

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



H E G E L

(HISTORICIDAD Y DINAMISMO ESPIRITUAL-CORPOREO)

M. 11237

T E S I S I N A
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A
ROCIO PRIEGO CUETARA

México, D. F.

1979



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

TESIS CON FALLA DE ORIGEN

A mi Madre y a mi Abuela.

A Francisco.

P R E F A C I O

Agradezco profundamente al Mtro. José Ignacio Palencia - los valiosos comentarios, observaciones e ideas sugeridas durante la elaboración de esta pequeña investigación, así como también el gran apoyo y estímulo que me brindó.

Mi agradecimiento también al Programa de Superación del Personal Académico de la Facultad de Filosofía y Letras por la beca otorgada que facilitó los medios para la realización de este -- trabajo.

Por último, agradezco a Juan Vázquez Abad su colabora- - ción en la corrección de sintaxis y la sugerencia de algunas --- ideas.

R.P.C.

UNAM

Octubre, 1979.

"La fuerza del espíritu es siempre -
tan grande como su exteriorización,-
su profundidad solamente tan profun-
da como la medida en que el espíritu,
en su interpretación, se atreve a --
desplegarse y a perderse." (+)

(+) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 11

I N D I C E .

	PAG.
INTRODUCCION.	1
CAPITULO I. HISTORIA DE LA EXPERIENCIA ONTOLOGICA DE LA CONCIENCIA.	8
CAPITULO II. INDIVIDUALIDAD Y ACCION .	35
CAPITULO III. ACCION MORAL CONCRETA .	61
CONCLUSIONES .	96
CITAS.	104
BIBLIOGRAFIA.	108

I N T R O D U C C I Ò N .

1

Nuestra tradición tanto religiosa como filosófica ha sido dominada y marcada por un acendrado dualismo, un dualismo que encuentra en la estructura del ser humano y en las manifestaciones de éste dos componentes irreconciliables y mal avenidos: cuerpo y alma, espíritu y materia, y que no sólo se detiene en el reconocimiento de estos dos términos como antagónicos sino que desemboca en la denigración y en la negación del valor de uno de ellos en provecho del otro, en la confinación a la esfera de la animalidad 'puramente natural', de lo innoble, lo impuro y lo corrupto, de todo aquello que provenga de la naturaleza corpórea con sus apetitos, inclinaciones e impulsos. Emerge, de este modo, ese "espíritu negador de la vida" de que nos hablará Nietzsche, que rechaza y repudia todo lo terrenal: la belleza, los afectos, la sensualidad, y que induce a vivir la vida desviviéndola bajo el aliento de una vida superior ultraterrestre. Este espíritu nace, sin duda, del afán de absoluto, infinitud y eternidad que el hombre no encuentra ni en la naturaleza exterior que lo rodea, ni en su naturaleza propia, y de lo cual, sin embargo, tiene conciencia, porque forma parte de su propio ser, no como singular finito, sino como miembro de la totalidad humana histórica, pero que él, individualmente, encuentra satisfecho en la convicción de la inmortalidad del alma como participación divina, en la convicción de que a través de todo el cambio, corrupción y muerte en la naturaleza el alma permanece como una esencia inmutable, absoluta y eterna; de ahí su superioridad sobre lo corporal y sobre las contingencias de su naturaleza, y de --

ahí también la pretensión de liberarla y purificarla de todo lo que revele o llave esta huella. De esta manera, también el mundo de la espiritualidad con todas sus producciones es colocado como opuesto e independiente al reino de la naturaleza, como expresión de lo que hay de divino en el hombre.

Todo este espíritu negador de la vida, que parte de la religión y que se extiende también a la filosofía, tiene su repercusión inmediata tanto en las doctrinas éticas como en el comportamiento moral y concreto de los individuos, teorías éticas y comportamiento moral que propugnan por la lucha contra todo aquello que posea un carácter sensible, corpóreo y natural, con el fin de lograr la perfección en el cumplimiento de la ley moral emanada exclusivamente de la función espiritual por excelencia, de la razón en su pureza, elevada por encima de los fines contingentes y naturales del individuo. Es ésta la posición que sostiene la ética kantiana la cual considera fuera del orden estrictamente moral lo perteneciente a la sensibilidad natural del individuo, y esta posición es también el fundamento de la actuación moral tradicional.

En contra de este dualismo irreconciliable que parcela la integridad y unidad del hombre y de su acción limitando la comprensión y la realización de su riqueza, se alza la filosofía dialéctica de Hegel. Hegel se opone a la tradición hostil a la vida y busca una nueva comprensión del hombre concreto y real y de su actuación, que integre lo corpóreo y natural así como lo contingente y lo cambiante como constitutivos y propios de aquél y a los cuales -

no le es posible renunciar; de manera que desde Hegel todo lo condenado y relegado como no esencialmente humano es restituido en su dignidad y pasa a ocupar el puesto que le corresponde en la vida humana como totalidad. }

La tesis que se sostiene aquí es, pues, que la temporalidad que se da en el hombre como historicidad y la espacialidad como naturalidad y corporeidad, son los dos momentos principales que Hegel se propone rescatar respecto de la tradición, con el fin de obtener una visión acabada de la unidad viviente del hombre concreto, lo que a su vez va a venir a fundamentar una práctica moral -- concreta, immanente y no dualista.

A fin de demostrar esta tesis se analizan tres planes diferentes en el ámbito humano a partir del pensamiento dialéctico de Hegel y tomando como punto de referencia principalmente la Fenomenología del Espíritu. Tres planos cuya unidad e hilación se encuentra dada por el interés de mostrar en ellos la recuperación de aquellos dos momentos aludidos.

Un primer plano, que se aborda en el primer capítulo, se encuentra destinado a seguir la experiencia formativa que sigue la conciencia en el terreno ontológico y que delimita la especificidad humana, no como esencia abstracta intemporal e inespacial, sino como esencialidad que se manifiesta a través de las vivencias experimentadas por el hombre. En este punto resulta de suma importancia precisar el concepto hegeliano de esencia frente a su significación tradicional, así como desbrozar el camino a seguir de las-

malas interpretaciones de que ha sido víctima el pensamiento hegeliano sobre todo en referencia al uso del término "espíritu" y a la comprensión de su peculiar idealismo. Por esta razón hemos iniciado este capítulo no con la Fenomenología, como tendría que esperarse, sino con la Enciclopedia a partir de la cual se facilitan aquellas precisiones y aclaraciones.

En el segundo capítulo se pasa al plano de la individualidad y de su acción, al que Hegel otorga una gran importancia, -- con el objeto de ver en un terreno existencial concreto cómo opera aquella innovadora comprensión de la historicidad y la corporeidad. Este plano no podía ser omitido ya que se busca la comprensión del hombre en su realidad y concreción, la cual no puede alcanzarse -- sin la consideración de la individualidad, pues el hombre concreto sólo lo es como individualidad, sin dar a entender por ello que pueda pensarse autosuficiente y aislado de su comunidad, como se analizará más tarde.

El último plano es el de la acción moral concreta, que abarca el tercer capítulo, en el que partiendo de una crítica al formalismo kantiano Hegel sienta las bases para una nueva comprensión ética, dentro de la cual la moral deja de verse como una obediencia a normas abstractas, para pasar a ser la expresión de la individualidad con sus impulsos, intereses e inclinaciones, sin -- perder, empero, su validez objetiva y universal, pero restituyendo a ésta su concreción social e histórica. Esta comprensión hace -- justicia, de esta manera, a los aspectos dejados de lado, o rechaza

dos por la tradición y que juegan un papel relevante e indiscuti--
blemente positivo en la actuación moral.

Por otra parte, el interés que mueve esta investigación--
no es un interés puramente teórico, el que indudablemente tiene --
también su importancia - ya que, si bien el aspecto de la reivindi--
cación de la dimensión histórica del hombre por parte de Hegel ha--
sido ampliamente reconocido, no ha sucedido lo mismo con el de la--
dimensión natural y corpórea-, sino que tiene sobre todo un carác--
ter práctico, pues en Hegel se encuentran los fundamentos para una
práctica moral concreta que frente a la moral y la moralidad de --
corte tradicional, conceda un valor y una apreciación a la viven--
cia de la terrenalidad, de los afectos y la sensualidad, como vi--
vencia positiva y enriquecedora en el desarrollo de la individuali--
dad.

Como ya se ha mencionado, es la Fenomenología del Espíri--
tu el texto que sirve de base a dicha investigación, aunque tam--
bién, cuando se ha considerado oportuno para reafirmar la continui--
dad del pensamiento hegeliano en algún punto básico, se ha recurri--
do a algunos otros textos del sistema tales como la Enciclopedia y
las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía. Para la aclara--
ción de dudas y problemas en la comprensión e interpretación se --
han consultado las obras de algunos de los principales comentaris--
tas que se señalan en la bibliografía. En el tratamiento de la --
crítica hegeliana a Kant, en cuanto al orden ético, se han consul--
tado las dos obras kantianas principales que aluden a este orden,-

pero sólo en la proporción requerida para centrar dichas críticas, sin pretender profundizar demasiado para no entrar en una comparación de ambas éticas, que constituiría tema para una investigación especial; por ello hemos respetado la manera y el orden en que son abordadas por Hegel.

CAPITULO I.

**HISTORIA DE LA EXPERIENCIA ONTOLOGICA
DE LA CONCIENCIA.**

Dos aspectos de fundamental importancia y profundamente innovadores caracterizan al pensamiento hegeliano en lo que se refiere a su reflexión acerca del hombre, aspectos ambos que vienen a superar la concepción esencialista tradicional y a abrir el campo a una comprensión más plena del hombre concreto y real, en la que han quedado centrados los esfuerzos filosóficos posteriores más sobresalientes, los de un Marx o de un Nietzsche, o los de los diversos tipos de existencialismo. Dichos dos aspectos se centran en la reivindicación de la historicidad, por una parte, y, por otra, de la corporalidad y naturalidad del hombre, y a su vez se derivan de la temporalidad y espacialidad del ser en general tal como lo concibe el pensamiento dialéctico de Hegel. El dinamismo característico de este pensamiento que supera las parcelas estancas del entendimiento es, justamente, el medio que le permite aprehender fielmente la riqueza fluida de la realidad en general y particularmente la del hombre en su totalidad.

Los empeños filosóficos de la tradición en cuanto a la concepción del hombre habían estado encaminados a buscar su especificidad en una esencia intemporal e inespacial alejada por completo de sus condiciones reales de existencia; se habló así de un alma o espíritu que colocaba al hombre por encima de todo ser natural y lo hacía partícipe de la divinidad, lo que abría paso, de otra parte, a un dualismo irreconciliable en el seno del hombre mismo entre su irrenunciable naturalidad y contingencia y aquella otra parte divina en su esencia: su alma o espíritu.

Dentro de esta posición dualista ha sido considerado el mismo Hegel por las repetidas ocasiones en que utiliza el término "espíritu" a lo largo de su obra para referirse al ámbito humano - por oposición al de la Naturaleza. No obstante, las connotaciones que Hegel asigna a tal término se encuentran radicalmente separadas e incluso enfrentadas a las de su uso tradicional.

Hegel no habla del espíritu como si se tratase de una -- esencia oculta o sustancia misteriosa subyacente bajo las manifes taciones humanas y que explicara éstas, muy por el contrario, para Hegel no hay más esencia que las manifestaciones mismas; es sola-- mente a través de la totalidad desarrollada de sus manifestaciones como podemos captar lo que el hombre es. En efecto, Hegel no acep-- ta la noción de una esencia suprasensible como un interior que se-- opone a sus manifestaciones, ni en el caso humano ni en el de cual-- quier otro ser. La esencia no se encuentra más que en su fenómeno o apariencia; tomarla en aquel otro primer sentido no resulta ser-- más que una abstracción de nuestro propio entendimiento, abstrac-- ción que sólo existe por tanto en él y a la que queremos dotar, no obstante, de existencia real; lo interior o el más allá supra-- sensible ha nacido, proviene de la manifestación y ésta es su me-- diación; en otros términos, la manifestación es su esencia y es, -- de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo -- percibido, puestos como en verdad lo son; y la verdad de lo sensi-- ble y lo percibido es, empero, ser fenómeno. Lo suprasensible es, por tanto, el fenómeno como fenómeno." (1). No existe, pues, otra--

realidad más que la que se halla presente; lo real es lo que es para otro, y esta afirmación nos conduce a la más estricta inmanencia: si no hay más realidad que lo que aparece, no podemos aceptar ni la existencia de una alma individual inespacial y suprasensible, ni tampoco, como corrientemente se ha querido interpretar el pensamiento de Hegel, la existencia de un Espíritu trascendente y supraindividual por encima de los hombres reales y concretos. Son éstos únicamente los que ocupan el centro de atención de Hegel. De manera general podría afirmarse que el espíritu, para él, no es más que el conjunto de la humanidad en su actuación histórica, el universal que sólo se da en la absoluta diferenciabilidad de los singulares, "... esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo." (2). Esto vendría a suponer un planteamiento que supera al mismo tiempo todo empirismo (incluido el kantiano), ya que aunque lo real es su fenómeno o manifestación, esta no queda reducida al percepto actual (aquí y ahora), sino a la inmanencia con sus leyes (deber ser), que concatenan el presente con su pasado histórico.

Dado que la noción de una esencia humana tal como habíamos planteado anteriormente es rechazada por Hegel y, sin embargo, no renuncia a encontrar lo específicamente humano, la comprensión ontológica de esta realidad tiene entonces que asentarse sobre nuevos fundamentos. De alguna manera, en la crítica expuesta se han establecido ya los lineamientos sobre los cuales podrá erigirse --

tal comprensión. Ante todo, no podemos buscar lo propio del hombre más que a través de sus manifestaciones sin apelar a una esencia oculta, de manera que el análisis ontológico tratará de aprehender sus rasgos distintivos a partir de dichas manifestaciones, esto es, a partir de las experiencias realizadas por la propia humanidad.

El hombre se ha manifestado, a diferencia de cualquier otro ser natural, como un ser histórico, como un ser que no tiene una existencia programada, dada de una vez y para siempre, como es el caso de la piedra, la planta o cualquier otro ser de la naturaleza, sino que le es propio realizarse indefinidamente en el tiempo, posee la capacidad de sobrepasar todo límite y toda determinación mediante su actividad. Hegel se preocupa por delimitar estrictamente lo que distingue al hombre de los demás seres de la naturaleza sin que por ello lo considere un ser sobrenatural, no perteneciente al ámbito de ésta; el hombre es un ser natural, surge de la naturaleza y a ella pertenece y aun así, posee ciertas características ontológicas propias que le van a permitir superar ese su estado meramente natural. "El espíritu tiene para nosotros como presuposición propia, la naturaleza, de la cual es la verdad, y, por tanto, el primer absoluto." (3). No cabe duda de que las fórmulas hegelianas encierran ambigüedad, ya que no sólo señalan que el espíritu tiene como su origen propio la naturaleza, sino también que aquél resulta ser la verdad de ésta y por esta misma razón se debe considerar como lo que la precede; dicha ambigüedad --

sólo puede disiparse si se tiene en cuenta el carácter finalístico inmanente o autoteleológico de la dialéctica hegeliana; en términos del cual, lo que se encuentra al final es al mismo tiempo el-comienzo y, de esta manera, el movimiento de la naturaleza toda, - que no apunta sino al espíritu, sólo puede ser explicado en función de éste.

Que no hay lugar para pensar la naturaleza como producto del espíritu tal como lo puede dar a entender una interpretación - equívoca del idealismo hegeliano, sino que más bien es necesario - comprender la aparición del espíritu por medio de todo el desarrollo de la naturaleza desde el nivel inorgánico, pasando por el orgánico, como fin último y por ello como verdad primera, es algo -- que aclara el propio Hegel al considerar como perteneciente al pensamiento especulativo "...que lo que primero es puesto como consecutivo y derivado, es por el contrario el absoluto prius de aquello por medio de lo cual parece mediado, y aquí en el espíritu es sabido también como la verdad de éste." (4).

Con este criterio, Hegel nos presenta el desarrollo ontológico de los seres de la naturaleza cuyo grado superior y último- lo ocupa el mundo espiritual del hombre. Evidentemente Hegel no - se ocupa de una teoría de la evolución o del transformismo en la - naturaleza, que él mismo se negaba a reconocer, sino más bien de - una ordenación ontológica con base en la forma en que fenoménica-- mente se nos muestra. Los diversos grados de ésta ordenación son- diferentes momentos en el movimiento por los que se definen y dis- tinguen respecto de los demás.

En el mundo inorgánico nos encontramos con existencias - que llevan en su ser una determinación o cualidad fija, la cual -- les resulta hasta tal punto esencial que al perder ésta no pueden mantenerse; de esta manera, sólo un movimiento de tipo mecánico -- que los mantiene en existencia puede darse a este nivel; o bien, - un movimiento de tipo químico que los hace entrar por afinidad en relación con otro y por medio del cual pierden su determinación -- constitutiva y con ello su ser mismo, como es el caso de los compuestos químicos. En este campo, el cambio de determinabilidades o la llamada alteración sólo se da a través de una relación y, además, en forma tal que en dicha alteración no se conserva el sí mismo sino que se pierde, no hay propiamente individualidad o yoidad, ésta se presenta únicamente a un nivel superior: en el mundo orgánico, en el de los vegetales, en el cual aparece aún en forma incipiente, y más precisamente en el de los animales.

En el animal se presenta ya esa capacidad de mantenerse a sí mismo a través de una serie de transformaciones o cambio de -- determinabilidades, en lo cual se adivina ya una cierta libertad -- ontológica aunque sólo en la forma del en sí, en tanto que no consiente. El ser orgánico no posee una determinación dada en su ser, puede entrar en relación de intercambio con su medio ambiente y -- con otros seres y sufrir una serie de alteraciones sin que se pierda a sí mismo y de esta manera no puede ser ya explicado en los -- mismos términos en que se explica al ser inorgánico, "el ser sensible inmediato forma una unidad inmediata con la determinabilidad -

como tal y expresa, por tanto, una diferencia cualitativa en él, - (...). Pero el ser orgánico replegado en sí mismo es totalmente - indiferente con respecto a otra cosa, su ser allí es la simple universalidad y rehúsa a la observación diferencias sensibles perma-- nentes o, lo que es lo mismo, sólo muestra su determinabilidad - - esencial como el cambio de las determinabilidades que son" (5). No son ya ni el mecanismo ni el quimismo los que pueden explicar su - movimiento sin que por ello los excluya, sino que más bien éstos - quedan subordinados a la noción de finalidad o teleología que va a ser característica de este segundo nivel.

