

18 01058



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

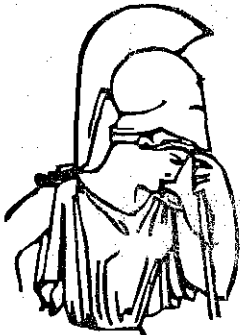
LAS CICATRICES DEL ESPÍRITU: ENSAYO HERMENÉUTICO SOBRE VIDA Y ESPÍRITU EN LA FENOMENOLOGÍA DE LE ESPÍRITU DE HEGEL

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN FILOSOFÍA PRESENTA: FERMÍN ZUMANO HERNÁNDEZ

DIRECTOR DE TESIS: MTRO. JOSÉ IGNACIO PALENCIA

TESIS CON FALTA DE ORIGEN



CIUDAD UNIVERSITARIA, MEXICO

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO 2002 FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS SERVICIOS ESCOLARES



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.

INDICE GENERAL

1. Introducción general

I. Justificación del orden e intención de trabajo.

II. Planteamiento del problema

2. Capítulo primero: la interpretación de la "fenomenología del espíritu" abierta por Marx

I. Introducción

II. La crítica de Marx a la *fenomenología* de Hegel

III. la crítica de Marx a Hegel como contexto interpretativo en Bloch y Horkheimer

IV. la interpretación antropológica de la *fenomenología* de Hegel: Kojeve

V. Recapitulación

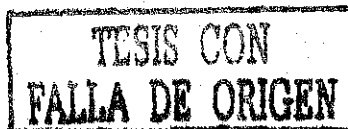
3. Capítulo segundo: La interpretaciones ontológicas de la "fenomenología del espíritu" de Hegel

I. Introducción

II. La interpretación de Hyppolite

III. La interpretación de Marcuse

IV. Recapitulación



4. Capítulo tercero: Ontología hegeliana de la vida humana

I. Introducción

II. Unidad de la vida

III. Dialéctica de la vida

IV. Dialéctica de la vida consciente

V. Reconciliación en la vida

5. Conclusión general: la unidad dialéctica de la fenomenología del espíritu de Hegel.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. JUSTIFICACIÓN DEL ORDEN E INTENCIÓN DEL TRABAJO

La presente investigación parte de dos tradiciones interpretativas de la *fenomenología del espíritu* de Hegel. Con ello, no pretendemos abarcar o agotar todas las líneas interpretativas sobre la Fenomenología de Hegel. Simplemente queremos realizar, por lo pronto, una lectura crítica que nos permita problematizar no sólo lo que el propio texto de Hegel dice, sino también, en estrecha relación, lo que de ese texto se dice.

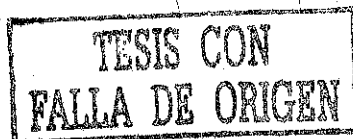
Es decir, para nosotros no hay una lectura pura, por decirlo así, de la *Fenomenología del espíritu* como tampoco hay un lector desencamado que pudiera leer a Hegel al margen de un horizonte interpretativo. La obra de Hegel no es escrita, en sentido estricto, para mostrarnos lo que como autor piensa, sino fundamentalmente como algo que tenga un significado para los otros. Esos otros son los lectores que inevitablemente recrean y recontextualizan la obra, no con el objeto de distorsionar lo que Hegel dice, que el riesgo se da, sino para revivificar el universo de sentido de la obra no como algo extraño a nosotros. Por tanto, la actualidad del pensamiento hegeliano no estriba en que nosotros simplemente nos ocupemos de hablar de él, sino en cuanto que al realizar el esfuerzo de comprender a Hegel nosotros, al mismo tiempo, nos autocomprendamos. Pero, ¿la filosofía de Hegel tiene hoy la fuerza suficiente para que podamos, en diálogo con ella, comprendemos a nosotros mismos? A nosotros nos parece que sí. Y, por esta razón, emprendemos ahora un camino que nos permita, en la medida de nuestras posibilidades, mostrar la pertinencia de nuestra convicción.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Insistamos, ¿ por qué empezar con el intérprete y no con el texto mismo de Hegel? Por el lado del lector, porque sólo hay lectores situados, esto es, un lector circunstanciado por el mundo vital en el que vive y por un horizonte interpretativo que no puede ignorar y el cual exige una apropiación consciente. Por lado del autor, para recuperar el significado que Hegel tiene en la actualidad no como un mero ejercicio erudito del historiador de autores de discursos filosóficos, sino para recuperar con las interpretaciones la posibilidad misma de re-iniciar un diálogo siempre abierto con el filósofo alemán. Pero, como habremos de mostrar, el intérprete aunque necesario en la lectura del texto hegeliano, al mismo tiempo, se convierte este mismo intérprete en un obstáculo cuando el "comentario" se ha desgastado hasta el punto de fijarse en dogmas y en absolutismos interpretativos. Es esta experiencia de reabrir planteamientos y conclusiones para reencontrarnos con Hegel la que hemos de mostrar a lo largo de nuestra exposición.

Las dos tradiciones de las que partimos nos ubican ya en el siglo veinte: Bloch, Horkheimer, Kojève, por un lado; Marcuse e Hyppolite por otro. Incluimos, sin embargo, la crítica de Marx a Hegel, autor del siglo XIX, por dos razones, a saber: primero, porque Marx es el crítico casi inmediato de Hegel, crítica que tuvo la fuerza suficiente para mantener hasta nuestros días una vigencia que se puede demostrar en filósofos como Habermas, por citar alguno¹. La otra razón se refiere a la imposibilidad de comprender cabalmente lo que de Hegel se dice, por lo menos en los autores tratados aquí, sin la referencia explícita a la crítica que Marx hace a la *Fenomenología del espíritu*, específicamente en el

¹Dieter Henrich afirma algo semejante, a la hora de justificar sus autores utilizados, cuando dice que " se tendrá en cuenta únicamente la bibliografía del siglo XIX. Lo que justifica esa limitación no es únicamente el hecho de que haya sido olvidada, sino también que ella desarrolló tan completamente las formas elementales de los argumentos antihegelianos, que desde entonces no se ha añadido nada verdaderamente nuevo" (*Hegel en su contexto*, P. 75)



cuarto manuscrito del joven Marx. La conclusión a la que llega Marx, en su crítica a Hegel, del carácter abstracto y, al mismo tiempo, positivo del espíritu hegeliano, en tanto saber absoluto, nos da pie para incluir a tres autores contemporáneos, Horkheimer, Bloch y Kojève, con los cuales hemos de demostrar que no sólo suscriben de diverso modo la crítica de Marx a Hegel, sino que llevan a cabo consecuencias que el propio Marx sólo esboza. Por tanto, estos tres autores incluidos no los elegimos en tanto pensadores con filosofías propias, sino en su relación con la línea interpretativa abierta por Marx en torno a la obra de Hegel.

Por otro lado, elegimos a Hyppolite y a Marcuse no sólo por el indiscutible trabajo exegético que ambos realizan en torno a la *Fenomenología del espíritu*, sino por su intención de comprender a Hegel como un filósofo que aún admite, a partir de él, plantear o replantear problemas de la filosofía contemporánea. En nuestro trabajo ubicamos a Hyppolite junto con Marcuse en un rubro que titulamos "interpretaciones ontológicas" de la Fenomenología del espíritu de Hegel, porque ambos autores ven en el concepto de vida humana la clave interpretativa de esa Fenomenología, en tanto la vida humana es el ser ontológicamente privilegiado en el cual pensamiento y ser se unen dialécticamente.

Por último, remitimos al lector a las introducciones del capítulo dos y tres donde exponemos un panorama de las líneas fundamentales de los problemas que suscita la lectura de la fenomenología a los intérpretes que presentamos aquí y de la manera en que nosotros los replanteamos. En el apartado siguiente retomamos sólo algunas de esas ideas para plantear el problema de nuestro trabajo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

2. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Para el Marx del cuarto manuscrito de 1844 la filosofía ha mostrado, con Hegel, su verdadera naturaleza. Parece como si con la fenomenología de Hegel, la filosofía misma agota ya todos sus modos posibles de ser y de comprenderse a sí misma. El mismo Hegel, a los ojos de Kojève, parece indicarlo así, en cuanto que un saber absoluto condena a toda filosofía posterior, o, a repetir conscientemente lo que Hegel ya dijo, o a repetir a Hegel pero sin saberlo. En fin, con Hegel, parecería que la filosofía ha alcanzado toda su riqueza, pero también sus límites: esto es, que la filosofía no es un saber autosuficiente y autónomo como el mismo Hegel creyó al hacer culminar todo saber en el saber absoluto del espíritu que se reconoce a sí mismo en lo otro de sí. Por el contrario, el "espíritu" hegeliano para Marx, como veremos, es sólo una mera abstracción creada en el pensamiento del filósofo y que vale sólo para ese pensamiento y no para la realidad del hombre concreto, única verdadera.

En este sentido la emancipación real del hombre no es el resultado de un espíritu que se contempla a sí mismo y que pensándose a sí mismo se liberaría de toda enajenación posible, sino que la libertad es resultado de la acción revolucionaria situada histórica y socialmente. Para Marx, la filosofía que filosofía no alcanza su realización en sí misma, como mero pensamiento, sino sólo como praxis social. En cambio Hegel, como filósofo que es, no puede ser consciente de esta dependencia esencial de la filosofía.

Y, aunque un autor como Bloch insista que el sujeto hegeliano no puede reducirse a la "abstracción" del espíritu, en tanto se sustituya el sujeto hegeliano por el hombre concreto de la historia; sin embargo, es el mismo Bloch quien sostiene, a su vez, que no es esta autoconciencia un mérito de

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Hegel, sino de la crítica de Marx a Hegel. Parecería, con estos autores, como si Hegel hubiera dado un paso atrás a la abstracción justo en el momento en que se revelaba que no era con la filosofía en sí misma que los hombres alcanzan la verdadera racionalidad, sino que la racionalidad es el resultado de la acción revolucionaria de los hombres concretos. Por eso a Marx no le preocupa mostrar si el saber absoluto hegeliano cierra o no toda posibilidad de una filosofía posterior, sino que se concentra en demostrar, con su crítica a Hegel, que es la filosofía en sí misma la que ha llegado a su fin.

Esta ausencia de autoconsciencia del filósofo acerca del carácter dependiente de toda filosofía, a los ojos del intérprete marxista, desemboca inevitablemente en un modo profundamente reaccionario de interpretar el mundo. En este sentido cabe pensar, que la filosofía hegeliana parece legitimar una positividad social contradictoria y opresora, como un momento necesario del desarrollo del espíritu, que obliga a los hombres a recorrer ese desarrollo en toda su "largura" y como necesario. Este tipo de interpretación de Hegel, nos parece, llega a su máxima expresión con Kojève y Horkheimer. El primero, en cuanto el saber absoluto es la positividad extrema, en la cual ese saber se naturaliza a tal extremo que se convierte en una cosa, el "libro", ámbito en el cual ya nada humano tiene cabida. En el segundo, en cuanto no hay en la realidad histórica una espiritualidad que dé razón absoluta de lo que acaece en el mundo histórico de los hombres. Lo que resta aquí, por lo menos para Horkheimer, es sustituir este saber absoluto, en el que parece desembocar toda filosofía, por un conocimiento cierto de la realidad auténtica; esto es, dejar atrás la filosofía y encaminarse en el sendero del conocimiento científico de la realidad social.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por el lado de Marcuse e Hyppolite, la filosofía de Hegel, y en especial la fenomenología del espíritu, representan el avance filosófico fundamental para comprender y criticar las tendencias teóricas de la filosofía contemporánea. Avance que ambos interpretes ubican en el concepto hegeliano de hombre como el ente ontológicamente privilegiado en el cual el pensamiento y el ser se identifican en una unidad dialéctica. De ahí, que para Marcuse, la filosofía hegeliana del hombre como realidad histórica sea el fundamento y la explicación racional de la praxis social. En el caso de Hyppolite, Hegel ha demostrado que la realidad humana, la *existence*, es el acceso privilegiado ontológicamente en el cual es posible pensar el ser, o , más estricto, el ámbito en el cual el ser se piensa a sí mismo.

Como vemos, ambos autores, a pesar de sus diferencias teóricas, coinciden en ver en el concepto hegeliano de hombre el concepto más avanzado de Hegel. Y, al mismo tiempo, ambos autores coinciden en que el avance alcanzado con la idea de hombre ha sido truncado con la culminación del sistema hegeliano en el saber absoluto; saber que por esencia es de naturaleza no histórica y, por lo tanto, de naturaleza fija y retrograda. En Marcuse ese retroceso se da con la introducción del concepto de "espíritu" que privilegia un saber no de las cosas , sino de una interioridad espiritual vacía. En Hyppolite, con la contradicción entre un ser por esencia autotranscendente, el hombre, que se encuentra ante una realidad intemporal e insuperable, el saber absoluto.

En todo caso, en cada uno de los intérpretes tratados aquí vamos a encontrar una coincidencia última: la incompatibilidad irresoluble entre la vida humana y el sistema hegeliano mismo que se cierra en un saber absoluto que ya no incluye a la vida humana, sino que se le opone como irreconciliable. Es justo aquí donde nosotros situamos el tema de nuestra investigación , en tanto que para nosotros la tesis de la "incompatibilidad" no es una cuestión ya resuelta sino un problema que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

debe ser replanteado una vez más , no con el objeto de realizar un mero ejercicio exegético, sino para recuperar la filosofía de Hegel como uno de los caminos del pensar. Es decir, nuestra intención es reabrir un diálogo con Hegel, recontextualizando a su vez el comentario del intérprete, de tal manera que nos permita co-pensar el sentido de la vida humana en el mundo. De ahí, que nos formulemos ahora las siguientes preguntas que acompañaran toda nuestra investigación: ¿es real esta incompatibilidad entre el sistema hegeliano, tal como se expone en la *fenomenología del espíritu*, y la vida humana ?, ¿ es verdad que el saber absoluto es un error o en todo caso una incongruencia de la filosofía de Hegel, explicable cultural e históricamente y hasta psicológicamente² ?, ¿ se corre el riesgo de que al replantear el problema del saber absoluto se caiga en un mero ejercicio retrogrado respecto del pensamiento contemporáneo y que esta práctica sólo conduzca a la esterilidad filosófica?

Frente a esta problemática nosotros vamos a defender y analizar las siguientes hipótesis de trabajo:

1. Para nosotros no hay necesariamente una incompatibilidad entre el concepto de vida humana y el sistema hegeliano coronado por un saber absoluto.
2. En el sentido de que para nosotros el movimiento del desarrollo de la experiencia de la autoconciencia no se termina con el saber absoluto, sino que alcanza precisamente su plenitud en tal saber como sentido último de dicha experiencia. El saber absoluto, así, no cierra la experiencia de la vida humana, sino que la abre a su máximo nivel experiencial.

²Kojeve como hemos de ver se acerca mucho a esta interpretación cuando refiriéndose a Hegel utiliza un término como el de "megalómano"

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

3. De ahí, que nosotros nos esforcemos por demostrar, especialmente en nuestra conclusión, que el saber absoluto es una figura en y desde la historia y no por encima de ésta. Es decir, para nosotros es falsa la idea que ve en el saber absoluto una realidad perfecta que simplemente se encuentra al inicio del recorrido de la fenomenología como un a priori de la historia que predice, por decirlo así, desde el principio de la Fenomenología todos los avatares por los que ha de pasar la conciencia y la autoconciencia. Esta idea decimos olvida que la filosofía trata de lo que es y de ningún modo sobre lo que puede o debe ser. La filosofía no es edificante en el sentido de consolar a los hombres convenciéndolos de que a pesar del dolor y el desgarramiento, va todo a terminar en la absoluta satisfacción espiritual. En el texto de la *Fenomenología el espíritu* que ha ganado ya la absoluta certeza de sí mismo en la inmediatez de su ser asiste al desarrollo de cada una de las figuras presentadas en el texto, pero entendiendo que tales figuras no son entidades meramente literarias como los personajes de una obra de ficción que sólo existirían en la cabeza del filósofo, sino que esas figuras son experiencias vividas que como vivencias particulares no sospechan el punto de su culminación y que, sin embargo, se muestran al final como la actualización de una vida espiritual que termina dándoles pleno sentido. Esa vida espiritual no se impone desde fuera a la experiencia de la autoconciencia, sino que es resultado de esa experiencia misma. Es en el libro escrito que parece que el saber absoluto alcanzado por el espíritu se anticipa a la experiencia *vivida*. Es decir, en la Fenomenología hay un movimiento de ida que se sitúa en la experiencia del viviente y un movimiento de vuelta que se registra en el discurso escrito por Hegel. La confusión de estos dos ámbitos genera la idea de que el absoluto es de naturaleza abstracta, y que con él, se cierra toda posibilidad ulterior de desarrollo histórico.

