exterioridad, contiene inmediatamente el ser en sí o la posibilidad»⁴³.

Por lo tanto, «lo que es real es posible»⁴⁴. Lo mismo que la realidad, la posibilidad contiene un momento positivo y otro negativo. Es algo deficitario (*mangelhaft*) que alude a la reali-

³⁹ *Ibid.*, p. 163.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 164.

⁴¹ *Ibid.*, p. 169.

⁴² *Ibid.*, p. 169.

⁴³ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 171.

dad y sólo se completa en ésta. En su aspecto positivo, la posibilidad no es más que la esencia de las cosas; puede llegar a serlo todo, es «el recipiente indeterminado del todo»⁴⁵. O dicho con otras palabras: «El reino de la posibilidad es, por lo tanto, la diversidad ilimitada»⁴⁶. Mas, puesto que la diversidad tiene en sí misma el momento de la negación y está referida a algo antagónico y contradictorio, todo lo posible es a la vez imposible. «La posibilidad no es aún toda la realidad»⁴⁷. Todo lo que es formalmente posible es también imposible. Posible y, por tanto, real sólo puede ser una posibilidad no separada de la realidad, del contenido de la existencia. Cuando la posibilidad deja de ser simplemente formal y está vinculada a lo real, la unidad de estos dos momentos pasa a convertirse en casualidad. Lo casual es algo casualmente posible y algo casualmente real. Lo casual carece por una parte de una razón de ser (*Grund*) precisamente porque es casual; pero, al mismo tiempo, su misma casualidad implica una razón de ser o fundamento. Lo casual lleva en sí la determinación de la contradicción y la paradoja. El mundo de la casualidad carece de ley interior, de norma; es arbitrario, refleja el curso externo y caótico de las cosas. Es un mundo que Hegel intentará más tarde «superar» a través de la conciencia del sujeto, de la idea absoluta.

Lo casual está referido a lo necesario. La unidad de la posibilidad y de la realidad es la casualidad, que a su vez es necesidad. La necesidad real es la síntesis o unidad de la posibilidad y la realidad reales. La posibilidad real presupone, pues, ya la realidad verdadera, la necesidad. Pero esta necesidad real o síntesis de la verdadera posibilidad y realidad es sólo relativa, porque se origina desde la casualidad, «tiene lo casual como punto de partida». La necesidad absoluta, como síntesis de la posibilidad y realidad verdaderas, no es más que la misma realización de la casualidad. «Lo que, por tanto, es realmente posible, no puede ser ya de otra manera»⁴⁸. Así,

⁴⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 173.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 179.

«la posibilidad real y la necesidad son, por tanto, sólo aparentemente diferentes»⁴⁹. La necesidad contiene en sí misma el momento de lo casual: «En realidad, la necesidad real es en sí también casualidad»⁵⁰. Y también: «Lo necesario por antonomasia es sólo porque es; no tiene, por lo demás, ninguna condición ni fundamento. Su posibilidad es su realidad»⁵¹. «La necesidad absoluta es, pues, la reflexión o forma de lo absoluto... Es la absoluta transformación de su realidad en su posibilidad y de su posibilidad en realidad. La necesidad absoluta es por ello ciega»⁵². Es decir: la necesidad absoluta es *Macht* (poder), pero no todavía objetivo final, libertad, conciencia de sí mismo. Es el «destino» de los griegos, por oposición a la providencia cristiana. «La casualidad es necesidad absoluta, es la condición previa de la absoluta realidad primera»⁵³. La necesidad absoluta (o casualidad) como culminación de la realidad y la posibilidad, se opone todavía a la libertad, que no es más que la comprensión de lo que es absolutamente necesario. Como tal no constituye la verdad verdadera, la verdad del sujeto o del concepto. El mundo de lo absolutamente necesario pertenece todavía a la objetividad no reconciliada con el sujeto. Giordano Bruno, Spinoza y Schelling son representantes de esta realidad-posibilidad que desemboca en una necesidad todavía no comprendida y asumida por la conciencia. El contenido de la necesidad absoluta es la sustancia.

La sustancia es la unidad del ser y de su reflexión, contiene en sí misma los accidentes. La sustancia no es más que su propia actividad a través de sus accidentes. Entre ambos no existe diferencia alguna. «La sustancia, en tanto que identidad de la apariencia, es la totalidad del todo y comprende en sí los accidentes, y los accidentes son ellos mismos toda la sus-

⁴⁹ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 182.

⁵¹ *Ibid.*, p. 182.

⁵² *Ibid.*, p. 183.

⁵³ *Ibid.*, p. 184.

tancia»⁵⁴. La sustancia, en tanto que manifestación de la necesidad absoluta, está encarnada en la concepción de Spinoza, refleja la concepción unitaria o monista de los orientales, es el «Uno» de Giordano Bruno. Este mundo regido por una sustancia única es lo opuesto al monadismo de Leibniz, que representa el individualismo occidental y que Hegel, apoyándose en Kant y Fichte, intentará revalorizar.

En tanto que existente, la sustancia es la causa, que a su vez no es distinta del efecto. «El efecto es necesario porque es precisamente la manifestación de la causa»⁵⁵. Y también: «El efecto no contiene absolutamente nada que no contenga la causa. A la inversa, la causa no contiene nada que no esté en el efecto. La causa es sólo causa en tanto produzca un efecto, y la causa no es sino el tener la determinación de producir un efecto, y el efecto, el de tener una causa»⁵⁶. Lo que en un momento determinado es causa pasa a ser efecto, y el efecto asume entonces la función de una causa. «La causa que produce primero un efecto y que recibe su efecto como contraefecto surge entonces de nuevo como causa»⁵⁷. La vida es, pues, efecto recíproco (*Wechselwirkung*), interpenetración y condicionamiento mutuo. «El efecto recíproco aparece primero como una causalidad antagónica de sustancias condicionándose a sí mismas; cada una es, con respecto a la otra, simultáneamente sustancia activa y sustancia pasiva»⁵⁸. «El efecto recíproco no es, pues, sino la misma causalidad; la causa no tiene sólo un efecto, sino que en el efecto se halla en relación consigo misma como causa»⁵⁹.

Esta exposición —necesariamente sumaria— del movimiento dialéctico de la esencia nos permite captar «grosso modo» el verdadero papel que ésta ocupa en el sistema hegeliano. La esencia, con sus múltiples categorías y determinaciones, cons-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 186.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 190.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 202.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 203.

tituye el momento antitético o reflexión del ser, es la realidad concreta tal como aparece en el mundo, el ser mismo liberado de su identidad inmediata-abstracta. La esencia es lo objetivo, es el movimiento mismo de la realidad, el contenido o materia de la vida. Como tal, no puede constituir la última verdad de las cosas, que es una función que ha de asumir el sujeto a través del concepto. La esencia es, pues, lo particular por oposición al ser abstracto y a lo universal concreto. Requiere ser integrada en una síntesis superior por la conciencia del hombre. La distribución de la *Lógica* en ser, esencia y concepto (o en lógica objetiva y lógica subjetiva) expresa el papel intermedio que la esencia desempeña en la tríada hegeliana. El ser es, en su manifestación primera, algo inmediato, abstracto, no consciente de sí mismo, no reflexionado; carece de contenido, está vacío. (Tesis.) El ser deviene consciente de sí mismo al constituirse como esencia a través de la reflexión y la negación de su identidad vacía, al sumergirse en la realidad del mundo. (Antítesis.) A través de su transición a la esencia, el ser se escinde o bifurca en sí mismo, queda sumergido en una objetividad opuesta a él. La síntesis (concepto) significa entonces el momento de unificación o reconciliación entre el ser y la esencia, entre lo abstracto y lo concreto. Y de la misma manera que en la primera parte de la *Lógica* el ser y el no-ser aparecen como constitutivamente unidos entre sí, la esencia es también descrita por Hegel como indisolublemente unida a la apariencia; la identidad, a la diversidad; la forma, a la materia; la cosa en sí, a la existencia; el todo, a las partes; lo interno, a lo externo; lo absoluto, al modo; la realidad, a la necesidad; la sustancia, a los accidentes, o la causa, al efecto. Si el devenir (*werden*) constituye en la primera parte de la *Lógica* la síntesis que supera la antinomia entre el ser y el no-ser, el concepto es el momento unificador que supera en la tercera parte de la *Lógica* la divergencia entre el ser y la esencia. Cada parte de la *Lógica* hegeliana presupone, pues, el todo, y el todo presupone cada parte. La concepción hegeliana es, como ha visto muy bien Richard Kroner, un panmonismo en el que cada categoría implica y explica a las restantes.

Hegel no hace más que reconciliar en un todo cohesivo el idealismo de Platón, el panteísmo de Giordano Bruno, el sustancialismo de Spinoza, el monadismo de Leibniz, el criticismo de Kant y el idealismo subjetivista de Fichte. De ahí que —como decíamos antes— resulta, en rigor, difícil saber si es el sujeto el que crea la realidad o la realidad la que crea el sujeto. Marcuse, a pesar de su tendenciosa y apologética interpretación de Hegel, ha visto muy bien el nexo causal existente entre las categorías hegelianas y la misma realidad: «El pretendido 'panlogismo' de Hegel está, pues, más cerca de ser todo lo contrario de un logicismo: se podría decir, en efecto, que es de la realidad misma de donde Hegel toma prestados los principios y formas de su pensamiento, de manera que las leyes de su lógica no hacen más que reproducir las leyes que rigen lo real»⁶⁰.

Hegel no hace sino dialectizar, a través de la reflexión del sujeto, el idealismo absoluto y organicista de Schelling, el introductor de Giordano Bruno y Spinoza en el idealismo alemán. Hegel reprocha a Spinoza que su concepto de la sustancia carece del «principio de la personalidad»⁶¹, es decir, de lo que en la tríada hegeliana desempeña el papel de modo. Spinoza se detiene en la negación como determinación o cualidad y no pasa a la negación de la negación. La sustancia de Spinoza es ya unidad absoluta del ser y del pensar; pero este pensar existe sólo en unidad con la extensión, no de forma independiente y autónoma. Los reproches que Hegel eleva contra el spinozismo los aplica también al emanantismo oriental. Ambos carecen del principio reflexivo, de la subjetividad descubierta por Kant y asumida por Hegel.

Lo mismo ocurre con la filosofía de Schelling, cuyo fallo central radica también en su carencia de una auténtica dialéctica reflexiva. Hegel se encargaría de suplir esta deficiencia subjetiva de su ex discípulo y ex mentor, con la ayuda de Kant y Fichte, que no hicieron sino desarrollar el monadismo

⁶⁰ Marcuse, *Raison et révolution*, Paris, 1968, p. 73.

⁶¹ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 165.

de Leibniz. El monadismo de Leibniz es designado por Hegel como el extremo opuesto del sustancialismo de Spinoza. La mónada no conoce el principio de la alteridad o negación, es una entelequia. Su revelación es su propia obra, es la totalidad del contenido del mundo. Para decirlo con las palabras de Richard Kroner:

Se trata de conciliar el dogmatismo de Schelling con el criticismo de Kant. Mientras que Schelling tomó como ejemplo primero a Spinoza y luego a Bruno, Hegel renovó la ontología iniciada por Leibniz y completada por Christian Wolf. Pero en esta ontología incluyó las opiniones de la crítica de la razón kantiana y de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. El idealismo diseñado programáticamente por Schelling en *Bruno* y en posteriores obras encuentra su realización sistemática en la *Lógica* de Hegel⁶².

La verdadera posición de Hegel es, pues, el eclecticismo, por muy original que este eclecticismo sea o quiera ser.

El concepto de posibilidad o potencia inherente a la realidad lo encontramos ya formulado claramente por Giordano Bruno y por Schelling. Pero en el panlogismo de estos filósofos falta una dimensión subjetiva, reflexiva. Su concepto de la realidad es orgánico-emanantista, objetivista, abstracto. El movimiento subjetivo es una simple modalidad de la sustancia, no una autoactividad consciente. Hegel asume este objetivismo emanantista, pero dándole la dimensión de la autoactividad reflexiva del sujeto. La realidad no se desarrolla por sí sola, orgánicamente, sino a través de un sujeto que la constituye y genera a través de su actividad pensante, de sus conceptos.

De esta manera Hegel conjuga el momento del ser y el momento del pensar. El ser es la realidad dada, el pensar es la fuerza o actividad que da sentido a este ser. El pensamiento no es una simple modalidad subalterna del ser, sino que es el mismo ser. Kroner: «El pensamiento es, por lo tanto, el mismo poder del ser, es su poder; el pensamiento no es externo al ser, sino interno, no trascendente, sino inmanente»⁶³.

⁶² Richard Kroner, *obra cit.*, tomo II, p. 417.

⁶³ *Ibid.*, p. 429.

El pensamiento lógico del sujeto es en última instancia la síntesis que asume y digiere el edificio de categorías formales expuestas por Hegel en su obra. Precisamente porque la idea constituye la clave del sistema hegeliano, la realidad contradictoria y viva puede ser siempre explicada y justificada a través de ella. Hegel degrada la realidad, con toda su complejidad y dramaticidad, a una sucesión interminable de categorías formales, a un vaivén de negaciones, contradicciones y mediaciones. El momento de la reconciliación, unidad o síntesis, aportado por la conciencia del hombre no ha sido deducido de la auténtica realidad de las cosas, sino que se trata de un apriori que Hegel introduce en su sistema más allá de toda realidad. Las contradicciones y conflictos de la existencia están ya de antemano explicados y superados por el sujeto. O en otros términos: la forma precede a la materia, el concepto a la realidad. De ahí que en su significado central, la dialéctica hegeliana sea en verdad una dogmática; de ahí también que el formalismo de las categorías y determinaciones de pensamiento acaben triunfando sobre la realidad concreta. Todo es justificable: he ahí el último secreto de la filosofía hegeliana.

DEVENIR Y PRAXIS

Si la verdad no es un ente estático y dado de antemano, sino que va siendo creada por el sujeto a través de un proceso permanente de reflexión y vinculación dialéctica con la realidad objetiva, es evidente que la verdad se convierte necesariamente en devenir, en temporalidad, en historia. El sujeto no es un ente substancializado, definido a priori, sino fluidez y tránsito. Es movimiento y no inmovilidad, acción y no contemplación.

La verdad es entendida por Hegel como proceso dialéctico, como *werden*; por tanto, como totalidad en el tiempo, como superación constante de la inmediatez del sujeto y del objeto. «La verdad es el todo», dirá Hegel resumiendo su filosofía. Y también: «En mi opinión, la idea sólo puede ser expresada y entendida como proceso, como movimiento. Pues lo verdadero no es algo solamente quieto, esencial, sino algo que se mueve a sí mismo, algo vivo»¹. Esto es una consecuencia lógica de la posición primaria de Hegel. Si la verdad no puede ser nunca algo inmediato, revelable totalmente aquí y ahora, es claro que tendrá que ser concebida como proceso.

Mientras el pensamiento tradicional concebía la verdad como un ente objetivo, autosuficiente y dado para siempre,

¹ Hegel, *Briefe*, tomo II, p. 329.

como una entidad ideal situada fuera del sujeto, Hegel afirma que es algo en constante renovación y por tanto vinculado intrínsecamente a la historicidad del sujeto y del mundo. La verdad no está ahí, en el universo, como una sustancia inerte, sino como algo que tiene que ser creado por el sujeto a través del proceso dinámico y dialéctico del conocimiento y de la reflexión, que incluye la función de trascenderse a sí mismo, de rebasar la provisionalidad de todo conocimiento sensible-empírico. La verdad es tiempo, historia, génesis. Su estructura básica está formada por el nexo relacional (dialéctico) entre el sujeto y el objeto, entre individuo y mundo, entre espíritu y naturaleza. La verdad, pues, no es, sino que *se hace*, deviene, se constituye ella misma a través de un proceso ininterrumpido de negación y afirmación, de repulsión e integración.

De ahí que en su *Fenomenología del Espíritu* Hegel secciona el ser o el sujeto en una escala interminable de modos de conciencia. Los sentidos, la naturaleza son degradados a modos de conciencia inferiores, imperfectos, abstractos. Con el objeto de poder dar al ser una unidad ficticia, «pensada», Hegel lo desintegra y vacía de su realidad concreta, creando una pirámide ontológica y epistemológica apoyada en un fundamento abstracto. Al convertir el conocimiento absoluto en tiempo, en experiencia sucesiva o seriada, Hegel no hace más que intentar salir del círculo vicioso a que había conducido el dualismo de Kant en el plano epistemológico. La cosa en sí kantiana es eliminada a través de su transformación en tiempo, en historicidad. Con ello Hegel no resuelve el interrogante dejado por Kant, sino que lo convierte en un nuevo ente metafísico, trascendental. El concepto de totalidad histórica ejerce en el sistema hegeliano una función claramente metafísica, abstracta, irracional. Es cierto que la existencia del mundo es totalidad en el tiempo; pero esta totalidad histórica sólo puede ser apprehendida o supuesta como una categoría pensada, conceptual, fuera de nuestra experiencia, como un Más Allá o *éschaton* inaccesible. Cuando se quiere interpretar la historia como totalidad —por tanto como futuro—, la historia tiene que aparecer forzosamente ante nuestros ojos como un ente abstracto,

imprevisible. La verdad de la historia, al estar objetivada en un futuro hipotético e inasequible, se convierte en una sustancia parecida a la cosa en sí de Kant.

Es fácil descubrir, por otra parte, en la «historicidad» de los modos de conciencia de los hombres y de los pueblos una nueva versión de la vieja filosofía, especialmente de la platónica. Como ésta, Hegel niega también la validez del conocimiento inmediato-personal, de la experiencia «vulgar» de los sentidos, del *common sense*, del *gemeiner Menschenverstand*. Aproximarse a Dios, a la verdad sobrenatural, había significado para el pensamiento teológico tradicional un constante negarse a sí mismo. La última certidumbre sólo podía darse en un Más Allá, en Dios. Hegel no hace más que sustituir el concepto de Dios por el concepto de historia. En ambos esquemas domina la hostilidad hacia lo inmediato-subjetivo, que es considerado como algo aparente y no verdadero. La antigua fusión mística con Dios es convertida por Hegel en identificación entre el sujeto y la historia. Como ha dicho Gurvitch: «La *Fenomenología* de Hegel permanece, pues, enteramente fiel a una tendencia mística, a la que trata de concretar y racionalizar para hacerla más aceptable»².