Así pues, el movimiento del organismo vegetal y, más adecuadamente, el del animal, sólo puede ser comprendido en función - de una finalidad interna, todas las actividades e intercambios con su medio que estos seres realizan y que parecen, por otra parte, - contingentes, no tienden sino a la producción y conservación del - sí mismo que es el fin último presupuesto desde el principio y que en esta forma es también el comienzo. La perfección de este últi-- mo grado se encuentra en el umbral y prefigura ya el mundo humano.

Al igual que el organismo viviente, el ser del hombre no presenta una determinabilidad fija, como ya había sido indicado, y como en el caso del ser inorgánico; se presenta como el cambio ab-- soluto de las determinabilidades a través del cual se mantiene a - sí mismo y se tiene como fin a sí mismo. Mas estas característi-- cas que tiene en común con los demás seres vivientes se presentan en él con una extensión infinitamente más rica y con cualificacio-- nes tan radicalmente nuevas que las hacen totalmente irreductibles

a aquéllas.

Resulta manifiesto para Hegel que el cambio de determinabilidades que presenta un organismo viviente en el transcurso de su existencia se halla fijado en forma tal que se repite de manera constante e invariable en todos y cada uno de los individuos que se encuentran contenidos dentro de una especie; cada individuo repite el ciclo cerrado de su nacimiento, desarrollo y muerte a través del cual se realiza la especie; no cabe hablar, entonces, aquí, de apertura o creación; "...la naturaleza orgánica no tiene historia alguna; desde su universal, que es la vida, desciende inmediatamente a la singularidad del ser allí, y los momentos unidos en esta realidad, los momentos de la simple determinabilidad y de la vitalidad singular, producen el devenir solamente como el movimiento contingente en el que cada uno de ambos momentos es activo en la parte que le toca y el todo se mantiene; ahora bien, esta movilidad se limita para sí misma solamente al punto que le corresponde, porque el todo no se halla presente en él, y no se halla presente porque no es aquí como todo para sí." (6).

En el ámbito humano no ocurre lo mismo; por el contrario, en él aparece aquella transformación que es apertura y creación -- constante y que se hace ostensible como historia. Ello obedece, -- en primer lugar, a que el hombre posee como uno de sus rasgos ontológicos fundamentales el carácter de ser genérico. Como afirma -- Hegel en el párrafo citado, en el mundo viviente no humano el género se halla situado más allá de los individuos y sólo se realiza a

través de la negación de éstos, de su movimiento de superación y desaparición. Lo universal, el género, se encuentra más allá de la existencia singular; con el hombre, en cambio, aparece el individuo universal, el individuo que lleva en sí su propio género y que, en esta medida, en su actividad finita y limitada realiza - - aquél universal, lo determina y produce; en el mundo humano la actividad del singular tiene una significación universal y, en este sentido, la actividad conjunta de los hombres a lo largo de su historia no es sino el universal mismo, el género que no va más allá de los individuos sino que sólo es real por su actividad. El hombre como género no es más que el producto y resultado de su historia.

El género mismo de la vida que en el mundo orgánico de las plantas y animales es sólo en sí, empuja hacia el surgimiento de la autoconciencia que es en sí misma género y género para sí, - se determina ella misma y supera toda determinación, manteniéndose independiente en esta negatividad. "Es el género simple, que en el movimiento de la vida misma no existe para sí como esto simple, sino que en este resultado la vida remite a un otro de lo que ella es precisamente, a la conciencia, para la que la vida es como esta unidad o como género. (...) esta otra vida, para la que el género es como tal y que es para sí misma género, la autoconciencia..." - (7).

El ser genérico del hombre nos conduce a un segundo rasgo de su estructura ontológica: su absoluta indeterminabilidad. El

hombre no tiene un ser dado o determinado cuyos límites no le fuera posible traspasar sin desaparecer él mismo. El ser del espíritu, el ser del hombre, se caracteriza por este poder de ir más allá de todo límite finito, poder que constituye su característica ontológica fundamental -a la que llamamos libertad- y que trae como consecuencia una creación constante de su ser a través de su propia actividad, actividad que niega todo lo dado a lo largo de un proceso continuo de autotransformación creadora. En tanto que absoluta indeterminación y en tanto que fuerza capaz de sobrepasar -o negar- todo límite mediante su actividad, de ir más allá de toda perspectiva finita y no obstante conservarse a sí mismo, el hombre es infinito.

Para Hegel, no cabe hablar de un espíritu infinito al margen de las contingencias del espíritu finito, lo infinito no tiene ni existencia ni realidad separado de lo finito; a su vez, lo finito lleva en sí mismo la infinitud como acto de trascender y sobrepasar sus límites, lo que se manifiesta a lo largo de la historia humana. Podríamos aquí decir con Jean Hyppolite que el pensamiento hegeliano "...aparece como un heroico esfuerzo por reducir la "trascendencia vertical" a una "trascendencia horizontal". (8), como capacidad de transformación y autoproducción infinita del espíritu a través de su historia; no hay otra trascendencia fuera del devenir histórico, de la historia de los hombres concretos y reales.

El hombre, para Hegel, se comprende ontológicamente, pues, por su libertad, "...el ser del espíritu no puede tomarse como algo sencillamente fijo e inmutable. El hombre es libre..." (9), y esta libertad queda entonces entendida como absoluta indeterminación, --

como infinitud y como capacidad de determinación mediante una actividad que tiene como fin al hombre mismo y que se hace presente como historia.

Pero existe aún otra nota más que distingue al hombre de cualquier otro ser biológico: la de ser no sólo fin en sí; sino -- también para sí; es decir, que el hombre sabe de sí como de esta absoluta libertad, no solamente llega al sentimiento de sí, sino -- que tiene también conciencia y en esta medida es autoconciencia.

Tal autoconciencia no presenta, sin embargo, en su aparición inmediata una perfección reflexiva, la que sólo consigue a -- través de todo un largo proceso, el de su desarrollo, en el que la actividad como negatividad absoluta juega un papel de primera importancia. El hombre emerge del seno de la vida, sin duda, como autoconciencia, como saber de sí, posibilidad de procurar por sí; pero esta autoconciencia emergente no es un saber de tipo reflexivo sino que posee, más bien, un carácter inmediato instintivo. La autoconciencia surge como impulso del deseo, como una fuerza natural dirigida hacia un otro, hacia la realidad, y cuya significación última reside en el afán de encontrarse a sí misma en todo lo que es otro. Pero la autoconciencia no se encuentra en lo otro por medio de la simple contemplación o determinación de aquello, que envuelve ya ciertamente una actividad por parte de ella, sino que sólo se encuentra como actividad negadora y destructiva de este otro: "...la autoconciencia sólo está cierta de sí misma mediante la superación de este otro, que aparece ante ella como vida independiente; es una apetencia. Cierta de la nulidad de este otro, pone pa-

ra sí esta nulidad como su verdad, aniquila el objeto independiente y se da con ello la certeza de sí misma como verdadera certeza, como una certeza que ha devenido para ella de modo objetivo." (10). - Así, la autoconciencia es movida por este impulso contra el mundo exterior natural, mediante la supresión del cual quiere afirmarse - como ser libre. En una primera instancia, es conciencia de un otro pero lo niega a través de su propia actividad, que en este nivel es sólo destructivo y consumidora del objeto, con el fin de ponerse así misma. La autoconciencia es actividad y su actividad primera es sólo este deseo de carácter instintivo, y es también sólo a partir de ella como la autoconciencia podrá ascender a formas superiores de actividad. De esta manera, la naturalidad del hombre está en la base de su surgimiento como ser espiritual.

La conciencia humana no es un ser puro espiritual, no contaminado por forma alguna de naturalidad, ni tiene motivo alguno -- para luchar contra esta naturalidad o tratar de eliminarla de sí -- como algo que no le pertenece en esencia; todo lo contrario, es sólo asumiendo plenamente su naturalidad que va a poder superarla; no en el sentido simplemente negativo de suprimirla, sino en el sentido del "Aufheben" hegeliano que incluye, con la negación, el aspecto positivo de la conservación.

Para Hegel el hombre es un momento de la naturaleza; es, - ante todo, un ser natural corpóreo, por ello se encuentra dotado de una fuerza natural: el deseo; dirigido hacia un mundo también natural y objetivo del que requiere para poner dicha fuerza en acción.

El impulso del deseo que caracteriza la aparición primaria de la autoconciencia se distingue, sin embargo, del deseo animal por aquella intención oculta que no únicamente busca la consumción pura y simple del objeto sino también y principalmente el encontrarse y afirmarse a sí misma en lo que se le aparece como extraño y que es la manifestación más elemental de su libertad. Esta intención se revela porque nunca es alcanzada la satisfacción con tal actitud simplemente destructiva de lo otro, lo que le conduce a buscar nuevos tipos de satisfactores.

Así, de una actitud inicial puramente negadora de la autoconciencia singular, va a surgir una contradicción que se muestra como la experiencia de la absoluta independencia de la realidad que el carácter esencialmente egóístico de la autoconciencia no reconoce de manera inmediata. La contradicción surge, entonces, entre la pretensión de la autoconciencia de absorber en sí toda realidad sabiéndose como la verdad de ésta, y la resistencia que opone la realidad misma ante la vanidad de esta inmediata pretensión; resulta, de este modo, que, aunque la autoconciencia satisfaga su deseo a través de la asimilación de su objeto, este deseo renace constantemente con la consiguiente independencia de su objeto sin obtener nunca la satisfacción buscada del deseo de saberse a sí en lo otro. "La apetencia y la certeza de sí misma alcanzada en su satisfacción se hallan condicionadas por el objeto, ya que la satisfacción se ha obtenido mediante la superación de este otro; para que esta superación sea tiene que ser este otro. Por tanto, -

la autoconciencia no puede superar al objeto mediante su actitud negativa ante él; lejos de ello, lo reproduce así, como reproduce la apetencia." (11).

La autoconciencia solamente puede alcanzar su satisfacción cuando aparece ante ella otro deseo y en él se reconoce, esto es, cuando la autoconciencia se encuentra ante otra autoconciencia. Es aquí donde este impulso del deseo alcanza su más completa significación como deseo erótico, como deseo del deseo. Efectivamente, cuando una autoconciencia se enfrenta a otra, ésta última aparece con una objetividad no distinguible de la de cualquier otro ser de la naturaleza y, sin embargo, ya no es posible para ella simplemente negarla, como lo hacía con un objeto del mundo inorgánico o meramente orgánico; ahora, si quiere realmente satisfacer su deseo y encontrarse a sí misma en la otra, tiene que reconocer también el deseo de la otra y procurarle la misma satisfacción que procura para sí, o sea, tiene que reconocer a la otra como independiente e igual a sí, y lo mismo sucede con esta otra. Este reconocimiento del deseo en otro deseo se da a un nivel inmediato en la relación sexual; "La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino -- que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella-

hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas". (12).

En esta relación la autoconciencia que se sabe como ser para sí, como ser independiente y libre capaz de negar todo lo dado y mantenerse a sí misma, eleva esta en certeza subjetiva a verdad objetiva por medio del reconocimiento que obtiene de la otra -- autoconciencia y que al mismo tiempo otorga. Solamente es mediante este mutuo ser reconocido como la autoconciencia puede ser realmente autoconciencia. Al hombre le es esencial el reconocimiento, es realmente autoconciente y libre sólo cuando es reconocido como tal por otra autoconciencia.

Lo que Hegel está aquí tratando de hacer resaltar es el carácter eminentemente social del hombre. El hombre sólo es tal, en la relación con los otros, es su estructura misma la que revela el enlace ontológico con los demás y, en esta medida, no puede concebirse la existencia de seres humanos atómicos, absolutamente independientes y aislados, de individuos monádicos encerrados en sí mismos y autosuficientes. El hombre se constituye y define por -- sus relaciones intersubjetivas, necesita de los demás para afirmarse como hombre. Sólo es "...para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí." (13), es individuo humano en tanto se relaciona con los otros y sólo es en relación con los otros en tanto que es individuo humano. Con ello supera Hegel toda forma de -

subjetivismo solipsista ya que no es posible pensar en un sujeto - puro abstraído de sus relaciones sociales.

El reconocimiento de una autoconciencia por la otra como seres independientes y libres que sólo se da en forma elemental al nivel del intercambio sexual va a ser el factor constitutivo de la comunidad humana, del espíritu que se hace objetivo en la vida de un pueblo libre, de manera que ésta se encuentra ya prefigurada en esta etapa del reconocimiento natural, y no únicamente esto, sino que también Hegel pone dicho intercambio sexual como origen y fundamento de esa vida, dado que la sustancia ética inmediata, la familia, sólo se constituye a partir de él. "El momento del contraste real del individuo consigo mismo, de modo que se busca y se encuentra en otro individuo: la relación sexual, es, de un lado diferencia natural de la subjetividad, que permanece una con sí misma en el sentimiento de la moralidad, amor, etcétera, (...). La relación sexual alcanza en la familia su significado y su determinación espiritual y moral." (14). Y de esta sustancia ética inmediata emerge la comunidad, por ello podemos concluir con Findlay que: "...Hegel es el único entre los filósofos modernos que tiene una comprensión casi freudiana de los simples fundamentos sexuales y familiares de la vida colectiva organizada." (15). El despertar de la autoconciencia por el impulso del deseo en su dimensión erótica se convierte en la base de sustentación de la comunidad humana, por medio de él, el hombre está cierto de la existencia del otro como de algo independiente y a la vez igual al yo, reconoci--

miento sobre el que se erige aquella comunidad, espíritu objetivo-que se desarrolla en la historia.

No obstante, el reconocimiento no sólo presenta este aspecto pacífico en el placer sexual, sino que por un reconocimiento inmediatamente dado tiene que verse superado por la actividad negativa del espíritu. Así pues, el reconocimiento, la unidad de las autoconciencias en su diferencia, no puede ser algo dado sino algo puesto por la actividad del espíritu, la unidad sólo puede ser resultado del desgarramiento, de la contradicción y del dolor. El espíritu no permanece quieto, se niega para superarse, de ahí que aquél sea sucedido por la dura lucha por el reconocimiento que entablan las dos autoconciencias, la lucha a muerte en que ambas arriesgan la propia vida para poderse mostrar elevadas por encima de la vida e independientes de ella. Este arriesgar cada una su vida -- les resulta, pues, indispensable para manifestarse ante el otro como un ser que no es meramente natural, sumergido en la vida y supeditado a ella, sino como un ser para sí y libre. El hombre, para Hegel, es el único ser de la naturaleza que acepta el riesgo de la muerte con tal de conservar la plenitud de sentido de la vida; "Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato como la conciencia de sí surge, ni es su hundirse en la expansión de la vida, sino que en ella no se da nada que no sea para ella un momento que tienda a desaparecer, que la autoconciencia sólo es puro ser para sí." (16). Y, no obstante, este arriesgar la-

vida no puede ser llevado hasta sus últimas consecuencias, hasta la misma muerte, pues en esta negación absoluta el hombre se probaría, más bien, como dependiente de la vida.

La muerte no sería una negación de la cual pudiera retornar afirmándose a sí mismo, sino una negación meramente natural en la cual se perdería, mostrándose, de este modo, no como libertad y actividad sino como ser, sería "...la negación abstracta, no la negación de la conciencia, la cual supera de tal modo que mantiene y conserva lo superado, sobreviviendo con ello a su llegar a ser superada. "(17). La posibilidad del reconocimiento se perdería, de igual manera, con la muerte del contendiente, pues exige la alteridad.

A la autoconciencia le es, entonces, tan esencial, su puro ser para sí como su vida natural; en consecuencia, la lucha en que se empeñan las autoconciencias solamente puede culminar en el sometimiento de una de ellas por la otra, en la relación amo-esclavo. Una de las anteconciencias ha sentido miedo ante la muerte y se ha convertido en esclavo al mostrarse como dependiente de la vida, la otra ha estado dispuesta a llevar la lucha hasta la muerte- mostrándose por encima de la vida, se ha convertido en el amo.

Este tipo de relación social que aparece en la base de - las primeras comunidades humanas reviste gran importancia para Hegel porque marca un paso decisivo en la evolución humana. La dominación del ser otro independiente de la naturaleza que el impulso del deseo buscaba infructuosamente llevar a cabo y de la cual -

tampoco la autoconciencia comprometida en la lucha que en sí misma es naturaleza ha posido mostrarse independiente, únicamente puede conseguirse de manera efectiva a través de las relaciones sociales, que en este primer estadio se presenta como relación de esclavitud y de dominio. La dominación de la naturaleza por el hombre aparece mediada por la relación del hombre con el hombre, como lo observa Garaudy (18); esta va a ser una de las afirmaciones centrales del marxismo.

La relación amo-esclavo abrirá el paso a un nuevo tipo de actividad que no será ya la actividad meramente destructiva del deseo, sino una actividad que no simplemente niega el objeto sino que al mismo tiempo mantiene lo negado y lo respeta, así, en su independencia. Se trata del trabajo, de la actividad transformadora de la naturaleza que transfiere a ésta la forma de la autoconciencia y, de esta manera, la humaniza. El hombre se objetiva en la naturaleza y, en esta medida, la supera, ya no se le aparece ésta como un mundo hostil y extraño sino como su propia obra. Al mismo tiempo, el trabajo transforma al hombre en su propia naturaleza; el trabajo abre una distancia entre el apetito inmediato y su satisfacción y de esta manera eleva al hombre a un nivel superior del de la animalidad que consume en forma inmediata el objeto de satisfacción de sus necesidades; en razón de ello, el hombre no se halla ya a merced de sus impulsos y apetitos inmediatamente naturales, transforma la naturaleza creando la posibilidad no sólo de nuevos satisfactores sino también de nuevas necesidades. "El trabajo (...) es apetencia reprimida, desaparición contenida, el tra-

bajo formativo. La relación negativa con el objeto se convierte - en forma de éste y en algo permanente, precisamente porque ante el trabajador el objeto tiene independencia. Este término medio negativo o la acción formativa es, al mismo tiempo, la singularidad o el puro ser para sí de la conciencia, que ahora se manifiesta en - el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la -- conciencia que trabaja llega, pues, de este modo a la intuición -- del ser independiente como de sí misma." (19).