4. De acuerdo a esto comprendemos al saber absoluto hegeliano no como una incongruencia al interior de una fenomenología de la conciencia, sino como una figura histórica que como tal exige desarrollarse en toda su largura experiencial. Es decir, el saber absoluto es una figura histórica que, sin embargo, en el momento de la conclusión de la *Fenomenología del espíritu* no puede sino presentarse como una figura abstracta todavía. Marx tiene razón cuando critica el nivel meramente abstracto en que termina la fenomenología, pero se comprendería mal a Hegel si se entendiera que fue inconsecuente dando final a su fenomenología con el saber absoluto. Para nosotros Hegel termina la fenomenología en la abstracción porque para él la filosofía no puede hablar de lo que será sino de lo que es.

5. Según estas cuatro hipótesis de trabajo las interpretaciones hechas a la fenomenología en las dos tradiciones tratadas aquí deben replantearse en su conclusión fundamental según la cual la Fenomenología de Hegel presenta una fractura inevitable al hacer desembocar el concepto de hombre ganado en el cierre del saber absoluto. Ahora bien, si como hemos de intentar demostrar no hay un tal cierre en la culminación de la Fenomenología, la conclusión que ve en el interior de la obra hegeliana una incompatibilidad conceptual irresoluble debe abandonarse o, por lo menos, reconstruirse.

6. Para nosotros, los intérpretes encuentran esta falta de unidad en la obra de Hegel en tanto que cada uno de ellos ha leído el texto de Hegel imponiéndole, al mismo tiempo, y desde fuera una determinada concepción del hombre. Esto ha hecho comprender el saber absoluto, figura con la que culmina la Fenomenología, como un paso atrás dado por Hegel una vez que avanzó lo suficiente en

el concepto de hombre³. De ahí, la necesidad, en nuestro tercer capítulo, de volver al texto de Hegel para replantear el problema del hombre o de la vida humana en la Fenomenología.

7. La última tesis que presentamos tiene, entonces, que ver con el concepto de vida humana lograda por Hegel de acuerdo con el cual la vida humana es la totalización plena de la vida universal en cuanto tal. Plenitud de la vida que es la autoconciencia última de que pensamiento y ser se realizan en la unidad infinita de la vida y que, por tanto, tampoco lo inteligible y lo accidental, lo universal y lo singular, lo contingente y su sentido se separan irreconciliablemente. Dicho de otro modo, la oposición en el interior mismo de la vida humana que separa lo inteligible e intemporal de la realidad vivida o, por otro lado, la vida particular, que aferrándose a su inmediatez, se separa de toda inteligibilidad, no son oposiciones irreconciliables. La vida humana es ya la fuerza negativa que supera esa oposición, reconciliando el sentido y el ser y, con ello, al mismo tiempo, se reconcilia consigo misma: o que es el sí a la vida. Ninguno de los autores reconoce este sí de la reconciliación de la vida consigo mismo, sólo alcanzan a ver una dimensión de la vida humana, la negatividad, y no, al mismo tiempo, la reconciliación. Más aún, no la alcanzan a ver porque como ya dijimos anteponen a Hegel sus propias concepciones de hombre⁴.

³Así, por ejemplo, para Marx es Hegel el primer filósofo en ver en el trabajo la esencia del hombre en cuanto la acción negativa inhibe la mera apetencia animal en el consumo inmediato, para mantener y formar la cosa por la transformación del trabajo. Hyppolite, por su parte, ve en el concepto hegeliano de "autotranscendencia" el concepto hasta ahora más avanzado de la vida humana en cuanto la vida tiene necesidad de una naturaleza exterior a él, en tanto los objetos de sus instintos y sus inclinaciones existen fuera de él. Marcuse, por su parte, lee a Hegel con un concepto de hombre que trae de la sociología marxista del siglo XX en la cual el hombre debe ser inscrito en una sociedad que no responde a una armonía funcional, sino a la dinámica social de sus contradicciones que requieren un trabajo negativo sin fin. En fin, con Hyppolite

8. Todas estas afirmaciones van a converger en comprender a la *fenomenología del espíritu* como una obra que presenta una unidad dialécticamente entendida entre el momento lógico y el vital , en contra, por tanto, de una visión fracturada e inconsecuente del discurso hegeliano.

Empezaremos, en nuestro primer capítulo, con la crítica de Marx a Hegel desde la cual nos dirigiremos a otros tres autores, Horkheimer, Bloch, Kojève, como aquellos que no sólo se ponen del lado de la línea interpretativa abierta por Marx , sino que llevan sus conclusiones a sus últimas consecuencias. El segundo capítulo corresponde a dos intérpretes más: Marcuse e Hyppolite y el tratamiento ontológico de la obra de Hegel. Continuaremos con el capítulo tres donde expondremos el concepto de vida humana en la Fenomenología de Hegel. Nuestra conclusión, por último, tiene la finalidad de hacer converger estos tres capítulos y sus problemáticas en la unidad final de la obra hegeliana.

quien, en un sentido, equipara *existence* y autoconciencia hegeliana, la vida humana está escindida entre la *existence* develada por la filosofía existencialista y la *reducción fenomenológica* de esa "existencia" como individualidad empírica

CAPÍTULO PRIMERO

La interpretación de la fenomenología del espíritu abierta por Marx

I. INTRODUCCIÓN

1. Para el propósito de este primer capítulo, que consiste en desentrañar los puntos fundamentales de la crítica de Marx a la *fenomenología* de Hegel, nos es indispensable remitirnos al cuarto manuscrito de 1844, en el cual Marx expresamente intenta una crítica radical al sistema hegeliano teniendo como único punto de referencia a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Por otro lado, hay que entender que la crítica de Marx a Hegel no es un mero ejercicio intelectual que el primero hiciera al margen de sus preocupaciones científicas, sino que Marx enfrenta a Hegel indirectamente y directamente al hegelianismo de su tiempo, como la concepción de un mundo que es preciso superar por una concepción científica y revolucionaria donde la "praxis" tome el lugar del pensamiento "abstracto" e irreal propio, según Marx, de la filosofía de Hegel. Y si bien, Marx, al principio de sus manuscritos de 1844, ubica a Feuerbach y a Hegel como aquellos pensadores que han llevado a cabo ya una "verdadera revolución teórica", no por eso no ve la necesidad apremiante de poner el sistema hegeliano mismo en su justa dimensión. Es decir, Marx, a diferencia de los epígonos hegelianos, que no han hecho sino permanecer en una concepción mistificada de la realidad y a los cuales Marx llama despectivamente "teólogos críticos",⁵ intenta una crítica radical

⁵ Por "epígonos" debemos entender que no es que Marx piense que ellos hubieran desfigurado la filosofía de Hegel y que bastaría con hacerlos aun lado para restituir la verdad auténtica de la filosofía de Hegel, sino que en Marx los "epígonos" llevan a su extremo una concepción mítica de la realidad ya contenida en la filosofía misma de Hegel.

del sistema hegeliano. Así, nuestro capítulo intenta exponer los puntos centrales de la crítica, ya muy temprana, que Marx emprende en contra del sistema hegeliano, exposición que hemos de apoyar en tres textos correspondientes al período de juventud de Marx: "La ideología alemana", "Los manuscritos económico-filosóficos de 1844" y "Crítica de la filosofía del derecho de Hegel".

2. Un segundo momento del presente capítulo es presentar cómo la interpretación que de Hegel hacen tanto Bloch como Horkheimer, se ubica en la mayoría de sus planteamientos en la línea interpretativa abierta por Marx con lo que éste dice sobre la fenomenología en el manuscrito cuarto. Pero, al mismo tiempo nuestra exposición intenta constatar la actualidad del planteamiento interpretativo de Marx, en dos autores que claramente se inscriben en algo que podríamos llamar una filosofía contemporánea. Tanto Horkheimer como Bloch han enfrentado la tarea de ocuparse de Hegel⁶. Pero, lo que trataremos de demostrar es que Bloch y Horkheimer representan dos actitudes típicas del "marxista" que se enfrenta, de un modo u otro, a la fenomenología de Hegel. Una, la de un Horkheimer que adopta absolutamente la crítica de Marx a Hegel, hasta el punto de dar a entender que la obra de Hegel ya no exige ningún esfuerzo más de comprensión. La otra actitud típica, la de Bloch, por el contrario, intenta un verdadero esfuerzo de comprensión de la obra de Hegel y, al mismo tiempo, no apartándose nunca de las conclusiones básicas a las que llegó Marx. Como veremos, en una y otra actitud, aunque de modo diverso, sigue siendo actual, como marco de referencia, la crítica de Marx al sistema hegeliano.

⁶ Pero, "ocuparse" de Hegel no significa un mero ejercicio intelectual sin consecuencia alguna, sino una necesidad de criticar la consumación misma de la filosofía moderna en el sistema del saber absoluto. Además, parece haber sido esa necesidad algo no exclusivo de los "marxistas", en cuanto parece ser que la filosofía de Hegel mueve a otros filósofos si creemos en las palabras de Zubiri que ya decía en 1933 que "toda auténtica filosofía comienza hoy por ser una conversación con Hegel" (ZUBIRI, Historia. naturaleza. Dios, Alianza, pp. 267)

3. Por último, este capítulo primero aborda en su tercera parte el tratamiento interpretativo que de Hegel hace Kojève. Nuestra intención es mostrar cómo Kojève a la hora de interpretar a Hegel no se aparta de la interpretación marxiana, incluso nos esforzamos en hacer notar que con Kojève la interpretación marxiana de Hegel llega, por decirlo así, a su punto más extremo. En este sentido, nos parece importante detenernos en la "crítica" de Kojève a Hegel porque, creemos, nos puede dar muchos elementos para comprender en el nivel estrictamente filosófico lo que Marx, en un nivel fuera de la filosofía o por lo menos con la pretensión de no ser "filosófico", crítica a Hegel.

II. LA CRÍTICA DE MARX A LA FENOMENOLOGÍA DE HEGEL.

Es muy importante enfatizar desde ahora que para el Marx de los manuscritos del 44, la *Fenomenología del espíritu* es la clave de toda la filosofía de Hegel: "Echemos una mirada al sistema hegeliano. Debemos comenzar por la fenomenología de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana"⁷. Con estas palabras Marx indica, sin lugar a dudas, el lugar privilegiado que para él tiene esta obra para comprender la filosofía de Hegel. Es decir, estas palabras indican que "comenzar" por la *Fenomenología del espíritu* no sólo es tener ya la totalidad del sistema hegeliano, sino también la pauta interpretativa de todo ulterior escrito de Hegel⁸. Por

⁷ MARX, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, P. 647 (En adelante usaremos la abreviatura "MEF" para hacer referencia a esta obra).

⁸ Incluso el Marx de la ideología alemana cuando alude al idealismo (particularmente al hegeliano) parece estar pensando en la fenomenología cuando dice "no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia" (P. 57 En adelante la abreviatura "IA"). Sobre este punto y sobre esta obra de Marx hemos de volver a lo largo de nuestra exposición.

eso, creemos, indispensable para comprender los puntos centrales de la crítica de Marx a Hegel concentramos en lo expuesto por los manuscritos.

La crítica de Marx a la *Fenomenología del espíritu* aparece explícitamente expuesta como contenido del cuarto manuscrito, crítica que, como se sabe, no tuvo las características propias de un escrito que se elabora para ser publicado. Es decir, en el escrito, aparte de las repeticiones constantes, abundan frases cortas que concentran ideas muy complejas sobre Hegel y que presuponen un conocimiento parcial o total de la fenomenología. A pesar de esto, creemos, que la crítica de Marx es perfectamente legible y suficientemente clara.

Dicho lo cual, iniciamos nuestra exposición con una pregunta: ¿cómo enfrenta Marx la necesidad de "superar" las consecuencias filosóficas de la *fenomenología del espíritu* y con ello a la filosofía hegeliana misma?

Marx dice en las primeras páginas de su cuarto manuscrito reservado para su crítica a Hegel:

"del mismo modo que, en sí, la conciencia abstracta es simplemente un momento diferencial de la autoconciencia, así también se manifiesta como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, y el movimiento del pensamiento abstracto en cuanto resultado, movimiento que no se opera

ya hacia el exterior, sino que queda oculto en sí mismo, es decir, la dialéctica del pensamiento puro, es el resultado"⁹.

Lo primero que debe subrayarse de esta primera cita es el amplio movimiento del que Marx se sirve para abordar la problemática que implica el saber absoluto. En la cita hay una evidente alusión a los capítulos último y tercero (hacia el final) de la obra de Hegel. En ambos casos Marx alude al proceso que identifica sujeto y objeto. En efecto, al final del tercer capítulo de la fenomenología de la conciencia resulta, por el devenir de la experiencia de la certeza sensible al plano no-sensible del entendimiento, que la conciencia se revele finalmente como conciencia de sí¹⁰, experiencia por la cual "lo otro" de la conciencia se cancela y la conciencia misma se revela a sí misma como "un momento diferencial de la autoconciencia". Esto mismo sucede en el nivel más alto de la fenomenología de la conciencia, con la identidad de conciencia y autoconciencia que es ya identidad entre pensamiento y ser, sujeto y objeto, necesidad y libertad, "conciliación de la tierra y el cielo", en suma, el saber absoluto¹¹. Dicho esto, la conclusión crítica de Marx debemos ubicarla en las dos últimas líneas de la cita, es decir, en su afirmación de que esa "identidad" hegeliana sólo tiene lugar en el "pensamiento abstracto". Identidad que por lo tanto no tiene lugar efectivamente en la realidad, esto es: un pensamiento puro, que por definición actúa al margen de la realidad efectiva no puede realizarse objetivamente en ésta y, por tanto, la objetividad absolutamente identificada con el sujeto, que "opera" en ese pensamiento, no puede operar más allá de ese pensamiento mismo.

⁹MEF, P. 650

¹⁰El objeto de la conciencia es ella misma: la conciencia, dice Hegel, "parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma" (FE pp. 103)

¹¹Y, aunque la "autoconciencia" que emerge al final del capítulo tercero y la "autoconciencia" que resulta al final de la fenomenología, están en niveles diferentes de realidad, para Marx, ambas participan de una misma propiedad: la indistinción entre sujeto y objeto.

De ahí, el otro lado de la conclusión crítica de Marx: el saber absoluto es el resultado de un movimiento des-objetivador "que no opera ya hacia el exterior", sino que es un movimiento que tiene como resultado a la misma subjetividad, la cual en cuanto no se dirige ya un objeto, sino a sí misma, es una subjetividad vacía de contenidos y, por eso, abstracta. Así, el sujeto del saber absoluto es mera contemplación de sí mismo¹².