En Hegel todo es provisional, interino. Nada es cierto, nada es seguro. Ontológicamente, el hombre vive en permanente error, o, si se quiere, en permanente espejismo, en estado de crónica inmadurez cognoscitiva y existencial. Todo es falso: los sentidos, la percepción sensible, yo, tú, el aquí, el ahora, esto, aquello, el deseo, la razón, la virtud, el idealismo, la cultura, la revolución, el catolicismo, la conciencia desgraciada, la conciencia satisfecha, etc. Este proceso de constante negación y superación de las diversas fases del conocimiento y de la experiencia vital no está limitado por ninguna frontera, no es sustituido en ningún momento por la certidumbre de algún punto de apoyo arquimediano: moral, virtud, sacrificio, abnegación, cultura, humanismo, estoicismo, religión, instinto y sentimientos son modos imperfectos y abstractos del espíritu

² Gurvitch, *obra cit.*, p. 112.

universal. Existir es vagar de un error a otro. Hegel no hace más que diluir o desintegrar la personalidad del hombre en el proceso ilimitado de la historia, quitándole la raíz de todo valor inamovible y rotundo. Lo único verídico e inmutable es el devenir histórico, el eterno movimiento de afirmación y negación, la relación dialéctica entre el sujeto y el tiempo.

Hegel no ha sido capaz de superar la contradicción fundamental entre su pretensión a lo absoluto-infinito (encarnado en la historia) y la provisionalidad de la misma historia concreto-finita. Entre ambos momentos hay una ruptura completa. Kierkegaard había observado ya que fundar la verdad infinita o absoluta en la historia significa fundar un valor absoluto sobre un conocimiento aproximativo o relativo. Dilthey, a pesar de su admiración por Hegel, reasumirá la crítica del pensador danés. Hegel resolverá esta antinomia entre eternidad y relatividad introduciendo por la puerta trasera el *deus ex machina* de su espíritu universal, es decir, transformando lo contingencial de la historia en un valor situado más allá de toda contingencia. Karl Löwith ha visto muy bien este salto milagroso: «Cuando Hegel hace aparecer lo eterno en lo temporal, ello no se apoya en una dialéctica formal, sino en una sustancia metafísica del Logos cristiano»³. Otros pensadores —marxistas principalmente— ven en la concepción hegeliana, por el contrario, un intento de superar el relativismo y el historicismo. Así Karel Kosik:

Con frecuencia se olvida que el apriorismo lógico de Hegel, que considera la historia como despliegue del espíritu —que en su temporalidad es supratemporal—, constituye en la Edad Moderna la más importante tentativa idealista de superar el relativismo y el historicismo⁴.

Es difícil compartir la opinión del marxista checo. La concepción hegeliana no puede superar ni el relativismo ni el his-

³ Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1950, p. 144.

⁴ Karel Kosik, *Dialéctica de lo concreto*, México, 1967, p. 163.

toricismo porque se apoya en una pura abstracción, es un emanantismo irracional.

El devenir hegeliano es la síntesis, el momento de unificación que supera la contradicción entre el ser y la esencia, entre forma y materia, entre individuo y mundo. El devenir es la negación de la negación, la conciencia de sí, el saber absoluto, el concepto objetivado en el Estado y en el espíritu universal. Cada verdad, considerada aisladamente y en sí, es para Hegel siempre una verdad relativa, que contiene en sí misma el momento de la negación. La verdad absoluta sólo puede ser encarnada por una tercera instancia: por el devenir, por el futuro. A través de su propio movimiento de negación, las cosas devienen para sí lo que al principio son en sí. Pero como este movimiento autogenético es infinito, las cosas no llegan a ser nunca, sino que se encuentran siempre en una situación provisional de *ir haciéndose*. Su verdad no consiste, pues, en lo que puedan ser en este o aquel momento (una verdad relativa), sino precisamente en la negación de toda determinación actual. La verdad fundamental del ser es su devenir, su superación permanente, su propia negación. El error básico de Hegel en el campo de la ontología y del conocimiento en general es el de dar por supuesto que la nada existe como un momento del ser, y el de oponer esta nada o pura indeterminación al devenir. Pero el ser no es sólo a través de su devenir, sino ya antes. El devenir está implicado en el ser, y no a la inversa. Todo lo que es, es ya algo determinado. Algo que sea pura indeterminación es una contradicción. Lo opuesto al ser no es la nada, sino el ser concreto y sensible.

Gracias al proceso dialéctico del conocimiento, el sujeto tiene la posibilidad de rebasar las fronteras de lo inmediato-personal para elevarse a formas ontológico-epistemológicas superiores. Pero este proceso no puede limitarse a la pura contemplación teórica, sino que debe incluir la acción, la praxis.

La tesis del conocimiento como un rebasarse a sí mismo a través de la acción y de un adentramiento en el mundo, la encuentra Hegel formulada ya en Fichte y en Jacobi. Vale la

pena transcribir aquí un fragmento de Jacobi en el que éste anticipa explícitamente esta dimensión del pensamiento hegeliano:

Puesto que la existencia de todo ser finito presupone coexistencia, ningún individuo puede tener conciencia de su ser sin tener al mismo tiempo una conciencia más o menos viva de sus relaciones, es decir, de seres diferentes a él, sobre los cuales se apoya, y que constituyen las condiciones necesarias, los mediadores, los agentes de su existencia... Es, por lo tanto, completamente imposible que el individuo tenga percepción de las relaciones sin tener percepción o conciencia de sí, y es imposible que tenga conciencia de sí sin tener percepción de las relaciones⁵.

Aquí está anticipada literalmente toda la teoría hegeliana de la alteridad, la mediación y la praxis como categorías ontológico-epistemológicas. El esquema de la praxis-conocimiento, de la experiencia teórica como acción fue desarrollado más tarde con toda pujanza por Fichte. Hegel no hace aquí, como casi siempre, sino dar una dirección peculiar a hallazgos de sus predecesores.

Conocer presupone adentrarse en el mundo, en la esfera del no-yo, de la otredad. Sin esta inmersión en el mundo, en la diversidad fenoménica, el sujeto no está en condiciones de constituirse en verdad auténtica, concreta. El conocimiento absoluto (y el ser verdadero) sólo pueden surgir de la praxis total. El sujeto se conoce en la medida en que sale de sí mismo, en la medida en que se trasciende y entra en el mundo, perdiéndose primero en él para comprenderlo y asumirlo más tarde con «plena conciencia». Aquí nos encontramos con una interpretación opuesta a la de la mística y del pensamiento contemplativo, que buscaban lo absoluto en la inacción, en la quietud. (El mundo como mal, como dispersión, como enajenación). Conocerse significa para Hegel estar en el mundo, en su centro, en el cogollo de la realidad: «La acción es el devenir del mundo como conocimiento. Lo que el espíritu es en sí lo sabe por su realidad. Por lo tanto, el individuo no puede

⁵ Jacobi, *Werke*, tomo II, pp. 534-535.

saber lo que es sin que lo haya convertido en realidad a través de su acción»⁶. Y también: «La obra es la realidad que se da la conciencia»⁷. Y en otro pasaje: «El verdadero ser del hombre es la acción; en ella la individualidad es real»⁸. Jean Hyppolite ha descrito muy bien este momento de la concepción hegeliana: «Para Hegel, la verdad halla su terreno y su fundamento en esta comunicación de las conciencias, y el alma bella que se encierra en el silencio interior para no mancillar su pureza, que se imagina hallar en sí misma lo absoluto divino en su inmediatez, no puede más que disolverse en la nada»⁹.

Hegel niega, en efecto, el mundo de la intuición y de la contemplación, el ensimismamiento de la mística y del romanticismo y las posiciones que más tarde defenderá la *Existenzphilosophie*. En el existencialismo —como ya antes en el cristianismo— la acción mundana o exterior es lo inauténtico, lo alienado, la forma banal del ser. El hombre sólo recobra su verdadera identidad rechazando su ser-en-el-mundo, que es un producto de lo impersonal. Para Heidegger, el ser-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) significa el reino del *man* (uno, la gente) y, por ello mismo, el mundo de lo impersonal y superficial. Este mundo significa la *Selbstverlorenheit*, es decir, la pérdida de sí mismo, la alienación¹⁰. Por el contrario, en Hegel el mundo forma parte constitutiva y constituyente del ser. Hegel, identificándose con el pensamiento burgués y positivista de su tiempo, niega el «interior» del hombre, reduce la existencia humana a resultado, a coeficiente, a acto, a pura cuantitatividad. El interior del hombre es su exterior; su alma son sus actos; su esencia es su apariencia; su individualidad es su dimensión colectiva. Se observará la estructura especialmente burda de esta concepción, que parte de un dinamismo puro y anticipa el universo cerrado e intrascendente del fas-

⁶ Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, p. 261.

⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁸ *Ibid.*, p. 212.

⁹ Jean Hyppolite, *obra cit.*, p. 22.

¹⁰ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 1967.

cismo. Hegel pasa por alto que la acción del hombre, sus actos, su quehacer práctico, no suelen ser el resultado de una decisión autónoma, de un acto de libertad, sino de una imposición social. La acción del hombre sólo será verdaderamente auténtica cuando sea una acción nacida de su vocación y de su autonomía. Cuando la acción no cumple estos requisitos es alienación, heteronomía. Por otra parte, el ser del hombre no se agota en la praxis. La personalidad del ser humano es más rica que sus posibilidades de acción. El hombre no es plenamente objetivable. Podría decirse incluso que lo objetivable en el hombre es siempre o casi siempre lo más impersonal en él. Aristóteles nos dice también que el hombre es un animal político; pero, entre la praxis y la teoría, da en última instancia prioridad a la teoría, es decir, a la contemplación.

El sujeto aparece en el mundo como *Begierde* (apetito, ganas, avidez). Ésta es una de las formas básicas de la conciencia. En su primera confrontación con el mundo, el sujeto se halla en una relación de exterioridad con respecto a los demás: «La conciencia de sí es por lo pronto simple ser para sí»¹¹. Su identidad es deficiente: «Es idéntica a sí misma por medio de la exclusión de todo lo otro; su esencia y contenido absoluto es ella; y en esa inmediatez o en esa esencia de su ser para sí es individual»¹². Pero, como el otro sujeto es también una conciencia para sí, «cada uno tiene la certeza de sí mismo, pero no del otro; y, por ello, su propia certeza no es en sí ninguna verdad»¹³. Esta forma del conocimiento y de la existencia (en Hegel ambos momentos constituyen una unidad indisoluble) no puede conducir más que a la guerra de todos contra todos: «La relación de las dos conciencias de sí está determinada de manera que se acreditan a sí mismas y para el otro por medio de la lucha a vida o muerte»¹⁴. La conciencia de sí es libertad pugnando por ser reconocida por las demás

¹¹ Hegel, *Phänomenologie*, p. 125.

¹² *Ibid.*, p. 125.

¹³ *Ibid.*, p. 125.

¹⁴ *Ibid.*, p. 126.

conciencias. Hegel ejemplariza esta lucha entre las conciencias en su famoso pasaje sobre el amo y el esclavo.

La conciencia de sí autónoma (*selbständige*) está encarnada en el amo; la conciencia heterónoma (*unselbständige*), en el esclavo. La conciencia del esclavo o siervo está caracterizada por el hecho de que éste da prioridad a su existencia física, inmediata, primaria, y la sitúa por encima de la libertad o plena conciencia de sí. El esclavo es esclavo —afirma Hegel— porque teme a la muerte, porque teme perder la vida natural y bruta de que dispone. Por el contrario —sigue afirmando Hegel—, el amo es amo porque no teme a la muerte, porque da a su independencia y libertad un valor más elevado que a su existencia natural. Hegel no sólo analiza este problema en términos abstractos y ahistóricos, sino que extrae de él consecuencias erróneas. El amo no es amo porque no tema a la muerte, sino porque pertenece a una clase social privilegiada y tiene el poder físico de su parte. El esclavo no es esclavo porque sea un cobarde y tema a la muerte, sino porque pertenece a una clase social desamparada y débil. Estos simples hechos histórico-sociales los convierte Hegel en categorías fijas, metafísicas.

Hegel intenta, además, realizar indirectamente una apología de la esclavitud. El esclavo adquiere conciencia de sí mismo a través del trabajo, de la obra creada, de su actividad de servicio y sumisión. El esclavo no obtendrá su liberación a través de un acto de rebelión —y, por tanto, de una negación radical—, sino precisamente a través de un acto de adhesión y afirmación de su propia condición, que es la de trabajar para otro. Con el tiempo, afirma Hegel, gracias al trabajo que el esclavo realiza, adquiere conciencia de sí mismo y se libera. Por el contrario, el amo, que no realiza trabajo alguno, acaba por convertirse en esclavo de su esclavo, depende de su trabajo, no es sin su esclavo.

Es cierto que teóricamente, a nivel abstracto, el amo, a fuerza de perder contacto con el mundo del trabajo, de la producción, cae en una relación de dependencia frente al esclavo, como le ocurrió al aristócrata con respecto al burgués.

Pero, en la praxis, el amo utilizará la violencia y otros recursos para seguir sosteniendo su *status* de amo frente al esclavo. El esclavo no se liberará mediante el trabajo —aunque éste forme parte de su proceso de liberación—, sino a través de una negación radical del mundo en que se halla prisionero. La burguesía no pudo liberarse del yugo de los señores feudales sin recurrir a la violencia y a la revolución. Lo mismo cabe decir de la liberación del proletariado frente a la burguesía. El trabajo no es por sí solo un elemento de emancipación. La historia no es sólo evolución, sino también revolución, ruptura violenta de un estado de cosas determinado. La naturaleza del trabajo, a la que Hegel da un sentido unívoco, es ambivalente: el trabajo puede ser un medio de liberación, pero también de integración y sumisión. Hegel solucionará la situación antitética existente entre el amo y el esclavo recurriendo a la reconciliación y mutuo reconocimiento de ambos, pero no como iguales, sino dentro de un estado jerárquico basado en la explotación y el dominio de clases. El amo reconoce el trabajo del esclavo y le paga, pero sin dejar de ser amo. Éste es el paso de la servidumbre feudal a la sociedad capitalista.

Conciencia de sí equivale, pues, al deseo de imponer y defender la propia libertad frente a los otros: «La conciencia de sí alcanza sólo su satisfacción en otra conciencia de sí»¹⁵. Y también: «La conciencia de sí es en sí y para sí en la medida en que es en sí y para sí para otro; es decir, existe sólo como conciencia reconocida»¹⁶. El reconocimiento entre los distintos sujetos es posibilitado por la reflexión y la mediación del espíritu, que Hegel define como «la absoluta libertad e independencia de su contrario, es decir, una pluralidad de conciencias de sí existiendo para sí, la unidad entre el yo y el nosotros»¹⁷. El paso del conocimiento empírico-sensible al conocimiento absoluto o filosófico no es otra cosa que la supe-

¹⁵ *Ibid.*, p. 121.

¹⁶ *Ibid.*, p. 123.

¹⁷ *Ibid.*, p. 122.

ración de toda forma de exterioridad o solipsismo y su sustitución por la interpenetración e interaceptación entre sujeto y mundo, entre individuo aislado y comunidad. De ahí que la reconciliación de los contrarios no presuponga en Hegel la supresión de uno de ellos, sino su mutuo reconocimiento. En esta fase de la historia y del conocimiento, la exterioridad es sustituida por la universalidad. Más adelante tendremos ocasión de comprobar a qué sorpresas conduce lo universal-concreto de Hegel, el «reconocimiento» mutuo de las conciencias. Limitémonos a decir aquí que este reconocimiento está basado en una aceptación de la «necesidad» histórica, del orden social y humano dado; es decir, en una aceptación del *statu quo*.

Partiendo de su concepción dialéctica entre el yo y lo otro, Hegel rechaza toda concepción solipsista y abstracta del conocimiento. Sobre Leibniz dirá:

En este sistema, pues, la alteridad (*Anderssein*) es suprimida; el espíritu y el cuerpo o las mónadas no son lo otro entre sí, no se limitan una a la otra, no se influyen una a la otra; todas las condiciones que constituyen el fundamento de la existencia (*Dasein*) desaparecen. La variedad es sólo ideal o interior, la mónada permanece únicamente en relación consigo misma, los cambios se desarrollan dentro de ella y no constituyen relaciones de la mónada con otras mónadas¹⁸.

Y contra Spinoza:

El spinozismo es una filosofía defectuosa en la que la reflexión y su variada determinación constituyen un pensamiento exterior. La sustancia de este sistema es una sustancia, una totalidad indivisible... Los conceptos que Spinoza da de lo absoluto no necesitan del concepto de lo otro... Pero lo absoluto no puede ser lo primero, lo inmediato, sino que lo absoluto es esencialmente su resultado¹⁹.

Ya en su estructura primaria, el ser está indisolublemente ligado a lo otro, es relación intrínseca con el mundo de los contrarios. El ser contiene en sí mismo como categoría ontológica

¹⁸ Hegel, *Logik*, tomo I, p. 152.

¹⁹ *Ibid.*, tomo II, p. 165.

la dimensión de alteridad. El ser es sólo en la medida en que es junto a los otros. El ser es relación. Esta relación constituye precisamente su posibilidad de realización en el mundo, al mismo tiempo que su amenaza para su ser-para-sí (*Fürsichsein*). El ser de la *Lógica* hegeliana no es sino en comunicación con los otros, de la misma manera que en la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia no puede elevarse al conocimiento absoluto sin la confirmación de las demás conciencias.