No es, entonces, el amo, -quien interpone al esclavo en-- tre la naturaleza y él mismo, conformándose en forma exclusiva con el goce y consumo del objeto, con lo que se prueba dependiente no sólo de la naturaleza sino también del esclavo y pierde, además, - la posibilidad de entrar en una relación verdaderamente humana con aquella- el que hace posible el desarrollo de la historia; es el - esclavo quien lo hace.

El esclavo ha temblado ante la posibilidad de la muerte, del amo absoluto; ha sentido temor, no ante ésta o aquella otra co sa determinada sino ante la posibilidad de la nada de su existen-- cia, por ello se ha manifestado dependiente de la vida y se ha he- cho esclavo. Este temor primario que ha sacudido cada uno de sus- miembros, lo ha hecho experimentar en sí mismo la absoluta negati- vidad de su libertad como su esencia más propia y esta negatividad se vuelca hacia el exterior como trabajo. Al sacrificar una liber- tad contraria a la esclavitud, afirma la libertad humana contraria a la necesidad, ya que interviene en el curso natural de la reali- dad y lo modifica. Es como si la angustia que le hace entrever la

posibilidad de su desaparición total, lo impulsara a una actividad continua y permanente, a esquivar y trastocar esa posible negación absoluta de su ser por la negatividad transformadora de la realidad. Hegel señala cómo, quien no ha pasado por la experiencia de la angustia, no puede llevar a cabo una actividad en la que se afirme como negatividad absoluta o libertad. "Si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, pues su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia". (20). Podría verse, entonces, en el transfondo de la actividad humana esta angustia o temor ante el amo absoluto: la muerte, que anticipa ciertos análisis contemporáneos.

Es a través de la angustia, de la disciplina del servicio y del trabajo, como el esclavo transforma y humaniza la naturaleza exterior y la suya propia, se objetiva en aquella y, de esta manera, se hace realmente libre de la naturaleza y la supera.

No hay, pues, misterio alguno en la concepción hegeliana del hombre. Ninguna concesión al supernaturalismo. Lo que el hombre es, es producto de su actividad; no puede negar su pertenencia a esta tierra, su origen tiene un carácter instintivo y natural, y aún siendo así, puede ir más allá de este su ser inmediatamente natural.

El que el hombre pueda elevarse por encima de la naturaleza siendo, empero, un ser natural, manifestándose con ello no sólo como específicamente diferente sino también superior a cualquier

otro ser del mundo natural, no obedece a una esencia espiritual -- (inespacial e intemporal) oculta y situada no se sabe dónde; ni -- tampoco a una participación en él de la divinidad, sino que le es posible lograrlo únicamente gracias a su propia actividad. El espíritu tiene sus raíces en el mundo natural, ha nacido de las luchas entre el hombre y la naturaleza, con las resistencias que le opone el mundo exteriormente dado y que sólo logra vencer por medio de su actividad teórica y práctica, porque la unidad del hombre y la naturaleza no es algo dado sino algo que el hombre solamente alcanza mediante su esfuerzo continuado, mediante la apropiación activa de su mundo por el conocimiento y la acción. Ha nacido también del enfrentamiento como autoconciencia con el otro en la búsqueda del reconocimiento.

En síntesis, el mundo espiritual humano encuentra como su punto de partida el dinamismo inmediato de la vida natural que se presenta en la autoconciencia bajo la forma impulsiva del deseo, primero como actividad destructiva dirigida contra el mundo real y objetivo, después, como deseo sexual que la empuja a entrar en relación con otra autoconciencia para reclamar de ella su reconocimiento y que alcanza de manera inmediata en la satisfacción de tal deseo; pero que a través de la lucha por el reconocimiento y la relación de servidumbre como su mediación pasa de aquel dinamismo inmediato a una actividad formativa y objetivante que transforma la naturaleza exterior e interior, al trabajo tanto material como intelectual.

Sólo partiendo de aquí pueden ser explicadas las realizaciones espirituales más elevadas del hombre, y en este punto hacemos nuestra la afirmación de Findlay, en el sentido de que: "...Hegel reconoce de hecho que el Espíritu es un producto natural (...) nacido de la lucha del ser humano egocéntrico y semi-animal con su confuso medio de cosas y de otras personas. Es una verdad obvia - que, en ausencia de una situación empírica que presenta dificultades a la comprensión o al dominio manipulativo, y en ausencia de - muchos profundos conflictos en el interior de nosotros mismos y - otras personas, los supremos logros espirituales de la ciencia, - el arte, la religión, la política y la moralidad habrían sido imposibles." (21).

Aquella apropiación mencionada sólo resulta concebible a nivel de una acción sostenida y comunitaria del hombre a lo largo de su historia, y sólo es por medio de ella que el hombre logra -- ser plenamente libre en la medida en que se encuentra a sí mismo - completamente en su mundo y ya nada le aparece como extraño. Obvia- mente, esta tarea sólo puede ser planteada como inacabada e infini ta; sin embargo, es posible en un determinado momento histórico, - por parte del espíritu, tomar conciencia de esta su plena libertad y autonomía; y, de hecho, esta conciencia ha sido ya alcanzada, -- considera Hegel, en su propio tiempo, en forma práctica y real con la Revolución Francesa y teóricamente con su propio sistema filosó- fico que tiene como antecedentes la Reforma, la Ilustración y el - desarrollo del idealismo alemán.

El gigantesco esfuerzo del proceso hegeliano no tiene, en última instancia, sino el propósito de conducir al individuo a la toma de conciencia de ésta su suprema libertad a través de toda una serie de peldaños ya recorridos por la humanidad y presentados por él en la Fenomenología del Espíritu. Una vez efectuado todo este -- gran recorrido que culmina en el "Saber Absoluto", el espíritu humano no ha eliminado de sí o respecto a sí a nivel teórico toda trascendencia, tanto del mundo natural y del mundo social, como de Dios -- mismo. Ahora ya nada le es extraño y se encuentra cómodo en su mundo; todo lo que le aparecía como otro es visto ahora como no teniendo otra función que la de hacer posible la afirmación de su sí mismo. La apropiación práctica no ha concluido, pero ahora se sabe -- que el mundo está ahí para ser dominado por el espíritu y para permitir que el espíritu tome conciencia de sí, de ahí que no sea ajeno a él, sino que sea sólo la otra cara de su formación. Es así -- como puede afirmarse que es el espíritu mismo quien se pone frente a sí como un otro y permanece idéntico a sí mismo en su enajenación. Certeza y verdad, subjetividad y objetividad se han reconciliado, -- pues el espíritu que ha conquistado el Saber Absoluto, encuentra -- que: "El contenido es, según la libertad de su ser, el sí mismo que se enajena o la unidad inmediata del saber de sí mismo." (22).

De este modo, la exposición del proceso hegeliano no puede ser reducido a un idealismo común que considera la realidad como un producto de la conciencia, como se había indicado ya anteriormente; el peculiar idealismo hegeliano, si así quiere llamársele, sólo

puede ser comprendido en términos del carácter teleológico de su dialéctica. La realidad tiene existencia en sí y por sí, existe y ha existido con independencia de la conciencia e incluso antes del surgimiento de ésta -y en esta medida la filosofía de Hegel se pudiera calificar como materialista-; pero Hegel ve al espíritu como siendo la meta final del mundo y, en vista de ello, la realidad entera no puede verse sino como teniendo por verdad última al espíritu, que de este modo es también lo primero. El mundo entero no está ahí más que para ser comprendido y transformado por el espíritu, haciendo posible con ello, al mismo tiempo, la afirmación y desarrollo de éste último; no hay nada, pues, ni imposible de ser sometido por el espíritu, ni impenetrable a la razón, ni irrealizable para ella.

Lo que se encuentra a la base del tratamiento hegeliano no es, en suma, sino un optimismo desmedido respecto a las posibilidades humanas, no hay nada semejante a una cosa en sí a la manera del kantismo, resistente a la comprensión humana; tampoco una conciencia o yo que pone al mundo, como naturaleza frente a sí. El hombre es absolutamente autónomo y libre y su posibilidad de desarrollo y de realización, ilimitada, sin menoscabo de la realidad del mundo, pero reconociendo en este mundo una realización humana, espiritual. Como lo expresa Findlay: "El idealismo de Hegel puede sobre todo recomendarse (...) como expresivo de la básica "fe" de todos los que persiguen la ciencia, los que "tienen hambre y sed de justicia", o los que buscan la belleza de la forma en el Arte; la fe en que lo oscuro puede ser hecho inteligible, lo infeliz cuambia

do en lo feliz, lo meramente monótono e indefinido en algo estéticamente importante; la fe en que el trabajo, el sacrificio y el dolor encontrarán el suficiente (y no más que el suficiente) éxito para - asegurar la continuidad de esos esfuerzos." (23).

CAPITULO II.

INDIVIDUALIDAD Y ACCION.

Abandonamos ahora el análisis ontológico general para -- centrarnos en el de la individualidad, para el que Hegel ofrece un abundante material en la Fenomenología.

Para Hegel, el individuo humano como tal se encuentra, - de entrada y en forma inevitable, en un mundo; un mundo tanto natu- ral como social que él mismo no ha hecho y con el cual está, empe- ro, en relación estrecha. Solamente a partir de dicho mundo puede concebirse la individualidad determinada, con lo que se excluye la posibilidad de hablar de un individuo puro o abstracto, aislado de- sus condiciones reales de existencia. El individuo se halla siem- pre en situación y sólo en función de tal situación es comprensi- ble y explicable. "...De no mediar estas circunstancias, este modo de pensar, estos hábitos, este estado del mundo en general, no ca- be duda de que el individuo no habría llegado a ser lo que es..."- (1).

Así pues, es el mundo exterior, particularmente como me- dio social, con sus costumbres, creencias, tradiciones, institucio- nes y religión, el que está actuando y ejerciendo su influencia so- bre el individuo; aunque Hegel tampoco omite anotar la influencia- del medio geográfico y natural: el cambio de las estaciones, los - diversos climas, las diversas horas y el mismo lugar geográfico al conferir disposiciones especiales a las diferencias de raza.

Más el hombre no encuentra ante sí sólo un mundo que le- rodea sino también una naturaleza interior originariamente determi- nada; un cuerpo que forma parte irreductible de su sí mismo y un -

talento, capacidades, carácter y disposiciones que están en él como un dato y no dependen de su voluntad.

¿Significa todo ello que Hegel hace concesiones al determinismo?, ¿que para él la individualidad sólo puede ser entendida como el resultado mecánico de toda esta gama de condiciones?. Lejos de ello, Hegel defiende también en este plano existencial la absoluta libertad del individuo frente a todo determinismo exterior e interior. No olvidemos que "...el ser como tal no es en general la verdad del espíritu. (...). Lo que es sin la actividad espiritual es una cosa para la conciencia y hasta tal punto no es su esencia que es más bien lo contrario de ella y la conciencia sólo es real para sí mediante la negación y la cancelación de semejante ser." (2). Y es precisamente la actividad del individuo la que va a reconciliar los términos antitéticos de determinismo y libertad.

Innegablemente el individuo se halla condicionado por todos aquellos elementos y, sin embargo, no puede ser explicado como un reflejo fiel de los mismos, porque es el individuo mismo quien decide, en último término, el cómo de la determinación y, en virtud de ello, reaccúa sobre los elementos determinantes. Es por esta razón que no puede hablarse ya de un determinismo puro en sentido craso, como si se tratase, según las propias palabras de Hegel, de una doble galería de imágenes en estricta correspondencia: la individualidad determinada por un lado y, por otro, el conjunto de circunstancias externas; en cuyos términos, por otra parte, no sería comprensible aquello que hace irreductible un individuo a todo

otro, aquello que constituye la individualidad propiamente tal. - Hegel rechaza, pues, este determinismo, a lo sumo cabría hablar de una cierta influencia que no sería posible cuantificar de una manera exacta y que es susceptible, a su vez, de ser negada o superada.

De lo que Hegel habla más bien es de una acción recíproca entre el individuo y los elementos que influyen sobre él. La individualidad que aparentemente es condicionada reacciona sobre el conjunto de las circunstancias condicionantes y, en esta medida, - en la influencia que recibe del exterior está ya, al mismo tiempo, manifestando su propia realidad; no hay individualidad pasiva, en la acción que recibe del exterior es ya activa ella misma, se expresa a sí misma haciendo suya tal influencia. "La individualidad es lo que es su mundo, en cuanto suyo; ella misma es el círculo de su acción, en el que se ha presentado como realidad y es, simple y únicamente, la unidad del ser dado y del ser construido. ..." (3).

La actividad es el medio real de individualización, es ella la que determina y define a un individuo; en sí, éste es sólo posibilidad infinita de determinación, únicamente podemos decir lo que es a través de lo que hace, de modo que en Hegel no hay oposición alguna entre lo que el individuo es interiormente y lo que manifiesta en su acción; al mismo tiempo, esta actividad, que es negatividad absoluta, le permite trascender todo acto o determinación anteriormente alcanzada, por ello aparece siempre una desigualdad entre el individuo y su obra determinada, que, justamente por su carácter de determinada, hace que aquel individuo al ser --

constitutiva indeterminación no se reconozca en ella. "...la negatividad sólo es determinabilidad en el ser; pero el obrar no es en sí mismo otra cosa que la negatividad; por tanto, en la individualidad que actúa la negatividad se disuelve en la negatividad en general o en el conjunto de toda determinabilidad." (4).

El individuo siempre va más allá de su acto, cada nuevo-acto puede desmentir el anterior, razón por la cual el acento debe ponerse en el obrar continuo y no en la obra determinada, superada siempre por otra, el futuro predomina sobre el pasado, la posibilidad sobre el ser, posibilidad que solamente puede ser cerrada por la muerte. Es la muerte la única capaz de dar lugar a una definición acabada de la individualidad, que "...saliendo de la larga serie de su existencia dispersa, se concentra en una acabada configuración y se ha elevado de la inquietud de la vida contingente a la quietud de la universalidad simple." (5). Adelanta aquí Hegel la tesis de la prioridad absoluta de la existencia sobre la esencia - que será capital para los existencialistas; así como la definición de que es el ser el que determina la conciencia, si entendemos ser como historicidad y la conciencia como la necesidad de acción.

Volviendo a lo anterior, si bien el individuo puede hallarse, y de hecho se halla siempre, ante una circunstancia histórico-social determinada, el individuo manifiesta su plena libertad en tanto que ante tales condiciones se refleja en sí mismo y no manifiesta una actitud de carácter unívoco; puede ciertamente aceptarlas pasivamente adaptándose a los modos de vida encontrados, pe

ro puede también mostrar una actitud de total resistencia ante ellas y no dejarlas actuar sobre sí, y aún más, adoptar una actitud de rechazo total, una actitud transgresora de la situación establecida que, si no responde a un mero capricho individual sino a una necesidad histórica real y objetiva, puede llegar a invertir las condiciones establecidas de dicho orden.

El nacimiento de un mundo nuevo dentro de una situación social dada se manifiesta precisamente para Hegel en esta actitud individual transgresora, que aparece ante los defensores del orden ya caduco como un delito criminal y que, no obstante, cobra paulatina pero necesariamente aceptación y con ello autenticación y legitimidad histórica. "...la independencia se limita a dar a lo encontrado la forma de la individualidad consciente en general, -- permaneciendo en lo tocante al contenido dentro de la realidad universal encontrada; (...) introduce en ésta, por lo menos, una peculiar modificación, que no contradice a su contenido esencial, o -- bien otra modificación mediante la que el individuo se contrapone a ella como realidad particular y contenido peculiar y que adopta la forma de una transgresión criminal cuando el individuo supera dicha realidad de un modo simplemente singular o cuando lo hace de un modo universal y con ello para todos, suplantando por otros el mundo, el derecho, la ley y las costumbres existentes." (6).

No resulta superfluo recordar aquí la innovación que introduce Hegel en el tratamiento de la historia, ampliamente reconocida por otro lado, en tanto que ve en ella el resultado de la ac-

ción de los individuos no en calidad de singularidades aisladas si no en cuanto constituyen una comunidad; la historia no es el resultado de la decisión o capricho de los gobernantes, es la historia del esfuerzo comunitario de los hombres y presenta una estructura racional, un desarrollo necesario e independiente de la voluntad de un sólo individuo; y, sin embargo, existe cierto tipo de hom-bres que, aún cuando no lleguen a tomar conciencia de su papel histórico y del significado universal de su acción, son capaces de -- captar las necesidades y exigencias de su tiempo y convertirse en los heraldos y portadores de los tiempos nuevos en gestación. De ahí la importancia que concede Hegel a la transgresión como fuente de transformación histórica y de la transmutación de los valores.

En lo que respecta a las determinaciones del mundo geo--gráfico y natural, a las que el animal permanece ligado y que se - manifiestan en el interior del individuo como ciertas disposicio--nes de carácter, talento y capacidad, son también reabsorbidas por la actividad del individuo; de él depende el que se manifiesten o no y la proporción en que deban hacerlo; se trata, de acuerdo con Hegel, de una coloración indeterminada del espíritu sobre la que - la actividad del individuo puede mucho. "La individualidad parece, por tanto, como naturaleza originaria determinada, - como naturaleza originaria, porque es en sí, y como originariamente determinada, porque lo negativo es en el en sí, y este es por ello una cualidad. Sin embargo, esta limitación del ser no puede limitar la acción de la conciencia..." (7).