Aquí reside en su total dimensión el núcleo fundamental de la crítica de Marx a Hegel: la *Fenomenología del espíritu* desemboca en la cancelación total del objeto por el sujeto, mismo que se hipostasía al extremo de separarse a sí mismo de toda objetividad extraña a su esencia. Con esto el filósofo parece eliminar de sí toda oposición, pero sólo a costa de desentenderse de la vida real de los hombres concretos. Concreción de la vida humana que para Marx es la única realidad posible a la que la fenomenología de Hegel puede, o debería, dirigirse. Así, esa cancelación de toda objetividad es totalmente indiferente para un mundo real, que el filósofo parece también olvidar. Ese saber absoluto que pretende ser toda realidad al margen de la realidad misma es, por tanto, la verdad de la tarea del filósofo y "la ciencia que comprende esto se llama fenomenología".

De toda esta exposición de Marx se desprende otra dimensión más de su crítica: la concepción mistificada del hombre mismo, esto es,

"la reapropiación de la esencia objetiva del hombre, (para una filosofía como la de Hegel) no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la enajenación, sino también la objetividad, lo que significa, por tanto, que el hombre vale como una esencia no-objetiva, espiritualista"¹³.

¹²"la enajenación que se piensa" dice Marx

¹³MEF, pp. 651

Esta cita nos indica ya que para Marx el espíritu hegeliano no es otra cosa que la esencia del hombre, pero que en Hegel esa "esencia" se ha invertido a tal extremo que ha perdido toda concreción y por eso toda realidad efectiva.

Para Marx, de lo que se trata ahora es de establecer que la esencia del hombre no es el espíritu al modo como lo entiende Hegel, sino la objetividad natural y la vida social que producen las acciones reales y limitadas de los hombres en su historia empíricamente observable. En este sentido, identificar al hombre con el "espíritu", para Marx, tiene como consecuencia entender que las cosas tal como son, no son sino la exteriorización de una autoconciencia pura, lo cual significa que esas cosas no sean en sí mismas lo que son, sino que son tales en cuanto son un producto de esa autoconciencia irreal. La autoconciencia entendida como "espíritu" y no como el hombre real, sólo puede "estatuir la coseidad" en tanto cosa abstracta (sólo en el pensamiento) y no como una cosa real. En este punto, Marx indica ya implícitamente que la clave interpretativa para comprender el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es el hombre concreto o "real".

En este sentido, lo que el "espíritu" hegeliano olvida es que si bien es cierto que el hombre puede "autoexteriorizarse" eso no quiere decir que se cancele totalmente lo exterior o los "objetos naturales reales", al modo como un ente "todopoderoso" obraría; sino que el hombre al actuar necesariamente logra exteriorizarse en ese mundo natural, logra "estatuir un mundo real" pero nunca lo cancela totalmente, en cuanto se trata de un hombre situado en una limitación natural y social. El hombre real no puede nunca rebasar absolutamente esa exterioridad sin caer en el vacío de la subjetividad pura. En este sentido, el hombre real, al contrario, del pensar des-objetivador de la filosofía hegeliana, "estatuye solamente objetos". Esto es, el hombre es antes que todo un ser natural, que *naturalmente* está dotado de "fuerzas vivas" (instintos, sentidos, capacidades) que

21

TESIS CON
FALIA DE ORIGEN

fundamentalmente para Marx están ya ahí, dadas, y las cuales concurren en las acciones del hombre para permitirle producir según su nivel de desarrollo un determinado ámbito de objetos. El hombre, que es para Marx a quien en último término se refiere Hegel, no es por tanto ni una actividad pura separada de lo objetivo, ni una realidad absoluta que cree su objeto como supone Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Para Marx el hombre, en cambio, es un ser natural que "padece" las condiciones y limitaciones propias de cualquier otro ser vivo. En todo caso, si hay que buscar una peculiaridad de lo humano, ésta no debe buscarse en una capacidad ilimitada de producirse a sí mismo y a las cosas, sino en cuanto que a diferencia de otros seres vivos, el hombre en cuanto forma parte de la naturaleza, puede producir por sí mismo las condiciones de su subsistencia natural.

Para el hombre real, el vestido, el techo y la procreación son necesidades que como tales requieren que se produzcan determinadas condiciones de vida que permitan que esas necesidades se satisfagan. El trabajo es la actividad humana que produce esas condiciones. Ambos, necesidad y trabajo, son aspectos correlativos de la actividad y de la esencia humana que deben ser comprendidos histórica y empíricamente como limitados, determinados y en ese sentido como "reales". Al mismo tiempo, se necesita comprender que esa actividad es una actividad libre y consciente en cuanto que el hombre, a diferencia del animal, convierte esa misma actividad "en objeto de su voluntad y de su conciencia". La objetividad que por el trabajo se realiza en las cosas de la naturaleza es, así, una actividad deliberada¹⁴ y, por eso, hay una diferencia infinita entre una acción humana y las acciones de un animal. En suma, el hombre, para Marx, es el ser natural que

¹⁴El hombre "es simplemente un ser consciente, o sea que su propia vida es su objeto, sólo por eso es libre su actividad" (MEF, pp. 99)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

es capaz de separarse de su vida inmediata o animal de forma consciente y voluntaria. Es el hombre que no se realiza en una subjetividad abstracta separada de lo real, en una actividad meramente "espiritual", como Hegel concibe al trabajo, sino en la afirmación del hombre concreto como ser consciente que se da en la producción práctica un mundo objetivo, o con palabras de Marx, que es capaz de una "la elaboración de la naturaleza inorgánica". Así, "el único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el trabajo abstractamente espiritual". Esto quiere decir para Marx que la actividad del espíritu hegeliano no tiene otro cometido que cancelar toda enajenación eliminando absolutamente toda objetividad, actividad espiritual que sería la esencia misma de la filosofía y que, por tanto, nunca rebasa el ámbito del mero pensamiento.

De ahí que para Marx la concepción espiritual del trabajo olvida dos cosas principalmente: 1) que el trabajo es real, esto es, una actividad hecha por hombres limitados por sus necesidades y sus condiciones de producción, esto es, por la totalidad social en la que necesariamente se circunscriben. Y 2) que el trabajo real tiene un aspecto positivo y otro negativo. Positivo en cuanto que el trabajo permite al hombre subsistir como especie natural, y negativo en cuanto que el trabajo como enajenado se vuelve contra la especie misma al reducir la vida del hombre a un nivel de animalidad sin más, en cuanto que el producto del trabajo no satisface ya la necesidad propia sino que se presenta como radicalmente extrañado a esa necesidad.

La concepción hegeliana del trabajo que sólo puede ver en él su lado positivo impide dar cuenta del trabajo como enajenado, el cual "arrebata" al hombre el objeto de su producción y con ello "su objetividad real". Esto se debe a que Hegel se ha elevado por encima del trabajo real de los hombres concretos y en su lugar ha puesto una "actividad espiritual" que en realidad no produce otra cosa que a sí misma. Esto significa que la pretendida autosuficiencia del saber absoluto que

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reconcilia, según el filósofo, todas las oposiciones, nunca ha salido, ni podrá hacerlo como hemos de ver, de las meras abstracciones. Todo esto nos lleva a un punto más de la crítica de Marx consecuencia última de su crítica a Hegel: la superación de la filosofía misma.

Para exponer los puntos centrales de esta crítica de la filosofía nos hemos de guiar por un texto de Marx muy cercano al momento de redacción de los manuscritos, "crítica de la filosofía del derecho de Hegel". En este texto Marx precisa fundamentalmente tres conceptos: religión, filosofía y revolución. El objeto de nuestro interés es determinar el papel que Marx asigna a la filosofía, pero hemos de comprobar que el concepto de "religión" y de "revolución" son ejes fundamentales para determinar ese papel. En primer lugar se debe comprender que para Marx la religión es algo que el hombre hace y que, por tanto, ésta debe ser remitida a la actividad humana misma y no a una entidad suprema y sobrenatural que pudiera justificarla. Pero si la religión no tiene un origen divino que la justifique, porque eso divino no existe, ¿cuál es, entonces, el motivo por el cual los hombres hacen religión? para Marx ese motivo está muy lejos de ser un motivo que provenga de un más allá, de una entidad supramundana, sino que, por el contrario, ese motivo tiene razones muy terrenales, demasiado humanas: la religión no es sino la "conciencia de sí" de la propia dignidad humana que no ha podido realizarse en el mundo real y que por lo tanto se ha "perdido a sí misma". En este sentido la religión es la conciencia "tergiversada" del mundo. Es decir, la religión es una compensación "fantástica" en un mundo enajenado en el cual el hombre concreto no puede ya reconocerse. La religión es, pues, "la realización fantástica del ser humano, puesto que el ser humano carece de verdadera realidad"¹⁵. En este sentido, la religión es hasta cierto punto una crítica

¹⁵MARX, Crítica de la filosofía del derecho de Hegel, pp 68. (en adelante usaremos la abreviatura "CFH" para referirnos a esta obra)



indirecta al mundo real, cuya crítica, sin embargo, la religión trata de cubrir con su "aroma espiritual", esto es, la religión no se asume como crítica del mundo, sino que por el contrario, se limita a la tarea de consolar al "pueblo" con un mundo ilusorio que se pretende presente como real. La religión es, así, "el opio del pueblo", dice Marx.

La necesidad de la superación de la religión significa: la superación de una felicidad ilusoria e indignante del hombre, por la verdadera felicidad del "pueblo". Es decir, la crítica a la religión es necesaria por la necesidad objetiva de que el estado de cosas existente, que es lo que alimenta esa ilusión, se termine. En este sentido, podría decirse que para Marx la crítica a la religión¹⁶ cumple con la tarea de desengañar al hombre para que éste vuelva la mirada a un mundo que es uno sólo y, así, romper con esa oposición de la conciencia religiosa que ve dos mundos, uno el inverso del otro, que nunca han de coincidir por su necesaria relación de incompatibilidad: lo que pasa en uno no pasa en el otro y a la inversa. Desengañado el hombre de ese mundo invertido, puede ya dar forma a ese único mundo que se le enfrenta y al que, al mismo tiempo, necesariamente y sólo a ese mundo pertenece. Ese hombre irreligioso es, entonces, la verdad del hombre que "entra en razón".

Este análisis de Marx podría encontrar un paralelo con la fenomenología de la conciencia desventurada llevada a cabo por Hegel en cuanto que la "la conciencia desventurada" se ve escindida por su misma actividad en un mundo del más acá y un mundo del más allá; y, con ello, esta separación la sitúa en el "desgarramiento" de no encontrar satisfacción plena ni en uno ni en el otro o encontrar en el mundo del más allá una satisfacción que sólo promete. Así, la crítica de la concepción religiosa del mundo no debe tomarse como un frivolidad o como irrelevante. Por el

¹⁶Que es el papel que para Marx va a cumplir la filosofía de Hegel



contrario, la crítica a la religión, para Marx , tiene la tarea de superar la verdad de ese mundo del más allá, para, hecho esto, "establecer la verdad del más acá" , tarea que en ese momento histórico Marx se atribuye a sí mismo. Hegel , por su parte, debe ser comprendido, como quien ha avanzado con su *Fenomenología del espíritu* a la crítica que "desenmascara la enajenación de sí mismo" de la conciencia religiosa. El valor positivo de la filosofía se revela, ahora, como un avance en la crítica a la religión y, al mismo tiempo, como el antecedente necesario de una concepción verdadera del mundo, de modo tal que "la crítica del cielo se transforme así en crítica de la tierra"¹⁷ . Pero, la filosofía, a diferencia de lo que cree Hegel , no puede transformar verdaderamente "la crítica del cielo" en "la crítica de la tierra" debido al carácter abstracto y contemplativo en el que la filosofía se sitúa necesariamente.

Así, para Marx, mientras en otros pueblos se lleva a cabo una "ruptura práctica" con el estado moderno, en Alemania la crítica se reduce al mero "reflejo filosófico de esa situación" ; la realización racional del hombre en el mundo real se reduce, así, por lo pronto, a una mera especulación¹⁸ que no hace nada con la realidad de ese mundo , sino que lo deja tal como está. Por tanto se trata de "negar a la filosofía", de superarla. Esto no significa otra cosa para Marx que negar la forma "mistificada" del núcleo mismo de la dialéctica hegeliana: la negación de la negación.

En efecto, para Marx, la superación como unidad de la oposición entre la afirmación y la negación cuya dinámica interna es la mediación por la negación de la negación, es correcta si es empírica e históricamente realizable en el mundo real en el que viven hombres concretos, pero es falsa cuando esa dimensión histórica y empírica se sustrae al proceso dialéctico mismo, como piensa Marx que

¹⁷CFH, P. 69

¹⁸la negación inmediata de su situación real se halla ya presente en su situación ideal " (CFH pp. 74) pero esa "situación real" no se supera prácticamente por lo que la revolución en Alemania es sólo una revolución pensada y nada más.



hace Hegel . Dicho de otro modo, la eliminación de lo histórico y lo empírico del movimiento dialéctico no hace otra cosa sino conducir a la abstracción de un sujeto absolutamente des-objetivado, el espíritu, que no es realidad alguna. Como se ve, para Marx la filosofía hegeliana es el equivalente en el plano del pensamiento de lo mismo que ocurre en el plano de la religión, esto es, la inversión del mundo en el cual la satisfacción del hombre real no es realizada en un mundo, a su vez, real, sino que la satisfacción es sólo "imaginaria" o solamente en la "sesera" del filósofo. En fin, el estado moderno, con la religión, ha convertido la vida del hombre real en una mera abstracción, esto es, "no satisface al hombre entero más que imaginariamente" ; los alemanes por la filosofía, en cambio, se han liberado ya de esa abstracción, pero para caer en una nueva: la abstracción filosófica: "los alemanes han pensado en política lo que otros pueblos han hecho. Alemania era su conciencia teórica"¹⁹ . De ahí, la categórica afirmación de Marx: "no podéis superar la filosofía sin realizarla" . La filosofía hegeliana, expresión máxima de la filosofía, no puede, en tanto metafísica y ahistórica, realizarse a sí misma; "sólo hay un medio de solución: la praxis", esto es, la revolución.

La filosofía ha creído ingenuamente que la satisfacción de esas necesidades se da en el ámbito de una subjetividad absoluta. En cambio, es claro para Marx que quién ha de transformar la realidad revolucionándola no es un sujeto abstracto, que sólo habita en la cabeza del filósofo, sino "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa", esto es, una clase de hombres concretos y perfectamente determinados: el proletariado. Así, el sujeto que verdaderamente ha de superar las enajenaciones de la historia no es el espíritu hegeliano, sino el sujeto que convertido "en hombre" realice su emancipación. Y, en todo caso la filosofía debe asumir el papel

¹⁹ CFH, pp 76.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

derivado e insuficiente de su saber. Esto es, el saber absoluto debe asumirse como superable por la praxis social. Aquí, nosotros, sin embargo, preguntamos: ¿con esta afirmación, Marx realmente se ha remontado más allá de la filosofía hegeliana o de la filosofía misma? ²⁰

Todo este excursus sobre los conceptos de filosofía, religión y revolución tiene el objetivo de determinar que para Marx la superación de la filosofía se da por el conocimiento científico, entendido éste en un doble momento: descriptivo y crítico. En efecto, si la revolución requiere de condiciones objetivas para su realización, esto es, requiere la encarnación de un grupo determinado de hombres que representen las contradicciones existentes de una sociedad dada, entonces la filosofía con su concepto abstracto de hombre es incapaz de dar cuenta de esa específica realidad²¹. Por lo tanto, las condiciones objetivas de la revolución, en su necesidad y en sus posibilidades históricas, y en cuanto estas condiciones están determinadas por la situación real existente en el proceso de producción de la sociedad burguesa, son condiciones que, como dice Sánchez Vázquez, sólo pueden pensarse "adentrándose en el terreno de la economía"²².

²⁰Y, aquí, nosotros interpretamos que el absoluto hegeliano sólo se comprende como un absoluto relativo y, aunque no podamos atribuir cabalmente esta afirmación a Marx, sin embargo, es una afirmación que puede concluirse de su crítica a Hegel como habremos de ver.