El ser es definido por Hegel como un *Dasein* (ser-ahí, existente); por tanto, en relación causal o estructural con algo distinto de él. En su estado inmediato, el concepto del ser (*Sein*) es considerado por Hegel como lo indeterminado y vacío, es decir, como el no-ser o la nada. El ser es en la medida en que se halla en conexión con algo que lo sitúa y define: «Un ser determinado, finito, es aquel que se refiere a lo otro»²⁰. El ser es sólo en la medida en que deviene y supera su indeterminismo o vacío inicial, inmediato: «El ser-ahí (*Dasein*) surge del devenir»²¹. Y también: «Ser-ahí es ser determinado; su determinación es determinación existente, cualidad. A través de su cualidad es algo contra lo otro, es cambiante y finito, no solamente frente a otro, sino que está determinado negativamente en sí mismo por antonomasia»²². Por ello, afirma Hegel, «la realidad es cualidad, existencia»²³.

Todo ser es *etwas* (una cosa, algo) en medio de otras cosas. «Una cosa es, como existente inmediato, el límite contra algo; pero esta frontera existe en la misma cosa y es una cosa a través de la mediación de la misma que es al mismo tiempo su no-ser. Es la mediación a través de la cual una cosa es y no es al mismo tiempo»²⁴. Cada cosa está, pues, intrínsecamente ligada a lo otro, a lo ajeno y extraño. El ser es estructuralmente no sólo «ser en sí mismo» (*Ansichsein*), sino también «alteridad» (*Anderssein*) o «ser para otro» (*Sein für Anderes*): «El ser en sí

²⁰ *Ibid.*, tomo I, p. 71.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

²² *Ibid.*, p. 95.

²³ *Ibid.*, p. 99.

²⁴ *Ibid.*, p. 114.

es primeramente relación negativa con respecto al no-existente o no ser-ahí (*Nichtdasein*), tiene la alteridad fuera de sí, es tomada de la alteridad y del ser-para-otro; pero, en segundo lugar, una cosa tiene el no-ser también en ellas; pues dicha cosa es el no-ser del ser-para-otro»²⁵.

«El ser-para-otro es en primer lugar negación de la simple relación del ser consigo mismo; en tanto una cosa es en otro o para otro, carece de ser propio»²⁶. Y añade más adelante: «Una cosa es en sí en la medida en que sale del ser-para-otro y regresa a sí misma»²⁷. El ser es, pues, negación de la negación: negación del ser-para-otro, de la alteridad: «La realidad contiene en sí misma la negación»²⁸. «El ser para otro es, en la unidad de la cosa consigo misma, idéntico a su ser en sí»²⁹. Ser es, pues, rebasarse a sí mismo y superar la amenaza que nos impone lo otro, pero integrando esta alteridad u otridad en nuestra conciencia de sí. El ser es «trascendencia inmanente». «Cada uno es primero... en la medida en que lo otro es; lo que es lo es a través de lo otro, a través de su propio no-ser; segundo, es en la medida en que lo otro no es; lo que es lo es a través del no-ser de lo otro»³⁰. La contradicción, pues, es un rasgo fundamental de la existencia y del conocimiento:

Uno de los prejuicios fundamentales de la lógica tradicional y de la concepción vulgar es el de considerar que la contradicción no es una determinación tan esencial e inmanente como la de la identidad; si tuviera que hablarse de la importancia de ambas determinaciones, habría que considerar la contradicción como más profunda y esencial. Pues frente a la contradicción, la identidad es sólo la determinación de lo inmediato y sencillo, del ser muerto; pero la contradicción es la raíz de todo movimiento y vida; una cosa se mueve, tiene impulso y acción sólo en tanto que se contradice a sí misma³¹.

²⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁶ *Ibid.*, p. 107.

²⁷ *Ibid.*, p. 107.

²⁸ *Ibid.*, p. 103.

²⁹ *Ibid.*, p. 109.

³⁰ *Ibid.*, tomo II, p. 42.

³¹ *Ibid.*, p. 58.

Y también:

La cosa, el sujeto, el concepto es esta misma unidad negativa; es algo contradictorio en sí mismo... Las cosas finitas, en su indiferente variedad, son por ello contradictorias en sí mismas, están rotas en sí y regresan a su fundamento³².

Esta contradicción inherente a la realidad misma se traduce en dolor: «El dolor es el privilegio de las naturalezas vivas»³³.

Hegel asume el concepto kantiano de antinomia, pero dándole un significado completamente distinto. Mientras lo antinómico o contradictorio es situado por Kant en la esfera del conocimiento, Hegel concibe este momento como una dimensión primaria de la realidad misma. Lo contradictorio no es una manifestación de nuestro conocimiento, sino una forma básica de la realidad ontológica.

Hegel da a lo otro, a lo contrario, una jerarquía estructural y genética que no se halla en otras escuelas de pensamiento. Pero la sublimación de lo otro, aunque esté montada sobre un aparato conceptual y terminológico de nuevo cuño, no es, en el fondo, más que una trasposición de la vieja metafísica. Lo otro es para Hegel la facticidad histórica, el mundo de lo inevitable, el curso implacable de las cosas. El objetivo final es la reconciliación entre los contrarios —a través del espíritu—, la reconciliación entre el ser en sí y el ser para sí, entre el sujeto y el mundo tal como es; es decir, la reconciliación entre hombre y providencia, el *Beisichsein* (ser en sí mismo) en el *Anderssein* (ser en el otro) o la aceptación de la necesidad (*Einsicht in die Notwendigkeit*).

Lo contradictorio no constituye en Hegel lo verdadero y definitivo —como veremos más adelante—, sino una fase necesaria —pero provisional— dentro del proceso existencial. La afirmación de lo contradictorio ejerce en Hegel una función más metodológica que sustancial. Gurvitch ha podido decir con razón:

³² *Ibid.*, p. 62.

³³ *Ibid.*, p. 424.

Hegel se entrega a una verdadera inflación de antinomias, y esta inflación le lleva a un fetichismo de la negación que le sirve para divinizar las síntesis ³⁴.

Y también:

Hegel, en lugar de investigar las condiciones en que se produce una polarización efectiva de los contrarios, construye estas situaciones arbitrariamente para que sirvan de glorificación a las síntesis divinizadas ³⁵.

Fiel a su concepción apologética de la existencia y la facticidad histórica, Hegel acabará naturalmente negando lo antinómico. Georg Lasson escribe al respecto: «Su principio determinante no es la negación ni la contradicción, sino la unidad en el antagonismo, la identidad de los contrarios» ³⁶. O, para decirlo con las propias palabras de Hegel: lo que constituye la esencia del espíritu es «la unidad absoluta de lo opuesto por medio del concepto» ³⁷. Es precisamente aquí donde su sistema dialéctico acaba convirtiéndose en una apologética de la identificación de lo contradictorio y, por tanto, en una apologética de la realidad dada. Gurvitch vuelve a tener razón cuando afirma que «la lógica de Hegel, como toda su filosofía, se propone mostrar que, gracias a la dialéctica del espíritu, la humanidad, la sociedad y el hombre se unen de nuevo en Dios, después de haberse alienado en el mundo» ³⁸.

³⁴ Gurvitch, *obra cit.*, p. 114.

³⁵ *Ibid.*, p. 115.

³⁶ Véase *Logik*, de Hegel, pref. de Lasson, LXVI.

³⁷ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 430.

³⁸ Gurvitch, *obra cit.*, p. 106.

CAPÍTULO VI

LO UNIVERSAL: EL ESTADO

Lo universal representa para Hegel el reconocimiento de que la verdad no puede residir en ninguna particularidad o subjetividad aislada: «La vida, considerada en su idea, es en sí y para sí universalidad absoluta»¹. La verdad sólo puede hallarse en la totalidad concreta de las distintas partes. Para decirlo con las palabras de Richard Kroner:

Las partes o momentos del espíritu tienen que diferenciarse del espíritu en cuanto totalidad; pero, al mismo tiempo, el todo está en las partes y las partes en el todo... Hegel no conoce ningún absoluto fuera de lo relativo, y ningún relativo fuera de lo absoluto, como en Fichte y también en Schelling².

La verdad individual, sin la verdad de los demás sujetos, es incompleta (abstracta), y tiene que conducir al *bellum omnium contra omnes* de Hobbes. El individuo es subjetividad y tiene, de momento, al mundo objetivo frente a sí, como indiferencia o negatividad. Sólo cuando el sujeto reconoce a los demás individuos como realidad causal y constitutiva del universo alcanza el estado de la verdadera universalidad, que es entonces una universalidad concreta. «En esta convivencia (*Zusammengehen*)

¹ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 416.

² Richard Kroner, *obra cit.*, tomo II, p. 265.

del individuo con su objetividad, que al principio era una objetividad presupuesta como indiferente... el individuo ha superado su particularidad y se ha erigido en universalidad»³. Es decir, el hombre, que empieza siendo un ente subjetivo, abstracto, inmediato, pasa a convertirse en vida universal, en *Gattung* (género, especie). La verdad absoluta es, pues, mediación entre lo universal y lo individual, reflexión del sujeto sobre sí mismo a través de los otros, identidad del yo consigo mismo después de haberse integrado en el mundo.

Lo universal es una tríada que contiene en sí los momentos de lo particular y lo individual (tesis, antítesis, síntesis, o también: ser, esencia, concepto). Lo universal puro, en su determinación sencilla, es lo abstracto, lo inmediato, exactamente como ocurre con lo particular e individual puro. A través de su alteridad (lo cualitativo), lo universal pasa a convertirse en lo particular para regresar entonces a sí mismo como individualidad, como universal concreto. A través de este proceso de negación y mediación, lo que aparece como resultado (*Gewordenes*) es en realidad lo incondicionado y original, pues lo universal puro o abstracto lleva ya en sí mismo la determinación de lo particular, y, por ello mismo, de lo universal concreto. Lo particular constituye la primera negación de lo universal, y lo individual, la negación de la negación o universalidad concreta, verdadera. Lo universal regresa, pues, a su punto de partida enriquecido y concretizado a través de su alteridad o particularidad. Pero lo universal recorre todos esos momentos sin dejar de ser nunca lo que es, sin perder su propia identidad: «No es arrancado de sí mismo por el devenir, sino que se prolonga inalterablemente a través de éste y tiene la fuerza de la autoconservación imperturbable»⁴. Lo universal es, por tanto, «el poder libre; es él mismo y pasa a su alteridad, pero no como algo violento, sino de manera que se halla en ella sosegadamente y en sí mismo»⁵. Lo particular es la dimensión cualitativa

³ Hegel, *Logik*, tomo II, p. 426.

⁴ *Ibid.*, p. 242.

⁵ *Ibid.*, p. 242.

de lo universal o es lo universal mismo en cuanto cualidad, diversidad, diferencia. La determinación de lo particular es inmanente a lo universal, constituye su misma sustancia. Lo particular forma la diferencia o cualidad de lo universal, es totalidad cualitativa, diferenciada, diversa. Lo particular es lo universal mismo, y lo universal no es otra cosa que lo particular: «Lo universal, en tanto que concepto, es él mismo y su contrario»⁶. Es «totalidad y principio de su diferencia»⁷. A través de su propia negación o mediación, lo universal y lo particular se convierten en lo individual, que reúne ambos momentos en sí: «La individualidad se reúne con la universalidad a través de la particularidad»⁸. Y también: «Lo individual no es inmediatamente universal, sino a través de la particularidad; y, a la inversa, lo universal no es inmediatamente individual, sino que lo es a través de la particularidad»⁹. Y en otro pasaje: «Lo individual está subsumido en lo particular, y lo particular, en lo universal; por ello, lo individual está subsumido también en lo universal»¹⁰. Y, por consiguiente, «lo particular es, por una parte, en relación a lo universal, sujeto; frente a lo individual es predicado»¹¹.

«Lo universal es la tercera fase, la verdad de la vida», dice Hegel¹². El género humano, la vida universal es primero sólo inmediatez, individualismo abstracto: «El individuo es ciertamente género, pero no es el género para sí»¹³. Por ello, «la identidad con los otros, la universalidad del individuo es al principio sólo interior o subjetiva»¹⁴. El género como tal puede realizarse sólo a través de la superación (*Aufhebung*) de las diversas individualidades abstractas que se enfrentan entre sí. En el proceso de realización del género, la vida individual des-

⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁷ *Ibid.*, p. 246.

⁸ *Ibid.*, p. 311.

⁹ *Ibid.*, p. 311.

¹⁰ *Ibid.*, p. 313.

¹¹ *Ibid.*, p. 313.

¹² *Ibid.*, p. 427.

¹³ *Ibid.*, p. 427.

¹⁴ *Ibid.*, p. 427.

aparece. Con ello se realiza la idea, lo universal: «La muerte del individuo es el surgimiento del espíritu»¹⁵. La idea, que en sí es género, llega a ser para sí mediante la superación de la individualidad abstracta de los individuos: «La universalidad del género es lo interior; la verdad de la vida es... la de superar la individualidad abstracta, o, lo que es igual, la individualidad inmediata»¹⁶.

Hegel expuso en su *Filosofía del Derecho* (que es una aplicación concreta de pensamientos sugeridos ya en la *Fenomenología* y en la *Lógica*) este momento en los siguientes términos: «Lo concreto y lo verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad (*Allgemeinheit*), la cual tiene lo particular como opuesto, pero que a través de su reflexión está equilibrado con lo universal»¹⁷. Y también: «En la voluntad comienza por tanto la propia finitud de la inteligencia, y sólo cuando la voluntad se eleva de nuevo a la esfera del pensamiento (*zum Denken*) y da a sus objetos la universalidad inmanente, supera la diferencia entre la forma y el contenido y se convierte en voluntad objetiva, infinita»¹⁸. La voluntad individual es universal sólo mediante la superación de sí misma y su transformación en «actitud pensante». «La conciencia de sí que purifica y eleva su objeto, contenido y objetivo hacia esa universalidad lo hace como pensamiento que se impone a la voluntad. Aquí llega el punto donde se manifiesta que la voluntad sólo es verdadera, libre, como inteligencia pensante»¹⁹. Y en otro lugar: «La verdadera universalidad consiste, pues —popularmente expresado—, en una dualidad, lo universal mismo y lo particular; no se halla solamente en lo uno situado frente a lo otro, sino en los dos; pero de manera que el uno se extiende sobre el otro, lo penetra y vuelve a sí mismo en él. Lo otro es su otro, y éste su otro y su sí mismo es en uno»²⁰.

¹⁵ *Ibid.*, p. 429.

¹⁶ *Ibid.*, p. 435.

¹⁷ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Leipzig, 1911, p. 31.

¹⁸ *Ibid.*, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁰ Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1940, p. 177.

Lo universal, como expresión concreta de los diversos sujetos, halla su correlato en «el reino de la moralidad» (*Reich der Sittlichkeit*), que a su vez es «razón» (*Vernunft*). La razón es definida por Hegel como la «sustancia fluida»²¹. La existencia verdadera es, pues, convivencia o coexistencia, interpenetración constante entre individuo y sociedad: «Lo que el individuo hace, constituye la destreza y moralidad de todos»²². El trabajo, la realidad del individuo es fundamentalmente social: «El trabajo realizado por el individuo para satisfacer sus necesidades significa al mismo tiempo una satisfacción tanto de sus necesidades propias como de las necesidades de los otros, y la satisfacción de sus necesidades propias sólo la alcanza por medio del trabajo de los otros»²³. Esta identidad y reciprocidad entre el yo y lo colectivo encarna la «sustancia universal», la cual «se expresa en las costumbres y leyes de un pueblo»²⁴. Y también: «Las leyes expresan lo que cada uno es y hace. El individuo las reconoce no sólo como una cosidad concreta, sino que se reconoce al mismo tiempo en ellas»²⁵. Y añade: «Por lo tanto, en el espíritu universal (*allgemeines*) cada uno tiene la certeza de sí mismo; cada uno está seguro de los otros como de sí mismo»²⁶. A esta comunidad universal de sujetos basada en la razón y la moralidad la llama Hegel «la libre unidad con los otros»²⁷. En esta comunidad total queda realizada «la razón consciente de sí misma». «Esta conciencia de sí misma, que se concibe como esencia y que con ello se separa de lo casual y no verdadero, constituye el principio del Derecho, de la moralidad y de toda la ética»²⁸.

La reconciliación de los contrarios en una unidad universal superior encuentra su expresión máxima en el Estado. Las

²¹ Hegel, *Phänomenologie*, p. 232.

²² *Ibid.*, p. 232.

²³ *Ibid.*, p. 232.

²⁴ *Ibid.*, p. 233.

²⁵ *Ibid.*, p. 233.

²⁶ *Ibid.*, p. 233.

²⁷ *Ibid.*, p. 233.

²⁸ Hegel, *Phil. des Rechts*, p. 38.

ideas sobre el Estado las sintetizó Hegel principalmente en su obra *Filosofía del Derecho*, escrita en Berlín en el punto álgido de su carrera docente. Lejos de constituir un añadido artificial en el sistema de Hegel —como han pretendido algunos de sus apologetas—, este libro constituye, como la *Filosofía de la Historia*, el desenlace lógico de su pensamiento anterior. Por ello es de importancia decisiva para interpretar debidamente la *Weltanschauung* hegeliana. La *Filosofía del Derecho* no se opone a la *Fenomenología* ni tampoco a la *Lógica*, sino que, al contrario, constituye una concretización de ambas obras. De ahí que Henri Lefèbvre haya podido afirmar con razón: «La síntesis metafísica mediadora adquiere en Hegel la conocida y poco filosófica forma del Estado prusiano»²⁹. Y, mucho antes que él, Ramiro de Maeztu: «Su Estado, por tanto, es el Estado concreto constituido por la monarquía y la burocracia de Prusia. Los *aristoi* de Platón son, en Hegel, los burócratas de Prusia»³⁰.