Inclusive el cuerpo como tal es susceptible de ser transformado por la actividad del individuo, con lo que pierde el carácter de algo meramente dado. Todo lo que proviene de la naturaleza del hombre se ve penetrado y transformado por la actividad del individuo, razón por la cual no obstaculiza su libertad ni contradice su indeterminación esencial. El cuerpo, con todos sus apetitos, impulsos e inclinaciones, no es para Hegel algo ajeno al espíritu, algo que deba ser arrojado fuera del campo de lo propiamente humano como algo impuro, innoble o perteneciente a la mera animalidad y respecto de lo cual, por consiguiente, el espíritu o el alma humana tuviera que mantenerse en constante lucha para evitar ser corrompido por aquél, perdiendo entonces su pureza. Ello solamente puede ser sostenido dentro de una postura declaradamente dualista que el pensamiento dialéctico de Hegel rechaza de manera rotunda.

Para Hegel el dualismo alma-cuerpo, espíritu-naturaleza, tan debatido en filosofía, carece de sentido. El error fundamental, como el de cualquier otro tipo de dualismo, reside en partir de cosas que se consideran absolutamente separadas y totalmente independientes entre sí, para luego tratarlas de unir por todos los medios. Esta separación radical de que se parte es, por otro lado, de carácter artificial, proviene de la labor analítica del entendimiento que se complace en descomponer la totalidad presente en partes o funciones que sólo tienen sentido en su relación con las demás y que él mantiene como determinaciones fijas, satisfaciéndose

en este aislamiento que todo lo diseña. Sustantiviza, entonces, - estas partes aisladas y les confiere realidad por sí. No es que - Hegel niegue la validez de este modo de proceder, no en vano considera al entendimiento como la más maravillosa de las potencias: -- "La actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimien- to, de la más grande y maravillosa de las potencias o, mejor di- cho, de la potencia absoluta. El círculo que descansa cerrado en- sí y que, como sustancia, mantiene sus momentos es la relación in- mediata, que, por tanto, no puede causar asombro. La potencia por- tentosa de lo negativo reside, por el contrario, en que alcance un ser allí propio y una libertad particularizada en cuanto tal, sepa rado de su ámbito, lo vinculado, y que sólo tiene realidad en su - conexión con lo otro; es la energía del pensamiento, del yo puro."

(8). Pero esta labor del entendimiento es sólo un primer momento, que si bien representa un gran avance en el conocimiento que se -- eleva desde el punto de vista cotidiano y común, sin embargo, debe dejar el paso a la función de síntesis de la razón, capaz de - -- aprehender la riqueza y complejidad de la realidad. Es una razón- dialéctica que no permanece en las determinaciones fijas sino que- considera su relación y dinamismo viviente.

Ningún tipo de dualismo es dialécticamente concebible como definitivo o aceptable: espíritu-naturaleza, alma-cuerpo, subje- tividad-objetividad, certeza-verdad, no son más que momentos de -- una misma realidad.

Hegel afirma que el alma no es más que un resultado de -

la misma materialidad de la naturaleza que alcanza, como su más alto grado de desarrollo, esta idealidad que constituye el alma. "El alma no es inmaterial solamente por sí, sino que es la inmaterialidad universal de la naturaleza, su simple vida ideal. (...) La cuestión sobre la inmaterialidad del alma carece de todo interés, a no ser que la materia sea aún representada como algo verdadero, por una parte, y el espíritu, por la otra, como una cosa..." (9). La materia se ha ido haciendo gradualmente más sutil como lo atestiguan la existencia del calor, la luz, etc., que han perdido la gravedad como cualidad propia de la materia pero que aún conservan una existencia sensible exterior, que se pierde por completo ya en lo que Hegel llama la materia vital, o sea, la vida que aparece en el mundo biológico natural, hasta llegar a su más propia idealidad en el alma o espíritu. Por lo demás, esta idealidad que representa el alma no es, para Hegel, más que el otro lado del cuerpo que puede referir la multiplicidad de partes y procesos y de relaciones con el mundo exterior en el cual se encuentra, a la simple unidad del sentirse. Asimismo, toda la actividad espiritual que desarrolla el hombre no deja de tener su expresión o manifestación en la corporalidad y naturalidad. Lo material no puede oponerse a lo espiritual como una cosa contrapuesta a otra, no hay pues para qué recurrir como lo hicieron Descartes, Espinoza y Malebranche a la existencia de Dios para explicar la afinidad, interacción o relación del alma y el cuerpo, explicaciones que sólo hacen ostensible la total incomprensibilidad de dicha afinidad o relación, porque -

parten de asumir la absoluta independencia e impenetrabilidad de -- ambos elementos entre sí y luego se empeñan en relacionarlos a toda costa.

Poco a poco, el alma todavía inmersa en la naturaleza -- abandona su estado natural mediante su propia actividad, con lo -- cual se transforma al mismo tiempo la materia bruta de la corporalidad y se convierte en la manifestación acabada del espíritu; con ello es superada en su pura inmediatez. "En él mismo [en el individuo] brota, pues, la oposición, el doble carácter de ser movimiento de la conciencia y el ser fijo de una realidad que se manifiesta, -- realidad tal que es en él de un modo inmediato la suya. Este ser, el cuerpo de la individualidad determinada, es la originariedad de ella, lo que ella no ha hecho. Pero, en cuanto que el individuo -- sólo es, al mismo tiempo, lo que él ha hecho, su cuerpo es también la expresión de sí mismo producida por él..." (10). La corporalidad entera llega a ser una obra de arte espiritual, se presenta, -- entonces, como signo de una naturaleza más alta; no es que sea suprimida sino que es susceptible de ser transformada por la actividad espiritual, con ello ha perdido su carácter de inmediatez dada para convertirse en producto de la actividad del espíritu, y ello se logra mediante el hábito, que manifiesta como inmediatez dada -- lo que ha sido ya mediado por la actividad del espíritu, por ello Hegel le da el nombre de "segunda naturaleza", (11).

La corporalidad para Hegel no carece, por tanto, de valor ni es relegada por él a la esfera de la mera animalidad; la corpo-

ralidad humana se distingue de la corporalidad animal en tanto que capaz de transformación y en esta medida expresa también la espiritualidad del hombre.

Esta verdad de que el espíritu no es algo opuesto a la corporalidad la encuentra Hegel representada en los ritos dionisiacos de la Grecia Antigua, de los que se ocupa en la parte correspondiente a la "Religión del Arte" en la Fenomenología del Espíritu.

El culto dionisiaco con su estruendoso frenesí era la contraparte del tranquilo reino de los dioses olímpicos; frente a la objetividad de la estatua serena del dios que, a pesar de haber sido creada por el artista y de ser venerada por el pueblo, permanece ajena a las vicisitudes humanas, aparece el éxtasis dionisiaco que restituye a los adoradores del dios el sentimiento de que forman una unidad con él.

En efecto, el goce en el festín del animal sacrificado y de los frutos promovía en la conciencia del entusiasta dionisiaco la alegre participación con la esencia divina; la divinidad se abandonaba al hombre renunciando a su oscura y lejana trascendencia a través de su objetivación en el fruto y los bienes preparados para el sacrificio; mediante su ingestión, el hombre alcanzaba la comunión mística, era poseído por el dios y poseía en sí mismo al dios. Entonces se daba la transfiguración mágica, surgiendo, así, la obra de arte viviente que hace de la autoconciencia la imagen acabada del dios; éste deja de ser el más allá objetivo y pe--

trificado de la estatua para pasar a ocupar el movimiento corporal, la agitación convulsa de los miembros en la danza, el vagar frenético por las montañas y el desenfreno de la orgía. "...el impulso-ruidoso es la esencia de la luz naciente de múltiples hombres y su vida tumultuosa, abandonada asimismo por su ser abstracto, se enmarca primeramente en la existencia objetiva del fruto y luego, en tregándose a la autoconciencia, llega en ella a la realidad propia mente dicha, y ahora vaga como un tropel de mujeres delirantes, el tumulto indomeñado de la naturaleza en la figura autoconciente." - (12).

La esencia había sido revelada al hombre, en eso consistía el misterio, y esa revelación se hacía presente en la desmesura de las pasiones, en la libre expansión de la naturalidad, en el bárbaro desenfreno y la irracionalidad de la corriente dionisiaca.

El significado de fondo que se halla aquí en juego sólo puede emerger a la superficie y ser captado en forma adecuada si recordamos que la religión es para Hegel la autoconciencia que toma de sí mismo el espíritu absoluto; el saber de sí del espíritu como de la verdad última de todo cuanto existe, de su absoluta soberanía y libertad. Contiene ya, de este modo, la verdad especulativa de la filosofía, sólo que no en la forma del concepto sino en la de la representación, es decir, en una forma en que el saber de sí mismo del espíritu se le aparece como un objeto de su conciencia en el cual no se reconoce, de manera que cree estar en relación con un ser extraño cuando sólo se relaciona en realidad consi

go mismo; "...tiene para sí, representada como objeto, la significa
ción de ser el espíritu universal que contiene en sí toda esencia y
toda realidad..." (13). En la religión se da siempre la diferencia
entre conciencia y autoconciencia que su largo desarrollo va hacien
do menos señalada al irse perfeccionando el objeto de la conciencia
religiosa que llega a alcanzar la figura misma del espíritu, sin --
llegar, empero, a superar aquella diferencia por entero; es por es-
ta razón que la religión tiene también una historia dentro de la --
historia misma, de tal forma que cada etapa del desarrollo históri-
co corresponde un tipo de religión determinada. Esta religión de--
terminada es la manera en que la humanidad finita toma conciencia -
de su infinitud y, aunque sea ya la presentación de la verdad abso-
luta, no puede prescindir de ésa su determinación proveniente de --
las condiciones históricas que le dieron origen. Como lo hace no--
tar Garaudy, Hegel siempre estuvo muy atento a este arraigamiento -
de las creaciones del espíritu no únicamente religiosas, sino tam-
bién morales, estéticas, filosóficas, etc., en un cierto grado de -
civilización, por lo que afirma que: "Hegel jerarquiza así constan-
temente, en sus análisis de historia del arte, de la religión o de-
la filosofía, lo que Marx llamará más tarde la "estructura" y la --
"superestructura". " (14).

Claro está que la Religión del Arte es sólo un momento -
imperfecto en el desarrollo de la religión que sólo alcanzará su -
expresión más elevada en la religión cristiana con el dogma de la-
trinidad y de la encarnación, pues en ella el espíritu se revela -
al espíritu en la forma del espíritu; es aquélla, la religión que-

pertenece al Mundo Griego, al espíritu inmediato en que comunidad e individuo forman una unidad indisoluble y, no obstante, ella nos revela ya, en el caso concreto del culto, lo que la religión cristiana va a manifestarse en su forma más elaborada. El culto actualiza la unidad de lo divino y de lo humano, conduce a la pérdida de la trascendencia y a la total inmanencia del más allá en el más acá, de lo infinito en lo finito, que va a ser uno de los puntos claves del pensamiento especulativo.

Por otra parte, la unidad de lo divino y lo humano tal como se da en el culto, se manifiesta, como ya se mencionó, en la riqueza de manifestaciones corpóreas y naturales, y aunque el hombre parezca ocuparse ahí de una esencia extraña, sólo se ocupa de sí mismo; el culto es la fiesta que el hombre se da en su honor, es su propio goce y su autosatisfacción lo que resulta de la manifestación abierta de los impulsos naturales que el orden racional de la ciudad parecía haber vencido victoriosamente, el pueblo griego que había superado el temor a las fuerzas extrañas de la naturaleza y que se encuentra satisfecho en su mundo social construido porque ya nada le es hostil, razón por la cual tiene su representación no ya en las oscuras fuerzas titánicas de la naturaleza, sino en las fuerzas cívicas de los dioses olímpicos, claros espíritus de los pueblos autoconscientes. "Estos viejos dioses, en los que primeramente se particulariza la esencia luminosa en maridaje con las tinieblas, el Cielo, la Tierra, el Océano, el Sol, el ciego fuego tifónico de la Tierra, etc., son sustituidos por figuras que sólo tienen ya en ellas la oscura resonancia que recuerda a

aquellos titanes, y no son ya esencias naturales, sino diáfanos es píritus morales de los pueblos autoconscientes." (15).

En realidad, este orden universal, en el que parecen haber quedado superadas tanto las fuerzas de la naturaleza como los fines de la singularidad natural, sólo resulta posible por las explosiones violentas de la demencia dionisiaca. El deslumbrante orden apolíneo de la ciudad encuentra su base de sustentación en el mundo nocturno y subterráneo de Dionisos, en el frenesí de las bacantes. Cuando parece que el individuo singular con sus impulsos e inclinaciones naturales ha quedado sumergido en el todo universal de la sustancia social, cuando el mantenimiento del orden de la ciudad parece ser el único fin del individuo y lo racional parece haber vencido lo irracional, lo espiritual a lo natural, irrumpen la fuerza de la singularidad reclamando su derecho como brutal rompimiento de las ataduras del orden establecido en las celebraciones orgiásticas en honor de Dionisos. "Ninguna de las cosas es por sí sola en y para sí; la ley humana parte en su movimiento vivo de la divina, la ley vigente sobre la tierra de la ley subterránea, lo consciente de lo inconsciente, la mediación de la inmediatez, y retorna, asimismo, al lugar de donde partió. La potencia subterránea, por el contrario, tiene su realidad sobre la tierra; deviene por medio de la conciencia ser allí y actividad". (16). El instinto apolíneo (universal y racional) y el instinto dionisiaco (irracional y natural), de los que más tarde nos hablará Nietzsche y que se encuentran ya aquí delineados, alcanzan, de-

este modo, su justo equilibrio, porque ambos son aspectos inseparables de la constitución humana en su unidad.

La verdad de fondo que aparece en este culto es, en suma, la no separación entre lo humano y su naturalidad originaria, son Ceres y Baco los que se entregan al hombre, es el espíritu de la tierra el que se le revela y no el dios propiamente espiritual y autoconciente que aparece en la Religión Revelada, en el cristianismo. Pero a éste sólo se llega después de haber pasado por aquella etapa más elemental y por esta vía se hace patente la necesidad que representa para el hombre el asumir su corporalidad, -- sus tendencias y apetitos naturales como algo que no es ajeno al espíritu, que emana de ahí mismo como su superación; la naturalidad está ahí para ser transformada por la actividad del espíritu, -- pero no podemos alcanzar éste momento mientras no hayamos agotado las posibilidades naturales, de modo que, para alcanzar el bien, -- hay que pasar por el mal, la contradicción es la vida misma del espíritu y mientras más radical sea ésta, mayor será la superación alcanzada; "...sólo lo absolutamente malo lleva en sí la necesidad inmediata de invertirse." (17).

De esta manera, la superación de lo inmediato implica -- no la renuncia sino la aceptación y asunción plena de la corporalidad con sus impulsos e inclinaciones naturales, elemento irrenunciable en la constitución humana; la superación no está dada -- en la lucha contra ellos sino en el darles libre cauce y total satisfacción, para que en esta medida dejen de ocupar el centro que

limita la atención y el interés, logrando con ello que estos gi-ren en torno a cuestiones más elevadas. los apatitos, los impulsos se hacen obtusos mediante el hábito de sus satisfacción; ésta es la liberación racional de ellos. La renuncia monacal y el hacerse violencia no nos libra de ella; ni es, respecto a su con-tenido, racional..." (18).

No es entonces la actitud del asceta cristiano de la -- Edad Media la que defiende Hegel como el camino para liberarse -- realmente de la enajenación en los impulsos naturales y poder ha-cerlos nuestros; para dicha actitud de renuncia éstos nunca dejan de contar como objeto primordial de interés; empeñándose en una - lucha violucha violenta contra ellos por considerarlos como el símbolo de la inesencialidad y la impureza, se ve más bien vencida - por aquéllos al convertirlos en el fin de sus esfuerzos más se---rios y de sus preocupaciones más elevadas, velándose la posibili-dad de fines de mayor esencialidad y universalidad. Es la figura de la conciencia desventurada que sienta su realidad como lo nulo y de la cual, empero, no puede desprenderse, por lo que se consi-dera siempre maculada. (19).

Volvemos a encontrar en Hegel la idea de que sólo la vivencia plena de nuestra corporalidad puede llevarnos a los esta--dios superiores de la espiritualidad y esto se reafirma más clara mente en el análisis que lleva a cabo él mismo de los diferentes fines prácticos que se plantea la individualidad a lo largo de su desarrollo, que parte desde los más singulares y asciende, desde ahí, a los más universales.

El individuo surge, en un primer momento, enfrentado a - un mundo social en el que no reconoce ni sus intereses ni sus fines; él solamente encuentra su realización en los fines singulares que su naturaleza propone y no en la universalidad vacía de las leyes, normas morales y demás productos culturales de su comunidad. Los rechaza, entonces, como arbitrariamente coercitivos y se dedica al goce inmediato de su singularidad, recorre el mundo en busca de su placer y de su dicha; pero contrariamente a sus aspiraciones, la vivencia de su singularidad natural lo reconduce de experiencia en experiencia al abandono de sus miras individuales y al encuentro de la universalidad a la que había renunciado, pero a una universalidad que ahora ya no se le presenta como extraña sino que ha pasado a formar parte de su sí mismo; se trata de una universalidad interiorizada y, por consiguiente, propia, emanada de sus propias experiencias. De manera que la actitud inicial de ruptura no adquiere sólo un significado negativo sino también y sobre todo, positivo, ya que lo universal abstracto se ha convertido en un universal concreto.

Este conjunto de experiencia de la conciencia singular - puede también tomarse en otra significación, no como el individuo que renuncia a la sustancia ética o a la norma dispuesta por la sociedad y que la recupera después en sí mismo como moralidad; sino también como la serie de experiencias que lleva a los individuos - que se saben únicamente como singulares a la constitución de la sociedad, con el consiguiente abandono de sus fines estrictamente --

singulares y su sustitución por otros de carácter universal o colectivo. En este último sentido, hallamos en la base de la constitución de la estructura de la sociedad las inclinaciones naturales, lo mismo que en aquel primero las tenemos como base de la moralidad, que sólo es posible si la universalidad se ha interiorizado y hecho propia; "... en el movimiento en que se experimenta -- cuál es su verdad, se pierde la inmediatez o la tosquedad de los impulsos y el contenido de éstos pasa a ser un contenido más alto..." (20).