²¹Además, porque la negación de la negación que tiene la tarea de negar toda objetividad para el espíritu, al hacerlo confirma esa misma objetividad como idéntica con la actividad (abstracta) de ese espíritu, "mi verdadera existencia, dice Marx refiriéndose a la dialéctica como Hegel la realiza, es mi existencia filosófica". Es decir, "la negación de la negación" no es otra cosa que un "falso positivismo" o una crítica que podría decirse es tautológica, en cuanto que al criticar a la religión, por ejemplo, la deja en la superación tal como estaba.

²²SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo, Filosofía y economía en el joven Marx, pp. 19. Hay que anotar aquí que Sánchez Vázquez aclara que esta necesidad de la ciencia económica para la revolución no es la ciencia de la economía clásica, que Hegel también conocía, sino una ciencia que no se limita a lo dado económicamente, naturalizándolo, sino haciendo explícito el fundamento mismo de ese dato, la historia. Sin embargo, la claridad completa de este concepto de ciencia, como advierte Sánchez Vázquez, no aparece con plena consciencia todavía en este texto de Marx que hemos comentado.



Como se ve, la crítica de Marx a Hegel no sólo ha servido para superar radicalmente la filosofía hegeliana , sino, sobretodo, para superar a la filosofía *qua* filosofía.

III. LA CRÍTICA DE MARX A HEGEL COMO CONTEXTO INTERPRETATIVO EN BLOCH Y HORKHEIMER

Tanto Bloch como Horkheimer se pueden inscribir fácilmente en etiquetas como "marxista o "neomarxistas" . En el presente trabajo no damos cuenta de toda la carga significativa que tienen esas etiquetas, sólo ubicamos a estos autores en relación con el contexto interpretativo en el cual enfrentan a la obra de Hegel y en especial a la *fenomenología del espíritu*. Bloch nos interesa por el profundo conocimiento de Hegel que muestra en su escrito *sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*. Conocimiento que no le impide, sin embargo, adoptar plenamente la crítica de Marx a Hegel. Nuestro interés lo concentramos en la tesis fundamental de Bloch, y que exponemos aquí, según la cual Hegel puede ser rescatado como filósofo para nuestro tiempo siempre y cuando se entienda su obra mejor de lo que el propio Hegel la entendió. Es decir, se trata con Bloch, de purificar a Hegel de todo idealismo y recuperar el verdadero sujeto hegeliano, esto es, el hombre. Horkheimer, en cambio, nos interesa porque representa a un tipo de pensadores que asumen la crítica de Marx sin considerar que los conceptos de Hegel deban revalorarse. En último caso, ambos autores se soportan en la tesis de que la interpretación de Marx a Hegel fue definitiva y , por tanto, siempre actual. Comenzaremos nuestra exposición presentando la reflexión y la exégesis crítica que de Hegel hace Bloch.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

1. Para Bloch la superación del objeto por el sujeto en la dialéctica hegeliana, debe entenderse no como la supresión de toda objetualidad en la cual el sujeto se asuma a sí mismo como la realidad misma en cuanto tal, mal entendimiento al que el propio Hegel, según opinión de Bloch, tiende en cuanto que equipara el sujeto no con el hombre concreto, real, sino con el espíritu que contempla lo otro ya no como distinto de sí mismo; superación del objeto por el concepto, que no es sino la sustancialidad que deviene sujeto.

Para Bloch el espíritu que contempla su desarrollo en la figura última del saber absoluto, es el espíritu que ha dejado atrás de sí toda potencia, toda actividad, un espíritu que es

“rememoración y nada más que ella (y que) como final suprime simplemente el espacio, el contorno (la objetividad misma), bloquea el problema del “reino” como el verdadero ámbito universal de la libertad, es decir, el ámbito sin enajenación”²³.

Esto es, los hombres concretos que sólo superan con sus acciones concretas la enajenación objetiva y que así acceden al ámbito verdadero de la libertad, se ven impedidos por una subjetividad hipostasiada que en sí misma es inactiva y abstracta : una libertad absoluta y, por tanto, desobjetivante que sólo es efectiva para el pensamiento.

En este sentido, para Bloch, el “espíritu “ hegeliano no debe entenderse como aquello que se reconoce en sí mismo presente en las figuras pretéritas marcadas por la oposición entre la

²³BLOCH, sujeto-objeto, pp. 98



conciencia y su objeto y que al final cobraría conciencia de esas enajenaciones no sólo como necesarias, sino como obra suya, para refugiarse en una inactividad contemplativa donde la contradicción que producía la insatisfacción, habría encontrado el presente luminoso de la identidad entre sujeto y objeto mediada por el concepto. Espíritu, en fin, que en tanto superada toda objetividad quedaría como libre subjetividad absoluta que se sabe ahora la sustancialidad misma en la cual toda objetividad ha sido superada. El espíritu, por el contrario, debe ser entendido como la lucha y el trabajo de hombres concretos que no se contentan con una libertad meramente pensada, sino como una libertad que se hace efectiva en el mundo real.

Así, pues, para Bloch este "idealismo" explícito en el discurso de la fenomenología debe ser correctamente entendido de acuerdo a lo que en realidad sucede en la fenomenología, esto es, que el espíritu no es sino los hombres concretos que por su actividad, ahora totalmente consciente, no suprimen toda objetualidad en favor de un subjetivismo extremo, sino que el espíritu es "sólo la superación de esa objetualidad que afecta al hombre como algo que le es ajeno"²⁴. Es decir, el objeto no es un objeto que el sujeto haya de absorber en sí y para sí, sino que de lo que se trata es de arribar a una verdadera identidad en la cual la superación del objeto consiste en cancelarlo no en tanto objeto, sino como objeto de enajenación. Los hombres que con sus acciones concretas superan el carácter enajenante del objeto, son aquellos que realizan un mundo objetivamente adecuado a ellos y que por eso mismo alcanzan la verdadera sustancialidad.

²⁴Ibid, pp. 101

Así, para Bloch, sólo se puede entender cabalmente a Hegel si se desenmascara su "idealismo" que privilegia una subjetividad que "volatiza" al objeto en una falsa superación de ese objeto, esto es: un idealismo que privilegia un tipo de subjetividad como realidad última e "inconcreta" que sabe todas sus enajenaciones como suyas al asumir el mundo como producto suyo y que al hacerlo reduce el sujeto a un mero "saber del saber como sustancia" para una consciencia de sí abstracta y vacía²⁵, olvidando así, el sentido "objetivo-real" del espíritu y privilegiando

"una subjetivación sin objeto, centrada en sí misma, soberbia en su espiritualismo, resolviendo en el interior de grandes cabezas todas las contradicciones reales del mundo, sin que el mundo real se enterase lo más mínimo de ello"²⁶.

Así, pues, no hay una subjetividad absolutamente para sí, afirmación que, sin embargo, no debe entenderse como la supresión de todo sujeto, lo cual sería la cara inversa de lo planteado anteriormente sobre el objeto. Se trata, por el contrario, de superar la objetualidad sin sujeto, propia de la sociedad moderna, que ha cosificado al hombre al convertirlo en un simple objeto de cambio, esto es, en una mercancía. Para Bloch, Hegel sólo logra superar esta situación del hombre moderno en el ámbito del pensamiento puro y sólo ahí, por lo que la superación de esa realidad objetual sin sujeto "la realiza Hegel en este punto puramente en el saber filosófico, en su sublime éter, no en una praxis".

²⁵ Un mero *cogito ergo cogito* dice Bloch

²⁶ *Ibid.*, pp. 98

Como vemos, Bloch no critica al sujeto como tal sino a la hipostación de ese sujeto. Dicho de otro modo: Bloch critica la condición privilegiada que Hegel da al sujeto en la relación dialéctica sujeto-objeto que tiene como consecuencia rebajar ese sujeto a un mero saber contemplativo, que *pretende resolver las contradicciones de lo real en un saber filosófico, en la mera cabeza de un gran hombre*. Pero Bloch precisa que el privilegio del sujeto frente al objeto es exacto cuando se interpreta ese sujeto como el saber de hombres concretos que son plenamente conscientes de que el hombre se produce a sí mismo en el trabajo y en su historia. Por tanto, el hombre real que realiza acciones reales y con éstas se produce a sí mismo y que además se reconoce como tal en la historia, ese hombre es, a los ojos de Bloch, el verdadero sujeto hegeliano: "toda vez que el hombre se produce a sí mismo con su trabajo sobre objetos, sin duda le corresponde al sujeto una prevalencia dentro de la relación histórico-dialéctica entre sujeto y objeto"²⁷. Es esa "prevalencia" del trabajo humano como acción consciente y transformadora la verdadera subjetividad.

2. Horkheimer confirma en sus puntos centrales la crítica de Marx a Hegel. Esto es, Horkheimer interpreta políticamente la negación de la negación hegeliana cuando sostiene que en la base de ese movimiento dialéctico se esconde un sujeto meramente contemplativo que deja a la realidad tal como es al justificarla como un momento necesario y racional del desarrollo del espíritu. Por tanto, "la negación de la negación" es simplemente un ente de razón que no hace sino justificar de "antemano" un orden establecido. Así: "el que todo lo real sea racional quiere decir que todo está en orden. Al circunscribir la revelación dentro de los límites de la realidad experimentable, eleva el dato a nivel de revelación; al tiempo que mundaniza lo divino, diviniza el mundo"²⁸.

²⁷ *Ibidem*

²⁸ HORKHEIMER, Historia metafísica y escepticismo, pp. 123

Pero, ¿cómo se lleva a cabo la justificación de ese "orden" del mundo? para Horkheimer la respuesta a esta pregunta debe buscarse en el concepto que Hegel tiene del conocimiento como incondicionado, según el cual "el principio de identidad entre sujeto y objeto se presenta como requisito indispensable para la existencia de la verdad"²⁹. Según Horkheimer el conocimiento es incondicionado para Hegel porque la identidad de sujeto y objeto, y con esto la racionalidad de lo real, subyace a toda realidad que, aunque dolorosa e irracional desde el punto de vista de un individuo particular, debe entenderse que ese dolor y ese sin sentido son sólo una "aparición" propia de un punto de vista limitado. Es decir, la racionalidad de lo real no siempre es captada por el individuo singular y siempre es en contra de su experiencia limitada; ese es el "artilugio", dice Horkheimer, con el que Hegel

"justifica las causas reales, poco sublimes, de los acontecimientos por medio de la imagen, igualmente poco sublime, de la astucia de la razón, que se sirve de ellas como instrumento"³⁰

Esto es, para ocultar las causas reales de una realidad siempre incua para Horkheimer, Hegel parece sacarse de la manga "la astucia de razón" que lejos de explicar esas causas conceptualmente, la función que cumple es justificarlas irracionalmente por medio de una "imagen". En este sentido Horkheimer se inserta en la línea de la crítica de Marx en cuanto que interpreta que para Hegel la realidad tal como es, es racional porque es el resultado de la mediación, de la negación

²⁹Ibidem, pp. 124

³⁰Ibidem, pp. 25

de la negación, que hace a esa realidad más racional y rica en determinaciones respecto de un desarrollo del espíritu que en sí mismo no tiene nada que ver con la experiencia limitada y ciega (porque no se da cuenta de la racionalidad ahí expresada de este desarrollo) del punto de vista del individuo singular.

Así, según Horkheimer, Hegel basaría su explicación de la realidad en un principio "metafísico", el principio de la identidad absoluta entre sujeto y objeto, que pretende, sin salirse del pensamiento del filósofo, explicar la realidad con un principio previo a ésta y que está más allá de ella al cual, sin embargo, la realidad misma debe corresponder incondicionalmente. Así pues, debe entenderse esta forma de proceder del filósofo alemán como una "metafísica de la historia" que pretende consumir la historia y legitimar lo presente como racional.

Este "significado metafísico de la historia" se viene abajo cuando se cae en la cuenta de que no hay un ente perfectísimo, el espíritu, sino hombres concretos que piensan en cosas concretas, hombres para los cuales no hay un saber absoluto sino "la vida de individuos humanos condicionada en multitud de aspectos". Así pues no existe ese conocimiento incondicional según el cual subyace *a priori* en toda realidad presente una irreductible identidad de sujeto y objeto, sino un

"conocimiento científico de lo particular, un saber que en sí mismo no está cerrado y que permanece expuesto a transformaciones radicales de su estructura"³¹.

En este sentido, para Horkheimer, la identidad de pensamiento y ser, principio de la "metafísica" hegeliana del sentido de la historia, es solamente una "tesis" filosófica ajena a lo que verdaderamente ocurre en la realidad, esto es, la existencia de un pensamiento determinado de un

³¹ Ibid, pp. 126

individuo determinado que es siempre limitado por las condiciones de la situación social en que ese individuo lo piensa.

Por lo tanto, no hay un ser que se piense a sí mismo y que resuelva para sí toda otra realidad como creyó Hegel, sólo hay un filósofo, hombre perfectamente determinado y co-determinado, que inventa un artilugio "el ser que se piensa a sí mismo" que le permite poder realizar una arquitectura discursiva coherente y armónica, y que, una vez desenmascarada como tal, la obra del filósofo quedaría reducida a su aspecto empírico, el único posible, según el cual "ha de incluirse (a este filósofo) entre las grandes estudiosos de la historia y la sociedad de los siglos XVIII y XIX"³².

Como se ve, Horkheimer da punto final a su crítica a Hegel reduciendo su obra a un antecedente valioso para la historia en cuanto contribuye con material empírico para el futuro historiador. En Horkheimer la obra hegeliana ha perdido todo valor. En este sentido, La crítica de Horkheimer a Hegel es absolutamente de carácter negativo, a diferencia del propio Marx, y es un ejemplo de una de las vertientes que la crítica de Marx generó. Por último, apuntamos que Horkheimer ya no hace, a diferencia de Bloch, un esfuerzo por comprender y dialogar con Hegel, el diálogo se ha roto no por los "errores" de Hegel, sino porque el propio Horkheimer ya no comprende a Hegel desde el momento que confunde "saber absoluto" con conocimiento ilimitado al cual contraponen fácilmente el conocimiento finito como lo verdaderamente real.

³²Ibid, pp. 126

IV. LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA DE LA FENOMENOLOGÍA DE HEGEL: KOJEVE

En el curso que corresponde al año escolar 1938-1939 Kojève expone el capítulo VIII, parte final de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Kojève ha tenido oportunidad en cursos precedentes de exponer con más o menos detalle el contenido de los siete primeros capítulos de la *Fenomenología*. Por lo que su última conferencia tiene como finalidad cerrar su comentario de la obra y, con esto, proponer una interpretación conclusiva sobre el sentido de la obra hegeliana. El capítulo octavo, así, parece ser para Kojève el acceso a esta interpretación del texto de Hegel³³ y el capítulo con el que se dispone a ofrecer una interpretación global de la *fenomenología del espíritu*. Por esto, creemos pertinente e importante detener toda nuestra atención en esta última exposición de Kojève con el objeto de recuperar los puntos esenciales de su interpretación de la obra hegeliana.

Para Kojève, la *Fenomenología del espíritu* puede leerse, o bien como una descripción por medio de la cual el hombre toma conciencia de sí mismo en una diversidad de experiencias sucesivas; o bien como la descripción de la conciencia entendida como conciencia de lo exterior que sería la manera por la cual el hombre, a través de experiencias diversas y sucesivas, toma conciencia del mundo y del "ser en general". De ahí, que Kojève asegure que ese recorrido fenomenológico admite, al mismo tiempo, dos lecturas posibles: una antropológica y la otra metafísica. De estas dos posibles

³³El mismo Marx así parece entenderlo cuando al final del cuarto manuscrito y en un intento de retomar la crítica al "sistema" hegeliano se centra exclusivamente en el capítulo sobre el saber absoluto.

lecturas Kojève indica a aquellos a quienes dirige su curso, que es la interpretación o la "lectura" antropológica la que va a seguir para exponer el capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*.