El Estado de Hegel está inspirado, efectivamente, en el modelo prusiano. Como ha dicho Christopher Dawson: «Existía, en efecto, cierta afinidad electiva entre el Estado prusiano y la filosofía hegeliana»³¹. Hegel proclama, en el plano especulativo-abstracto, la libertad del sujeto; pero, en la práctica, predica la obediencia y el cumplimiento del deber como norma primaria de conducta: «La moralidad del individuo consiste en cumplir los deberes de su condición social (*Stand*)»³². Y también: «Cada individuo tiene su posición social y sabe lo que es una manera lícita y honrada de portarse»³³. La individualidad del sujeto es degradada a obediencia, a acomodación autorrepresiva con el *statu quo*: «El terreno del deber constituye la vida cívica: los individuos tienen asignada su profesión y, por ello, su correspondiente deber; y su moralidad consiste en portarse de acuer-

²⁹ Henri Lefèbvre, *Le matérialisme dialectique*, ed. alemana, p. 43.

³⁰ Ramiro de Maeztu, *obra cit.*, p. 41.

³¹ Christopher Dawson, *Understandig Europe*, New York, 1960, p. 176.

³² Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, Leipzig, 1844, p. 72.

³³ *Ibid.*, p. 73.

do con éste»³⁴. Y también: «El individuo obedece a las leyes y sabe que en esta obediencia tiene su libertad»³⁵. Y en otro pasaje: «El individuo encuentra su liberación en el deber»³⁶. Y más adelante: «Lo que el hombre tiene que hacer y cuáles son los deberes que tiene que cumplir para ser virtuoso, es, en una comunidad moral, fácil de decir; no tiene que hacer otra cosa que lo que le ha sido determinado, señalado y dado a conocer por su situación social»³⁷. De esta manera, según Hegel, se consuma la identificación de lo universal y lo particular: «En esta identidad de la voluntad universal y particular, el deber y el derecho se convierten en una unidad, y el hombre tiene, a través de la moralidad, derechos en la medida en que tiene deberes, y deberes, en la medida en que tiene derechos»³⁸.

No olvidemos que estos derechos a que se refiere Hegel son los derechos imperantes en la sociedad burguesa-capitalista. Por ello la teoría hegeliana de la sociedad conduce a una canonización del *statu quo*, del orden social existente. El cuerpo social es concebido por él como una pirámide orgánica en cuya cúspide se halla el monarca: «La personalidad del Estado es sólo real expresada en una persona: la del monarca»³⁹. «Hay que considerar como una gran suerte cuando a un pueblo se le adjudica un monarca noble», dirá Hegel desde su cátedra de Berlín⁴⁰. Y también: «Pues toda actividad y realidad tiene su principio y su ejecución en la unidad decisiva de un jefe»⁴¹. Hegel sitúa entre la masa y el monarca una burocracia profesional asistida por una cámara o colegio de consejeros políticos, una especie de «consejo de ancianos» antiguo. La relación del individuo con el cuerpo social se realiza a través de la «esfera de la corporación y el municipio», exactamente como en el futuro Estado fascista.

³⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁵ *Ibid.*, p. 99.

³⁶ Hegel, *Phil. des Rechts*, p. 136.

³⁷ *Ibid.*, p. 136.

³⁸ *Ibid.*, p. 139.

³⁹ *Ibid.*, p. 229.

⁴⁰ Hegel, *Phil. der Weltgeschichte*, tomo IV, p. 937.

⁴¹ Hegel, *Phil. des Rechts*, p. 231.

La concepción de Hegel sobre el Estado no puede comprenderse sin tener en cuenta su hostilidad hacia lo subjetivo *per se*, como una entidad autónoma y separada de lo objetivo. Lo subjetivo es el mal: «Pues lo malo es lo que tiene un contenido totalmente especial y particular; lo racional es, en cambio, lo universal en sí y para sí»⁴². Y también: «El desarrollo independiente de lo particular es el momento que en los antiguos Estados introduce la corrupción de las costumbres y la última razón de su decadencia»⁴³.

Históricamente, la racionalidad de lo objetivo queda manifestada en el Estado, que Hegel no ve como el mal —a diferencia de Fichte, Proudhon o Marx—, sino como una instancia positiva, como un valor en sí, como la objetivación del espíritu absoluto: «El Estado es lo racional en sí y para sí»⁴⁴. Y también: «En el Estado se realiza concreta y positivamente la libertad»⁴⁵. Y en otro pasaje: «El hombre sólo tiene una existencia racional en el Estado»⁴⁶. Y más adelante, anticipando a su futuro discípulo Mussolini: «Todo lo que el hombre es se lo debe al Estado; sólo dentro de él tiene su ser. Todo el valor que el hombre posee, toda su realidad espiritual la tiene a través del Estado»⁴⁷. Y también: «Pues lo verdadero es la unidad de la voluntad universal y subjetiva; y lo universal se encuentra en las leyes del Estado, en disposiciones universales y racionales»⁴⁸. Según Hegel, en el Estado «desaparece la contradicción entre libertad y necesidad»⁴⁹.

El Estado encarna, pues, la verdad absoluta, que es a su vez la expresión de la esencia divina: «El principio del Estado, lo universal que fomenta se convierte conscientemente en absoluto, en la misma determinación de la esencia divina»⁵⁰. El Estado

⁴² *Ibid.*, p. 256.

⁴³ *Ibid.*, p. 155.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 195.

⁴⁵ Hegel, *Phil. der Weltgeschichte*, tomo I, p. 90.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 94.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 107.

es, como dice Hegel, nada menos que *das irdische-Göttliche*, lo terrenal-divino.

Al convertir al individuo en absoluta negatividad, Hegel se ve obligado a concebir el Estado como un sistema de contención contra la subjetividad del hombre. Si la verdad es el Estado (como encarnación de la historia, de la realidad), el individuo no tiene derecho a rebelarse contra él. Si se atreve a hacerlo, el Estado tiene derecho a impedir con todos los medios a su alcance esta rebelión. La absolutización del Estado conduce a la absolutización de la represión. Lo universal de Hegel se revela como una glorificación de la ley de la fuerza, como un sometimiento incondicional del individuo a las leyes colectivas, como una culminación del Estado policíaco. Marcuse subrayará con razón el paralelo existente entre el Estado de Hegel y el de Hobbes. Y Georges Gurvitch dirá: «Toda la *Filosofía del Derecho* de Hegel no es más que una construcción artificial levantada para gloria del Estado»⁵¹. La mejor definición de la teoría hegeliana sobre el Estado procede probablemente del profesor Hobhouse, que durante la Segunda Guerra Mundial escribió: «En el bombardeo de Londres vi el desenlace visible y tangible de una falsa y perniciosa doctrina cuyos fundamentos se hallan, a mi juicio, en el libro que tengo ante mí: la *Filosofía del Derecho*, de Hegel». En rigor, la filosofía hegeliana termina en el mismo punto que Hegel, en su *Filosofía de la Historia*, había señalado como la infancia del mundo: en el despotismo oriental, en el Estado de castas y funcionarios que hallamos ya en Egipto, China, India y otras culturas antiguas.

La concepción hegeliana del Estado es totalitaria, pues niega la capacidad de autodeterminación o autogobierno del hombre y de la sociedad, que Hegel quiere integrar en un mecanismo superior a ambos: el Estado absoluto. Hegel convierte el Estado en un gendarme destinado a reprimir los derechos individuales del sujeto, a impedir su «indisciplina» frente al dominio de las clases superiores. El objeto del Estado es, pues, el de perpetuar la injusticia reinante en la sociedad y el de defender los inte-

⁵¹ Gurvitch, *obra cit.*, p. 122.

reses de las clases poseedoras. La rebeldía, el desorden, la subversión política tienen que ser reprimidas porque forman parte de lo subjetivo y se oponen a lo objetivo, encarnado en la propiedad privada, el orden estamental y la monarquía. Si la verdad universal es la realidad del grupo social más fuerte (dueño del Estado), es evidente que la rebelión de los estratos débiles y explotados no puede ser juzgada desde un plano ético, sino solamente desde un plano instrumental-funcional. En sentido profundo, Hegel niega totalmente la moral, degradada por él a moralidad, civismo o costumbre (*Sittlichkeit*), palabra que, como ha observado muy bien el biógrafo y discípulo de Hegel Rosenkranz, es un concepto ambiguo, difícil de traducir a las lenguas románicas. La moral consiste para Hegel en adaptarse a la realidad del Estado y del organismo social dado, fáctico, aunque éstos sean injustos. En nombre de la racionalidad del Estado, Hegel postula una estructura sociopolítica represiva, montada sobre la burocracia, el Ejército permanente, la sociedad de clases y las leyes.

Hegel da con ello un paso atrás. Como ha señalado Rudolf Haym, Hegel se inspiró en Platón y Aristóteles, pero deformándolos radicalmente. El Estado de Platón tiene, en efecto, tres clases o estamentos, como el de Hegel, y en él se establece ya un nexo causal entre moral y Estado. Su República ideal representa una objetivación de la moral. De Aristóteles asumió Hegel la supremacía del todo sobre las partes, del Estado o *polis* sobre el individuo particular, pero sin tener a la vez en cuenta la importancia que el filósofo griego concedía a la libertad personal y al pluralismo político.

A diferencia de Hegel, casi todos sus grandes contemporáneos —Jacobi, Kant, Fichte, Schleiermacher— habían establecido una clara diferenciación entre moralidad y legalidad. Kant distingue entre los actos propiamente morales, que son el producto del sujeto autónomo, y los actos legales, que expresan la acción heterónoma del individuo, impuesta por el Estado. El filósofo de Königsberg observa lúcidamente que la moral y la ley no están unidas (como en Hegel) por ningún nexo intrínseco y que incluso pueden ir por caminos diametralmente opuestos. La le-

galidad puede ser ciertamente una expresión de la moralidad, pero también de la hipocresía, del oportunismo o del miedo. Kant anticipa con ello genialmente la íntima contradicción que puede existir en los países totalitarios o irracionales entre el orden público y la ética privada de los ciudadanos. Haym, resumiendo la oposición existente entre la concepción kantiana y la hegeliana sobre el Estado, escribe: «En realidad es la idea del Estado y de la patria la que en este sistema de la moralidad sustituye al imperativo categórico y a la conciencia»⁵². Las posiciones que Fichte adopta con respecto al Estado son en sustancia también rotundamente antihegelianas, como hemos tenido ocasión de exponer en otro sitio. Lo mismo vale para Schleiermacher⁵³.

Al suprimir toda diferencia entre moral y Estado, Hegel no hace más que aplicar al campo político-jurídico su identificación entre lo interior y lo exterior, que constituirá la base de los Estados totalitarios del siglo xx, desde el fascismo al estalinismo. Afirmar que lo exterior y lo interior se funden en la simbiosis objetiva del Estado es decretar la muerte de la intimidad, de la personalidad humana; es convertir al hombre en pura colectividad, en masa esclavizada.

La concepción hegeliana sobre el Estado no es más que una reencarnación del despotismo ilustrado, en su variante prusiana.

⁵² Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 166.

⁵³ Véase, del autor, *Historia, marxismo y filosofía*.

CAPÍTULO VII

HISTORIA Y DIOS

Al proclamar que la «cosa en sí» no existe y que la verdad absoluta no es más que la propia verdad que el sujeto produce a medida que va creando su propia historia, Hegel no hizo sino aniquilar el concepto de Dios en el sentido tradicional de la palabra, como ente independiente y distinto del acontecer humano.

Pero apenas ha destruido la noción de un Dios trascendental, Hegel se apresura a reintroducirla bajo supuestos completamente inesperados. Si la verdad absoluta (Dios) no existe separada de un sujeto que la va creando y configurando, es evidente que en tal caso Dios no puede ser otra cosa que el mismo sujeto. O, dicho en otros términos: Dios no es algo distinto a este sujeto, a su historia. Dios es, concretamente, un principio despojado de todos los atributos y propiedades que tenía tradicionalmente y reducido a pura facticidad. El Dios hegeliano es una invención suya, una etiqueta que el *philosophus teutonicus* pone a su sistema de ideas. Dios es Hegel.

Dios deja de ser para Hegel una sustancia aislada y separada del sujeto, para convertirse en producto del hombre y de la historia. El *praeceptor Germaniae* echa por la borda los elementos míticos de la vieja metafísica para cimentarla en una plataforma conceptual más acorde con las necesidades racionales.

les de su tiempo. Hegel destrascendentaliza el concepto de Dios para reducirlo a inmanencia pura. Dios ya no es un *ens perfectissimum* lejano e inasequible, sino una realidad que se va revelando dialécticamente al hombre aquí en la tierra. Hegel niega el Dios tradicional —entendido como Creador o Supremo Hacedor— y pone en su lugar un Dios hecho devenir humano. Con ello no hace más que llevar a las últimas consecuencias una tendencia filosófica común a su tiempo. El camino para una negación radical del Dios de la vieja metafísica no le fue allanado solamente por Kant, Fichte y Schelling, sino también por las mismas corrientes teológicas de la *Aufklärung*. La teología alemana fue, en efecto, muy influenciada por el racionalismo de la Ilustración. El mismo espíritu crítico-racional que había servido a los humanistas, materialistas y deístas para atacar la teología tradicional, será utilizado por Hegel para defender más científicamente la noción de Dios. Como ha dicho Rudolf Haym:

La vieja, ingenua ortodoxia se hallaba en estado agonizante. Aunque no todos los teólogos eran racionalistas o librepensadores, todos estaban contaminados más o menos por el espíritu del racionalismo¹.

La empresa filosófica de Hegel consistirá en salvar la teología que el pensamiento racionalista había empezado a destruir y cuya liquidación definitiva será llevada a cabo por sus discípulos de izquierda Stirner, Marx y Bakunin y anunciada a los cuatro vientos por el *Zarathustra* de Nietzsche: «Dios ha muerto.» Kant no niega explícitamente a Dios, pero socava los cimientos de la antigua metafísica con la piqueta de su *Erkenntnisphilosophie*. Hegel, en cambio, intentará restaurar la metafísica mediante la negación tanto del pensamiento tradicional como del idealismo trascendental. Hegel rechaza sólo las técnicas conceptuales e interpretativas de la antigua metafísica, pero no su fondo último. En lugar de defender la vieja metafísica con las momificadas categorías de la escolástica, la defiende con las armas punzantes y afiladas de su dialéctica.

¹ Rudolf Haym, *obra cit.*, p. 29.

Pero Hegel significa, en última instancia, la restauración filosófica. El veredicto de Feuerbach es justo: «La filosofía de Hegel es una mística racional»². Y también: «Hegel pertenece al Antiguo Testamento de la filosofía»³. Y en otro pasaje:

El secreto de la dialéctica hegeliana es, en última instancia, el de negar la teología a través de la filosofía y el negar luego la filosofía a través de la teología. El principio y el final están formados por la teología; en el centro se halla la filosofía como negación de la primera posición, pero la negación de la negación es la teología. Primero todo es derribado, pero luego colocado de nuevo en su antiguo sitio, como en Descartes. La filosofía hegeliana constituye el último intento grandioso de restablecer el perdido y acabado cristianismo por medio de la filosofía⁴.

Marx y Engels, siguiendo a Feuerbach, dirán también que la filosofía de Hegel «no es otra cosa que la expresión especulativa del dogma cristiano-germánico sobre la oposición entre espíritu y materia, entre Dios y Mundo»⁵. Nietzsche, con su clarividencia habitual, llama a Hegel «el demoledor del ateísmo por excelencia»: «Hegel se propuso convencernos por última vez de la divinidad de la existencia con ayuda de nuestro sexto sentido, del *sentido histórico*»⁶. En su *Anticristo*, Nietzsche definirá la filosofía hegeliana como «una teología astuta», lo que sin duda era. Karl Löwith verá también en la filosofía hegeliana «la culminación del principio del cristianismo»⁷. Y Georges Gurvitch: «La *Lógica* de Hegel, como toda su filosofía, se propuso mostrar que, gracias a la dialéctica del espíritu, la humanidad, la sociedad y el hombre se unen de nuevo en Dios, después de haberse alienado en el mundo»⁸. Y en otro pasaje: «La *Feno-*

² Feuerbach, *obra cit.*, p. 52.

³ *Ibid.*, p. 167.

⁴ *Ibid.*, pp. 227-228.

⁵ Marx/Engels, *Die Heilige Familie*, en Gesamtausgabe, erste Abt., tomo III, p. 257.

⁶ Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p. 301.

⁷ Karl Löwith, *obra cit.*, p. 143.

⁸ Gurvitch, *obra cit.*, p. 106.

menología de Hegel permanece, pues, enteramente fiel a la teodicea mística, a la que trata de concretar y racionalizar para hacerla más razonable»⁹.

Pero estas definiciones, aunque correctas en parte, no explican debidamente la naturaleza del Dios hegeliano. La originalidad de Hegel no consiste en restaurar la noción de Dios, sino en darle una proyección y un sentido completamente opuestos a los de la metafísica tradicional y a los del cristianismo, es decir, en identificar a Dios con la historia, con la realidad total de la existencia humana. La historia es para Hegel una *unio mystica* entre Dios y el mundo. Como ya en Leibniz, la historia universal constituye para él una teodicea, una justificación de Dios. «El mundo —afirma Hegel— no está regido por causas fortuitas y externas, sino por la Providencia»¹⁰. Y también: «La verdadera humildad consiste precisamente en reconocer a Dios en todo, en honrarle en todo, principalmente en el teatro del mundo»¹¹. Y en otro pasaje: «La historia universal no constituye otra cosa que el plan de la Providencia. Dios gobierna el mundo; el contenido de su gobierno, la ejecución de su plan, constituyen la historia universal»¹².

Hegel identifica el devenir histórico con la sustancia divina o razón universal, pues está convencido de que «la razón domina el mundo, de que efectivamente la historia universal ha transcurrido racionalmente»¹³. Y también: «El gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina domina poderosamente el mundo y no es tan impotente como para no determinar su gran contenido»¹⁴. Y en otro pasaje: «La historia universal es un producto de la razón eterna y la razón es lo que ha determinado sus grandes revoluciones»¹⁵. La esencia de la razón es divina: «El contenido que

⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁰ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 18.

¹² *Ibid.*, p. 55.

¹³ *Ibid.*, p. 4.

¹⁴ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

sirve de base a la razón es la idea divina y esencialmente el plan de Dios»¹⁶. Hegel termina sus disquisiciones sobre la *Filosofía de la Historia* con las siguientes palabras:

Lo único que puede reconciliar la historia universal con la realidad es el reconocimiento de que lo que ha sucedido y sucede todos los días procede no solamente de Dios..., sino que es esencialmente la obra de Dios¹⁷.