Como primera figura de la individualidad tenemos aquella referida por Goethe en su Fausto, el singular que recorre el mundo en busca de placer sensual, del placer que encuentra en --- otra individualidad, una vez que ha abandonado la universalidad de la ciencia y de la ley y que quiere encontrarse como este singular en otra autoconciencia en forma inmediata, alcanzando así - la dicha; sin embargo, su experiencia va a contradecir este su -- fin en tanto que en el placer gozado no se alcanza a sí mismo como singular sino que se enfrenta con una universalidad vacía y una - necesidad.

En el goce del placer se realiza como este singular que se encuentra así mismo en el otro, pero al mismo tiempo se pierde como tal, pues ha devenido en una unidad con esto otro, que es -- también una conciencia independiente. "Llega, pues, al goce del - placer, a la conciencia de su realización, en una conciencia que - se manifiesta como independiente, o llega a la intuición de la --

unidad de ambas autoconciencias independientes. Alcanza su fin, pero experimenta precisamente en ello lo que es la verdad del mismo. Se concibe como esta esencia singular que es para sí, pero la realización de este fin es, a su vez, la superación de él; pues la autoconciencia no se convierte para sí misma en objeto como esta autoconciencia singular, sino más bien como unidad de sí misma y de la otra autoconciencia y, de este modo, como singular superado o como universal." (21). Se trata de la misma dialéctica que habíamos ya encontrado en la génesis de la autoconciencia -vista ontológicamente- en el capítulo anterior y que Hegel recoge aquí para el análisis de la individualidad.

Tal superación de la singularidad no sólo se da en el necesario reconocimiento de la otra individualidad que se halla presupuesto como condición de posibilidad del placer propio y que da origen a la familia en la manera como fue ya explicado anteriormente, sino que la relación misma deviene un otro: el hijo, y el singular propiamente dicho se ve con ello superado en la sucesión continua de las generaciones: "El crecimiento de los hijos es la muerte de los padres." (22)

De un lado esto y, de otro, tenemos que el placer es esencialmente transitorio, de modo que el placer y el deseo de placer se suceden incansablemente en el tiempo, de manera que al individuo se ve no como dueño de sí mismo e independiente, sino como víctima de una necesidad externa. Esta doble experiencia le conduce a reconocer la universalidad -la negatividad- como algo -

que necesariamente va envuelto en su singularidad misma y a interiorizarla y hacerla suya para que en lugar de verse sometido y dominado por ella, sea él quien la domine y, de esta manera, se haga dueño de ella.

Se pasa, así, una nueva figura, que trata de realizar esta unidad entre lo universal y lo singular de manera inmediata y que por esta misma inmediatez resultará imperfecta. El la ley del corazón, del individuo que pretende llevar en su propia singularidad, en su sentimiento de sí, la ley universal y a quien - el orden social existente se le presenta como opuesto a esta ley de su propio corazón y a la de todos los demás corazones; por ello tiene como fin llevar a la realidad una orden que, en contra posición con aquél, sea la expresión misma de la ley de todos los corazones. Para él no se trata simplemente de acatar una ley sino de la ley emanada de sí mismo. Pero mediante su experiencia va a aprender que la ley de su propio corazón se encuentra señalada - por la arbitrariedad de su singularidad, en la cual, por tanto, - no se reconocen los otros corazones; asimismo, toma conciencia de que el orden que se le enfrenta es producto de la acción conjunta de las individualidades, pero un producto que se enajena y - en el cual éstas ya no se reconocen. Más en lugar de ver dicha enajenación como consecuencia necesaria de toda acción huma-

na que, por ser absoluta negatividad y capacidad de determinación, va siempre más allá de toda realización determinada y no se encuentra en ésta, considera que es más bien el egoísmo de las individualidades el que invierte el orden universal en sí bueno y así, ahora, su fin va dirigido en contra de tal realización. Aparece, en esta forma, la virtud que opone un bien abstracto al curso pervertido real del mundo, resultado de la inversión que la individualidad ha llevado a cabo. Es la figura del Don Quijote o del moralismo kantiano, que opone a la realidad un fin ideal.

Esta actitud está desde un principio condenada al fracaso ya que para Hegel no puede haber lugar para un en sí opuesto a sus manifestaciones. "El bien debería ser lo que es en sí y contra ponerse a lo que es, pero el en sí es más bien, tomado según su realidad y verdad, el ser mismo. El en sí es, ante todo, la abstracción de la esencia con respecto a la realidad; pero la abstracción es precisamente lo que no es verdadero, sino que sólo es para la conciencia; es decir es él mismo aquello que es llamado real, - pues lo real es lo que esencialmente es para un otro, o es el ser" (23). No hay, pues, oposición entre deber ser y ser; lo que es en sí es la realidad misma, que no es de ningún modo invertida por la individualidad sino, por el contrario, sólo obtiene tal realidad mediante la actividad de éste; de igual manera, los fines del individuo no hacen sino actualizar el en sí o lo universal que de otro modo sería vacío. El fin más egoísta realiza ya la universalidad, cada uno cree actuar para sí y buscar su propio beneficio, --

cuando en realidad actúa al mismo tiempo para los demás, aunque - no lo haga más que de manera inconsciente. Del mismo modo, cuando el individuo sólo cree obrar y perseguir un fin universal, -- realiza en él también su singularidad. "...Cuando al individuo - le parece que sólo se trata de la cosa misma como realidad abs-- tracta se halla presente el hecho de que se trata de ella como - de su propio obrar. (...) cuando parece querer solamente una co- sa y su obrar, se trata, a su vez, de la cosa en general o de la realidad que permanece en y para sí". (24)

Lo que se da es, entonces, una compenetración de univer- sidad y singularidad como constitutivo de la realidad humana - histórica; no hay lugar según Hegel ni para una pura singularidad opuesta a la universalidad ni, a la inversa, para una pura univer- sidad opuesta a la singularidad. El individuo con su actividad concreta y limitada realiza al mismo tiempo lo universal; sola-- mente mediante esta actividad concreta, acorde con las condicio- nes reales históricas en que se mueve, puede el individuo partici- par con su obra en el desarrollo de lo universal, sólo mediante ella pueden reconciliarse la individualidad y la universalidad.

Hegel rechaza el fin abstracto e ineficaz de los uto-- pistas, que por su misma generalidad no pasa a la acción real si no que únicamente permanece en el pensamiento o en las palabras; por ello antepone a los sueños y aspiraciones juveniles que pre- tenden invertir el orden del mundo a la luz de un ideal abstrac- to y subjetivo, la actitud del hombre maduro que acepta la reali- dad tal y como es, porque reconoce que no es un mero capricho de

ciertas individualidades, y contribuye con su acción concreta -- al desenvolvimiento de la misma, pasando "...a la verdadera -- relación, al reconocimiento de la necesidad objetiva y de la racionalidad del mundo ya existente y acabado, en cuya obra, que se realiza en sí y por sí, el individuo consigue una base y una colaboración a su propia actividad, donde él es algo, tiene presencia real y valor objetivo..." (25)

Ello no significa, desde luego, la exigencia de una actitud meramente conservadora o de aceptación del status quo por parte del individuo; lo que Hegel está tratando de defender es la existencia de una realidad histórica objetiva, con su propia racionalidad, independiente de las preferencias subjetivas de cada individuo, que tiene que ser respetada y asumida, y la cual sólo puede ser efectivamente transformada si los fines individuales se adecuan a, o parten de las condiciones de tal realidad. Mediante esta adecuación se hace posible la acción del individuo que, como ya hemos visto, puede ir desde la mera aceptación y prolongación de lo ya existente hasta su más radical revolución. Por esta razón, la acusación frecuente que se ha imputado a Hegel de ser un filósofo reaccionario no tiene aplicación, al menos en este punto.

Así pues, el individuo ha llegado al resultado de que toda acción humana es tanto manifestación singular como universal, siempre y cuando se trate de una acción concreta; de que -- por consiguiente estos términos no se contraponen sino que guardan entre sí de manera indisoluble una relación dialéctica. To--

ma, entonces, conciencia, de que cualquier producto social y la sociedad misma es resultado tanto de su acción como de la acción de todos, aparece ante él la sustancia espiritual como actuación de todos y de cada uno, y, de esta manera, individuo y sociedad se reconcilian. "El espíritu es la sustancia y la esencia universal, igual a sí misma y permanente -el incommovible e irreductible fundamento y punto de partida del obrar de todos- y su fin y su meta, como el en sí pensado de toda autoconciencia. Esta sustancia es, asimismo, la obra universal, que se engendra como su unidad e igualdad mediante el obrar de todos y de cada uno, pues es el ser para sí, el sí mismo, el obrar". (26).

El individuo ha ascendido paulatinamente, desde su singularidad inmediata y natural hasta la universalidad social, a través de sus propias experiencias; en la raíz de la sociedad y sus productos aparece la propia naturalidad del hombre, integrada y superada. El individuo natural se eleva a la esfera de la espiritualidad descubriendo y realizando por sí mismo la universalidad por la que a sí se constituye, con lo que pone al mismo tiempo de relieve su historicidad.

CAPITULO III
ACCION MORAL CONCRETA

La recuperación de la integridad del hombre como dinamismo espiritual-corpóreo que hemos visto desprenderse como consecuencia del análisis ontológico que presenta Hegel del individuo en relación a la totalidad tiene su repercusión directa e inmediata en el ámbito de la ética, al venir a fundamentar una práctica moral concreta en la que quedan comprendidas tanto la dimensión histórico-social del hombre, como su dimensión natural y corpórea con todo lo que está incluye: impulsos, inclinaciones, pasiones, etc. Esta fundamentación se da a partir de la crítica y superación de la ética formal kantiana.

Así, pues, la ética hegeliana surge y se desarrolla como resultado de la superación crítica de la ética kantiana. El gran mérito que Hegel reconoce a Kant es el de haber fundamentado teóricamente la autonomía plena del sujeto, tanto en el plano epistemológico como en el moral; el de haberle llevado a tomar conciencia del sentido de la libertad absoluta que en relación al orden social había planteado Rousseau y que buscaba su realización histórica en la Revolución Francesa. "Lo que hay de verdad en la filosofía kantiana es, según esto, el reconocimiento de la libertad. Ya Rousseau veía en la libertad lo absoluto: Kant profesa el mismo principio, sólo que más bien desde el punto de vista teórico." (1) Pero al mismo tiempo, Hegel reprocha a Kant el no haber llevado dicho planteamiento hasta sus últimas consecuencias. Kant establece siempre un compromiso con un más allá inaccesible al hombre, ya sea éste la "cosa en sí" o el "noumeno" en el campo cognoscitivo,-

o bien, en la acción práctica, el mundo independiente de la causalidad de la naturaleza frente a la libertad normativa del sujeto; - por lo que su planteamiento teórico se ve trabado en una serie de contradicciones insolubles y en una oscilación constante entre - - idealismo y empirismo, que la filosofía posterior alemana con - - Fichte, Schelling y Hegel mismo tratará de superar.

Concentrando nuestra atención exclusivamente en el terreno moral, único que aquí nos interesa, Hegel adelanta una serie de críticas al pensamiento kantiano que van dibujando, a la vez, su propia concepción, en la parte correspondiente a la "Concepción moral del mundo" -Fenomenología del Espíritu, Cap. VI- que Hegel analiza como una experiencia histórica vivida por la conciencia en su proceso formativo, más que como la posición teórica del moralismo-kantiano, pero que está, innegablemente, aludiendo a ésta. En dicha parte se esfuerza por poner al descubierto las contradicciones que encierran los razonamientos kantianos en lo que se refiere al uso práctico de la razón pura; estas contradicciones emergen ante todo del dualismo mantenido por Kant entre la libertad, como orden suprasensible o neuménico, y la naturaleza, como realidad fenoménica. En efecto, toda la labor de la filosofía crítica de Kant no ha sido sino el esfuerzo continuado por separar ambos dominios y mostrarlos como absolutamente independientes entre sí y, a pesar de ello, la acción moral misma, en el momento de su realización, requiere de la unión, y de hecho une, lo que la representación kantiana se empeña en dissociar; por este motivo, el propio Kant se ve en la ne-

cesidad de postular una serie de principios como condiciones de posibilidad para el uso de la razón práctica y que no tienen otro fin que armonizar lo que inicialmente se había establecido como independiente, armonía ésta que es presupuesto necesario de la acción moral.

De este modo, la contradicción esencial que se halla en la base de la teoría moral kantiana y que da origen a todas las demás, resulta de la afirmación primera de ambos términos como independientes, y después, y de la misma manera, la de la absoluta necesidad de su relación; "...se constituye una concepción moral del mundo, que consiste en la relación entre el ser en y para sí moral y el ser en y para sí natural. Esta relación tiene por fundamento la total indiferencia y la propia independencia de la naturaleza y de los fines y la actividad morales entre sí como, de otra parte, la conciencia de la exclusiva esencialidad del deber y de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza".(2)

Kant considera, pues, que la naturaleza exterior al hombre, en la que -como realidad fenoménica- rige la necesidad causal, es completamente independiente del mundo del sujeto moral puro en el que sólo la causalidad por libertad tiene vigencia. Y, sin embargo, para que tal sujeto sea efectiva y realmente moral tiene que actuar llevando a la realidad el fin moral propuesto; tiene que cumplir en esta realidad el deber, para que éste cobre existencia y no sea una mera abstracción vacía e irreal.

El bien supremo, como cumplimiento del deber que nos ha-

ce dignos de ser felices y que comprende también, en consecuencia, este momento de la felicidad, tiene que realizarse en el mundo empírico, y la ley natural, en esta misma medida, concordar con la ley moral; el sujeto moral necesita, así, de la realidad natural, necesita que ésta no se oponga a sus designios sino que, por el contrario, le facilite el llevarlos a cabo y le permita alcanzar su dicha, por lo que no debe verse ya como una realidad independiente en sus leyes, sino más bien como sometida y ajustada a los fines morales de aquél. Surge, de esta manera, la exigencia para la razón de presuponer la existencia de una causa que unifique ambos factores, para que el bien supremo - como objeto necesario a priori de toda voluntad moral pura finita- sea pensado como posible. Se trata del Dios postulado cuyo ser se identifica con el deber ser, y por medio del cual se garantiza la adecuación de la naturaleza con la voluntad racional y libre del sujeto, y la armonía de la dicha con la virtud.

Pero el hombre no tiene únicamente una naturaleza exterior a él, sino que es en sí mismo naturaleza; tiene en su sí mismo una doble realidad: como ser fenoménico se encuentra sujeto a las leyes de la causalidad natural y como ser nouménico pertenece al mundo suprasensible de la libertad. En su interior mismo se manifiesta, entonces, la oposición entre el deber moral emanado de la autonomía de la voluntad racional y una naturaleza independiente que recibe el nombre de sensibilidad y que se hace presente en la forma de impulsos e inclinaciones, ajenas e incluso enfrentadas

a aquella voluntad pura del sujeto moral. "...la naturaleza no es solamente este modo externo totalmente libre, en el cual la conciencia tendría que realizar su fin como en un puro objeto. En ella misma, la conciencia es esencialmente una conciencia tal, que para ella esto otro es una realidad libre, es decir, ella misma es algo contingente y natural. Esta naturaleza, que es para la conciencia la suya, es la sensibilidad, la cual tiene en la figura del querer, como impulsos e inclinaciones, propia esencialidad determinada para sí o fines singulares y, es por tanto, contrapuesta a la voluntad pura y al puro fin. Pero frente a esta contraposición, para la conciencia pura la esencia es más bien la relación de la sensibilidad con ella, la unidad absoluta de la sensibilidad con ella misma".(3). En esta forma, esta naturaleza propia planteada en un primer momento como independiente del sujeto moral puro, resulta estar estrechamente relacionada con éste cuando la acción es realizada, tal como ocurría en el caso anterior; y le resulta además indispensable para tal realización, que es esencial a la moral, pues a ésta no le basta la simple pureza en la intención. Efectivamente, sin una serie de inclinaciones e impulsos contra los cuales luchar y a los cuales vencer, la acción moral carecería de sentido, pues no puede hablarse de conciencia moral cuando la actuación de ésta es resultado espontáneo de su naturaleza inmediata, como se plantearía en el caso del buen salvaje figurado por el romanticismo, ya que en éste la conducta moral estaría más bien determinada por la misma naturaleza y no habría lugar para la exis--

tencia de un fin moral' propiamente dicho.

La sensibilidad es también el medio de realización del fin moral, pues éste necesita verse así mismo convertido en impulso para pasar a la afectividad. "...la acción moral no es otra cosa que la conciencia que se realiza y que asume, por tanto, la figura de un impulso; es decir, es de un modo inmediato la armonía presente entre el impulso y la moralidad." (4). De manera que el sujeto moral no únicamente tiene que habérselas con un mundo exterior natural, al cual hay que moralizar, sino también con una naturaleza interior a la cual someter y domesticar. Viene, así, el postulado de la inmortalidad del alma, que establece la armonía entre el fin de la voluntad pura racional y la sensibilidad natural del sujeto como una tarea infinita a realizar, postulado gracias al cual dicho sujeto, aunque afectado siempre por una sensibilidad contraria a los fines de la moralidad, tiene la seguridad de poder alcanzar un progreso moral infinito; seguridad ésta que es presupuesto necesario de la continuidad de sus esfuerzos dirigidos hacia el cumplimiento del deber.

El tercer postulado que considera Hegel se refiere a la idea de un Santo Legislador del mundo (+). Esta idea resulta indis

(+) Este postulado -a diferencia de los dos anteriores, que aparecen en la Crítica de la Razón Práctica- fue tomado por Hegel de La Religión dentro de los límites de la Razón, Ver: Walsh, Hegelian Ethics, p. 31.