En este punto, se debe comprender que la elección que Kojève hace en favor de la lectura antropológica del texto de Hegel, no es, como veremos, una elección arbitraria que pueda ser reducida en sus motivos a una simple estrategia didáctica al interior de su curso. Más bien, la elección tiene como razón fundamental mostrar que la interpretación antropológica es la lectura que puede dar cuenta cabal del sentido último del capítulo VIII y, con esto, de la *Fenomenología del espíritu* misma. En este curso Kojève desarrolla diversos argumentos que, según nosotros, responden a una sola y única intención, a saber : probar su presupuesto interpretativo fundamental según el cual con "la fenomenología del espíritu (se) agotan todas las acciones negatrices-creadoras posibles"³⁴. Esto es, según Kojève, con la obra hegeliana de 1807 se llega al momento en el cual, el hombre³⁵ plena y absolutamente reconciliado consigo mismo y con el mundo, se encuentra, por fin, satisfecho con todo y consigo mismo. Esto, para Kojève, equivale a terminar con la historia misma, historia que por esencia supone cierto grado de insatisfacción en los hombres y la necesidad de afirmarse a sí mismos con acciones "negatrices" y "creadoras" una y otra vez.

Creemos que esas tesis fundamentales se sostienen en el concepto de hombre que Kojève cree obtener del propio Hegel y que, al mismo tiempo, opone, tal como el filósofo francés lo entiende, al sistema hegeliano. Como veremos, con esto Kojève se alinea en la interpretación abierta por Marx quien ve en el "hombre" la clave interpretativa de la *Fenomenología del espíritu* y que rechaza, al mismo tiempo, el sistema en el que este concepto se despliega y se realiza. Parecería, hasta ahora,

³⁴ KOJEVE, *La concepción antropológica y del ateísmo en Hegel*, pp. 63 (En adelante usaremos la abreviatura "CAA" para referirnos a esta obra)

³⁵Y ese "hombre" es para Kojève el filósofo de carne y hueso llamado Hegel.

que tanto para Kojève como para Marx, Hegel alcanza un concepto verdadero y último del hombre para inmediatamente "tergiversarlo" al pensarlo como "espíritu". En este sentido, a nosotros nos resulta necesario iniciar nuestra exposición de la interpretación del octavo capítulo por Kojève con la exposición del concepto de hombre que la sostiene.

Así, distinguimos tres momentos en el concepto de hombre que Kojève toma de Hegel: el primer momento, Kojève lo condensa en la expresión "el hombre es el resultado objetivo de su acción". En efecto, en cada una de las figuras del análisis fenomenológico la experiencia de la conciencia se desprende, por decirlo así, de la conciencia misma y contradice objetivamente sus intenciones de haber agotado la experiencia humana misma. Por lo que el sentido de una acción humana no está antes de ella, sino en la acción misma como resultado. La vida humana no puede sino hallarse situada, esto es, se halla inextricablemente relacionada con un mundo, en el cual necesariamente actúa. Así, en la fenomenología de la autoconciencia la actividad del alma bella o de la conciencia virtuosa, por ejemplo, se niegan a manchar sus alas con la determinación objetiva en el mundo y, sin embargo, son acciones que pretenden separar (a ellas mismas del mundo) lo que necesariamente es inseparable. Ambas han de sufrir el destino de esfumarse sin dejar rastro. Esto nos lleva directamente al segundo momento. En palabras de Kojève: "el resultado objetivo de la acción se desprende siempre del agente y lo sobrevive". En la experiencia de la razón activa (segunda mitad del capítulo de la razón) Hegel insiste en mostrar que la "obra" y el "obrar" coinciden en un momento para desaparecer como coincidencia inmediatamente. En cuanto la obra, objetivamente determinada, cobra vida propia y se enfrenta a la acción como algo en lo cual esa acción negatrix, como dice Kojève, no se reconoce ya. Una obra literaria, pongamos por caso, se desprende a tal extremo de quien la realiza que llega el momento en que el escritor, una vez

terminada la obra, no puede ya realizar acción alguna sobre ella. Incluso en el desarrollo mismo de una obra literaria los personajes y los eventos en los que éstos se inscriben paulatinamente van cobrando independencia de las intenciones iniciales del escritor.

Aquí, podría objetarse, quizá, que este segundo momento contradice al primero, en cuanto que en este segundo momento la acción humana llegaría con sus obras a su fin. Pero nada es más alejado del concepto de hombre en cuanto que "el resultado de la acción de un hombre, dice Kojève para enunciar el tercer momento, se realiza siempre en y por, o mejor aún, en tanto que una nueva acción humana"³⁶. La vida humana es, así, fundamentalmente temporal en el sentido de que la acción una vez determinada impulsa necesariamente, debido a la insatisfacción de su acción, hacia una nueva experiencia y de ahí a otra.

Ahora bien, para Kojève, Hegel en el capítulo VIII transgrede irremediablemente este concepto de hombre ganado a lo largo de los siete capítulos de la *Fenomenología del espíritu*. Es decir, la acción negatrix de la esencia humana no puede sino disolverse, en cuanto que en el capítulo se hace presente la conciliación última y definitiva de todas las oposiciones; oposiciones que eran el motor que impulsaba a los hombres, con la lucha y el trabajo, a ser superadas. Para Kojève, hay consecuencias filosóficas: Hegel sacrifica la concepción antropológica lograda por una metafísica totalizante que destierra del sistema toda continuidad histórica y con ello a la vida humana misma. Es decir, para Kojève, Hegel, no sólo destierra al hombre como el verdadero sujeto del desarrollo del espíritu, sino que cosifica la acción humana en una entidad natural ³⁷ (un libro). No es inútil agregar

³⁶ las tres citas que hemos utilizado se encuentran en las páginas 168 y 169 en la obra ya citada de Kojève.

³⁷ Como hemos de ver más adelante

que Kojève da una razón psicológica, si pudiera llamársele así, acerca del desenlace de la *Fenomenología del espíritu*. Me refiero a un reproche furtivo que Kojève esgrime sobre el filósofo mismo, en tanto hombre de carne y hueso, al acusarlo de una suerte de "megalomanía" inconfesable según la cual piensa que él mismo, como hombre determinado, es el "espíritu" que ha llegado a la experiencia misma de lo absoluto. Y, decimos, que no está por demás señalar esta idea de Kojève en tanto nos ilustra sobre otro presupuesto falso del filósofo francés, esto es: la vulgar interpretación que atribuye a Hegel la ingenuidad de que con él se ha detenido todo saber en cuanto que se interpreta "saber absoluto" como un saber que conoce la totalidad de la historia y que con ello se asemeja a la divinidad misma. Para nosotros, ese "saber", del que habla Kojève, no tendría exactamente el sentido que Hegel le da en su obra, sino que se trata más bien de una reducción, como ya Horkheimer la hace, del saber a un mero acto noético que conocería ya todas las materias y todos los contenidos³⁸. Es particularmente este presupuesto el que, nos parece, pone a Kojève al borde de exclamar que la obra de Hegel rayaría en algunos de sus momentos en una especie de locura extrema.

Sin embargo, debemos ser más precisos y para esto ilustraremos lo que hemos dicho revisando brevemente algunos de los argumentos que soportan estas tesis de Kojève:

La lectura "metafísica" de la *Fenomenología del espíritu*, decíamos arriba, se puede hacer según Kojève, para los primeros siete capítulos de la obra en los cuales se describe a la conciencia entendida, en términos generales, como lo que revela al objeto. Esto es, la conciencia se manifiesta,

³⁸En efecto, Kojève siempre interpreta que Hegel pretende con su obra dar por terminado todo saber. En adelante los hombre se limitarían a repetir lo que el filósofo alemán ya ha dicho.



en este tramo del análisis fenomenológico, como conciencia de lo exterior, como una conciencia a la que se le enfrenta el objeto como ajeno. Pero, al mismo tiempo, también hay que entender que, desde el principio del análisis, y sólo visto por el filósofo, el objeto en sí sólo es revelado para una conciencia. El dar cuenta de que el sentido último de ese mundo exterior, que se enfrenta a la conciencia como un ser en sí, sea la misma conciencia, es ya la plenitud de la autoconciencia; sin embargo, ese "dar cuenta" permanece oculto a lo largo de los primeros siete capítulos y sólo se hace explícito en el contenido del capítulo VIII, en el cual la identidad de conciencia y autoconciencia se realizan plenamente en la filosofía. Esta "autoconciencia" que es el núcleo de la lectura "antropológica" que Kojève realiza, da cuenta en última instancia de que el sentido último de las cosas es el hombre mismo y la conciencia de esto es el nivel máximo de la expresión de lo humano que se expresa en la obra del filósofo³⁹. El dar cuenta de que el sentido último de ese mundo exterior que se enfrenta a la conciencia, sea la conciencia misma, es la plenitud misma de la autoconciencia.

Según esto, el hombre que es quien verdaderamente revela la totalidad del ser por su autoconciencia, sería para Kojève, la conclusión consecuente de toda la *Fenomenología del espíritu*.

³⁹Aquí hay que notar que Kojève sostiene una extraña idea según la cual la medida de lo humano lo sería el filósofo como tal. Esta idea que él atribuye a Hegel le sirve para ridiculizar al filósofo alemán e inclusive para refutarlo, al argumentar que Hegel se equivoca de todo punto al poner al filósofo en la cúspide de lo humano en cuanto que para cada hombre particular nada de lo humano es ajeno. Así, cualquier hombre está al nivel de cualquier hombre y no hay uno, el filósofo, que estuviera por encima de los hombres.



Pero, Hegel arrastrado aún por un "idealismo" obnubilador, retrocede ante esta conclusión y la tergiversa: ese hombre en el mundo, según Kojeve interpreta a Hegel, en tanto que es en el mundo no es todavía la plenitud de la conciencia (la autoconciencia). La ciencia sólo se alcanza cuando la conciencia en tanto concepto "comprende" en sí, "comprendiéndola" la totalidad del ser. Parece, entonces, que Hegel, a los ojos de Kojeve, tiene la necesidad, para realizar esa doble comprensión, de desterrar al hombre mismo de la ciencia y de su realización. Esto es, Hegel mismo daría ahora, en la conclusión, una preeminencia al aspecto "metafísico" de su obra : arroja al hombre fuera del ámbito de la ciencia en favor de un idealismo metafísico, según el cual la identidad absoluta y consciente del espíritu consigo mismo, no es manchada ya por el mundo de los hombres que no pueden escapar a la insatisfacción radical y que, por eso, luchan y trabajan sin solución final alguna.

El espíritu que es la plena y absoluta satisfacción de sí mismo y en sí mismo⁴⁰ ha rebasado, con esto, lo propio del hombre y de su lucha (interminable) con el mundo⁴¹.

De esto, Kojeve pasa a concluir, lo que podría decirse, serían las inconsecuencias de Hegel en la *Fenomenología del espíritu* y que se hacen explícitas en el capítulo octavo de la obra: el sabio, esto es Hegel en tanto hombre con una existencia empírica, que con su obra fenomenológica ha llegado al saber más alto y último, es necesariamente, sin embargo, en cuanto hombre, una conciencia en presencia de una "gegenstand". Y, por esto, el hombre en cuanto tal, nunca termina coincidiendo

⁴⁰ "El ser que se revela a sí mismo a él mismo en la totalidad de su realidad es el espíritu" notemos aquí que Kojeve tiene cuidado de no sustituir "hombre" por "ser". Debido a que ese ser-espíritu no es ya el hombre.

⁴¹ La ciencia hegeliana, dice Kojeve, "es la revelación del ser, y el ser totalmente revelado es el espíritu mismo y no sólo una forma concreta del espíritu", esto es un hombre de carne y hueso como Hegel mismo.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

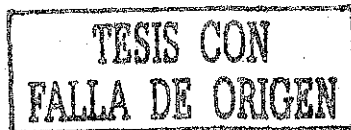
absolutamente con el objeto. Pero con el sabio el objeto que se enfrenta a él no es ya la naturaleza o el mundo, como sucede al hombre no-filósofo, sino, ahora, el objeto del sabio es su ciencia misma materializada en un libro: "si el sabio, concluye Kojève, es un hombre de carne y hueso, la ciencia es un discurso efectivamente pronunciado o un libro"⁴². Ahora bien, si ese "libro" se enfrenta al sabio, a Hegel, como un "objeto-cosificado" y, por esto, como una cosa del exterior; sucede, sin embargo, "que el contenido de ese objeto, es el mismo sabio". Así, el sabio, que es Hegel como hombre empírico, se ve necesariamente rebasado por el producto de su actividad ; esto es, por su discurso. Dicho de otra manera, el espíritu no es el hombre, sino su acción cosificada, un libro:

" el espíritu que existe empíricamente en la forma del discurso, del logos, del concepto, es la ciencia, la *wissenschaft*, expuesta en un libro" ⁴³.

El sabio, así es superado por "la sabiduría" que no es ya el término de un hombre, sino una cosa. El sabio que es "el yo de un hombre concreto llamado Georg Wilhelm Friedrich Hegel", se supera, con su discurso, a sí mismo y se eterniza en una cosa que en cuanto no-humana, no padece ya las insatisfacciones ni las luchas y el trabajo que esto genera. La obra, el libro, en cuanto cosa es inmune a la temporalidad propia de lo humano. Con el libro la totalidad del discurso ha sido agotada y eximida de las contingencias de lo humano : esto es, "el saber absoluto". Lo cual para Kojève equivale a decir que con ese discurso definitivizado, la historia no puede sino llegar a su fin.

⁴²CAA, pp. 86

⁴³CAA, pp. 86

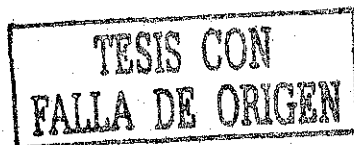


Así pues, desterrado el hombre de la "sabiduría", de la *Wissenschaft*, el tiempo histórico, propio de lo humano, se suprime también y la ciencia sólo se reduce a su existencia empírica, esto es, una entidad natural, un libro de papel. Por tanto,

"la eternidad es el resultado del tiempo y de la historia (esto es, el hombre Hegel, que en cuanto hombre de carne y hueso vive necesariamente en un tiempo histórico, ha producido, no obstante, una cosa que ya no es histórica y, por lo tanto, fuera del tiempo, eterna): es el hombre muerto y no un Dios resucitado (que debe ser la consecuencia congruente del desarrollo de la fenomenología), y por eso la realidad del espíritu eterno, no es un Dios trascendente que vive en el cielo, sino (que esa realidad es) un libro escrito por un hombre que vive en el mundo natural" ⁴⁴.

Esta conclusión de Kojève, indica a todas luces, que, con el "libro", el espíritu gira sobre sí mismo para, una vez superado lo histórico-hombre, volver al punto inicial de la *Fenomenología del espíritu*: el "esto", objeto de la certeza sensible que es la revelación absoluta e inmediata del ser en sí : al margen del yo que lo aprehende. En este punto del argumento, se ve ya , según la interpretación de Kojève, como es que Hegel se pondría totalmente del lado de la dimensión metafísica presente en la en su obra y , por consecuencia, rechazando la dimensión antropológica lograda en la misma.

⁴⁴CAA, pp, 184



En suma: para Kojève, "el hombre reconciliado con lo que es", con lo real dado, por una entidad natural-libro, deja de crear historia, deja de ser tiempo. Y, con esto, el tiempo se completa, dando por terminada la historia misma. El sabio, o Hegel, sólo aparece en el tiempo para cerrarlo definitivamente. El hombre, en cuanto esencialmente temporal, se suprime, porque, con el "libro", discurso efectivamente realizado de la ciencia, el porvenir no existe. Sólo queda la eternidad. Y, con la eternidad, desaparece, a su vez, la necesidad de negar lo que es, necesidad propia de lo humano. En todo caso, los hombres que han de venir después de Hegel, no han de crear nada nuevo, porque "no queda (en realidad) nada por hacer". De ahí, que el porvenir, dice Kojève, de un hombre X que no ha leído el "libro" es el pasado de un hombre Y que ya lo leyó : en el plano de una ontología de la vida humana las oposiciones, esto es, la negatividad actuante, simplemente se sustituyen por las posiciones de la vida propiamente biológica.