A pesar de que aparentemente Hegel no hace aquí más que exponer principios que se hallan ya en la teología tradicional, su concepción es una negación del cristianismo. Ramiro de Maeztu tenía, pues, razón cuando dijo de él:

Se habla de Hegel como de un gran filósofo. Pero la grandeza de Hegel consiste sobre todo en ser el heresiarca máximo que el mundo ha conocido desde los días de Arrio y de Mahoma. Su filosofía es una religión en la que unitarismo y trinitarismo están fundidos. Es unitario en su proposición panteísta, «Todo es uno y lo mismo». Es trinitario en cuanto que descubre tres momentos de esta gran unidad que es al mismo tiempo el mundo y Dios; el momento de posición, el de negación, y el de síntesis de posición y negación... La actitud central de Hegel es blasfemia y anticristiana¹⁸.

El cristianismo está basado en la idea de trascendencia, se apoya en la radical separación entre la ciudad de Dios y la ciudad humana. Hegel elimina esta ruptura cualitativa y funde ambos reinos en uno solo. Su concepción es immanente, cerrada a toda dimensión sobrenatural. La historia humana es para Hegel un fin en sí, la expresión del *Weltgeist*; para el cristianismo es un simple medio en función de la historia sobrenatural, una *peregrinatio*. Lo importante no es en el cristianismo lo histórico, sino precisamente lo posthistórico o extrahistórico, lo eterno. En sus líneas fundamentales, el cristianismo niega o, por lo menos, relativiza el valor de la historia humana. La vida

¹⁶ *Ibid.*, p. 55.

¹⁷ *Ibid.*, tomo IV, p. 938.

¹⁸ Ramiro de Maeztu, *obra cit.*, p. 39.

humana es precisamente lo negativo, «privación de vivir» según San Juan de la Cruz, o «harto gran miseria es vivir en vida» según Santa Teresa. Hegel convierte la historia humana en un absoluto, destruye toda diferencia cualitativa entre Dios y el hombre, de la misma manera que sujeto y objeto constituyen para él una misma cosa. Para el cristianismo, la historia humana es algo temporal, fue creada por el Sumo Hacedor, tiene un principio y un fin. De acuerdo con Hegel, la historia es infinita, sin principio ni fin. Dios no es el Creador, sino lo creado.

En el plano del conocimiento, el cristianismo opera sobre la noción de misterio divino. El hombre no puede tener acceso a él en esta vida. De ahí que el cristianismo se apoye en la fe y no en el conocimiento. Hegel, en cambio, se mueve en el campo de la pura *theoria*, que en griego significa contemplación y demostración de lo visible. El conocimiento absoluto es en Hegel lo divino. Para el sujeto que se ha elevado a las alturas del saber superior, de la filosofía, el mundo carece de incógnita. Dios es para el cristiano ese *mysterium tremendum* de que hablará Karl Barth; para Hegel es conocimiento, puede ser reducido y objetivado a categorías conceptuales. Hegel mismo dirá, confesando el fondo último de su pensamiento: «La idea, en su más alto significado, es Dios, lo único verdadero, es decir, aquello donde el libre concepto no tiene en su objetividad ya ninguna contradicción no resuelta»¹⁹. La expresión de Dios es la lógica, especialmente la hegeliana.

La filosofía de Hegel está montada sobre un acto de soberbia; está más cerca de Babilonia que de Jerusalén. El cristianismo nace de la idea de humildad. La noción escatológica de esperanza y recompensa final ocupa un papel central en la concepción cristiana de la existencia. Lo que verdaderamente importa es salvarse o condenarse en la eternidad, el Juicio Final y la Resurrección. El creyente puede abrigar siempre la esperanza de tener un día acceso a la vida bienaventurada, al Más Allá. Lo decisivo es el *éschaton*, la meta, no el ámbito terrenal. La dialéctica de Hegel ignora el concepto de esperanza; su espí-

¹⁹ Hegel, *Briefe*, tomo IV, p. 328.

ritu universal es un Dios implacable y vengativo que predica la inmolación permanente de la criatura humana. Los valores máximos de la *Weltanschauung* hegeliana no son, como se ha tendido a creer, el espíritu y el alma, sino la eficacia y la acción dentro de este mundo, en el recinto cerrado de la historia, de la que no hay escapatoria posible. Si el hombre no es otra cosa que su praxis, ¿dónde queda entonces lugar para la fe, para la esperanza y otros sentimientos no traducibles en actos? El reino final que nos anuncia Hegel no significa la redención y la gratificación, sino la injusticia y el sufrimiento eternos. Hegel destruye los valores cristianos del amor y la caridad, y reduce al hombre a la categoría de eficacia. Para el cristianismo, toda persona es una criatura de Dios, algo integralmente humano. Para Hegel, el hombre sólo es humano en la medida en que se convierta en algo útil y eficaz. Lo divino y espiritual es para Hegel la fuerza, el éxito, el poder. De ahí que el modelo hegeliano no sea Cristo, sino caudillos militares y guerreros como Alejandro Magno, Federico el Grande, Napoleón: «Si se pregunta dónde hay que buscar lo divino, la respuesta no puede ser otra que la de que lo divino se encuentra fundamentalmente en el producir humano»²⁰. ¿Cabe una definición más cínica y grosera de lo divino? La idea de eficacia, de triunfo, que es extraña al cristianismo y que Hegel reivindica, es de extracción burguesa, pertenece al repertorio de lugares comunes de la filosofía del progreso, como hemos expuesto en nuestro libro *El capitalismo y el hombre*²¹.

Si Dios es en última instancia una noción condicionada por el conocimiento y la historia humana, ello significa que su existencia depende de una mera decisión subjetiva. El Dios anunciado por Hegel lleva ya en sí el momento de su negación. Ello explica los ataques de la teología ortodoxa contra la herejía hegeliana. El desmontaje de los atributos adjudicados a Dios por la teología tradicional tenía que conducir necesariamente al antropologismo de Feuerbach y al ateísmo de Marx. Así se

²⁰ Hegel, *System und Geschichte der Philosophie*, p. 173.

²¹ Véase especialmente cap. III.

comprende que, en contra de sus propósitos, Hegel haya engendrado el movimiento ateo por excelencia: el marxismo. Como escribió Camus: «Las doctrinas posthegelianas, olvidando el aspecto místico de ciertas tendencias del maestro, han conducido al ateísmo absoluto y al materialismo científico»²². Es justo, pues, afirmar que el único resultado obtenido por Hegel fue el de dar el impulso decisivo al movimiento de desacralización puesto en marcha por el Renacimiento y el racionalismo. A partir de él, la historia deja de ser paradójicamente *Heilsgeschichte* (historia sagrada) para convertirse en historia profana. De todos los críticos de Hegel, uno de los principales fue su discípulo Bruno Bauer, que al llamarle «ateo vergonzante» captó muy bien el fondo de radical irreligiosidad que domina el pensamiento hegeliano. En su panfleto *Las Trompetas del Juicio Final* (1841) y en la *Doctrina de Hegel sobre religión y arte* (escrita en colaboración con Arnold Ruge), Bauer demostró con soberana claridad que el cristianismo de Hegel es un mera hoja de parra formal para no asustar a los espíritus piadosos de su tiempo. Bauer sitúa con razón a Voltaire y a Hegel en un mismo plano. La diferencia de ambos radica, según él, solamente en el estilo; su propósito es idéntico: destruir la religión.

Hegel conserva de Dios sólo el nombre y el concepto de necesidad. El Dios reivindicado por él está dotado de predicados totalmente nuevos e incompatibles con el Dios tradicional del cristianismo. Dios es para Hegel la facticidad del mundo, la historia humana tal como es, inmanencia y contingencia puras. El concepto de Dios es empleado por él para dar una apariencia trascendental a lo que no es más que una santificación o glorificación de la realidad humana. Hegel dota a la realidad histórica de un atributo divino-racional para poder dar un carácter formalmente más sublime a su aceptación plena y total de la facticidad bruta.

El Dios invocado por Hegel es una simple paráfrasis del *statu quo*, de la realidad escueta y terrible, más allá de toda justicia y de toda moral. El Dios hegeliano constituye la apo-

²² Camus, *obra cit.*, p. 282.

logía del Estado policiaco, de la guerra, de la injusticia, del sufrimiento y de la alienación del hombre. El Dios cristiano del amor y la hermandad, de la esperanza y la caridad, está totalmente ausente de la teoría hegeliana. Su Dios es un demiurgo que avanza implacablemente con el hacha en la mano, decapitando víctimas y sacrificando a los débiles para gloria del espíritu universal y del devenir histórico. Dios son para Hegel los héroes y los poderosos, los pueblos fuertes imperando sobre los pueblos débiles y humillados.

La historia es para Hegel el desenvolvimiento de Dios o del espíritu universal, cuyos portadores son los «individuos cosmo-históricos» (*weltgeschichtliche Individuen*). Estos individuos cosmo-históricos o héroes encarnan la sustancialización del espíritu absoluto, son la razón universal «hecha carne», historificada. Estos individuos excepcionales son, a juicio de Hegel, los únicos capaces de comprender lo universal. En realidad, no son sino una reiteración o una nueva variante de los *áristoi* griegos y una anticipación del superhombre de Nietzsche. La masa, al no ser capaz de elevarse a las alturas de lo universal, de lo cosmo-histórico, es degradada a rebaño. Con ello Hegel anticipa la división fascista entre *Führer* y masa, entre líder y partido. Los individuos cosmo-históricos son «los únicos que mejor saben lo que hay que hacer; y lo que hacen es lo debido. Los otros tienen que obedecerles»²³. Estos individuos tienen «el derecho absoluto de su parte»²⁴, pues encarnan el espíritu de la época (*Zeitgeist*) y son portadores de lo afirmativo: «Los otros no saben lo que la época quiere, no saben lo que ellos mismos quieren»²⁵. Oponerse a estos individuos privilegiados es empresa inútil, condenada al fracaso, pues «son impulsados irrevocablemente a consumir su obra»²⁶.

Hegel procede, pues, a una separación elitista entre cualidad y cantidad, que es el signo de todo pensamiento reaccionario y antihumano. Al dar una determinación fija e inamovible a sus

²³ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, p. 76.

²⁴ *Ibid.*, p. 77.

²⁵ *Ibid.*, p. 77.

²⁶ *Ibid.*, 77.

individuos cosmohistóricos, Hegel cae, además, en un sustancialismo antidialéctico de tipo fatalista. La historia, entonces, no es génesis y transformación dialéctica, sino reiteración de una serie de categorías y principios estáticos. Anticipando la mística fascista del «servicio» y la «misión providencial», Hegel afirma que los individuos cosmohistóricos «no eligen la felicidad, sino el esfuerzo, la lucha, el trabajo y su objetivo»²⁷. Frente a la sublimidad de estos héroes superiores, el hombre corriente tiene que someterse incondicionalmente a ellos. Toda crítica o resistencia a su hegemonía es interpretada por Hegel como envidia o como expresión de una mezquina moral de maestro de escuela. Refiriéndose a las víctimas exigidas por los individuos cosmohistóricos, Hegel afirma con retórico cinismo: «Una gran figura como la que aquí surge pisotea muchas flores inocentes, tiene que destrozar muchas cosas en su camino»²⁸.

Partiendo del concepto irracional y reaccionario de «héroes» y «masas», la teoría hegeliana de la historia tendrá que abocar necesariamente al imperialismo y al dominio de los más capaces sobre los más débiles. Lo que en Hegel triunfa no es el espíritu, sino el *bíos*, lo animal, la fuerza. La misma relación de subordinación ciega que existe entre el héroe y las masas existe, según Hegel, entre unos pueblos y otros. Las fórmulas que Hegel utiliza para hablar del espíritu universal arrancan de una concepción estrictamente dinámica de la historia, disfrazada con una terminología metafísica y escatológica. De hecho, la concepción hegeliana sanciona la teoría de la conquista y la invasión vertical. Para decirlo con las palabras de Camus: «El vencedor tiene siempre razón; ésta es una de las lecciones que se pueden extraer del más grande pensador alemán del siglo XIX»²⁹. Un pueblo no es un valor en sí, un valor autónomo dotado de un sentido específico propio, sino simple transición hacia otras formas de existencia y civilización: «El espíritu de cada pueblo se realiza a sí mismo convirtiéndose en principio

²⁷ *Ibid.*, p. 78.

²⁸ *Ibid.*, p. 83.

²⁹ Camus, *obra cit.*, p. 172.

para la transición al principio de otro pueblo»³⁰. Y más adelante: «Entonces sirve de material para un principio superior, se convierte en provincia de otro pueblo en el que rige un principio superior»³¹. La historia es degradada por Hegel a una elegía de la muerte permanente: «El espíritu de cada pueblo es una nueva fase en la conquista del espíritu universal»³². Y también: «La muerte de un pueblo es transición a la vida de otro»³³. Cada pueblo es protagonista de una determinada fase histórica o forma de civilización: «Este pueblo es en la historia universal lo dominante (*das Herrschende*) para esta época. Contra este derecho absoluto suyo, de ser portador del estadio actual de desarrollo del espíritu universal, el espíritu de los demás pueblos carece de derecho (*rechtlos*), y esos pueblos, como aquellos cuya época ha finiquitado, dejan de contar en la historia universal»³⁴.

No puede, pues, sorprender que pensadores como Santayana, Veblen o Dewey hayan visto en Hegel un precursor del fascismo y del nacionalsocialismo. Arnold Ruge fue uno de los primeros en desenmascarar la fobia de Hegel contra las masas como una crasa contradicción con su afirmación de que cada pueblo encarna un estadio determinado del *Zeitgeist* o espíritu de los tiempos. La creencia verdadera en el espíritu de los tiempos, observa Ruge, exige la creencia en el espíritu de la mayoría del pueblo. Hegel reivindica el *Zeitgeist*, pero limitándolo a una minoría de privilegiados. Ruge se identifica con la Revolución Francesa y con el espíritu popular emanado de ella; Hegel, en cambio, con el espíritu aristocrático de *ancien régime*.

Pero Ruge, que no dejó nunca de profesar gran admiración por su maestro, se equivocaba al ver en la concepción hegeliana de la historia una contradicción con el resto de su sistema. Muy al contrario: las tesis de Hegel sobre los individuos cosmohistóricos y los pueblos que encarnan el *Zeitgeist* son el correlato

³⁰ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, p. 42.

³¹ *Ibid.*, p. 46.

³² *Ibid.*, p. 50.

³³ *Ibid.*, p. 50.

³⁴ *Philosophie des Rechts*, p. 273.

lógico e inevitable de las concepciones vertidas ya en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Lógica*. El «saber absoluto» de la *Fenomenología* o el «concepto» de la *Lógica* están encarnados históricamente en los individuos y pueblos excepcionales, de la misma manera que la reconciliación de los contrarios quedará objetivada en la máquina del Estado y en la persona del monarca. «Saber absoluto», «concepto», «Estado», «individuos cosmo-históricos» o *Zeitgeist* no son más que demiurgos abstractos que Hegel introduce para exigir la destrucción y el sacrificio de todos los elementos concretos y humanos que se dan en la vida de los hombres y de los pueblos.

APOLOGIA DE LA FACTICIDAD

Existe una tendencia casi unánime a considerar la filosofía hegeliana como fundamentalmente negativa. «La filosofía de Hegel es una filosofía de la negación y de la negatividad», dirá Jean Hyppolite resumiendo esta tendencia¹. La crítica instrumental de Hegel a las estructuras de la filosofía clásica ha inducido, en efecto, a muchos de sus exégetas y discípulos (especialmente a marxistas como Lukács, Bloch o Marcuse), a interpretar la dialéctica hegeliana como esencialmente negativa, es decir, negatividad entendida como superación cualitativa de modos existenciales, epistemológicos e históricos determinados y como tránsito dialéctico a estadios superiores, como génesis o producción. Pero, a nuestro juicio, la dimensión negativa de Hegel es estrictamente metodológica o formal, en modo alguno sustancial, normativa. Su pensamiento, como veremos en seguida, es esencialmente apologético. De ahí que Schelling, más atento y perspicaz que los epígonos de Hegel, escribiera: «El mérito de Hegel no sería ciertamente pequeño si hubiera conocido lo verdaderamente negativo»². Con ello Schelling quería decir que la negatividad hegeliana era, en el fondo, una negatividad ficticia, un simple sobreañadido formal.

¹ Jean Hyppolite, *obra cit.*, p. 135.

² *Schellings Leben in Briefen*, tomo III, p. 99.

La dialéctica de Hegel no puede ser negativa, porque empieza por identificar al espíritu absoluto con la realidad bruta de la existencia. Su negatividad queda subsumida por ello en el ámbito de la reiteración y de la cuantitatividad; carece de toda trascendencia cualitativa. (Sin trascendencia o superación ideal de la facticidad no hay negatividad.) Lo ideal es en Hegel un simple reflejo de lo real, de ningún modo una categoría primaria trascendiendo el empirismo o facticidad de la historia. De ahí que Hegel acepte sin pestañear la irreversibilidad de lo dado. Si la realidad es, como afirma el filósofo alemán, una manifestación de Dios o de la razón universal, es evidente que no puede ser interpretada como una contradicción o un absurdo. De ahí la afirmación hegeliana de que todo lo racional es real, y todo lo real, racional. Por el contrario, el pensamiento verdaderamente negativo empieza por considerar absurdo o irracional todo aquello que contradiga su concepción ideal del mundo. La identificación de Dios con la historia obliga a Hegel a aceptar todas las manifestaciones del proceso histórico como legítimas y racionales. Lo real es a la vez real-ideal o ideal-real.