El orden de la exposición y crítica del pensamiento kantiano que aquí seguimos, así como la tónica en que es abordado, se ajusta al presentado por Hegel en la Fenomenología. Por otra parte, no es nuestra intención tratar de determinar la legitimidad o validez de tales críticas; hacerlo rebasaría los límites que nos hemos propuesto.

pensable si se toma en cuenta que la conciencia moral, al actuar - en forma concreta, se enfrenta con una realidad que es en su es--- estructura múltiple y que por esta razón le plantea una multiplici--- dad de deberes que no se adecuan al puro deber que supuestamente - es el único fin que ella persigue. El postulado de un Santo Legis- lador del mundo elude esta contradicción porque aquellos deberes - determinados adquieren por medio de él su validez y, en última ing- tancia, su unificación. Pero, en realidad, la conciencia que actúa moralmente sólo puede tener como fin tales deberes determinados y- no el puro deber abstracto, ya que no le es posible dejar de rela- cionarse con la estructura multiforme de la realidad, de manera - que ahora no es el deber puro, sino un deber determinado el que - esta conciencia persigue y el deber puro es, entonces, atribuido - a esa otra conciencia, es decir, a la del Legislador.

"...estos postulados no expresan sino la síntesis sin - pensamiento de los distintos momentos totalmente contradictorios - entre sí; son, por tanto, un "nido" de contradicciones".(5). Así - pues, se sucede toda una siere de contradicciones que las deduccio- nes de la razón práctica no trataban sino de encubrir y que van a- mostrar que el puro moralismo kantiano, que tiene como fundamento- la separación entre deber y realidad, resulta insostenible.

Se parte, en una primera instancia, de que existe una - conciencia moral que, para poder llevar a cabo su elevado fin: el- bien supremo, como objeto necesario de toda voluntad moral, necesi- ta tener la convicción de que la realidad empírica exterior no va-

a oponerse y a frustrar dicho fin sino que, por el contrario, la causalidad natural que en ella rige armonizará con el fin moral emanado de su pura libertad y la llevará, del mismo modo, a alcanzar su felicidad. De ahí que se postule la existencia de Dios, como la causalidad por medio de la cual se produce esta armonía. Pero, a su vez, la conciencia moral no desea realmente que ella se produzca, porque si la naturaleza en su totalidad llegase a coincidir con la ley moral, o el bien llegase a dominar en el mundo, entonces el esfuerzo moral resultaría superfluo y, por consiguiente, desaparecería toda acción y toda moralidad. Sólo hay bien en el mundo porque hay un mal al cual vencer y contra el cual luchar, si éste desaparece, desaparece también aquél; "...la acción es solamente bajo la premisa de algo negativo, que ha de ser superado por la acción. Pero si la naturaleza se halla en consonancia con la ley ética, ésta se vería infringida por la acción, por la superación de lo que es".(6).

En un segundo momento, se llega al resultado de que, en verdad, no hay ninguna conciencia moral pura, puesto que toda conciencia se encuentra siempre en relación con una sensibilidad cuyos fines son enteramente heterogéneos del fin moral de la voluntad pura; lo que se da es solamente la conciencia moral imperfecta que nunca llega a poner en concordancia, y de manera definitiva, su sensibilidad con el deber puro, por ello se habla de un progreso moral infinito al que no es posible dar término; y, en última instancia, la conciencia moral misma no se toma en serio el llegar

a dicha concordancia pues, como ocurriría en el primer caso, la moral, como tal, quedaría superada; al llegar a ella habría cesado - la lucha entre el fin puro de la moralidad y los fines contingentes de la sensibilidad, siendo esta segunda conforme a la primera; pero con ello, la perfección moral, que sólo se da como conciencia de la elevación de su fin sobre la sensibilidad y de su oposición- y lucha con ella, carecería por completo de sentido. Por este motivo, dicha concordancia es desplazada al infinito y el progreso moral que ella hace pensar como posible no representa sino un retroceso, porque se aproxima a una meta en que la moral dejaría de contar.

No hay, pues, conciencia moral pura, puesto que tal conciencia se halla siempre en relación directa con una naturaleza tanto exterior como propia, que interviene activamente en el cumplimiento del deber que se plantea, tornándolo siempre determinado e impuro. Pero si no hay ninguna conciencia moral perfecta, no puede verse, en la exigencia de que al virtuoso le vaya bien y alcance - la felicidad, sino el símbolo supremo del egoísmo de la conciencia que pide para sí misma y sus allegados la felicidad, mientras que para los demás, el castigo, sin que haya fundamento alguno para - ello; ya que toda conciencia moral, por igual, es imperfecta.

Asimismo, lo que en esta conciencia se considera como imperfecto, a saber: el tener una relación positiva con los impulsos e inclinaciones, es visto en la otra conciencia - la del Ser Supremo- como símbolo de perfección, dado que la santidad que se le -

atribuye se sigue de la coincidencia de su ser con el deber ser, a coincidencia que torna a la conciencia moral finita, impura.

Por último, la aceptación de un ser trascendente que santifica y sanciona los diversos deberes determinados se encuentra en flagrante contradicción con el principio de la autonomía de la voluntad, que es esencial a la moral y que obliga al sujeto a no obedecer otra ley que la emanada de su libre voluntad pura.

Estas y otras contradicciones que plantea la concepción moral del mundo hacen, de la conciencia moral que insiste en mantenerse dentro de ella, una conciencia hipócrita; y de la teoría moral kantiana, una teoría inaceptable, de ahí la necesidad de su superación.

El haber abierto un dualismo insalvable entre el mundo moral y el mundo natural, entre deber y realidad, constituye, pues, para Hegel, el error primordial del kantismo, dado que la acción concreta y real une de hecho lo que Kant se empeña en separar. Dicha separación resulta, entonces, injustificada, así como también resulta inútil la serie de deducciones que Kant se ve obligado a establecer para mediar la tal separación en la medida en que coloca siempre como un más allá inefectivo lo que tiene presencia inmediata e incontrovertible en la acción moral humana, "...la acción cumple, de hecho, inmediatamente aquello que se establecía para -- que no llegara a tener efecto y que debía ser solamente un postulado, solamente un más allá." (7). Y es precisamente la acción moral concreta la que Hegel busca analizar.

En la crítica de la ética kantiana se hallan ya implícitas las exigencias a cumplir por una nueva consideración filosófica de la moral que supere las deficiencias de aquélla. Dicha ética deberá llevar hasta sus desarrollos últimos la premisa de la absoluta libertad y autonomía del sujeto que Kant no consiguió en tanto que - en el plano de la realización moral- opone siempre una - realidad empírica e independiente en sus leyes a la voluntad libre del sujeto. "La conciencia moral, en efecto, sabe solamente la pura esencia o el objeto, en tanto que es deber, en tanto que es objeto abstracto de su pura conciencia, como puro saber o como sí mismo. Se comporta, pues, solamente como pensamiento, no como concepto. De ahí que el objeto de su conciencia real no sea todavía - translúcido para ella; esta conciencia no es todavía el concepto - absoluto, el único que capta el ser otro como tal o que capta su - contrario absoluto como sí mismo." (8). Será, de esta manera, la - realidad empírica tanto en su aspecto interior como exterior, la - que tendrá que ser asumida por la conciencia moral si quiere verse verdaderamente autónoma y libre.

Por una parte, la oposición entre el deber puro y la realidad exterior lleva a una ética de las buenas intenciones que hace del deber algo inefectivo y abstracto, dando lugar, así, a la - separación entre deber ser y ser, entre valor y hecho. Hegel no - puede admitir esta separación, porque lo que debe ser, sin ser, carece por completo de verdad, de ahí que en la moral, para él, cuente tanto el momento de la realización como el del fin mismo. Por -

otra parte, para Kant, el hombre mismo se halla escindido entre - una voluntad pura emanada de la razón y una apetencia sensible - - constituida por los instintos e inclinaciones naturales, ésta sólo puede tener como fin el interés contingente y singular del individuo, aquélla un fin universal, el deber puro; la apetencia se deja guiar por la prosecución de la dicha, la voluntad sólo por el puro respeto a la ley. En tanto que la voluntad de la conciencia se determina así misma por su sólo razón, es autónoma y libre, si, por el contrario, se deja determinar por su sensibilidad, cae en la heteronomía que es lo no moral, ya que ésta última determinación proviene de algo distinto de lo que el sujeto moral es en sí mismo, - de su naturaleza animal que en esencia no le pertenece.

Este planteamiento kantiano obedece a una concepción dualista que produce una oposición irreconciliable en el interior del hombre y que Hegel, como se observó ya en los anteriores capítulos, rechaza categóricamente; oposición entre la razón y la sensibilidad o naturaleza, entre el elemento espiritual y el elemento animal que debe ser vencido por el primero, y que desintegra la unidad viva del hombre. Ello conduce en el campo moral, contrariamente a las pretensiones de Kant, a la pérdida total de la autonomía del hombre, dado que éste se ve constreñido a actuar por la representación seca y severa del deber aún en contra de su sí mismo. De esta manera, Kant no logra superar el legalismo que Hegel veía deñosamente en sus escritos juveniles como rasgo distintivo de la religión del pueblo judío, porque menoscababa la dignidad del hom-

bre. "Kant's insistence on law and duty and the emphasis which he lays on the overcoming of passion and impulse seem now to Hegel - to express an inadequate notion of morality and to smack in their own way of the master-slave relationship which was characteristic of the Jewish outlook." (9). Es el Dios como amo absoluto el que en esta religión ordena obedecer ciertas prescripciones a las cuales los individuos deben someterse incondicionalmente aún en contra - de su voluntad, viéndose de este modo rebajados a la condición de esclavos. Este legalismo únicamente ha sido transferido por Kant al interior del hombre, dentro de él se da la razón como amo absoluto al que tienen que someterse las inclinaciones e impulsos naturales del individuo, conservándose de esta manera la heteronomía y el legalismo.

Todo ello hace que la ética kantiana se muestre incompetente para comprender y explicar la actuación moral del hombre concreto en su existencia real, y exige su superación, que Hegel tratará - de llevar a cabo centrándose fundamentalmente en dos aspectos, - acertadamente resumidos por Walsh: ⁴ "...the lessons Hegel wants to draw for a sound ethics. Such an ethics must not, in the first place, be an ethics of mere integrity; it must not make the sharp - Kantian distinction between the moral agent and the world in which he lives. Morality, despite Kant's initial suggestions, involves performance as well as intention, and ethics must recognise this fact and explain how it is possible. Secondly, a satisfactory moral philosophy must give an altogether different account from that

found in Kant of the relationship of moral reason and the inclinations." (10).

El racionalismo en la ética, tal como aparece en Kant, - es puesto en crisis por el pensamiento de Hegel porque representa sólo un punto de vista unilateral que no abarca al hombre en su totalidad. Hegel siempre se manifestó en contra del fraccionamiento de la unidad dinámica del hombre, que separa en él sus distintas - actividades y las supone como funciones independientes en sí y - - aisladas las unas de las otras. Lo racional y lo irracional, la inteligencia y el sentimiento, no tienen verdad más que en su mutua-relación y determinación, son sólo momentos en el desarrollo del - espíritu, dentro del cual, la determinación más baja, como puede - ser la sensación o el sentimiento, va más allá de sí y de origen - a los grados más altos sin que por ello desaparezca, y, al mismo - tiempo, los grados más altos reaccionan sobre los inferiores. Hegel-considera al espíritu como un todo orgánico en cuyo desarrollo cada momento sólo tiene sentido en su relación con todos los demás, - por tal razón no puede hablarse en términos de una razón pura que-prescriba la norma moral independientemente de los apetitos, inte-teres e impulsos del individuo. "El sentimiento que tiene el espí-ritu de su unidad viva protesta contra el fraccionamiento de éste-en facultades diversas, concebidas independientemente la una de la-otra, en fuerzas, o lo que es lo mismo, en actividades que son concebidas de igual modo." (11).

En la misma proporción, Hegel considera a la razón que -

examina leyes, presente en Kant, no sólo insuficiente sino del todo inadecuada para determinar la validez de la norma moral aplicable a un caso concreto, ya que para dicho examen toma como criterio el principio abstracto de no contradicción, que por su vacuidad y formalismo puede justificar cualquier contenido y dar pie a la inmoralidad. Así, mediante la prescripción kantiana que obliga a aceptar sólo como ley moral, válida para todo ser racional, aquella que puede ser pensada como universalmente vigente sin contradicción alguna, se establece la posibilidad de acoger y justificar cualquier contenido, dado que tal contenido sólo se toma en relación consigo mismo, la pauta es la igualdad de la ley consigo misma, la simple tautología. "...la pauta de la ley, que la razón tiene en ella misma, conviene igualmente a todas y no es, según esto, de hecho, ninguna pauta. Sería, ciertamente, algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, debiera ser algo más que esto con respecto al conocimiento de la verdad práctica." (12). Si éste criterio logra adquirir una legitimidad, únicamente es porque va más allá de sí mismo y presupone algo fijo y aceptado de antemano como verdadero, en relación a lo cual puede ser referido.

Para ponerlo más claramente con algunos ejemplos: el deber de cumplir nuestras promesas sólo puede ser considerado como no dando lugar a ninguna contradicción, si se presupone como bueno

el guardar promesas por ser la condición en que están fundadas las instituciones existentes; o bien, si tomamos como un deber el respetar la propiedad, porque su contrario, esto es, el robo, no puede ser universalizado sin contradicción, ello sólo es así porque - presuponemos un régimen donde rige la propiedad privada y, por tanto, el respeto a la misma, como bueno. "La propiedad es aquí la - premisa de que se parte; pero lo mismo podría ocurrir que esta determinación desapareciese en cuyo caso no se daría contradicción - alguna en el robo; no existiendo la propiedad, no hay porque respetarla." (13). Lo que Hegel subraya es el fondo social existente - que se encuentra sustentando toda norma moral y que es el único - que puede proveer a ésta última de validez y autenticidad; lo cual, para Kant, pasó totalmente desapercibido. Lo otro fijo y aceptado - de antemano sería una proposición de hecho capaz de fundamentar como antecedente un imperativo hipotético, y esta proposición será - a su vez expresión de lo "impuesto" a la conciencia moral, entonces quedará claro que a Kant le pasó desapercibido que todo imperativo categórico encierra un imperativo hipotético cuyo antecedente es una proposición de hecho y que alude a una realidad que, por - aparecer ideológicamente como universal y necesaria, no descubre - su carácter contingente e histórico. La conciencia moral no escaparía a una determinación empírica, pero sin tener conciencia de - - ello.

En lugar de todas las sutilezas de la ética kantiana en

cuya base se encuentran supuestas las abstracciones del entendimiento con su perspectiva dualista del hombre y de su acción como producto suyo, y que por esta misma razón nos conduce a contradicciones irresolubles, lo que Hegel se propone llevar a cabo es un análisis de la acción moral concreta humana.

Ante todo, el hombre que se propone actuar no es un sujeto puro tal como lo presentaba Kant, sino que es un individuo concreto en una situación existencial determinada. El hombre para Hegel se encuentra siempre en una situación dada de la cual no puede desprenderse, en términos heideggerianos podríamos decir que es siempre un "ser en el mundo", existente aquí o allí y su acción es también siempre una acción determinada y no una acción en general, asumir esto representa, frente a Kant, un paso decisivo. "La filosofía contemporánea ha insistido justamente sobre el carácter necesario que para el hombre tiene el estar siempre en situación, y sobre la imposibilidad que para él constituye trascender toda situación y convertirse en un yo puro, esencialmente distinto de todo ser empírico, de todo Dasein. Formo parte de una familia determinada, de una nación; cuando quiero actuar, ya estoy ligado a un pasado. Por tanto, no puedo quererme absolutamente sin querer al mismo tiempo algo concreto..." (14), observa Jean Hypolite.

Es la situación que rodea al individuo la que le brinda la ocasión para actuar a partir de la presentación de lo dado; la

acción requiere forzosamente de una realidad exterior que, sin embargo, no es ajena al individuo; es una realidad que no tiene en sí más verdad que la acción del individuo no sólo porque, al llevar a cabo su fin en ella, pasa a ser la presencia objetiva de la misma conciencia, sino porque, en el simple hecho del interés que suscita en ella y que es el antecedente de la acción, ya la ha hecho suya. En verdad, el hecho de que yo encuentre que hay algo que hacer aquí, y qué, está determinado por mi propia concepción del mundo y por mi interés, de manera que incluso antes de actuar ya lo he hecho mío y ha perdido su estricta objetividad. "Sea un caso de acción dado; este caso es una realidad objetiva para la conciencia que sabe. Esta, como buena conciencia, lo sabe de un modo concreto inmediato, y el caso es, al mismo tiempo, solamente como -- ella lo sabe. (...) El actuar como la realización es, de este modo, la pura forma del querer; es la mera inversión de la realidad, como un caso que es, en una realidad hecha, el mero modo del saber -- objetivo en el modo del saber de la realidad como producido por la conciencia." (15).

Esta realidad, por ser esencialmente múltiple, presenta a la conciencia que actúa una variedad de aspectos que en ella se manifiestan como una multiplicidad de fines o deberes a realizar. Pero la conciencia tiene que actuar y sabe inmediatamente lo que es justo, no está preocupada por cumplir éste o aquél deber sino que simplemente actúa conforme a él guiada por su convicción inmediata. La conciencia que actúa no busca cumplir el deber puro sino

que cumple un fin concreto y determinado, es pura y simplemente - actuación cuyo contenido está dado por su propia singularidad y - que tiene en sí mismo la forma del deber puro, éste ya no es el -- universal abstracto que se opone al ser ahí de su realidad sino el espíritu creador y actuante.