Lo que sigue a todo esto es terminar, a su vez, con la filosofía misma. Marx, como ya vimos, hablaba de la necesidad de "negar la filosofía", cuyo culmen era el pensamiento hegeliano, en favor de un "conocimiento científico" que diera cuenta objetivamente de la realidad a la que el filósofo da la espalda y que, por esencia, no puede comprender. Kojève, no obstante, a diferencia de Marx, pero en absoluta coincidencia con el sentido de la crítica marxiana, encuentra el fin de la filosofía que filosofía en la Fenomenología hegeliana; pero no desde el exterior del sistema de pensamiento del filósofo alemán, sino como una necesidad interna de ese mismo sistema. Esto es, una vez realizada de manera efectiva o empírica la revelación de la "totalidad del ser" en el discurso hegeliano, a la

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

filosofía ya no le queda nada más que decir . La filosofía presente como resultado del desarrollo de la fenomenología sólo se hace presente para desaparecer. La filosofía se autosuprime⁴⁵ .

Digamos para terminar, que para Kojève la dialéctica, presente en los tres momentos discernibles en el concepto de hombre, con el sistema acabado quedaría arbitrariamente cerrada en la parte final de la obra hegeliana. Hegel, así, pecaría de una grave incongruencia al dar por terminada la historia del hombre, verdadero sujeto de la *Fenomenología del espíritu*, en favor de una ciencia que se independiza de lo humano para devenir una mera cosa.

V. RECAPITULACIÓN

De nuestro recorrido hecho, lo que podremos sacar en limpio es que , para Marx, la obra de Hegel tiene como motivo "el hastío, la nostalgia de un contenido". Es decir, la impotencia frente a una realidad hostil y contradictoria lleva al filósofo a crear un ente de razón que cree que tiene realidad fuera de su cabeza. El paso injustificado de la abstracción a la intuición, no es otra cosa que la actividad abstracta del espíritu que cree que al pensar cosas, éstas son cómo son pensadas. La realidad producida por el trabajo de hombres determinados y que luchan con la enajenación real de un producto que se les presenta como ajeno, es vista por el filósofo como el producto de una actividad espiritual que se "imagina" que realidad sensible y pensamiento coinciden absolutamente. Así, la negación de la negación como el movimiento del "espíritu" , es sólo una superación abstracta

⁴⁵Bloch que se ubica a sí mismo dentro de la línea crítica de Marx, no encajaría totalmente ni en la postura de Marx , ni en la postura de Kojève. En tanto, que para Bloch, la fenomenología, en cuanto que revela al hombre mismo como el verdadero sujeto, sería la pauta crítica de toda filosofía ulterior; y, por eso, la filosofía hegeliana, por lo menos la expuesta en la fenomenología, es una filosofía viva y vigente para el mundo en el que actualmente vivimos.



y, por tanto, carente de contenido que a lo sumo, sólo sirve para legitimar las condiciones sociales existentes: "la superación de la exteriorización se convierte en una confirmación de la exteriorización" ⁴⁶. Por eso, "la negación de la negación, es, en parte, la restauración de la misma (de la naturaleza humana) en su enajenación" ⁴⁷. Y es "en parte" porque la *dialéctica*, bien entendida, debe realizarse en el plano de la "realidad sensible", y no, en el plano de la mera conciencia.

En suma: para Marx, Hegel realiza un paso ilegítimo del mero pensamiento a la realidad al confundir uno en el otro. Por tanto, romper con la alienación no es huir de toda objetividad, sino eliminar la enajenación real de un hombre con otro hombre y, a su vez, la enajenación del hombre con el producto de su trabajo. Esa ruptura no se logra con la sola fuerza del espíritu, sino con acciones concretas de hombres empíricamente reconocibles. La necesidad de ese reconocimiento empírico no puede ser cumplida por la filosofía *per se*, sino por el conocimiento científico (la economía). Ese paso ilegítimo se explica por un "sentimiento místico" de los filósofos que hastiados por el vacío insalvable de su actividad puramente abstracta, claman ocultamente por reconocer a la "naturaleza" y no al "espíritu", como la esencia misma de la realidad. Es decir, la obra del filósofo no expresa otra cosa que "nostalgia de un contenido" ⁴⁸. Es esta tesis a la que Kojève, como ya vimos líneas arriba, da todas sus consecuencias en tanto el "libro" representa la cosificación o naturalización de toda acción humana.

⁴⁶MEF, pp. 659

⁴⁷MEF, pp. 661

⁴⁸ "en cuanto esta abstracción se capta a sí misma y siente un infinito hastío por sí misma, el abandono del pensamiento abstracto, que sólo se mueve en el pensamiento, que carece de ojos, de dientes, de oídos, de todo, sólo aparece en Hegel como la decisión de reconocer a la naturaleza como esencia y desplazarse hacia la intuición" (MEF, pp. 661).

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En general, hemos dado cuenta de que la interpretación abierta por Marx, da como resultado un grupo de tesis coincidentes,⁴⁹ a saber : 1) el hombre como realidad concreta es la clave interpretativa de la *fenomenología del espíritu*; 2) Hegel logra comprender la esencia de la vida humana (acción negatrix, trabajo, sujeto) , pero tergiversa su descubrimiento en favor de un sistema filosófico cerrado, ahistórico y, por lo tanto, profundamente reaccionario. Por último, 3) la tesis en la que todos estos autores coinciden es aquella según la cual la filosofía en cuanto es un saber necesariamente metafísico y reaccionario debe ser superada por el conocimiento científico en tanto no es un saber autosuficiente , sino dependiente de la praxis social.

A nosotros, sólo nos resta preguntar : ¿hay un criterio último para determinar con evidencia que la interpretación marxista de Hegel es correcta? Pero, si hay este criterio ¿no caeríamos en una lectura absolutista del texto de Hegel y con ello en posturas dogmáticas? Y, al mismo tiempo, si no hay un criterio último, más allá de las interpretaciones ¿no caeríamos, a su vez, en un relativismo interpretativo que hiciera válida cualquier interpretación de la fenomenología de Hegel? A estas preguntas intentaremos dar respuesta a partir de nuestro tercer capítulo y en la conclusión de la tesis.

⁴⁹A pesar de una lectura de Hegel con diferencias extremas como las hay en Bloch y Horkheimer.



CAPÍTULO SEGUNDO

Las interpretaciones ontológicas de la *fenomenología del espíritu* de Hegel

I. INTRODUCCIÓN

1. Pensar y ocuparse de la obra de Hegel, para Hyppolite, es encontrar los núcleos problemáticos fundamentales de la filosofía hegeliana. Y esto quiere decir que esos núcleos problemáticos no sólo deben aclararse para lograr una cabal comprensión del sentido filosófico de la obra hegeliana, sino también como puntos indispensables que permiten abrir verdaderamente un diálogo con el filósofo alemán. Hyppolite entiende que Hegel no es ya ese "perro muerto" que sus intérpretes decimonónicos, más apurados por elaborar sus propios pensamientos, arrojaban a los escombros inservibles de la historia de la filosofía. En cambio, en el momento de Hyppolite, la necesidad de enfrentar a Hegel tiene un signo completamente distinto. Con Hyppolite no se trata ya de "enterrar" a Hegel, sino de abrir un diálogo con el filósofo alemán que permita pensar los problemas filosóficos de otra manera a la planteada por los existencialismos y por la fenomenología husserliana, predominantes en la cultura europea de la primera mitad del siglo XX. En este sentido, para Hyppolite pensar después de Hegel es co-pensar con él.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Por eso, la tarea del interprete es doble: por una parte, un trabajo exegético muy cuidadoso y detallado de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, la obra más importante del filósofo a los ojos de Hyppolite y, por otro lado, la necesidad de abrir un diálogo filosófico con Hegel en el horizonte del pensamiento contemporáneo. Es esta segunda tarea a la que nosotros damos más importancia en lo que sigue debido a que ella contiene las tesis principales de Hyppolite sobre el conjunto de la obra hegeliana.

Para Hyppolite "pensar después de Hegel" significa preguntarse ¿cómo "se puede prolongar" la filosofía hegeliana? Y responde que hay dos direcciones a la vista, o por lo menos para el presente: la deificación de la humanidad y comprender al saber de sí de lo absoluto a través de la vida humana, es decir, comprender en este segundo caso que lo absoluto es para la conciencia y no aparte de ella o absolutamente en sí. Y, por eso, en "la actualidad" sólo quedaría prolongar el pensamiento de Hegel en torno a esta segunda opción en tanto la primera es notoriamente inviable. Se trata, por lo tanto, de pensar lo absoluto desde lo no absoluto; el ser mismo desde el ente privilegiado de la vida humana. Como se ve, por la respuesta de Hyppolite, el problema de la esfera del hombre y su lugar en la filosofía de Hegel es el núcleo problemático fundamental y que, para nosotros, recoge, en lo fundamental, uno de los puntos centrales de la crítica de Marx a Hegel.

Sin embargo, es "problemática" esta manera de abordar a Hegel en cuanto que el hombre, para Hyppolite, no es la conciencia o la conciencia de sí en sentido estricto, es decir que el hombre no es

sólo conciencia de sí, sino que, al mismo tiempo, es una existencia natural y determinada; condición de la que nunca se desprende del todo⁵⁰.

De ahí, el hombre no es lo absoluto que implicaría la deificación de la humanidad (primera dirección que Hyppolite distingue), sino que el hombre es el medio, en el cual la conciencia y la conciencia de sí "dicen en el hombre el ser como sentido"⁵¹. Para Hyppolite, en el análisis fenomenológico es el "ser", y no el hombre como tal, quien se sabe y se dice a sí mismo, pero, al mismo tiempo es la vida humana el *medium* de expresión de ese decir. Pero, establecer esta relación del hombre con el ser, y a esto nos referimos con análisis ontológico de Hyppolite, no basta, sin embargo, para presentar como plenamente aclarada esta relación. Hyppolite la va a problematizar hasta el punto de ubicar el problema de interpretar la *Fenomenología del espíritu*, a partir de preguntas como ésta: ¿En qué consiste "la coincidencia del espíritu infinito intemporal y de la humanidad temporal"?⁵² enfrentarse a las preguntas en torno a esta cuestión, dice Hyppolite, es "el supremo problema" de interpretar la Fenomenología de Hegel.

De ahí, que la primera parte de nuestro capítulo dos intenta aclarar en lo posible los aspectos principales de la manera en que el propio Hyppolite enfrenta el problema de interpretar la Fenomenología de Hegel.

⁵⁰En la fenomenología que va de la certeza sensible a la religión, el hombre supera la inmediatez para una y otra vez volver a ella en un nivel más elevado (la certeza sensible, la conciencia fáustica, la eticidad griega, la religión natural son ejemplos de esto).

⁵¹HYPOLITE, lógica y existencia, pp. 30 (En adelante usaremos la abreviatura "LE" para referirnos a esta obra)

⁵²HYPOLITE, GE, pp. 539

2. Nuestro capítulo dos tiene una segunda parte dedicada a la interpretación que de Hegel hace Herbert Marcuse. Nosotros no nos dirigimos estrictamente a la interpretación global de la filosofía de Hegel que presenta Marcuse. Nuestro interés se centra en todo momento en las tesis que sobre la fenomenología hegeliana propone este intérprete⁵³ en dos obras principalmente: *Ontología de Hegel* y *Razón y revolución*. Respecto de esta segunda parte podemos a continuación aclarar y ubicar los puntos siguientes:

En 1932 apareció la *Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad* de Herbert Marcuse. En esa obra, Marcuse se propone una interpretación de conjunto de la filosofía hegeliana y, al mismo tiempo, pretende abrir la posibilidad, a partir de Hegel, de establecer los elementos fundamentales del "ser de lo histórico" o la historicidad. Como se ve, el interés que mueve a Marcuse en esta obra no es presentar un trabajo meramente exegético de la filosofía de Hegel, sino proponer un análisis del ser de lo histórico en cuanto tal; esto es, una ontología de la temporalidad humana. Nosotros no pretendemos de ningún modo seguir puntualmente el comentario que Marcuse hace de la ontología hegeliana, nos limitamos solamente a dejar en claro el puesto que la vida humana representa en esa ontología, que sirva para introducirnos al comentario de Marcuse a la fenomenología en un libro, que aparecería más tarde, "razón y revolución".

Respecto al contenido de la interpretación de Marcuse hay que dejar en claro, en primer lugar, que para este intérprete la filosofía de Hegel no es considerada una curiosidad histórica, al modo de

⁵³Esta restricción en nuestra exposición no impide que debamos en todo momento situar lo que Marcuse dice de la Fenomenología con lo que afirma en general de la filosofía de Hegel.

Horkheimer, como tampoco considera al pensamiento hegeliano como una pseudoconcepción del mundo. Por el contrario, Hegel, es, para Marcuse, el primer pensador que rompe con el "mundo de la fijeza" del entendimiento y le antepone una ontología de la temporalidad en la cual el ente no es entendido como una realidad dada a la conciencia, sino un ente cuyo acaecer es el movimiento de sí (motilidad) en cuanto negatividad esencial que se altera dentro de sí. La plenitud de ese ente es la conciencia de sí que devela al sujeto y al objeto como co-origenarios. Es a esta unidad co-origenaria en la cual el objeto y el sujeto concurren mediante el movimiento dialéctico de la negatividad actuante a la que Marcuse, siguiendo a Hegel, va a ubicar como "vida". La primera expresión de la vida es la vida universal que es absoluta porque sólo se relaciona consigo misma al cancelar lo diferente como diferente. Pero la vida universal sólo alcanza su verdad en la vida humana, vida que no es cualquier ente sino que devela el privilegio ontológico de poner en una unidad lo racional y la realidad. Esto es, la vida humana es la capacidad de dirigir las potencialidades de las cosas de acuerdo con lo que se ha concebido como verdadero. Para Marcuse esa capacidad no es inmediata; exige un movimiento que va de lo inferior a lo superior y, por eso, un movimiento esencialmente histórico. Es decir, la realidad no equivale a "hecho" debido a que la realidad es transformable y es en la historia donde esa transformación se realiza.

Esta capacidad de realizar la razón en la historia es para Marcuse una tarea infinita. Hegel, en cambio, a los ojos de Marcuse, ha hecho culminar esa tarea infinita en un saber absoluto que en cuanto determinado por un momento histórico no es otra cosa que la legitimación de las condiciones sociales existentes. Por tanto para el intérprete esa legitimación se traduce en una nueva positividad. Con Hegel, como vemos, es un punto de la historia el que ha alcanzado la realidad de la

razón. Por eso, para Marcuse, la razón hegeliana termina con la osificación y, para él, el momento claro de este resultado es el concepto de "espíritu". En efecto, el "espíritu", según lo interpreta Marcuse, es el ser al que ya nada nuevo puede sucederle. Lo histórico sólo enriquece al espíritu que ya es en toda su plenitud y que por eso es irrebable por la historicidad inherente a las luchas y el trabajo de los hombres en su historia.

Por último: parecería más natural incluir a Marcuse en el grupo de los interpretes que se colocan en la línea interpretativa abierta por Marx y no junto a Hyppolite como lo hemos hecho en este segundo capítulo. Ahora bien, si Marcuse es notoriamente un pensador que fácilmente se puede ubicar en la escuela neomarxista contemporánea, esto no nos ha impedido ver en su interpretación de Hegel un rasgo muy importante que lo aleja de los marxistas y que lo acerca a Hyppolite. Este rasgo común a ambos autores es la interpretación ontológica de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y en general de su filosofía. Por "interpretación ontológica", entendemos aquella según la cual la vida humana hegelianamente entendida es el ser privilegiado ontológicamente en el cual el ser y el pensamiento se identifican. Tesis que además le ayuda a ver a la filosofía de Hegel, previa depuración, como el fundamento racional del pensamiento filosófico y científico social posterior a Hegel.