Negar el mundo presupone negar su realidad dada, su facticidad concreta, y oponer a éstas un sistema de valores opuesto. Es decir, es necesario partir del supuesto de que la realidad del mundo no es una expresión de lo ideal. Negar el mundo de la facticidad significa trascenderlo, superarlo axiológicamente. En Hegel no puede existir negatividad porque para él la realidad histórica es siempre una expresión de la razón, de la *Vernünftigkeit* (racionalidad) del espíritu: «Lo que es racional es real; y lo que es real es racional», dirá Hegel resumiendo su posición fundamental³. Si la realidad es racional, ello quiere decir que toda rebelión subjetiva contra la misma constituye un error y un contrasentido. De ahí que para Hegel una rebelión subjetiva contra la facticidad cósmica en nombre del dolor, de la moral, de la virtud o de la indignación sea un producto de la inmadurez de la conciencia reflexiva. El deber del hombre no es el de combatir la realidad e intentar mejorarla desde fuera (sub-

³ Hegel, *Philosophie des Rechts*, p. 14.

jetivamente), sino el de comprenderla y el de ajustarse a ella desde dentro. Hegel es el profeta de la autorrepresión permanente.

La identificación entre lo racional y lo real permite a Hegel escamotear y suprimir el dilema entre objeto y sujeto, entre mundo e individuo, entre lo universal y lo particular. Afirmar que la realidad es lo racional implica negar la racionalidad de todo lo que se coloque frente a esta realidad objetiva, significa demonizar todo pensamiento subjetivo no integrado en el panlogismo de lo objetivo-racional. Lo subjetivo no mediatizado es el error: de ahí la tesis básica sostenida por Hegel. Lo subjetivo forma parte de la realidad, pero sólo a condición de que supere su inmediatez y particularidad y se identifique con lo objetivo. El individuo tiene que superar la estructura de su subjetividad y llegar a la comprensión o asimilación de lo universal-objetivo a través de un proceso dialéctico de reflexión y mediación. Esta concepción descarta todo planteamiento dicotómico entre objeto y sujeto, entre necesidad y libertad. La misión del sujeto no es la de negar la realidad, sino la de integrarse en ella.

El concepto hegeliano de Dios o de razón universal excluye toda negación de la realidad por parte del hombre. Recordemos la frase de Feuerbach: «Allí donde la divinidad entra en la historia, cesa la historia»⁴. Decir que lo racional es real y lo real racional equivale, en la terminología hegeliana, a decir que la realidad es Dios o el espíritu absoluto. Dios es devenir; pero como este devenir, en tanto que realidad, es identificado con lo racional mismo apodócticamente, no puede ser considerado como una expresión de la negatividad. El Dios hegeliano es un Dios que va autocreándose y superando cada fase de la historia, pero esta transición constante de un estadio histórico a otro carece de toda negatividad normativo-genética, pues es indiferente a toda cualidad o predicado axiológico. Cuando se habla de la negatividad de Hegel, hay que situarla siempre en relación al concepto que el filósofo alemán tiene de la realidad.

⁴ Feuerbach, *obra cit.*, p. 28.

Sólo cuando, como ha hecho Marcuse en su *Razón y revolución*, se aísla la noción de negatividad del contexto del sistema, se puede caer en la ilusión de considerar dicha negatividad como una categoría primaria, constitutiva⁵. La negación hegeliana es una negación supeditada a una afirmación anterior, o, lo que es lo mismo, es una negación ficticia, falsa. Es negación porque supera cada momento dado de la historia, pero es una negación meramente formal porque se halla precedida por la afirmación apologetica de lo mismo que se pretende negar: la realidad. La dialéctica hegeliana sólo puede aparecer como intrínsecamente negativa cuando se pasa por alto que esta negatividad se apoya en la aceptación incondicional de la facticidad del planeta. Lo que Marcuse, Hyppolite y otros epígonos de Hegel denominan negatividad o negación no es más que un simple cambio cuantitativo-indiferente de un estado histórico a otro. Si la realidad es lo absoluto-divino, lo irreversible, es evidente que descarta toda negación cualitativa, trascendental.

Eso explica que Hegel se vea obligado a aceptar cada partícula de la realidad como condición necesaria para el paso a una fase superior. La dialéctica hegeliana no admite saltos; es una continuidad indiferenciada, mecánica, ciega, cuyos resultados han sido ya justificados y bendecidos de antemano por la conciencia pensante. Un futuro cuyo carácter se anticipa y justifica de antemano deja de ser en rigor futuro. Al afirmar que la historia es racionalidad, Hegel nos está explicando ya esta historia desde el pasado, desde un principio fijo, inamovible. Su concepción dialéctica recuerda por ello la «quietud activa» o la «actividad quieta» de Giordano Bruno, la indiferencia total entre lo finito y lo infinito de Schelling. La concepción hegeliana no es, en última instancia, dialéctica, sino dogmática y apologetica. (La verdadera dialéctica descansa sobre el supuesto o concepto de interrogación.) Es dogmática porque define apodícticamente como racional el proceso histórico —también el futuro—, es decir, lo que todavía no ha sucedido. Hegel no pretende, naturalmente, como los viejos augures, anticipar *in con-*

⁵ Marcuse, *obra cit.*, p. 73.

creto el contenido futuro de la historia, pero en su dictamen global sobre la racionalidad de la misma está incluida implícitamente la profecía cualitativa sobre ella.

Aceptar la realidad en todos sus momentos y manifestaciones es indiferenciarla, despojarla de toda posible diferenciación axiológica. Es verdad que Hegel sitúa la plena racionalidad o pleno desenvolvimiento de Dios al final de la historia, pero el fatalismo o determinismo de su dialéctica apologética le obliga a justificar todas las etapas históricas. Al identificar la razón con la realidad, Hegel no hace más que sustraer a la razón todo significado autónomo, normativo, genético, y convertirla en mera etiqueta verbal. Formalmente, Hegel concibe la realidad dada oponiéndose a la razón. Lo real no es entendido por él en un sentido momentáneo y actual, sino en sentido diferido, dialéctico. Lo real es lo que ha llegado a convertirse en lo racional, o la razón que ha llegado a apurar todas sus virtualidades y se ha traducido finalmente en realidad racional. Pero esta construcción —sobre la que Marcuse fundamenta su apología sobre Hegel— pierde todo su sentido porque, de otra parte, la razón hegeliana acepta como irreversibles todas las etapas reales que deben conducir al pleno desarrollo de la razón, lo que significa que esta razón no hace más que identificarse con la realidad que aparentemente niega. Una razón autónoma y verdaderamente dialéctica o creadora sólo puede ser entendida como situándose fuera de la realidad, es decir, negándola. Por el contrario, la razón se niega a sí misma cuando se confunde con el mismo proceso de la realidad.

La dialéctica hegeliana, partiendo de una aparente negación de lo establecido, se ve obligada a aceptar en la praxis lo mismo que niega: la realidad. Si la historia —como cree Hegel— camina irreversiblemente hacia el reino de la razón universal, las distintas etapas que anteceden a la llegada de esa liberación tienen que ser aceptadas como una *conditio sine qua non*, al margen de si moral o humanamente son o no justificables. Belinski, que tras una breve etapa de hegelianismo se dio cuenta de la monstruosidad de las concepciones del filósofo alemán, se preguntaba con razón: «¿De qué me sirve el convencimiento

de que la racionalidad triunfará y el futuro será bueno y hermoso si el destino me ha condenado a ser testigo del triunfo de la casualidad, de la sinrazón, de la fuerza animal?»⁶ Afirmar el futuro como categoría suprema significa desvalorizar el presente, la realidad concreta del aquí y ahora. La deificación del porvenir conduce inevitablemente a la relativización del presente. La negatividad hegeliana descansa en un supuesto esencialmente mesiánico y determinista. En esencia, esta negatividad es una apología irracional del futuro. El porvenir es lo óptimo, la salvación. Ésta es la tesis básica de la negatividad hegeliana. ¿Pero quién nos asegura que el porvenir va a ser mejor que el pasado o el presente? El futuro es por naturaleza imprevisible, no puede ser anticipado. Cuando Hegel lo describe de antemano como una expresión de lo racional no hace más que formular una opinión dogmática. Decir que el futuro es la verdad suprema es un contrasentido lógico. La concepción periodizada de Giambattista Vico, con sus *corsi* y *ricorsi*, es más profunda que la concepción lineal-ascendente de Hegel. En el momento en que escribe sus tratados filosóficos, Hegel cree en la inminente llegada del reino del espíritu universal, cree que Europa encarna la culminación de la cultura y de la civilización. Pero ya en los próximos decenios estalla sobre el continente un alud de revoluciones y guerras de exterminio. Auschwitz y Dachau son obra del mismo pueblo que a los ojos de Hegel encarnaba el espíritu universal por antonomasia. La negatividad hegeliana, como superación permanente de lo dado, de cada fase histórica, es una abstracción ambigua. La historia es un arma de dos filos: puede ser utilizada para ennoblecer el destino humano, pero puede también convertirse en una fuente del mal y de la involución. El futuro es una pura incógnita.

Consecuente con su teoría, Hegel justificará el mal como un factor utilizado por la historia universal para alcanzar sus fines, su plenitud. El mal es un elemento del progreso, como ya en Jacobo Boehme. Como ha dicho el marxista Karel Kosik: «La

⁶ W. G. Belinski, *Ausgewählte philosophische Schriften*, Moscú, 1950, p. 171.

filosofía de la historia ha revalorizado el papel del mal como elemento constitutivo de la creación de la realidad humano-social, aunque este papel se halla predeterminado por la constitución metafísica universal del mundo: el mal es una parte del bien; su función positiva estriba en preparar o suscitar el bien. Si se piensa en el triunfo definitivo del bien, asegurado por una necesidad metafísica, también el mal desempeña un papel positivo»⁷. Los fenómenos negativos forman parte constitutiva del progreso de racionalización y tienen que ser aceptados con el mismo estoicismo y la misma serenidad que las fases positivas. La reconciliación entre el objeto y el sujeto, entre el mundo y el hombre no es concebida por Hegel como un reino liberado del mal y de la injusticia, sino como un proceso dual en que ambos factores ocupan un lugar fijo, irreversible. Su discípulo y biógrafo Rosenkranz dirá con un cinismo digno del maestro: «Un mundo sin la posibilidad del dolor le habría parecido aburrido. Era una naturaleza propensa a lo heroico, que por ello quería justificar la guerra como algo racional»⁸. La barbarie nazi está anticipada en estas líneas.

Como hemos visto, toda la estrategia conceptual hegeliana parte del supuesto de que la historia, a fin de cuentas, camina hacia el reino de la razón universal; pero Hegel niega el concepto de felicidad personal y de gratificación. El filósofo alemán asume la noción cristiana del pecado original, pero desechando al mismo tiempo el concepto de redención con que el cristianismo supera aquélla. Hegel no afirma en ninguna parte que el proceso ascendente de la historia haya de aportar la bienaventuranza del género humano, lo que todavía hace más absurda su dialéctica. Hegel subraya inequívocamente que el triunfo del reino del espíritu absoluto es un proceso que no va unido causalmente a la suerte individual de cada sujeto, de las distintas realidades particulares. «La historia no es el terreno para la felicidad», dirá, resumiendo el fondo eminentemente fatalista

⁷ Karel Kosik, *obra cit.*, p. 254.

⁸ Karl Rosenkranz, *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Prólogo, p. XIV.

e insensible de su pensamiento⁹. Y añade: «La historia universal contiene también una satisfacción, pero ésta no constituye lo que se llama felicidad, pues se trata de la satisfacción de objetivos que están por encima de los intereses particulares»¹⁰. Al final de la historia, pues, Hegel no nos ofrece más que una abstracción, hecho que sus apologetas han tendido a silenciar porque pone demasiado al descubierto el carácter nihilista de su concepción histórica. Al término de este valle de lágrimas, el cristiano puede tener acceso a la vida bienaventurada del Más Allá; Hegel destruye esta esperanza escatológica y condena al hombre a vivir humillado por los siglos de los siglos. En su concepción falta la idea mediadora de gracia y de piedad.

El concepto de razón universal tiene en Hegel un significado totalmente abstracto y extrahumano, está desligado de la realidad concreta de cada individuo. Jean Hyppolite se verá obligado a reconocer: «La humanidad como tal no es para Hegel el fin supremo»¹¹. Y también: «Hegel nos habla ciertamente de un sentido de la historia, de la idea absoluta, pero esta idea no es el hombre»¹². Es difícil, en efecto, pasar por alto la indiferencia absoluta que Hegel siente por la realidad concreta del hombre, del individuo de carne y hueso: «Los individuos desaparecen ante lo sustancial-universal (*allgemeinen Substantiellen*), y éste se forma él mismo los individuos que necesita para sus objetivos. Pero los individuos no impiden que suceda lo que ha de suceder»¹³. Brutalmente afirma: «Puede ser también que el individuo sea víctima de la injusticia; pero esto no le importa a la razón universal, a la que los individuos sirven como medios para su desarrollo»¹⁴. Y en otro lugar: «Lo particular tiene también su propio interés en la historia universal; es algo finito y, como tal, tiene que desaparecer. Es lo particular

⁹ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, p. 71.

¹⁰ *Ibid.*, p. 71.

¹¹ Jean Hyppolite, *obra cit.*, p. 243.

¹² *Ibid.*, p. 243.

¹³ Hegel, *Philosophie der Weltgeschichte*, tomo I, p. 37.

¹⁴ *Ibid.*, p. 53.

que se combate a sí mismo y una parte de lo cual es destruida. Pero precisamente a través de la lucha, del hundimiento de lo particular, surge lo universal, que no es estorbado»¹⁵. Y asimismo: «Lo particular es las más de las veces demasiado ínfimo en comparación con lo universal; los individuos son abandonados y sacrificados»¹⁶. Y antes: «Los objetivos particulares se pierden en lo universal»¹⁷. Y también: «Lo verdadero es en sí un ente universal, esencial, sustancial»¹⁸.

La concepción hegeliana está subordinada siempre a la idea primaria de que el mundo y la historia son la expresión de Dios. De esta manera Hegel puede afirmar que lo racional es real, y lo real, racional, y aceptar incondicionalmente todo lo que ocurra en el planeta. Que esta realidad esté montada sobre el sufrimiento personal, la injusticia, la guerra, la infelicidad y el mal, no parece importar demasiado a nuestro buen filósofo. La filosofía de Hegel es la culminación de la insensibilidad y la indiferencia. Hegel ha anticipado un devenir histórico basado en el reino de la razón universal, pero sus ideas no están —ni pueden estarlo— al servicio de ninguna praxis redencional, manumisora. Si la historia es una manifestación o revelación de Dios, la lucha contra la cruda e inhumana facticidad histórica aparece como un sinsentido, como una empresa vana. Para Hegel, lo único que importa es la manifestación del espíritu universal; el sujeto, el hombre real, es una entidad secundaria que ha de ser sacrificada al demiurgo abstracto del *Weltgeist*.

Ahora irá apareciendo claro que la dialéctica hegeliana conduce necesariamente al conformismo integral. Sólo cabezas esencialmente pervertidas y ciegas podrán ver en su sistema de ideas un método de liberación concreto para la humanidad. Hegel digiere sin inmutarse todas las contradicciones reales y vivas de la historia (opresión, injusticia, maldad, miseria, explotación) en su conciencia místico-servil. De ahí la ausencia en su

¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸ *Ibid.*, p. 21.

pensamiento de todo carácter dramático. La historia sólo puede ser dramática para quien no esté dispuesto a aceptar a priori e incondicionalmente sus manifestaciones, para quien se niega a sublimar el mal y el crimen en nombre de algún ente o *deus ex machina* superior. Sólo el humanista rebelde será capaz de comprender el drama de la historia humana. Don Quijote es la encarnación más universal de la voluntad que se niega a aceptar como inevitable y legítima la realidad bruta e innoble del *statu quo*.

Hegel es un archiconservador que se esfuerza en disimular sus ideas de fondo detrás de un aparato formal de estructura moderna. Su forma es moderna; su contenido procede del pasado, del *ancien régime*; constituye un retroceso, un salto atrás. De ahí que, cuando se lo confronta con las dimensiones concretas y primarias de la existencia, el pensamiento hegeliano nos revele su encarnadura reaccionaria. El instrumental técnico es en él revolucionario; los valores que defiende, reaccionarios. Como ha dicho Haym: «Revolucionario en el aspecto lógico, es conservador en el aspecto práctico»¹⁹. Friedrich Heer tiene razón al afirmar que «Hegel puede ser calificado como el padre del conformismo político e ideativo alemán»²⁰.

La dialéctica hegeliana se nos aparece no como un proceso de rebelión contra la realidad circundante, sino como una aceptación servil de esta realidad. Como ha dicho Camus: «Lo que se ha llamado el panlogismo de Hegel es una justificación del estado de hecho»²¹. Su culto a lo infinito-dialéctico se basa en un desprecio absoluto hacia lo finito-humano como fin en sí. Hegel no nos ofrece siquiera el consuelo de una utopía final, de una redención definitiva. Su sistema constituye un eterno calvario en dirección a un futuro incierto y amenazante, un vía crucis basado en el reino de la fuerza y de la voluntad de poder. Las víctimas, *sub specie aeternitatis*, no importan.

¹⁹ Rudolf Haym, *obra cit.*, p. 369.

²⁰ Friedrich Heer, *Introduc. a Hegel*, Fischer Bücherei, p. 47.

²¹ Camus, *obra cit.*, p. 170.

No puede, pues, sorprender que Hegel, profeta teórico de la subversión filosófica, se identifique en el plano real con la monarquía prusiana y la raza germánica, en las que verá la culminación del espíritu universal, la apoteosis de la historia humana.

TOTALIDAD ABSTRACTA Y TOTALIDAD CONCRETA

Hegel capta muy bien que una sociedad racional tiene que estar organizada sobre el principio de totalidad y no puede limitarse a ser un conjunto de individualidades dispersas e incoherentes. En este sentido, su filosofía marcha por el buen camino y constituye una negación anticipada del pensamiento hipersubjetivista posterior: Kierkegaard, Stirner, Nietzsche, Heidegger, etcétera. Pero, siendo la totalidad hegeliana una totalidad abstracta basada en la previa destrucción de la dimensión subjetiva del individuo, su filosofía culmina en un irracionalismo de lo hiperobjetivo.