Así, esta nueva figura a la que Hegel asigna el nombre - de "buena conciencia" supera el formalismo kantiano en el sentido- de que el deber ya no es el universal separado de su sí mismo sin- gular y contingente, ahora ha pasado a formar parte de este sí mis- mo; el deber es en ella una espontaneidad y no algo constrictivo - planteado por una razón abstracta, frente a sus intereses e impul- sos inmediatos. Sabe su propia singularidad como lo plenamente vá- lido y como el deber puro, y, en esta medida, adquiere real y com- pleta autonomía. El deber forma parte de su propia naturaleza, pe- ro no como naturaleza inmediata sino como naturaleza social cons- truída, mediada por la actividad del espíritu, se trata de la ley- que ha sido interiorizada y hecha propia como segunda naturaleza, - mediante el hábito. "El hábito ha sido llamado con razón una segun- da naturaleza; naturaleza, porque es una mediatibilidad del ser del alma; segunda, porque es una inmediatez puesta del alma, un mo- delar y elaborar la corporalidad, que corresponde a las determina- ciones del sentimiento como tales y a las determinaciones del sen- timiento y del querer en cuanto corporizadas. (...) el hábito del- derecho en general, de la moralidad, tiene el contenido de la li- bertad." (16). Gracias al hábito, como ya fué mencionado en el pri-

mer capítulo, la corporalidad y naturalidad humana se convierte en la expresión de la actividad espiritual porque, a diferencia de la del animal, presenta la posibilidad de transformación; resulta con ello concebible la concordancia y armonía entre los fines de la sensibilidad y los fines morales del individuo que Kant se negaba a reconocer como adecuada al ser racional finito.

De este modo, se supera la separación entre el deber puro y la naturaleza independiente del individuo, y el deber abstracto se llena de un contenido, proveniente de la singularidad natural del individuo. "...hay que actuar, el individuo debe tomar una determinación; y el espíritu cierto de sí mismo, en el que el en sí ha adquirido la significación del yo consciente de sí, sabe que tiene esta determinación y aquel contenido en la certeza inmediata de sí mismo. Esta es, como determinación y contenido, la conciencia natural, es decir, los impulsos y las inclinaciones". (17). Forma y contenido dejan, entonces, de oponerse; en la certeza que de sí misma tiene la conciencia, en su convicción, está dado el deber puro, cuyo contenido es provisto por aquella singularidad natural propia y, de igual manera, por la realidad exterior que le ofrece la oportunidad para actuar y que en el interés ha hecho suya.

La naturaleza no es algo contrapuesto a la moralidad, -- con leyes propias, es, más bien, lo que da un contenido al deber abstracto y no solamente contenido sino también realidad. La naturaleza, en su calidad de realidad exterior, no únicamente lleva al

individuo a plantearse un fin moral concreto al presentarle un caso de acción u opción determinado, sino que sólo es en dicha realidad donde aquel fin puede ser efectuado surgiendo así la adecuación entre fin moral y realidad. Asimismo, para que tal fin sea realizable tiene que verse a sí mismo convertido en impulso o pasión; el fin moral requiere también de la naturaleza como interior, es decir, de la sensibilidad del individuo, en tanto que instrumento de su realización. "...es contrapuesto a los impulsos y pasiones, así en general, la moralidad. Pero el impulso y la pasión no son otra cosa que la vitalidad del sujeto, según el cual es él mismo en su fin y en la ejecución de su fin. La eticidad concierne al contenido, que como tal es universal, algo de inactivo, y tiene en el sujeto su elemento activo; el hecho de que el contenido le es inmanente, constituye el interés, y en cuanto toma toda la subjetividad eficiente, la pasión." (18).

El fin moral puro planteado por una razón abstracta no puede mover al individuo a la acción, necesita que éste encuentre en él el interés viviente de su sí mismo, de su singularidad y de su goce, y que, como pasión que envuelve todo su ser, lo impulse a la acción. Nada ha sido ni puede ser realizado sin pasión, en el fin moral que realiza el individuo tiene que realizarse a sí mismo como singularidad, darse la dicha de verse a sí mismo plasmado en la realidad, en ello reside su felicidad. Con Hegel la conducta de ser la manifestación de algo divino en el hombre como acontecía en Kant, para convertirse en un tipo de conducta que sirve a -

un propósito conectado con los intereses e inclinaciones del individuo, de ahí que para él no sea ni siquiera pensable la existencia de un sujeto abstracto, elevado por encima de todos los fines de su sensibilidad y que actúa por el puro respeto a la norma, tal sujeto tendría que ser necesariamente inactivo. En la sensibilidad, con sus inclinaciones y pasiones, encontramos la fuerza que nos mueve a actuar, lo que vivifica el deber moral. Un principio moral que sólo se halla presente en el pensamiento permanece como un contenido del todo extraño a la subjetividad, mientras que si se encuentra arraigado en su sensibilidad, el sujeto lo experimenta como inseparable de su sí mismo, como impregnando y determinando todo su ser.

¿Podría concluirse de lo anterior que Hegel es partidario del subjetivismo moral y que para él no existen leyes morales de validez objetiva y universal?; ¿que el individuo en el comportamiento moral sólo persigue sus propios intereses y su propio beneficio y que, por ende, la moral se abandona a la arbitrariedad del singular?. Con tal subjetivismo se perdería, más bien, la cualificación moral misma, pues no habría criterio posible para determinar cuándo un individuo ha actuado bien moralmente y cuándo mal, todo tipo de conducta sería permisible y justificable desapareciendo, de este modo, la moral. "Lo que se tomaría de un modo o de otro es del mismo modo un hacer y un obrar, el presentarse y el expresarse de una individualidad y, por consiguiente, todo será bueno y no podría decirse, propiamente hablando, qué debería ser lo -

malo." (19).

Esta conclusión podría seguirse del planteamiento hegeliano si pasáramos por alto un elemento de radical importancia: el carácter social del individuo, el hecho de que ningún individuo pueda pensarse como aislado de su relación con los demás, aislado de su comunidad; de esta manera, no sólo debe a sí mismo sino también a los demás su manera de pensar, de actuar, sus aspiraciones y sentimientos, existe un lazo indisoluble entre el individuo y la sociedad de la que forma parte, a tal grado que no es posible deslindar lo que pertenece exclusivamente a ésta y lo que pertenece a aquél. Por consiguiente, en los fines que realiza la individualidad por medio de su acción se hallan ya contemplados fines que rebasan su estricta singularidad. Pero no sólo ello, sino que ésta condición social del hombre se manifiesta, como ya apareció en el momento del surgimiento de la autoconciencia y que aquí aparece nuevamente con otra significación, en el afán y la búsqueda del reconocimiento. El individuo con su acción busca el reconocimiento de los demás y tiende hacia el acuerdo con los otros, con lo que su convicción singular adquiere universalidad. Solamente mediante este reconocimiento su acto alcanza verdad y realidad. "La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el en sí abstracto, sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros como universalidad. Es el elemento común de la autoconciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene subsistencia y realidad; el momento del ser reconocido por los otros." (20).

La universalidad kantiana del deber abstracto se torna - ahora una universalidad concreta: en la comunidad de autoconciencia a lo largo de la historia, en la intersubjetividad humana que es la que confiere validez y objetividad a la ley moral, y esta universalidad está presente en la convicción que tiene el individuo de estar realizando el deber. Ya que está convencido de que su propia convicción debe valer para los otros como vale para él, debe ésta por tanto ser reconocida por los otros. Yo necesito del re conocimiento de los demás individuos de mi comunidad y por ello no necesito ser constreñido para comportarme ante ellos con sentido - de universalidad, aunque tal reconocimiento no sea tan fácil de ob tener. La relación de las autoconciencias es, pues, el presupuesto de la convicción.

A la acción moral humana no puede faltarle ni el elemento de la individualidad ni tampoco el de la universalidad y objeti vidad, pero para Hegel, como lo señala Hyppolite, "...Lo universal abstracto se hace universal concreto, el deber más allá del sí mis mo que actúa se convierte en la autoconciencia universal como com- munidad humana." (21). La racionalidad encuentra entonces su pues- to como autoconciencia universal, como intersubjetividad.

Hegel, en consecuencia, señala el alcance social e histó rico de la moral: los principios morales no son algo absoluto y - ahistórico, válidos en todo tiempo y en toda sociedad humana, pero tampoco son cuestión meramente individual o subjetiva. La moral es un hecho social, resulta de la mediación de las autoconciencias y

al mismo tiempo es expresión de la singularidad del individuo; se da en ella una dialéctica entre universalidad y singularidad. Este doble aspecto es el rasgo dominante de toda acción humana; en todo acto, aunque parezca perseguir el fin más universal, se hallan presentes los intereses particulares del individuo; asimismo, en la acción más egoísta se trabaja ya inconcientemente en pro de lo universal, ambos aspectos son ineludibles. No es posible renunciar a lo universal que tiene lugar como resultado necesario del libre juego de las individualidades que creen perseguir exclusivamente un interés egoísta: "Su ser para sí es, por tanto, en sí universal y el egoísmo algo solamente supuesto, que no puede llegar a hacer real aquello que se supone, es decir, hacer de ello algo que no beneficie a todos." (22). Ni es tampoco posible renunciar a nuestra particularidad, a nuestra finitud y limitación que convierte todo fin universal en un fin singular y referido al individuo. Así, en el campo específico de la moral, toda acción es susceptible de verse desde una doble perspectiva: desde el punto de vista de la universalidad del deber y desde el punto de vista de la particularidad del individuo que se realiza en él y que parece contradecir aquella universalidad; de manera que en la acción finita del individuo no encontraremos nunca la universalidad pura del deber porque ella se encuentra siempre en contacto directo con la particularidad del individuo, con sus intereses, impulsos, deseos e inclinaciones.

Si persistimos en mantener la universalidad en su pureza

nos convertimos en conciencias inactivas e irreales, en esa "alma bella" de que hablan los románticos preocupada por cuidar y cultivar la pureza de su interior, la elevación de sus fines y sus buenas intenciones, pero a la que "...falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y de soportar el ser. Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia; y, para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad y permanece en la obstinada impotencia de renunciar al propio sí mismo llevado hasta el extremo - de la última abstracción y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta". (23).

Este tipo de autoconciencias, puras pero inefectivas, se conforman con juzgar lo que otras llevan a cabo con su acción real, - - viendo única y parcialmente el lado de la particularidad del acto y omitiendo su significación universal posible; de manera que en el fondo de toda acción, aún la más grande y admirable, solamente encontrarán, ya el afán de gloria o de fama, ya la vanidad moral-interior, ya la búsqueda del beneficio propio y la dicha. Únicamente ven el lado del pecado y juzgan como "mala" toda acción - - efectiva, pretendiendo hacer pasar este juicio inoperante por una acción real; pero son ellas las que, con el temor de manchar su pureza y objetivarse en la realidad cometen el peor de los pecados: la inactividad que contradice no sólo al deber de cuya universalidad se dicen defensoras -dado que éste, como voluntad y - querer, envuelve la efectividad como uno de sus momentos necesi-

rios sino que también contradicen su ser mismo, que esencialmente es acción y manifestación, por lo que viven sólo consumiéndose en su interior y, al no manifestarse, son irreales.

Hegel se niega a aceptar una moral que se quede en las buenas intenciones, pues considera que la efectividad le es absolutamente indispensable; inclusive estaría dispuesto a poner ésta en un primer plano y a relegar a un segundo la mera intención interior porque, para él, la moral sólo adquiere sentido en tanto que fin realizado, "...cuya necesidad reside en el mismo hablar del deber, ya que éste, sin actos, no significa nada." (24). De ello se sigue que la moral no puede quedar reducida al campo de lo estrictamente personal como cultivo de la pureza del corazón o del alma, la moral tiene un carácter comunitario y cumple una función social, de modo que la elección y decisión personal dejan de contar como centro de la consideración moral para ser solamente uno de sus aspectos, el otro lo ocupa la realización.

Lo que Hegel busca es, en última instancia, la reconciliación de la autoconciencia actuante y pecadora y de la autoconciencia juzgante, la primera como figura de la singularidad, la segunda, de la universalidad, y encuentra esta reconciliación en la acción concreta histórica. La acción del singular sólo adquiere su real significado en la comunidad histórica. La historia es el juicio final de los actos del individuo, por ello puede decir Walsh: "The logical conclusion of his historical approach must be some form of ethical relativism, or perhaps the dissolution of -

ethics in sociology. That Hegel reached neither conclusion explicitly is to be explained partly by his failure to appreciate the radical implications of his own procedure, partly by his retention - of the notion of moral progress..." (25).

El profundo sentido histórico de Hegel, junto con la recuperación de la integridad, como dinamismo espiritual-corpóreo, - del hombre son los dos factores decisivos que van a permitirle superar y dejar atrás no sólo la teoría ética de Kant sino toda ética anterior. Hegel tiene plena conciencia de la variabilidad de la moral en el proceso histórico. Mientras que Kant estaba dispuesto a reputar como no perteneciente al campo estrictamente moral, toda aquella conducta que no estuviera fundada en el principio de la - autonomía del sujeto, Hegel ve este principio más bien como resultado del largo desarrollo del proceso histórico, por esto no puede ser aplicado como pauta para enjuiciar la efectividad moral de - - otros momentos. Así, se niega a interpretar el mundo moral de los griegos con los criterios modernos de responsabilidad moral y de - deliberación conciente. La moral griega anterior a los Sofistas y - a Sócrates era una moral de carácter irreflexivo y consuetudinario que resulta incomprensible si le aplicamos los moldes modernos; el individuo no aparece en ella sino sumergido en la sustancia social, formando uno con su comunidad; su actuación se hallaba determinada no por una deliberación conciente, sino que la ley moral se hallaba fundida con su propia naturaleza, era un carácter, de manera - que en ella no había opción de elegir o bien esto o bien lo otro;-

estaba dirigida de manera inmediata al cumplimiento de un deber - inapelable que tenía para ella una validez en y para sí. De igual manera, las consecuencias de sus actos, fueran conscientes o inconscientes, eran reconocidas como el producto de su obrar y asumidas como su culpa. "Como conciencia ética, es la simple tendencia pura hacia la esencialidad ética, o el deber. No hay en ella nada arbitrario y tampoco ninguna lucha, ninguna indecisión, (...) sino que la esencialidad ética es para ella lo inmediato, lo inquebrantable y lo exento de contradicción..." (26). Este momento de moral irreflexiva al que Hegel da el nombre de eticidad para distinguirlo de la moralidad en sentido moderno, encuentra su declinar con la aparición de los Sofistas y Sócrates, con quienes se inicia la moral reflexiva, la moral de la interioridad subjetiva que es consecuencia de la toma de conciencia del valor infinito de la responsabilidad individual y de la absoluta libertad y negatividad de éste, que alcanzará en el cristianismo su punto culminante al dar conciencia al hombre de su absoluta subjetividad, surgiendo entonces la persona, como sujeto abstracto de Derecho, y la propiedad; - la persona como individuo atómico preocupado por sus intereses privados y a la que la sustancia social se le ha extrañado. Esta toma de conciencia representa un cambio irreversible para la moral lo que hace imposible la vuelta a aquella eticidad inmediata que representaba el Espíritu Objetivo.

Resulta absurdo para Hegel que una sociedad moderna quiera prescindir de la libertad subjetiva y del principio de la auto-

nomía en la moral, pero no porque sea el único principio válido de la moral a la manera de Kant, sino porque históricamente resultaría inconsecuente. Para él resulta utópica la exigencia de un retorno al pasado y a un estado natural porque no es posible renunciar a las adquisiciones - objetivaciones- que el espíritu ha alcanzado en el proceso de su formación. La negación de un determinado momento solamente es concebible como una superación que asimile las experiencias adquiridas y al mismo tiempo vaya más allá de ellas, "...no puede significar que la razón abandone de nuevo la conciencia espiritual formada a la que ha llegado, que vuelva a hundir la riqueza desplegada de sus momentos en la simplicidad del corazón natural y que recaiga en el salvajismo y la cercanía de la conciencia animal al que se da también el nombre de naturaleza o inocencia; sino que la exigencia de esta disolución sólo puede ir dirigida al espíritu mismo de la cultura para que retorne así mismo como espíritu, desde su confusión, y alcance así una conciencia todavía más alta." (27). No es posible poner marcha atrás en el tiempo, ni el campo de la moral ni en cualquier otro campo del desarrollo humano.

La moral es, pues, histórica, no existen ni valores morales absolutos, incluso sus fundamentos mismo son históricos. La moral únicamente puede ser explicada en relación a un momento histórico y a un mundo social determinado a cuyas exigencias responde y se encuentra adaptada y que son además los que le confieren legitimidad y validez. Con esto supera Hegel también la se-

paración entre hecho y valor, porque este tiene realidad en función de que se halla envuelto en las instituciones sociales vigentes.

¿No se desprende necesariamente de lo anterior que la moral queda diluída en un sociologismo en el sentido de que no existe la posibilidad de hablar de que un sistema moral sea mejor que otro, dado que toda moral responde a las condiciones históricas y sociales y queda, en esta medida, justificada?. Hegel habría pasado entonces de un relativismo subjetivista a un relativismo histórico-social. Como lo hace ver Walsh en el párrafo citado anteriormente, en Hegel se apunta ya hacia esta consecuencia, pero queda a salvo de ella gracias a su filosofía de la historia que ve en el desenvolvimiento de ésta última un proceso racional gobernado por una teleología inmanente que persigue la realización y la toma de conciencia por parte del espíritu respecto a su libertad absoluta. "Que en la marcha del espíritu (y el espíritu es aquello que no sólo se salva sobre la historia como sobre las aguas, sino que labora en ellas y es su propio motor), la libertad, esto es, el desarrollo determinado mediante el concepto del espíritu, sea el elemento determinante, y sólo aquel concepto sea el objeto final, esto es, la verdad, porque el espíritu es conciencia, o con otras palabras, que la razón sea en la historia (...) es conocimiento filosófico". - - (28). Y en este sentido, toda nueva moral representa un progreso respecto de la precedente ya que constituye un paso adelante en la toma de conciencia y en la realización de la libertad por parte -

del espíritu; por ello, y al mismo tiempo, queda justificada la actitud de ruptura, frente a la moral y costumbres vigentes, de ciertos individuos, que es el modo en que se anuncia la aparición de nuevos valores y de un nuevo tipo de moral superior, correspondiente a los nuevos tiempos, "...pues las órdenes emanadas del gobierno son el sentido público universal expuestas a la luz del día, mientras que la voluntad de la otra ley es el sentido subterráneo, recatado en lo interior, que en su ser allí se manifiesta como voluntad de la singularidad y que, en contradicción con la primera es el delito." (29). Así por ejemplo, la actitud transgresora de Sócrates frente a la moralidad irreflexiva o eticidad, tuvo que haberse manifestado como una acción criminal -impía- y un delito cometido por la arbitrariedad o "genialidad" singular contra el orden establecido, por ello tenía que ser castigada; pero lo que Sócrates representaba no era sino el paso de una moral inmediata y consuetudinaria a una moral mediada y responsable que se fue abriendo y ganando aceptación porque representaba una necesidad histórica, aunque en un primer momento sólo apareciese como un mero capricho singular. (30). La historia es, entonces, la única que puede proveer el juicio último sobre un acto determinado, pues únicamente ella puede hacer ostensible su significado universal.