A continuación dirigimos la exposición de nuestro segundo capítulo a profundizar estas dos interpretaciones de Hegel.

II. LA INTERPRETACIÓN DE HYPOLITE

Para exponer las tesis principales de la interpretación de Hyppolite a la fenomenología de Hegel vamos 1) a determinar las características fenomenológicas de la experiencia de la conciencia; 2) a establecer los vínculos y las diferencias de la "conciencia" y el "hombre" como *existente*; y terminar 3) con la aporética que presenta las relaciones del hombre con lo absoluto.

1. Como se sabe Hegel establece, contra sus contemporáneos, que no es posible empezar por lo absoluto sin más rechazando toda diferencia, negando toda otra posición como falsa o accidental. Es decir, el saber absoluto no es, por ejemplo, el saber de un entendimiento divino que se situaría por encima de todo saber finito, sino el saber absoluto es un saber de sí mismo en el saber de la experiencia misma de la conciencia. Esto porque es "propio de la esencia de lo absoluto, manifestarse a la conciencia, ser él mismo autoconciencia"⁵⁴. Es decir, es la propia conciencia en su ingenuidad inicial, la que va a realizar en sí misma su evolución a esa plenitud autoconsciente del absoluto, y no desde fuera, inducida, por decirlo así, por un "yo exterior", que podría ser el caso del filósofo, sino desde dentro de sí misma. Por tanto, no se trata de apelar al comentario del filósofo con la finalidad de enderezar desde fuera las insuficiencias o errores de la experiencia de la conciencia. De lo que se trata, en cambio, es dejar fluir libre la historicidad propia de la experiencia de la autoconciencia para encontrar en esa experiencia misma la verdad de su desarrollo; de ahí que la Fenomenología de Hegel sea una obra que "no construye sino describe". En este sentido toda

⁵⁴GE, pp. 15

caracterización de la conciencia debe partir de la idea de que no hay una conciencia pura, más allá de toda experiencia, sino que lo que caracteriza a la conciencia es la acción de ir a las cosas mismas, esto es, la conciencia como una experiencia.

Ahora bien, el desarrollo que presenta en sí misma la conciencia no debe entenderse como indiscriminado y sin un sentido final. Por el contrario, el desarrollo de la experiencia es el paso necesario de un estado de conciencia a otro más complejo y que incluye a sus posiciones precedentes recreadas en un nivel más rico y profundo de la experiencia. La complejidad y riqueza de cada nueva experiencia son resultado de que la experiencia lleva continua y necesariamente a consecuencias negativas. Es decir, el resultado de una experiencia lleva a resultados opuestos a las pretensiones iniciales de aquel que vivencia esa su experiencia. Por eso debe comprenderse que la experiencia que la conciencia hace no es meramente un acto noético o teórico: el saber de la conciencia no es un saber, en un sentido restringido, sino una concepción del mundo y de ella misma como existente en el mundo. Por eso, cuando la conciencia padece⁵⁵ su propia acción negativa que la autotrasciende, no sólo pierde, en esa historia, su punto de vista teórico, sino que se pierde a sí misma como totalidad, esto es, pierde a la vez, "su propia visión de la vida y del ser, su intuición del mundo"⁵⁶. Por tanto, con la conciencia tal como la entiende Hegel, no se trata de hundirse en la desesperación que produce necesariamente la experiencia de una particular visión del mundo. Se trata, en cambio, de comprender que el desarrollo mismo de la conciencia no se detiene en la

⁵⁵Y decimos que "padece" porque la negatividad presente en toda experiencia de la conciencia, es siempre inconsciente para ella misma

⁵⁶GE, pp. 15

existencia particular de la experiencia, sino que, por necesidad, la trasciende como un momento a superar hacia un saber absoluto en el cual la reconciliación y la verdadera unidad se hacen plenas.

Como se ve esta comprensión es posible en tanto que el concepto mismo de experiencia se entienda en un sentido más amplio al sentido que Kant le da en cuanto éste la concibe como una relación entre sujeto y objeto de carácter meramente noético. Esto es, entender la experiencia de conciencia como una totalidad que se escinde y que supera en la vida infinita, negando, con ello, la escisión inmediata en la que se hallaba en cuanto saber que se limita a lo sólo positivamente objetivo. En efecto, para Hegel la experiencia humana no se reduce solamente a su posibilidad teórica, sino a toda experiencia jurídica, religiosa, ética, estética y filosófica. Más aún, la experiencia recoge también el dolor, la desesperación, la satisfacción placentera, el deseo, el odio y el amor, la locura y la estupidez, la demencia de la guerra de todos contra todos, la arrogancia sublime o la ingenuidad sin culpa. Por eso, "la fenomenología es el itinerario del alma que se eleva a espíritu por medio de la (experiencia de la) conciencia" ⁵⁷.

Pero, ¿en qué consiste ese "itinerario del alma"? Hyppolite dice que lo que caracteriza a la fenomenología hegeliana es "la desigualdad de la conciencia con su concepto, desigualdad que no es otra cosa que la exigencia de una perpetua trascendencia" ⁵⁸. La experiencia de la conciencia es la angustia de la conciencia que encuentra su objeto insuficiente e inadecuado al concepto; es una angustia que "empuja" siempre hacia adelante. Es decir, "la conciencia pone inicialmente una cierta

⁵⁷GE, pp. 10

⁵⁸GE, pp. 19

verdad que para ella tenía un valor absoluto, y lo pierde en el transcurso del viaje"⁵⁹. La pretensión de la conciencia particular de agotar en su totalidad la experiencia misma la lleva necesariamente a la insuficiencia y a su limitación como experiencia. La negación de sí misma como experiencia absoluta, hunde en la desesperación a la conciencia particular que no entiende el sentido de esa negatividad, y, por eso, esa conciencia se siente violentada. Lo que no puede saber esta conciencia, que de hecho cree hundirse en la nada absoluta, es que el resultado negativo de su experiencia no es absolutamente negativo, que la negatividad no es algo que se oponga absolutamente al contenido de la experiencia, sino que esa negatividad es inmanente al contenido mismo. Es decir, la nada absoluta en la que la conciencia particular cree caer, en realidad es una "nada determinada" que, en tanto lo es, engendra un nuevo contenido.

En tanto forma determinada la conciencia se opone a sí misma. Es decir, la conciencia no es una cosa determinada sin más, sino que al oponerse a sí misma en su determinación particular, se niega y se supera. Se trasciende. Y, en cuanto se trasciende, es la negación "creadora" que niega sus formas limitadas por otras más ricas y complejas. Como se ve, este desarrollo de la conciencia sólo puede ser inteligible, en cuanto se vea la inmanencia del todo en cada una de las figuras de la conciencia. Esta inmanencia del todo permite entender que la trascendentalidad de la conciencia, este ir siempre más allá de ella misma, no es algo exclusivamente negativo, sino que la experiencia dialéctica de la conciencia es la experiencia de la superación como *ascensión* y, también, como *ascesis*. De este modo, cuando la conciencia conciba la negación como suya podrá volver sobre sus experiencias precedentes y encontrar sentido en ellas. La conciencia es, así, una experiencia de la

⁵⁹GE, pp. 17

totalidad que se trasciende, negándose a sí misma, hacia experiencias más ricas y profundas que contienen las experiencias precedentes, pero con un nuevo sentido. La esencia de la vida humana es la autotrascendencia.

Ahora , hemos de dirigirnos al punto número dos de nuestra exposición: determinar las relaciones peculiares entre "conciencia" y "hombre" que Hyppolite, como ya dijimos, distingue en un sentido estricto.

2. Hyppolite se pregunta si la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es una historia de la humanidad o, por lo menos, una filosofía de esta historia. La respuesta a esta pregunta, para Hyppolite, debe estar precedida por establecer claramente la relación entre "individuo" y "humanidad". En efecto, la vida del individuo, formada desde el punto de vista de su particularidad, es episódica y arbitraria. Pero, la historia sólo tiene sentido "a condición de que en ella la necesidad se encuentre reconciliada con la libertad, lo objetivo con lo subjetivo, lo consciente con lo inconsciente"⁶⁰. Esto es, al individuo que cree realizar sus intereses particulares en cada una de sus acciones, le acaece que el resultado objetivo de esas acciones tiene ya un sentido que no estaba previsto inicialmente por él mismo, sentido que en cuanto rebasa necesariamente la experiencia particular del individuo, es algo, para éste, extraño a él, algo en lo que no reconoce su participación y, por tanto, el sentido total de su acción es inconsciente para él. Y, esto es así, porque la historia no es solamente la obra de hombres tomados en su particularidad, sino que la historia es, en sentido estricto, "una revelación de lo absoluto". Es decir, con el análisis fenomenológico , se trata de mostrar que la expresión de lo

⁶⁰ GE, pp. 28

absoluto en la historia misma es posible, esto es, se trata de demostrar cómo la acción particular del individuo, que él cree particularmente suya, es en realidad una acción para todos y a la inversa. Así, el hombre medieval que se tarda siglos en la construcción de una catedral gótica, cree hacerlo en honor a su Dios, pero en realidad es a sí mismo, en tanto que todos y cada uno se construyen y honran al construirla⁶¹. Y es por esa acción de todos que la obra obtiene realmente su sentido.

Por eso, dice Hyppolite, que para Hegel "sólo hay historia de la humanidad". Subrayemos, no obstante, que la "humanidad" no es una abstracción que se desentienda del trabajo y la lucha de los individuos particulares, en tanto que el sentido total de las acciones de esos individuos aparezca desde un principio como identidad a priori de sujeto y objeto; la historia no revela un absoluto en el cual todos los gatos son pardos; el sentido de la historia no es al margen de la complejidad creciente de las acciones individuales⁶² sino por éstas mismas. De ahí, que la historia no es ; se hace . Esto es, el sentido de la historia no se halla en una identidad "originaria" de sujeto y objeto, sino que esa identidad es un resultado y su plena consciencia el saber absoluto. Esta identidad de la necesidad y la libertad es en este sentido, para Hyppolite, una identidad "trágica" porque la historia está de punta a punta mediada necesariamente por el "trabajo de lo negativo", esto es, por el conflicto, "perpetuamente superado y perpetuamente renovado", entre el hombre y el sentido de su existencia, sentido que por definición no es nunca plenamente consciente para la experiencia particular. Aquí, hay que agregar para acabar de comprender, que "sentido" no es la absoluta necesidad ciega o el enigma absoluto y, por tanto, nunca consciente; Por el contrario, sentido o destino es llegar a

⁶¹El movimiento en el cual "toda conciencia particular pasa a ser al mismo tiempo conciencia universal"

⁶² Y, aquí es oportuno decir que esa particularidad del "individuo" puede ser de un pueblo, como de hombre o de época

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

comprender la necesidad como resultado de la negatividad actuante que no sólo disrumpe con sus acciones el curso de la historia, sino que tiene la suficiente fuerza, esta negatividad actuante o espíritu, de restaurarse, de conciliarse en su enajenación, de ser sí mismo en lo otro de sí ⁶³. La historia vivida de la conciencia no es, por tanto, una vida hundida en la particularidad episódica y arbitraria, sino que "su desarrollo histórico es la reflexión de lo absoluto - el espíritu- sobre sí mismo"⁶⁴.

La conclusión que se desprende de todo esto es comprender que el espíritu es historia:

"Únicamente el espíritu tiene una historia, es decir, un autodesarrollo propio, de tal manera que permanece por sí mismo en cada una de sus particularizaciones , y cuando las niega, lo cual constituye el movimiento propio del concepto, las conserva al mismo tiempo para elevarlas a una forma superior. Sólo el espíritu tiene un pasado al que interioriza y un porvenir que proyecta ante sí porque debe pasar a ser para sí lo que es en sí " ⁶⁵.

En este punto parecería apropiado concluir, con Hyppolite, que la historia del hombre está estrechamente vinculada con el desarrollo de la experiencia de la conciencia y que el hombre es , al final, esa autoconciencia absoluta que ha llegado a comprender el sentido de su existencia. Pero, Hyppolite no llega a esta conclusión. En efecto, para Hyppolite , el análisis fenomenológico no

⁶³"la reconciliación final -la redención y perdón de los pecados- es precisamente este noble movimiento de la conciencia universal que se hace particular y de la conciencia particular que se hace universal. En este movimiento relativo el espíritu conoce además a su otro" (GE, cita 17)

⁶⁴GE, pp. 31

⁶⁵GE, pp. 34



termina dando sentido a la existencia de los hombres en su historia. El interprete francés no llega a una conclusión, sino a un punto más de su argumentación, a saber: "la fenomenología es algo distinto de la historia del mundo" o de una "filosofía de la historia del mundo"⁶⁶.

Para demostrar esto, Hyppolite recurre a un primer argumento de orden sistemático: si bien la historia⁶⁷ "desempeña" un papel muy importante en la *Fenomenología del espíritu* no siempre la obra recurre a la historia. Así, en los capítulos "conciencia" "autoconciencia" y "razón" (capítulos del uno al quinto) la historia sólo se hace presente para ilustrar— pero no como realización— un desarrollo concreto de la autoconciencia. Lo que quiere decir Hyppolite es que las figuras que aparecen del capítulo primero al quinto, son figuras universales cuyo significado puede ser ilustrado⁶⁸ por un hecho particular de la historia, digamos, por ejemplo, por el estoicismo griego, pero que no se identifican absolutamente con ese momento particular de la historia. Además, hay otra razón que aduce Hyppolite:

"los tres momentos --conciencia, autoconciencia y razón— no deben ser considerados como sucesivos, puesto que no existen en el tiempo, sino que son tres abstracciones practicadas en el todo del espíritu y estudiadas en su evolución separada (o por separado)⁶⁹".

⁶⁶GE, pp. 35

⁶⁷Y, aquí, debemos hacer equivaier "historia" con "historia de la humanidad"

⁶⁸y así lo hace Hegel

⁶⁹GE, pp. 36



En todo caso las formas singulares de cada uno de esos momentos (conciencia, autoconciencia y razón), tales como la certeza sensible, el deseo o apetencia, la dialéctica del amo y esclavo, o el placer, si bien sería posible entenderlos como sucesiones temporales, no lo son en el orden mismo del desarrollo de la conciencia. Es decir, las figuras singulares presentes en estos cinco primeros capítulos de la fenomenología no son momentos sucesivos unos de otros, sino momentos de dimensiones del espíritu que se hallan unas junto a otras simultáneamente.

Pero, es en "la segunda parte de la fenomenología" ("espíritu", "religión" y "saber absoluto") donde determinar claramente el papel de la historia es un asunto más complejo para Hyppolite. En esas partes se recogen "totalidades concretas", esto es, espíritus particulares como la ciudad griega, la revolución Francesa, la religión egipcia o la comunidad cristiana medieval, que son tomados como objetivaciones concretas de la razón o del espíritu, objetivaciones que son existentes en un mundo vivo. Figuras de un mundo con una historia real y ya no figuras de la conciencia. Pero, a pesar de eso, Hyppolite insiste en que no debe buscarse en esos capítulos una filosofía de la historia de la humanidad. Y si ese fuera el caso, se tendría que llegar a la conclusión de que si se trata de ubicar a la fenomenología como una filosofía de la historia, "habría que confesar su fracaso". Esto es, sería muy difícil justificar las omisiones (como el renacimiento italiano) respecto al curso corriente de la historia⁷⁰. En todo caso la historia real sería tomada en cuenta, no para seguirla en su sucesividad, sino como "historias" reales, particular y aisladamente importantes en el desarrollo de la conciencia en su ascensión a la ciencia.