La totalidad hegeliana no está compuesta de individuos dotados de los mismos derechos; no es una totalidad de hombres iguales, sino una totalidad basada en una concepción jerárquica de la sociedad (Estado de castas) y de la historia; supremacía de los pueblos fuertes sobre los débiles. La totalidad hegeliana es clasista e imperialista; está al servicio de una minoría de grupos sociales y pueblos privilegiados. Es, por ello, de antemano inhumana; tiene como resultado final la alienación de la mayoría de hombres y pueblos.

En nombre de su totalidad, Hegel no hace más que justificar los intereses particulares y estamentales de las clases altas y el desamparo material y político de las clases bajas; es decir,

el dominio de unos grupos sociales sobre otros. Lo que el filósofo alemán denomina lo universal significa la legitimación legal de la tiranía de los más fuertes sobre los más débiles. Esta síntesis universal se apoya, pues, en la autonegación de la mayor parte de la sociedad. La totalidad hegeliana se revela a la postre como la hegemonía particular de los grupos sociales privilegiados, es decir, como todo lo contrario de una totalidad universal. El todo, precisamente porque se apoya en el poder de una minoría, no es en realidad más que una parte algo subjetivo y anti-universal. La totalidad hegeliana es una totalidad de amos y esclavos, de señores y siervos, de explotadores y explotados; significa el imperio de la clase burguesa y de la burocracia política profesional sobre el pueblo. En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel ve en el mundo del trabajo y de la producción la posibilidad que el esclavo tiene a su disposición para liberarse del yugo de su amo; pero en su *Filosofía del Derecho* anula implícitamente esta posibilidad emancipativa, al santificar la sociedad de castas y el Estado-policía. Lo universal se convierte en un proceso de represión y opresión contra la gran mayoría de la población.

Hegel parte, como su maestro Platón, de una concepción aristocrática del hombre y de la historia, y no cree en la igualdad humana. Oponiéndose a Rousseau y al pensamiento progresista de la Ilustración, afirmará una y otra vez que los hombres no son iguales. «Hay que señalar que por naturaleza los hombres son sólo desiguales»¹. Hegel convierte las diferencias de matiz o de grado existentes entre los hombres (diversidad antropológica) en una absoluta desigualdad de principio. Apoyado en esta concepción elitista, Hegel entiende la sociedad como una objetivación organizada de este proceso de desigualdad. Una sociedad verdaderamente racional será para él aquella que legitime el libre desarrollo de esta desigualdad natural. «Hay que decir, por el contrario, que el alto desarrollo y cultura de los Estados modernos conduce al surgimiento de la más alta

¹ Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, tomo III, p. 332, Frankfurt, 1970.

desigualdad concreta»². De ahí que Hegel rechace la democracia y abogue por la monarquía orgánica o corporativa, es decir, por el Estado de castas: «Donde existe sociedad burguesa y con ello Estado, surgen los estamentos con sus diferencias; pues la sustancia universal existe como algo vivo sólo en la medida en que se diversifica orgánicamente»³. La democracia es «atomística» e «inorgánica», el derecho de todo individuo a intervenir en la configuración de la «res publica», algo abstracto. El pueblo es calificado por él como la parte de la nación que «no sabe lo que quiere»⁴. Y como el pueblo es ignorante, ahí están naturalmente «los altos funcionarios del Estado» para pensar por él y decirle en todo momento lo que tiene que hacer. Al rechazar al pueblo, Hegel tiene que rechazar también su soberanía. El concepto de soberanía popular es para el filósofo alemán «uno de los pensamientos más confusos que existen»⁵. Por eso critica también la praxis electoral, que llama «la peor de las instituciones»⁶. Hegel representa un regreso a la Edad Media o, mejor dicho, su sistema no es más que la confluencia de la sociedad estamental-gremial, el principio monárquico y la sociedad burguesa, simbolizada sobre todo por el *Mittelstand*, la clase media, compuesta de los funcionarios de Estado, es decir, de los grupos no-productivos y políticamente dominantes.

Una totalidad basada en la desigualdad de sus miembros deja de ser una totalidad auténtica para convertirse en un totalitarismo. La disciplina y el deber —esto es, la represión y la autorrepresión— constituyen las dos columnas de Hércules sobre las que se apoya el rígido edificio jerárquico de la totalidad hegeliana. La totalidad, para que sea real y concreta, presupone la igualdad social de los sujetos que la forman; tiene, pues, que empezar con el acto previo de la destrucción de la desigualdad existente. Y al hablar de igualdad no nos referimos simplemente a la igualdad material o económica, sino también

² *Ibid.*, p. 334.

³ *Ibid.*, p. 323.

⁴ Hegel, *Philosophie des Rechts*, edición Suhrkamp, p. 469.

⁵ *Ibid.*, p. 447.

⁶ *Ibid.*, p. 453.

a la igualdad intelectual y política. Filón el Judío nos dice ya: «Pues la igualdad es, como nos enseñan los físicos, la madre de la luz. La igualdad es luz sin sombra; mejor dicho, un sol completamente espiritual, de la misma manera que, al revés, la desigualdad que contiene el más y el menos es el origen y fuente de las tinieblas»⁷. Sólo después de implantada la igualdad sustancial entre los miembros de una comunidad política es lícito hablar de una totalidad concreta y racional. En tanto no sea destruido el viejo armatoste de la sociedad de clases canonizada por Hegel, su totalidad será una ficción, un escarnio. Karel Kosik ha visto muy bien el nexo existente entre la totalidad y la realidad concreta del hombre:

La totalidad como medio conceptual para comprender los fenómenos sociales es abstracta si no se subraya que esa totalidad es totalidad de base y supraestructura, y de su recíproca relación, movimiento y desarrollo, pero dando a la base un papel determinante. Y, en fin, también la totalidad de base y supraestructura es abstracta si no se demuestra que es el hombre, como sujeto histórico real, quien crea en el proceso de producción y reproducción social la base y la supraestructura, forma la realidad social como totalidad de las relaciones sociales, instituciones e ideas, y en esta creación de la objetiva realidad social se crea al mismo tiempo a sí mismo como ser histórico y social, lleno de sentido y potencialidad humana, y realiza el proceso infinito de humanización del hombre⁸.

El nexo entre igualdad y totalidad auténtica es causal e inseparable; un concepto no puede existir sin el otro. Sin igualdad no hay totalidad racional, y sin totalidad racional no hay igualdad. En la totalidad formal-abstracta de Hegel, el hombre no es reconocido como tal, como criatura humana integral, sino únicamente en función de su posición social y profesional. Su humanidad es subordinada a la abstracción de su profesión o *status* social. Hegel afirma: «Cuando decimos que un hombre tiene que ser algo, entendemos que tiene que pertenecer a un

⁷ Filón, *Werke*, tomo II, Berlin, 1920, p. 311.

⁸ Karel Kosik, *obra cit.*, p. 74.

estamento determinado... Un hombre sin estamento es sólo una persona privada y no pertenece a la verdadera colectividad»⁹. Lo que cuenta es, pues, el nacimiento del hombre, su profesión, sus diplomas, su riqueza. Para construir su totalidad, Hegel se ve obligado a ignorar el contenido humano del hombre, sus sentimientos, su interioridad. Hegel desintegra al hombre, lo parte en dos. Su dimensión humana es arrinconada, marginada; con su dimensión más impersonal y abstracta —la profesión— Hegel construye entonces la pirámide regimental y discriminativa de su Moloch colectivo. Hegel no manifiesta el menor interés por el hombre situado fuera de la producción, la propiedad y la eficacia profesional. Sus individuos son entes cuantificados, impersonalizados, reducidos a función. Su totalidad universal tiene como punto de partida la previa mutilación del hombre concreto.

Una totalidad verdaderamente racional y humana implica la supresión de la división de la sociedad en grupos jerárquicos. En este tipo de totalidad racional, lo que cuenta es la persona y su contenido humano específico, no su función social o profesional. Sólo a partir de este planteamiento es posible dar un sentido humano al concepto de totalidad. La igualdad no debe ser entendida, por ello, como un imperativo moral abstracto, sino como el corolario lógico de una forma de organización social en la que la persona ha sido admitida plena e integralmente en el cuerpo de la comunidad, y ello al margen de la función profesional o laboral que desempeñe dentro de la misma.

La totalidad verdadera no debe confundirse con el libre albedrío abstracto del individuo, con el desenvolvimiento ilimitado y *ad libitum* de sus disposiciones y proyectos subjetivos. El «único» de Stirner o el «superhombre» de Nietzsche representan la desmesura de lo subjetivo, pues ambos consideran la sociedad o totalidad como una realidad abstracta, como pura materia de conquista y expansión del yo. La moral del «todo está permitido» conducirá siempre, en último término, a un

⁹ Hegel, *Philosophie des Rechts*, ed. Suhrkamp, p. 360.

tipo primitivo o cínico de criatura. Su producto final será el niño mimado, el egoísta o el criminal. El hombre es, como nos recuerda Aristóteles, un animal social, y, por tanto, su libertad tiene que ser desde el primer momento una libertad apta para poder ser aceptada por sus semejantes. El mundo de la pura y radical subjetividad significa el reino de la inmoralidad y la guerra permanente. ¿Pues qué es la guerra sino la negación de toda norma objetiva de conducta? Al formar parte de una comunidad, el individuo tiene que tener en cuenta los factores objetivos de esta comunidad. Una totalidad basada en los derechos ilimitados del individuo —en su absoluta subjetividad— dejaría de ser una totalidad humana y racional para convertirse en el reino de la arbitrariedad y el capricho. La totalidad basada en la igualdad y la racionalidad exige, pues, también de sus miembros un mínimo de autodisciplina y sacrificio. Pero este tributo que el hombre rinde a la totalidad social en que se halla inmerso adquiere un significado cualitativamente distinto porque, lejos de serle impuesto desde arriba por una casta dominante, arranca de las mismas necesidades objetivas de la sociedad. Las concesiones subjetivas o personales que el hombre tenga que hacer al cuerpo social no tienen entonces otro motivo que el de la propia autoconservación de la comunidad. Estas concesiones son además compartidas por todos los ciudadanos proporcionalmente o por partes iguales. La subordinación del individuo a los imperativos de la colectividad nace en este caso de la reflexión y de la adhesión voluntaria, y no del temor o de una condición de inferioridad.

Es evidente que la negación de la totalidad abstracta postulada por Hegel y la introducción de una totalidad concreta y racional exige, como *conditio sine qua non*, la elección del mundo de la ética como norma de conducta individual y social. Una de las características más significativas de Hegel es su indiferencia absoluta por los valores morales. A lo largo de su extensa obra, el filósofo alemán no dedica un solo tratado serio al estudio de la ética, ni en su período juvenil ni en su fase madura. Cuando Hegel habla de la moral es para burlarse de ella —como en la *Fenomenología*— o para remitirnos finalmente

a su famosa *Sittlichkeit*, como en la *Filosofía del Derecho*. En un capítulo anterior hemos señalado ya la ambigüedad de este concepto, al que Hegel recurre para encubrir la indigencia moral que domina su obra filosófica. La palabra *Sittlichkeit* viene de *Sitte* (costumbre, hábito), y aunque a veces se traduce por ética o eticidad (siguiendo el concepto griego de *ethos*), refleja más bien algo externo y objetivo, y no un estado moral interior, referido a la conciencia. La *Sittlichkeit* no es más que el conjunto de costumbres, hábitos o convenciones sociales de un pueblo o comunidad, o, si se quiere, la moralidad pública o civismo. Hegel concibe la *Sittlichkeit* no como la objetivación o reflejo de la moral privada, sino como su superación, es decir, como la subordinación de la conciencia moral de cada individuo a la moral pública. El individuo es moral en la medida en que acepta los imperativos de la *Sittlichkeit* reinante en la sociedad. La conciencia moral del sujeto en sí, separada de la *Sittlichkeit* objetiva, es algo abstracto y sin valor, pura «moralidad» que el Estado no tiene por qué tener en cuenta: «El Estado no puede, por tanto, reconocer la conciencia en su forma propia, es decir, como saber subjetivo»¹⁰. Eso equivale a decir que sólo es moral lo que el Estado permite u ordena a través de sus leyes (*Gesetze*) y principios (*Grundsätze*). ¿Pero quién ha hecho estas leyes y principios? ¿Son las leyes verdaderamente objetivas o sólo la expresión del dominio de los estratos altos de la sociedad?

Hegel reduce la virtud o moral a conciencia de deber. «El individuo se libera a través del deber»¹¹. Pero el deber le es impuesto al individuo por un Estado injusto; no es un acto ético, sino un acto de obediencia. Para poder ser moral en el sentido hegeliano, el individuo se ve obligado a renunciar a sus derechos de hombre libre y aceptar su condición de alienado. La conciencia —lo más íntimo y concreto que tiene el hombre— es llamado por Hegel «lo obstracto interior»¹². Así, Hegel re-

¹⁰ *Ibid.*, p. 255.

¹¹ *Ibid.*, pp. 297-298.

¹² *Ibid.*, p. 259.

duce la moral a un problema externo, físico, a pura convención. El Estado, o la opinión pública dócil a éste, tiene siempre razón frente al individuo privado, frente a la conciencia personal. Ésta es la enseñanza que se desprende de la concepción hegeliana. Al reconocer como única forma de moral verdadera la *Sittlichkeit* o costumbres públicas, Hegel tiene que negar forzosamente la subjetividad, la interioridad de la conciencia personal. Sólo la moral exterior es, pues, legítima y racional; los que la rechazan y piden otra forma de organización social o de costumbres son individuos irracionales que encarnan *das Böse*, la maldad subjetiva o la subjetividad no integrada en el Moloch colectivo. La alternativa hegeliana no puede ser más clara: o sumisión a la moral pública o marginación. Su moral es una apología del totalitarismo de Estado.

La ética es considerada por Hegel como algo subalterno y exterior y no como una ciencia normativa y autónoma destinada precisamente a servir de fundamento racional a las comunidades humanas. En este sentido, Hegel se revela como un pensador opuesto no sólo a la filosofía de su tiempo —que dedicó gran atención a las cuestiones éticas—, sino al mismo mundo antiguo. La filosofía griega, sobre todo a partir de Sócrates, gira esencialmente en torno al concepto de virtud, o, si se quiere, de lo bueno, lo bello y lo verdadero. Lo más alto, nos dice Platón, es la idea del bien, *to agathón*:

Tened, pues, por cierto que lo que derrama sobre las cosas que conocemos la luz de la verdad, y lo que da al alma la facultad de conocer, es la idea del bien, y que ella es el principio de la ciencia y de lo verdadero conocido por la inteligencia. Por bellas que sean las ciencias y la verdad, podéis asegurar sin temor de engañaros que la idea del bien las excede en hermosura ¹³.

Hegel, que sólo confía en la virtualidad dialéctica de la historia, es insensible a la emoción ética. Por su indiferencia moral, el autor de la *Fenomenología* es indudablemente uno de los grandes precursores del nihilismo moderno. Su ruptura con el

¹³ Platón, *República*, Libro VI.

mundo antiguo es aquí completa. El culto griego a la virtud era naturalmente aristocrático y abstracto; no tenía en cuenta el concepto de totalidad concreta. La moral anunciada por Sócrates, Platón y Aristóteles está referida a una sociedad de clases e ignora el imperativo de igualdad. Pero si en el plano social la ética antigua no conoce el imperativo de igualdad, de universalidad total, se plantea en cambio con gran seriedad y vehemencia el problema de la justicia en sí, como un postulado ideal encarnado en el sabio u hombre virtuoso. En muchos casos, además, esta preocupación ética abstracta va acompañada de una dimensión social, es decir, del afán de dar a la virtud individual una dimensión colectiva. Esta tendencia la hallamos ya en el comunismo aristocrático de Pitágoras y Platón y, sobre todo, en la escuela cínica, en el estoicismo y, finalmente, en el cristianismo. En estos sistemas de pensamiento se da una utopía social clarísima, aunque condicionada todavía por elementos elitistas y abstractos (división entre el sabio y el vulgo), es decir, no apta para servir de base a una totalidad humana concreta y plenamente racional. En el plano político, la *polis* griega significa también, con todos sus defectos y restricciones, el primer ensayo histórico de construir una sociedad basada en la participación concreta de cada individuo o *polites* en los negocios públicos.

En un plano de conjunto, la filosofía griega está dominada, con pocas excepciones, por el ideal del *autarkes*, del hombre que se basta a sí mismo y quiere prescindir de todo desarrollo o expansión exagerada del yo. Este ideal de sobriedad o frugalidad (*euteleia*), aunque abstracto y a veces exagerado (como en Diógenes el Cínico), lleva ya en sí el momento de la igualdad. El *autarkes* no quiere depender de nadie, pero tampoco desea que nadie dependa de él. Es un hombre libre que no acepta otra autoridad que la de su propia conciencia y que por ello vive de acuerdo con sus preferencias subjetivas. A la inversa de los héroes hegelianos, desprecia la voluntad de poder, la desmesura y la vanidad social. Es decir, no quiere formar parte de ninguna casta dominante, pero, de la misma manera, tampoco está dispuesto a sacrificar su autonomía y su libertad a ningún dictado

colectivo. Toda la filosofía de Hegel gira en torno a dos ejes centrales: el espíritu de mando de las minorías privilegiadas y el espíritu de sumisión de las mayorías desamparadas. El modelo humano del *autarkes* es la negación de ambas actitudes. Por su sentido de la dignidad personal de la independencia, el *autarkes* representa una superación histórica del esclavo de la Antigüedad. «Pues la libertad —nos dice el estoico Zenón— consiste en la posibilidad de actuar con independencia; la servidumbre, al contrario, significa la pérdida de esa posibilidad»¹⁴. El *autarkes* se caracteriza por su vigorosa individualidad, por la fuerza de su personalidad, por la honda conciencia de sí mismo. Es un hombre consciente de sus derechos individuales, de su sustancia humana, que quiere defender a toda costa. Y esta conciencia de la autonomía personal es la negación ética e histórica del despotismo oriental, en el que sólo cuenta la totalidad abstracta. En Hegel falta enteramente esa dimensión o estadio histórico de la personalidad individual de los griegos, base del humanismo occidental. En rigor, Hegel está más cerca del mundo asiático que del mundo occidental. La concepción hegeliana está basada en el dominio del «uno» (el monarca) y de una pluralidad minoritaria (soldados, funcionarios) sobre el resto de la sociedad. En el fondo es la vieja totalidad abstracta del despotismo oriental, enriquecida sólo por la tradición gremial y burguesa de Occidente. Esta totalidad es monopolizada por lo que Hegel llama el *allgemeine Stand* o estamento general, es decir, los funcionarios de Estado, las clases improductivas que acaparan los puestos de la Administración pública, del Ejército y de la cátedra. La mayoría depende de la voluntad de superiores y jefes, vive en estado de alienación y subordinación permanente. No son ciudadanos en el sentido que la Revolución Francesa dio a esta palabra, sino súbditos, siervos, esclavos de las élites.