Aunque Hegel sitúa la fundamentación de una moral no en la voluntad del individuo sino en la comunidad social, no por - -

ello omite la posibilidad de la disención singular, sólo que dicha disención puede presentarse como ilegítima por arbitraria y singular, o bien, como legítima por representar ya la necesidad de un cambio histórico, lo cual sólo puede ser determinado a la luz de la historia. "Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho no es lo imperecedero, sino que es devuelto a sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o negatividad que es allí y límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece." (31).

A lo que Hegel está apuntando es a esa inmanencia de lo infinito en lo finito que ya hemos señalado anteriormente: aquél no debe ser pensado como el más allá de la acción del hombre pecador -limitado- sino como la trascendencia futura e inmanente del hombre actuante en la historia que se supera constantemente, como espíritu finito, a través de su acción, atraído hacia aquella trascendencia y revelando con ello su infinitud. Esta reconciliación entre lo infinito y lo finito, lo universal y lo singular, tiene su realidad, como ya ha sido mencionado, en el desarrollo de la Historia Universal y el hombre toma conciencia de ésta su infinitud primero de manera imperfecta, como representación, en la Religión y después en su forma acabada en el elemento del concepto, como Saber Absoluto.

La verdad de que lo infinito no está ni puede estar al margen de lo finito, de que no es más que lo finito en el acto de trascenderse, de rebasar todo límite, de que la autoconciencia que

toma de sí el espíritu absoluto no es más que la conciencia que toma el hombre de su infinitud, de que el espíritu infinito o absoluto no es más que la totalidad de los hombres en la totalidad de su historia, es el fondo último de la filosofía hegeliana, la verdad de que "...la naturaleza divina es lo mismo que lo que es la humana..." (32). Y no es que Hegel reduzca lo divino a lo humano si -- por ésto último entendemos al hombre finito satisfecho con sus propios límites; se trata de reconciliar ambos términos sin que ninguno de los dos se pierda en el otro, dicha reconciliación sólo puede ser posible si la infinitud del más allá divino se invierte en la infinitud diacrónica que realiza el hombre en su historia, en el estado de insatisfacción perenne que lo lleva a ir más allá de toda meta finita y a su autotransformación sin fin.

A lo que apunta, en suma, la filosofía hegeliana es al hombre y a sus posibilidades de realización hacia la plenitud.

CONCLUSIONES

Hemos recorrido tres aspectos diferentes, aunque profundamente relacionados entre sí, del pensamiento hegeliano: el ontológico, el de la individualidad y el de la acción moral, todos -- ellos enfocados desde una misma perspectiva tendiente a hacer ostensible la innovación que, frente a la tradición, introduce Hegel en la comprensión del ámbito humano al incorporar en él la -- temporalidad como acción histórica y al dotar de sentido y de un valor positivo el aspecto de la corporeidad y terrenalidad del -- hombre, no reconocido y devaluado por tanto tiempo.

Esta recuperación del hombre como ser natural-corpóreo y como ser histórico, responde, en el plano ontológico, a una -- concepción radicalmente nueva del hombre que busca su especificidad dentro de sus condiciones reales de existencia y no en una -- esencia colocada por encima de ellas. Así, el concepto tradicional de esencia constituye el punto clave contra el cual van dirigidas las consideraciones hegelianas con base en las que se sustentará la nueva comprensión del hombre.

Indudablemente existe algo que es característico y definitorio del hombre, algo que le es esencial y que lo distingue de todos los demás seres de la naturaleza, mas ello no significa que este algo tenga que ser una esencia supraterrrenal, absoluta e inmutable, al margen de las contingencias humanas. Hegel se preocupa por hacer ver que fuera de estas contingencias no existe nada más --ni una esencia oculta, ni una sustancia subyacente, ni un alma inespacial y eterna-- son ellas las que manifiestan-

la especificidad humana y es también únicamente a través de ellas como podemos determinar lo que el hombre es, porque la esencia só lo se da en las manifestaciones mismas.

Ahora bien, el hombre se ha manifestado como historia, y con ello, como un ser susceptible de una transformación sin límites mediante su propia actividad y creación; de ahí que no presente una estructura fija y determinada, como la de cualquier otro ser, sino que aparezca como indeterminación absoluta y como infinitud y, a la vez, como capacidad de determinación a través de una actividad que le lleva a ir siempre más allá de todo límite y de toda determinación, de una actividad que es negatividad de todo lo dado. La libertad, como negatividad de su ser mismo, es pues la única categoría que -- puede dar razón de lo esencialmente característico en el hombre, -- pues no solamente da cuenta de lo permanente en él sino también de su absoluto cambio y contingencia. Asimismo, dicha categoría no le coloca fuera del mundo de los seres naturales a que pertenece, y conduce, además, a la comprensión del por qué de la posibilidad de su elevación desde su estado inmediatamente natural hasta el mundo espiritual construído y las producciones culturales -- más destacadas.

El hombre es para Hegel un ser natural, al igual que -- cualquier otro ser, ha nacido de la naturaleza y a ella pertenece, pero gracias a su constitutiva indeterminación, su actividad, primeramente inmediata e instintiva, le lleva a superar su estado estrictamente natural y le abre las posibilidades de un mundo

nuevo construido y levantado sobre él, pero cuyas bases siguen siendo terrenales y naturales. Es por esta razón que Hegel acentúa la importancia que para el hombre representa la asunción plena de su corporalidad y naturalidad, ella aparece como condición de posibilidad de la espiritalidad, adquiriendo de esta manera una significación positiva en el proceso del desarrollo humano, como un momento inmediato, pero necesario, dentro del mismo y para el cual no se encontraba lugar posible en las concepciones dualistas anteriores, perdiéndose con ello y fragmentándose la integridad viva del hombre.

Hemos visto surgir al hombre como impulso del deseo y hemos visto también cómo este dinamismo natural inmediato dirigido consumidora y destructivamente hacia la realidad objetiva, en un primer momento, y luego, bajo la forma de impulso erótico como manifestación primera del carácter social del hombre- dirigido hacia el otro en la búsqueda del reconocimiento, sienta los fundamentos de la constitución de la comunidad humana; lo hemos seguido como dinamismo mediado en la lucha a muerte y en la relación amo-esclavo, para transformarse en una actividad creadora y objetiva, en el trabajo que humaniza la naturaleza toda exterior y la del hombre mismo y que es el punto de partida de las creaciones espirituales más representativas.

En el terreno de la individualidad se ha destacado también la importancia que reviste la corporalidad y naturalidad en el desarrollo del individuo, que pasa de la vivencia plena de sus

impulsos inmediatos y singulares, a través de la cual se va per--
 diendo la tosquedad de esta inmediatez, hasta llegar a los fines
 de mayor universalidad y elevación que solamente de esta manera -
 son interiorizados y sentidos como propios; el camino para éstos--
 consiste, pues, en dar a aquellos libre cauce y total satisfac---
 ción. Hegel pone aquí al descubierto la posibilidad de transforman
 nuestra naturaleza inmediatamente dada para convertirla en expre-
 sión de la espiritualidad con lo que se revela la dimensión huma-
 na de la misma que la separa claramente de la de la animalidad. -

No solamente nuestras disposiciones interiores sino también la --
 corporeidad en cuanto tal presenta la posibilidad de verse pene--
 trada por la actividad espiritual convirtiéndose en la expresión-
 de la misma, lo que tiene su ejemplificación más real y directa -
 en el movimiento rítmico y corporal de la danza a través del cual
 se manifiesta un contenido espiritual y que hace del cuerpo la --
 obra de arte espiritual y viviente. Con ello supera Hegel el dua-
 lismo alma-cuerpo, que considera ambos términos como dos componen
 tes enteramente heterogéneos e independientes entre sí, para luego
 buscar su relación y armonía mutua. El alma, en su primera apari--
 ción, no es más que la capacidad de unificar la multiplicidad de
 procesos y partes corpóreas, así como las determinaciones prove--
 nientes del exterior, en el simple sentirse, y la espiritualidad--
 no es más que lo construido o mediado por la actividad del indivi
 duo a partir de su propia naturalidad inmediata. En esta forma He
 gel destaca también la libertad del individuo frente a todo lo --

que tiene un carácter dado: su propia naturaleza y corporeidad, -
 así como también el mundo social encontrado; el individuo es li--
 bre porque reaccúa sobre los elementos que le son dados y que in--
 fluyen sobre él y, en esta medida, los transforma y se expresa --
 así mismo en ellos.

En el plano de la individualidad da una importancia de--
 cisiva a la actividad que funda la historicidad del individuo, el
 individuo construye su ser a través de su actividad, sólo podemos
 saber lo que es por lo que obra, y con ello subraya el predominio
 de la existencia sobre el ser.

Por último, son también la historicidad y la naturalidad
 corpórea del hombre los que en Hegel van a dar un nuevo aliento -
 a la moralidad: Hegel integra en el campo de la actuación moral -
 todo lo perteneciente a la naturalidad del individuo, impulsos, -
 inclinaciones, pasiones, etc., que Kant se empeñaba en ver como un
 reino independiente en sus leyes y radicalmente ajeno al orden --
 del deber moral; el hombre necesita de sus impulsos como fuerzas--
 naturales para poder actuar, para llevar a la realidad el fin mo--
 ral que se propone y darle efectividad; sin estos impulsos el fin
 permanecería en la mera idealidad y en la abstracción. Más aun, so--
 lamente en función de estos impulsos es como dicho fin puede ser--
 planteado, de ellos como pertenecientes a la naturaleza del indi--
 viduo, aunque no como inmediata, sino como naturaleza social cong--
 truída, porque una razón descarnada, que se eleva sobre los fines
 de la sensibilidad y singularidad y que dicta la ley moral inde--

pendientemente de ellos, sólo resulta concebible si se presupone una visión fragmentaria y parcial del hombre que considera sus diversas actividades como funciones independientes y existentes por sí.

El individuo tiene derecho a perseguir su propio beneficio y a satisfacer sus deseos e inclinaciones en el cumplimiento del deber moral, a verse realizado a sí mismo como singular y alcanzar, así, su dicha; un fin puro planteado por una razón abstrata no podría moverlo a la acción, para que ésta se dé tiene que ver comprometido el todo de su ser, sentir aquél fin como ocupando -- íntegramente el interés vital de su sí mismo. Pero ello no quiere decir que este fin sea meramente singular pues emana de su naturalidad mediada por lo social, como naturaleza de un ser que pertenece a una sociedad y a un momento histórico determinado de -- los que no puede abstraerse y de los cuales depende su manera de pensar, actuar y sentir. De igual manera, su carácter social, se hace patente en su pretensión de reconocimiento por parte de los demás miembros de su comunidad que le impulsa a comportarse ante ellos con sentido de universalidad; necesita que los demás experimenten la fuerza de su acción para que ésta abandone la limitada-singularidad y pase a un nivel de universalidad, para que se de - el tránsito de la certeza subjetiva a la objetividad de la verdad compartida. De esta manera la universalidad y objetividad, que es momento esencial de la moral como de todo producto cultural humano, adquiere su concreción como intersubjetividad social e histó-

rica. La moral adquiere entonces su significación histórica sin- que se pierda su validez social y objetiva, lo que no existe son las normas y leyes absolutas a priori, válidas para todo ser racional en todo tiempo y en todo lugar, ni, tal como lo pretendía Kant, una norma imperativa puramente formal.

A través de una fundamentación teórica de carácter -- ontológico y ético, Hegel logra, en conclusión, recuperar la integridad viva del hombre concreto y de su acción real, aprehen-- diendo de esta manera la riqueza de su realidad como dinamismo-- espiritual y corpóreo capaz de dar lugar a una transformación so cial continua y sin límites en el tiempo, y que tiene su presen- cia real en la historia. Como piedra angular de esta recuperación se halla, pues, el reconocimiento de la naturalidad corpórea del hombre y de la historicidad de su acción, así como del valor que representa la primera en el desarrollo espiritual humano.

C I T A S

-CAPITULO PRIMERO

- (1) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 91
- (2) Ibid. p. 113
- (3) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. p. 269
- (4) Ibid. p. 375
- (5) Hegel Fenomenología del Espíritu. p. 169
- (6) Ibid. p. 179
- (7) Ibid. p. 111
- (8) Hyppolite, J. Génesis y Estructua de la Fenomenología del --
Espíritu de Hegel. p. 492
- (9) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 202
- (10) Ibid. p. 111
- (11) Ibid. p. 112
- (12) Ibid. p. 114
- (13) Ibid. p. 79
- (14) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... p. 277.
- (15) Findlay. Reexamen de Hegel. p. 116
- (16) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 116
- (17) Ibid. p. 117
- (18) Cfr. Garaudy. Dios ha Muerto. p. 213
- (19) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 120
- (20) Ibid. p. 121
- (21) Findlay. Op. Cit. p. 50

(22) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 471

(23) Findlay. Op. Cit. p. 363

-CAPITULO SEGUNDO

(1) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 184

(2) Ibid. p. 203

(3) Ibid. p. 184

(4) Ibid. pp. 233-234

(5) Ibid. p. 265

(6) Ibid. p. 182

(7) Ibid. p. 233

(8) Ibid. pp. 23-24

(9) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... p. 273

(10) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 185

(11) Cfr. Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... p.292

(12) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 419

(13) Ibid. p. 396

(14) Garaudy. El pensamiento de Hegel. p. 236

(15) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 411

(16) Ibid. p. 270

(17) Ibid. p. 204

(18) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... pp.292-293

(19) Cfr. Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 136

(20) Ibid. p. 212

(21) Ibid. p. 215

- (22) Hyppolite. Op. Cit. p. 255
- (23) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 229
- (24) Ibid. p. 243
- (25) Hegel. "Filosofía del Espíritu". Enciclopedia. p. 277
- (26) Hegel. Fenomenología del Espíritu. pp. 259-260

-CAPITULO TERCERO

- (1) Hegel. "Kant", Lecciones sobre la Historia de la Filosofía.
Vol III p. 419
- (2) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 352
- (3) Ibid. p. 354
- (4) Ibid. p. 363
- (5) Hegel. "Kant", Lecciones... p. 448
- (6) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 362
- (7) Ibid. p. 361
- (8) Ibid. p. 358
- (9) Copleston. "Hegel", A History of Philosophy. p. 200
- (10) Walsh. Hegelian Ethies. p. 32
- (11) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... p. 268
- (12) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 252
- (13) Hegel. "Kant", Lecciones... p. 446
- (14) Hyppolite. Op. Cit. pp. 450 - 451
- (15) Hegel. Fenomenología del Espíritu. pp. 370-371
- (16) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia... p. 292
- (17) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 375
- (18) Hegel "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia.. pp. 332-333

- (19) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 236
- (20) Ibid. p.373
- (21) Hyppolite. Op. Cit. p. 460
- (22) Hegel Fenomenología del Espíritu. p. 294
- (23) Ibid. p. 384
- (24) Ibid. p. 387
- (24) Walsh. Op. Cit. p. 11
- (26) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 273
- (27) Ibid. p. 310
- (28) Hegel. "Filosofía del Espíritu", Enciclopedia...p. 373
- (29) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 274
- (30) Cfr. Walsh. Op. Cit. pp. 52-54
- (31) Hegel. Fenomenología del Espíritu. p. 390
- (32) Ibid. p. 440.

B I B L I O G R A F I A

- Copleston, Frederick. "Hegel" en A History of Philosophy. Vol.7
Part I. Fichte to Hegel. Image Books Edi-
tion. New York, 1965.
- Findlay, J. N. Reexamen de Hegel. Traducción de J. C. -
García Barrón, Ediciones Grijalbo. Barce-
lona, 1969.
- Garaudy, Roger. Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel. Trad.
de Alfredo Llanos. Ediciones Siglo Veinte
Buenos. Aires. 1973.
- _____ El Pensamiento de Hegel. Traducción de -
Francisco Monge. Ed. Seix Barral. Barcelo
na, 1974.
- Hegel, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. Traducción -
de Wenceslao Roces con la colaboración de
Ricardo Guerra. Ed. Fondo de Cultura Eco-
nómica. México, 1973.
- _____ "Filosofía del Espíritu" en Enciclopedia-
de las Ciencias Filosóficas. Traducción
de Eduardo Ovejero y Maury. Juan Pablos -
Editor. México, 1974.

- Hegel, G. W. F. "Kant" en Lecciones sobre la Historia de Filosofía. Vol. III. Traducción de Wenceslao Roces.- Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.
- Hyppolote, Jean. Génesis y Estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Traducción de Francisco Fernández Buey. Ediciones Península. Barcelona, 1974.
- Kant, Manuel Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Traducción de Manuel García Morente. Ed. Porrúa. Colección "Sepan Cuantos...". México, 1972.
- Crítica de la Razón Práctica.- Traducción de E. Miñana y Villasagra y Manuel García Morente. Ed. Porrúa. Colección "Sepan Cuantos...". México, 1972.
- Walsh, W.H. Hegelian Ethics. Macmillan and Co. LTD. St. Martin's Press, New York, 1969.