Toda la filosofía hegeliana persigue un solo objeto: justificar teóricamente el poder material, político e intelectual de las clases ricas o privilegiadas. Esta filosofía se caracteriza, pues,

¹⁴ Diógenes Laercio, VII, 121.

por su carencia de un ideal trascendental. El significado de la ética es precisamente el de que parte de un imperativo categórico y se propone alcanzar un bien no dado en la realidad: la justicia universal. Hegel no cree en la naturaleza humana, en la capacidad moral del hombre, en lo que Shaftesbury llamaba el *moral sense*, y David Hume, la «simpatía». Su pesimismo antropológico le obliga —como a Hobbes— a recurrir al esquema represivo del Estado corporativo. Escéptico en materia moral, Hegel apela al instinto de servidumbre. He ahí el secreto último de su filosofía. Aquí también se coloca en una situación diametralmente opuesta a la de los antiguos. Los griegos tenían una concepción antropológica fundamentalmente optimista. La escuela escéptica es un producto relativamente tardío y marginal. Sócrates estaba persuadido de que, si el hombre hace el mal, no es porque sea malo por naturaleza, sino por ignorancia. Los estoicos creían que, para ser virtuoso, el hombre no tiene más que ajustarse a las leyes de la naturaleza, fuente de la razón. «Nada que esté de acuerdo con la naturaleza es malo», dirá Marco Aurelio resumiendo el pensamiento estoico¹⁵. Aludiendo al optimismo antropológico de los griegos, Kierkegaard señala:

De la misma manera que toda la especulación y el conocimiento de los antiguos tenía como premisa la realidad del pensamiento, toda su Ética implicaba la posibilidad práctica de la virtud. El paganismo no conoció jamás el escepticismo del pecado. El pecado era para la conciencia moral lo que el error para la teoría del conocimiento, la excepción de hecho, que no prueba nada¹⁶.

Es evidente que toda actitud idealista está fundada en una concepción más o menos optimista del hombre. Un hombre pesimista o escéptico no puede ser idealista. La ética idealista parte del supuesto de que el hombre y la sociedad son perfectibles, no sólo institucional o formalmente, sino intrínsecamente. Esta conciencia idealista incluye el deseo o afán de cambiar el mundo, en tanto el mundo sea injusto. La ética

¹⁵ *Essential Works of Stoicism*, New York, 1961, p. 117.

¹⁶ Kierkegaard, *Le concept de l'angoisse*, Paris, 1969, p. 23.

idealista parte del concepto de solidaridad o fraternidad, quiere la justicia y la felicidad para todo el mundo, y no sólo para una minoría de privilegiados. Pues la clave de la conciencia ética es precisamente la de considerar a los demás como seres humanos integrales, como fines en sí y no como medios. La ética tiene su gestación en la subjetividad del hombre, pero es a la vez la ciencia objetiva por excelencia. Benedetto Croce señaló con razón que el individuo moral tiene conciencia *di lavorari pel Tutto*¹⁷. A través de su conciencia ética, el hombre supera o trasciende su subjetividad y asume la totalidad concreta del universo. Un hombre con sensibilidad ética es el capaz de salir de sí mismo, de romper su caparazón subjetivo y tener en cuenta la realidad global del mundo. En general el hombre vive enclaustrado en su concha particular y no levanta la cabeza para otear lo que ocurre a su alrededor. Vive como un topo, sumergido en la galería subterránea de su particularidad. No es capaz de ver; es ciego. Un hombre con vocación ética es, al contrario, un hombre acostumbrado a contemplar lo universal. Tiene la vista del águila. Su modo de mirar es cósmico. «Todas las realidades verdaderas nacen de la contemplación y son ellas mismas actos de contemplación», nos dice Plotino¹⁸.

En Hegel falta totalmente el sentido de fraternidad universal. Aunque habla continuamente de la totalidad y del espíritu universal, en realidad sólo tiene ojos para una minoría de individuos, para los poderosos y cultos. Hegel convierte algo relativo y contingencial —la sociedad burguesa en su variante prusiana— en un valor absoluto, en la máxima y definitiva expresión del espíritu universal. Con ello decreta el fin de la historia y niega la posibilidad de un orden social y humano más justo y racional. El conformismo hegeliano es la consecuencia lógica de su insensibilidad ética, de su ineptitud para pensar en términos verdaderamente universales. La filosofía hegeliana constituye ciertamente una larga y profunda meditación sobre

¹⁷ Benedetto Croce, *Filosofia della pratica (Economia ed Etica)*, Bari, 1909, p. 311.

¹⁸ Plotino, *Enéada* III, 6.

lo universal, pero en un plano meramente abstracto y formal; lo que Hegel realmente entiende por universal o por totalidad es el reino de los grupos privilegiados, el reino de la estratificación social. Los intereses particulares de la clase dirigente son confundidos o identificados con el concepto de humanidad; la hegemonía de una minoría de propietarios y funcionarios, con la liberación de la sociedad. La filosofía hegeliana constituye un esfuerzo supremo para salvar el feudalismo, el dominio del hombre por el hombre.

De ahí que esta filosofía y los sistemas que han nacido de ella no puedan constituir una alternativa racional para el futuro. La filosofía hegeliana, basada en la opresión de la mayoría por parte de la minoría, lleva en su seno la conflictividad social, la guerra entre los individuos y los pueblos. De ahí que Hegel se burlara de la *ewige Frieden* o «paz eterna» que Kant postulaba como la única solución racional a los problemas de la humanidad. El reino de la paz sólo es posible cuando se ha reconocido la igualdad fundamental de los hombres y los pueblos, cuando se parte del supuesto de que cada hombre y cada comunidad humana son valores en sí y tienen derecho a una existencia basada en la dignidad, la justicia y la libertad.

INDICE GENERAL

	<i>Págs.</i>
CAPÍTULO I. — <i>Los maestros de Hegel</i>	7
» II. — <i>Hegel y el romanticismo</i>	21
» III. — <i>Sujeto y conocimiento</i>	31
» IV. — <i>El mundo objetivo</i>	49
» V. — <i>Devenir y praxis</i>	65
» VI. — <i>Lo universal: el Estado</i>	81
» VII. — <i>Historia y Dios</i>	93
» VIII. — <i>Apología de la facticidad</i>	105
» IX. — <i>Totalidad abstracta y totalidad concreta.</i>	117

BIBLIOTECA HISPÁNICA DE FILOSOFÍA

Dirigida por ANGEL GONZALEZ ALVAREZ

1. Jacques Leclercq: *Las grandes líneas de la filosofía moral*. Tercera edición. 432 págs.
2. Mariano Yela: *Psicología de las aptitudes (El análisis factorial y las funciones del alma)*. Agotado.
3. Louis de Raeymaeker: *Filosofía del ser (Ensayo de síntesis metafísica)*. Segunda edición revisada. Reimpresión. 410 págs.
4. Louis de Raeymaeker: *Introducción a la filosofía*. Segunda edición. Reimpresión. 362 págs.
5. Fernand van Steenberghen: *Epistemología*. Segunda edición. 338 páginas.
6. Fernand Renolte: *Elementos de crítica de las ciencias y cosmología*. Reimpresión. 274 págs.
7. Angel González Alvarez: *Manual de Historia de la Filosofía*. Tercera edición. Reimpresión. 620 págs. 16 láminas.
8. Fernand van Steenberghen: *Ontología*. Segunda edición corregida. 320 págs.
9. Alois Dempf: *Metafísica de la Edad Media*. Agotado.
10. Joseph Maréchal, S. J.: *El punto de partida de la metafísica (Lecciones sobre el desarrollo histórico y teórico del problema del conocimiento)*. 5 vols. Agotado.
11. Wilhelm Capelle: *Historia de la filosofía griega*. Reimpresión. 588 páginas.
12. Étienne Gilson: *La filosofía en la Edad Media (Desde los orígenes patrísticos hasta el fin del siglo XIV)*. Segunda edición. Reimpresión. 732 págs.
13. Alois Dempf: *La concepción del mundo en la Edad Media*. Agotado.
14. Alois Dempf: *Ética de la Edad Media*. 208 págs.

15. José M.^a Rubert y Candau: *El sentido último de la vida*. Premio «Raimundo Lulio» del C. S. I. C. 270 págs.
16. Philipp Lersch: *El hombre en la actualidad*. Segunda edición. Reimpresión. 186 págs.
17. Edgar de Bruyne: *Estudios de estética medieval*. 3 vols. 387, 435 y 426 págs.
18. Luis Rey Altuna: *La inmortalidad del alma a la luz de los filósofos*. 506 págs.
19. José Camón Aznar: *El ser en el espíritu*. 318 págs.
20. Theodor Steinbüchel: *Los fundamentos filosóficos de la moral católica*. Agotado.
21. Luis Cencillo: *Experiencia profunda del ser (Bases para una ontología de la relevancia)*. 366 págs.
22. José de Ercilla, S. J.: *De la imagen a la idea (Estudio crítico del pensamiento tomista)*. Agotado.
23. Jean Roger Rivière: *El pensamiento filosófico de Asia*. Agotado.
24. Francisco Suárez: *Disputaciones metafísicas*. Edición bilingüe. 7 vols. 814, 798, 808, 740, 756, 840 y 692 págs.
25. Fernando Montero Moliner: *Parménides*. Agotado.
26. María Angeles Galino: *Historia de la educación (Edades Antigua y Media)*. Segunda edición. Reimpresión. 596 págs.
27. Manuel Gonzalo Casas: *Introducción a la filosofía*. Cuarta edición. 414 págs.
28. Claude Tresmontant: *Estudios de metafísica bíblica*. Agotado.
29. Raimundo Paniker: *Ontonomía de la ciencia (Sobre el sentido de la ciencia y sus relaciones con la filosofía)*. 372 págs.
30. Angel González Alvarez: *Tratado de metafísica*.
Vol. I: *Ontología*. Segunda edición. 466 págs.
Vol. II: *Teología natural*. Segunda edición corregida. 550 págs.
31. Emile Simard: *Naturaleza y alcance del método científico*. Agotado.
32. Joseph Bernhart: *De profundis*. 156 págs.
33. Leopoldo-Eulogio Palacios: *Filosofía del saber*. Segunda edición revisada y ampliada. 454 págs.

34. Jesús-Antonio Collado: *Kierkegaard y Unamuno (La existencia religiosa)*. 572 págs.
35. André Marc, S. J.: *El ser y el espíritu*. 278 págs.
36. Nimio de Anquín: *Ente y ser (Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente)*. 220 págs.
37. Miguel F. Sciacca: *Metafísica, gnoseología y moral (Ensayo sobre el pensamiento de A. Rosmini)*. 274 págs.
38. Leo Gabriel: *Hombre y mundo en la encrucijada*. 178 págs.
39. Angel Amor Ruibal: *Cuatro manuscritos inéditos (Los principios de donde recibe el ente la existencia. Naturaleza y sobrenaturaleza. Existencia de Dios. Existencia de Dios según mi exposición)*. Edición y estudio preliminar de Saturnino Casas Blanco. 534 págs.
40. André Marc, S. J.: *Dialéctica de la afirmación (Ensayo de metafísica reflexiva)*. 2 vols. 428 y 342 págs.
41. Jesús García López: *El valor de la verdad y otros estudios*. 312 páginas.
42. Sergio Rábade Romeo: *Verdad, conocimiento y ser*. Segunda edición. 246 págs.
43. Raimundo Paniker: *Religión y religiones*. Prólogo del Cardenal König. 218 págs.
44. José M. de Alejandro, S. J.: *Gnoseología de la certeza*. 220 págs.
45. André Marc, S. J.: *Psicología reflexiva*. Con una carta-prólogo de Monsieur René Le Senne. 2 vols. 462 y 511 págs.
46. Hermann Noack: *La filosofía europea occidental*. 478 págs.
47. Joseph de Finance, S. J.: *Ensayo sobre el obrar humano*. 474 págs.
48. A.-D. Sertillanges: *El cristianismo y las filosofías*. 2 vols. 627 y 542 págs.
49. Alberto Caturelli: *La filosofía*. Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. 578 págs.
50. K.-H. Volkman-Schluck: *Introducción al pensamiento filosófico*. 200 págs.
51. Karl Jaspers: *Psicología de las concepciones del mundo*. 638 págs.

52. Heinrich Beck: *El Dios de los sabios y de los pensadores (El problema filosófico de Dios)*. 166 págs.
53. Juan Zaragüeta: *Curso de filosofía*.
Vol. I: *Lógica*. 442 págs.
Vol. II: *Cosmología y Antropología*. 362 págs.
Vol. III: *Ontología y Ética*. 412 págs.
54. Karl Jaspers: *La fe filosófica ante la revelación*. 634 págs.
55. I. M. Bocheński: *Historia de la lógica formal*. Prólogo de Millán Bravo Lozano. 596 págs. 4 láminas.
56. Alfred North Whitehead: *El concepto de naturaleza*. 228 págs.
57. J. N. Findlay: *La disciplina de la caverna*. 264 págs.
58. J. N. Findlay: *La transcendencia de la caverna*. 262 págs.
59. René Schérer: *La fenomenología de las «Investigaciones lógicas» de Husserl*. 348 págs.
60. Teodoro de Andrés, S. J.: *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*. 302 págs.
61. Sergio Rábade Romeo: *Kant. Problemas gnoseológicos de la «Crítica de la razón pura»*. 190 págs.
62. Albert Menne: *Introducción a la lógica*. Prólogo crítico y traducción de Leopoldo-Eulogio Palacios. Reimpresión. 216 págs.
63. G. S. Kirk y J. E. Raven: *Los filósofos presocráticos (Historia crítica con selección de textos)*. Reimpresión. 686 págs.
64. José Vives, S. J.: *Génesis y evolución de la ética platónica*. 330 páginas.
65. *Metafísica de Aristóteles*. Edición trilingüe, por Valentín García Yebra. Premio «Ibáñez Martín», concedido por vez primera a esta obra. 2 vols., XLVI + 532 y 488 págs.
66. Roger Verneaux: *Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo*. 148 páginas.
67. Olof Gigon: *Los orígenes de la filosofía griega (De Hesíodo a Parménides)*. 332 págs.
68. Arturo García Astrada: *Tiempo y eternidad*. Prólogo de Manuel Gonzalo Casas. 122 págs.
69. H. J. Barraud: *Ciencia y filosofía (Ensayo)*. 468 págs.

70. Leo Gabriel: *Lógica integral (La verdad del todo)*. 624 págs.
71. Jacques Merleau-Ponty: *Cosmología del siglo XX (Estudio epistemológico e histórico de las teorías de la cosmología contemporánea)*. 660 págs.
72. Joseph de Finance: *Conocimiento del ser (Tratado de ontología)*. 512 págs.
73. Jorge L. García Venturini: *Filosofía de la historia (Enjuiciamiento y nuevas claves)*. 268 págs.
74. René Bissières y Jacques Vacherot: *¿La ciencia, única esperanza? ¿Marx, Teilhard?* 376 págs.
75. Eleuterio Elorduy, S. J.: *El estoicismo*. 2 vols. 392 y 462 págs.
76. Gerardo Remolina: *Karl Jaspers en el diálogo de la fe*. 330 págs.
77. Karl Jaspers: *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía* 460 págs.
78. René Le Senne: *Tratado de moral general*. 726 págs.
79. Miguel F. Sciacca: *El oscurecimiento de la inteligencia*. 210 págs.
80. G. M. A. Grube: *El pensamiento de Platón*. 496 págs.
81. Guillermo A. Nicolás: *El hombre, un ser en vías de realización (Preámbulo a una filosofía de la liberación integral)*. 234 págs.
82. Fernando Goñi Arregui: *La cara oculta del mundo físico (Una cosmología original)*. 240 págs.
83. Etienne Gilson: *Lingüística y filosofía (Ensayo sobre las constantes filosóficas del lenguaje)*. 334 págs.
84. Francisco Javier Herrero, S. J.: *Religión e historia en Kant*, 276 páginas.
85. Eutimio Martino: *Aristóteles. El alma y la comparación*. 210 págs.
86. Sergio Rábade Romeo: *Hume y el fenomenismo moderno*. 474 págs.
87. Carlos Díaz y Manuel Maceiras: *Introducción al personalismo actual*. 246 págs.
88. Alberto Wagner de Reyna: *Analogía y evocación*. 158 págs.
89. Alfonso López Quintás: *Cinco grandes tareas de la filosofía actual. La ampliación de la experiencia filosófica*. 342 págs.

90. Fernando Martín Buezas: *La teología de Sanz del Río y del Krausismo español*. 378 págs.
91. Ernesto Grassi: *Humanismo y marxismo (Crítica de la independencia de la ciencia)*. 314 págs.
92. Leopoldo Eulogio Palacios: *La prudencia política*. 168 págs.
93. Juan Miguel Palacios: *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*. 168 págs.
94. Olsen A. Ghirardi: *Hermenéutica del saber*. 242 págs.
95. Nelson R. Orringer: *Ortega y sus fuentes germánicas*. 376 págs.
96. Heleno Saña: *La filosofía de Hegel*. 132 págs.