⁷⁰ Asimismo, se ve en la fenomenología que no es correcto hacer seguir la "religión" del "espíritu" como si uno precediera a la otra.



Pero, si no es la historia real de la humanidad lo determinante en el desarrollo, entonces ¿Qué es en definitiva lo que define ese desarrollo? Hyppolite responde que no es la historia real de la humanidad lo que define el proceso de ascensión de la conciencia a la ciencia en etapas necesarias, sino "la educación del individuo singular". El individuo, como hijo de su tiempo, posee en él toda la substancia del espíritu de ese tiempo; lo único que le falta es apropiársela. En efecto, de lo que se trata en la fenomenología es de formar al individuo para que tome conciencia de su substancia, en el sentido de que la historia, una vez realizada, al individuo le toca "hallarla en sí mismo". Por eso, el individuo singular tiene que recorrer, con la fenomenología, un camino ya "allanado", camino que lo prepara para el saber absoluto que debe ser "evocado" en la conciencia de ese individuo singular. Es necesario que el individuo se apropie de esa "sustancialidad espiritual" de la historia realizada, que en un primer momento se ofrece como extraña a él.

Como se ve, el desarrollo de la conciencia por etapas necesarias, no es una necesidad de la historia en sí misma en sentido estricto, sino que el desarrollo necesario de la conciencia es "la elevación del yo finito (del individuo singular) al yo absoluto"; es decir la historia de la humanidad no está separada, como extraña, del individuo singular, sino que es "inmanente" a él. Y el movimiento de esa historia va del individuo que no tiene conciencia de esa inmanencia, a ser "historia concebida o interiorizada". El individuo singular ha tenido que esperar pacientemente la largura del camino y detenerse en cada momento particular hasta agotarlo, para arribar al tiempo nuevo en el cual la sustancialidad espiritual, generada por el trabajo de lo negativo, pueda ser propiedad del individuo. Ese individuo que "abarca en sí todo el espíritu de su tiempo" es el sujeto consciente de sí en una

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

experiencia (la de la humanidad) ampliada en toda su extensión y que es el filósofo, Hegel, quien finalmente la hace suya. Situación en la que ese individuo no tiene necesidad de más desarrollo; es decir, ya no hay un más adelante, sino una reapropiación de lo ya logrado por el espíritu. La historia, por tanto, sólo ha sido el medio por el cual el espíritu toma plena conciencia de sí mismo. Y, es en ese medio donde "el espíritu se convierte en la conciencia de sí del espíritu"⁷¹, la igualdad consigo misma, donde la historia ha dejado ya de cumplir su papel y, por lo tanto, no es ya necesaria.

Así, Hyppolite no ve a la fenomenología como un desarrollo histórico, sino como una historia concebida, en la cual se disuelve todo sentido arbitrario y contingente.

Por eso, para Hyppolite, Hegel sólo usa la historia de la humanidad para ilustrar o localizar tal o cual acontecimiento, y no porque el ascenso de la conciencia a la ciencia o el devenir del individuo singular al universal, sea un proceso histórico, sino, por el contrario, porque Hegel usa lo histórico sólo para ilustrar lo que de suyo no es histórico. Es fácil, entonces, hacer derivar de todo este argumento, la tesis de Hyppolite según la cual conciencia y conciencia de sí no coinciden, estrictamente hablando, con el "hombre" o en todo caso con la historia de la humanidad misma. Es decir, el desarrollo de la conciencia obedece a una lógica distinta de la sucesión temporal de los hombres concretos en la historia real, en tanto esa sucesión tomada en sentido estricto carece de importancia para la estructura misma de la Fenomenología. La historia misma se ha detenido en tanto que la substancialidad espiritual ha devenido plenamente objetiva, en sí, y sólo resta al individuo singular, Hegel, apropiársela.

⁷¹GE, pp. 41



El problema, ahora, es ver como esa necesaria determinación histórica del saber absoluto se relaciona con la intemporalidad, o por lo menos con la independencia de la historia real, de ese mismo saber absoluto: "se trata de permitir que la conciencia individual capte el sentido del espíritu de su tiempo y, al mismo tiempo, por ello mismo, que se eleve hasta un saber absoluto que pretende superar todo desarrollo temporal, sobrepasar incluso al tiempo"⁷². Hyppolite encuentra en esta tarea una contradicción cuya solución es una dificultad "acaso insuperable". El problema es, pues, conservar lo temporal, la vida misma del espíritu y, al mismo tiempo, sobrepasar toda trascendencia de la conciencia afirmando lo supratemporal. Hyppolite se da cuenta de que la dificultad tal como se plantea remite al problema sobre el "futuro" del saber absoluto; esto es, con el enorme problema de comprender el movimiento dialéctico como un sistema cerrado o abierto. Por lo pronto, Hyppolite decide por el momento evadir la dificultad y dirigir la mirada al pasado, y no al futuro de ese saber absoluto con el objeto de formular nuevos elementos de juicio para intentar reabordar la problemática del futuro del saber absoluto.

Para tal caso, Hyppolite vuelve a la dialéctica del individuo y de la sustancialidad espiritual, pero ahora recurre a los escritos de juventud de Hegel, cuyo itinerario ve completamente incluido en la fenomenología, para indicarnos que ahí el joven Hegel no ve a Jesús como una figura de la conciencia abstractamente universal, sino que el joven Hegel quiere comprender a Jesús como "irreductible individualidad" y, al mismo tiempo, encontrar en esa particularidad su carácter universal. Se trata de encontrar en nosotros lo que él encontraba dentro de sí, la contingencia propia de la

⁷²GE, pp. 44



particularidad de un individuo (un hombre, un pueblo, el espíritu de una religión) parece superarse si se entiende que esta contingencia vive negándose a sí misma como tal. Hamlet o Antígona, en este sentido, no son experiencias particulares ajenas a "nosotros", sino formas universales de vivir y es así como debe entenderse. Por tanto, el estoico, el escéptico, el alma desgraciada o el propio itinerario filosófico de Hegel no son formas de un determinado hombre o grupo de hombres, sino experiencias universales de la vida humana misma .

En este punto Hyppolite encuentra la importancia de Hegel para nuestro momento histórico. Es decir, *el interés por Hegel radica en comprender, con él, que la individualidad sólo es individual en tanto se opone a sí misma como individuo universal. Y, al mismo tiempo, si se comprende que esta individualidad universal, sólo es absoluta en tanto que se opone a sí misma como individual:*

"la verdad, dice Hyppolite, en la unidad de ambos⁷³, una verdad que es también la vida, de la misma manera que la vida del espíritu es la verdad"⁷⁴.

Así, la individualidad que es espiritual en tanto reúne en ella lo universal y lo particular es la verdad frente a las concepciones unilaterales del existencialismo y la fenomenología husserliana⁷⁵. Y, es en esa superación donde debe buscarse el "interés actual del hegelianismo" y en particular de la Fenomenología.

⁷³"el pensamiento de la universalidad a través de la particularidad así como de la particularidad a través de la universalidad" (GE, PP. 48)

⁷⁴GE, pp. 48

⁷⁵No es el momento de abordar esta difícil cuestión. Pero sí podemos decir que Hyppolite, a través de Hegel, propone superar la aparente incompatibilidad de una particularidad radical de la existencia humana y la "reducción" que deja al hombre concreto entre paréntesis

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

En suma, la vida del espíritu, que es unidad de particularidad y universalidad, supone una dialéctica entre lo temporal y lo supratemporal, en la cual lo temporal es en lo supratemporal y lo supratemporal es por lo temporal. Esto es, "vincular a un elemento contingente lo imperecedero y lo sagrado" ⁷⁶.

Pero esta dialéctica del individuo y la universalidad no alcanza todavía para solucionar el problema respecto del "futuro" del saber absoluto. La dialéctica del individuo y la sustancialidad universal ha servido sólo para justificar (con la superación de la contingencia de la particularidad) la necesidad del desarrollo que lleva hasta ese saber absoluto. Pero, el problema del "futuro" de ese saber absoluto aún está intacto. La postura de Hyppolite frente a este problema es aquella que ve la fenomenología de Hegel como un sistema cerrado y por encima de lo histórico que "contiene la presentación, en cierto sentido, de todo el hegelianismo"⁷⁷. Esto es, ese "cierre" se presenta de tal modo que "en realidad se trata de un momento que presenta el riesgo de absorber en él a todo lo demás"⁷⁸. Es decir, que el movimiento de trascender y de autotranscenderse propio de la dialéctica de la conciencia, como trascender, se disuelve como tal en un sistema que culmina el saber absoluto que es ya suprahistórico. Hyppolite, por tanto, encuentra una contradicción interna entre el desarrollo de la conciencia en la Fenomenología y el sistema "cerrado" con el que parece culminar; esto es, en la *fenomenología del espíritu* "el devenir del espíritu para la conciencia, (es un) devenir en realidad inacabado, ya que para la conciencia el movimiento de trascender es esencial, y un

⁷⁶Frase del joven Hegel citada por Hyppolite. (GE, pp. 47)

⁷⁷GE, pp. 53

⁷⁸GE, pp. 59

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

sistema acabado de la verdad, un saber absoluto, donde la conciencia es efectivamente trascendida⁷⁹

se oponen irremediamente.

¿Cuál es la relación de ese saber absoluto con la conciencia singular impulsada una y otra vez a trascenderse a sí misma? Hyppolite planea resolver la pregunta a la hora de abordar en su libro, la exposición del saber absoluto, pero ya en estas primeras páginas de su obra advierte que este problema es "el más oscuro de la fenomenología" (...) " (y) los textos densísimos y muy abstractos sobre el saber absoluto apenas nos lo aclaran"⁸⁰. Hacia esa exposición nos dirigimos ahora.

3. La última parte del comentario de Hyppolite a la *Fenomenología del espíritu* está dedicada al "saber absoluto" que pertenece al capítulo VIII de la obra hegeliana. A nosotros no nos interesa seguir linealmente esta exposición y cotejarla con el texto de Hegel, lo que nos interesa es poner en claro si Hyppolite responde o no al problema, que él mismo se ha planteado, respecto a interpretar la fenomenología como un sistema cerrado (el saber absoluto como punto final del desarrollo de la conciencia) o como un proceso abierto (la irreductible trascendencia de la conciencia). Anticipamos, ya de entrada, que esta última parte del libro de Hyppolite no ha de bastar para hacer frente a nuestra pretensión. El otro libro de Hyppolite sobre Hegel, *lógica y existencia*, será necesario incluirlo, también, para nuestro propósito.

Hyppolite se pregunta ¿Cuál es la relación entre saber absoluto y filosofía de la historia? la respuesta, sin embargo, aún depende de hacer más precisa la pregunta. Y para hacerlo hace falta

⁷⁹GE, pp. 59

⁸⁰GE, pp. 69



aclarar tanto la pregunta como la respuesta. Hyppolite necesita para afrontar la pregunta planteada explicar la esencia de la vida humana o como el prefiere llamarla l'existence. Así, para el comentarista francés, lo que define a esta *existence* es la libertad y el saber total de la vida o pensar la muerte. Por la libertad el hombre, en tanto ser para sí, "es a la vez siempre opuesto al ser en sí y siempre referido a éste"⁸¹. Es decir, el hombre es la negación de toda determinación particular de la vida, la absoluta "fluidificación de toda subsistencia"; pero como expone Hyppolite, el hombre no puede nunca instalarse en el "puro ser para sí", sino que siempre es determinación, un ser que no puede no objetivarse. En efecto, el hombre siempre está allí para un otro, en un mundo al cual siempre y necesariamente se halla referido. Por eso, la libertad es la abstracción suprema en tanto absoluta, porque cuando la vida humana "se retira de todas las determinaciones, cesa de actuar, de hacerse, de ser en el mundo o de ser ahí"⁸². A la vez el hombre es una proyección en el tiempo, futurización, en tanto "es el ser que no es lo que es, y que es lo que no es"⁸³. Esto significa que *como hombre me hallo siempre más allá de mi expresión efectiva y esto habla de una negatividad inmanente a la vida humana en cuanto tal*. La "conciencia de sí humana" nunca se deja determinar por objetividad alguna y esa lucha constante por trascender toda manera del ser como extraña a la vida humana, es la historia. Ahora bien, "filosofía de la historia" tiene como finalidad encontrar el sentido de ese movimiento perpetuo de autotrascenderse que presenta la realidad humana. La historia tomada como hecho se presenta como contingente o como pura negatividad sin más: el tiempo que es "la pura inquietud de la diferencia". Pero, esa historia positiva no es el objeto de la fenomenología y, por tanto, la fenomenología no se ocupa de pensar el sentido de la historia

⁸¹LE, pp. 232

⁸²LE, pp. 230

⁸³LE, pp. 228

efectiva. De ahí que Hyppolite concluya que "la historia es la objetividad del devenir del espíritu, su encarnación temporal, su sentido, sin ser todavía el sentido del sentido"⁸⁴. Esto es, el sentido de la humanidad como tal en cuanto devenir objetivo, no es el fin supremo al cual la fenomenología llega. Su fin tiene que ver con un saber más allá de las contingencias y sinsentidos de la historia de los hombres, esto es, con el saber absoluto.

Y aquí, aparece un segundo momento del análisis que Hyppolite hace sobre la *existence* como un análisis ontológico de la vida humana. Es decir, si bien el hombre como tal no es la conciencia de sí plena que aparece en el saber absoluto esto, no obstante, no significa que el hombre deba ser reducido solamente a realidad finita o meramente óptica, porque "cuando el hombre se reduce a sí mismo (como finitud sin más) se pierde". Así reducido, el hombre se convierte en un contenido empírico⁸⁵, en "un proyecto finito". Por el contrario, el hombre no es una positividad originaria e irrebalsable sino que es esencialmente negatividad y, de ahí, que para Hyppolite el hombre sea ese "lugar de encuentro" en el cual ontológicamente "el hombre existe como el ser ahí natural en quien aparece la conciencia de sí universal del ser"⁸⁶. El es el medium privilegiado ontológicamente en el cual más allá de toda historia "el pensamiento, pensándose a sí mismo, piensa siempre al ser, y pensando al ser, se piensa a sí mismo"⁸⁷. Por eso, declaramos arriba que para Hyppolite el fin supremo de la historia objetiva de la humanidad no es ella misma, sino el ser que se piensa a sí mismo "a partir de la experiencia humana y de la finitud de esta experiencia"⁸⁸. El desarrollo de la

⁸⁴LE, pp. 233

⁸⁵Como quiere Marx

⁸⁶LE, pp. 233

⁸⁷LE, pp. 36

⁸⁸LE, pp. 46

experiencia de la conciencia es la apertura a la lógica filosófica del ser y es ese su verdadero significado y no una filosofía de la historia de la vida humana. Por eso, para Hyppolite "la lógica explica la fenomenología"⁸⁹; y en este sentido el hombre y su experiencia finita siempre trascendida sería la apertura ontológica que permitiría unir lógica y existencia. Por tanto, el hombre ontológicamente entendido se destemporaliza para abrirse a la lógica del ser. Al respecto dice Hyppolite que si nos atuviésemos al cuerpo de la *Fenomenología del espíritu*, sin considerar el prólogo y el capítulo octavo, "nos quedaríamos en un humanismo, en una antropología filosófica; y la lógica, el logos del ser, al que Hegel atribuye tanta importancia, sería incomprendible"⁹⁰.

Así, el papel del hombre como apertura oscila, entonces, entre la necesidad de incluir a la vida humana, en cuanto medium de apertura al ser; y por otro lado, un saber absoluto, que por razones sistemáticas, no debe nunca identificarse con el "hombre" en tanto lo absoluto es el ser mismo que se piensa a sí mismo. O expresando lo mismo: ¿es que el saber absoluto puede tener que ver con la angustia permanente y necesaria de *l'existence* que lo impulsa a autotranscenderse una y otra vez?. Es en este sentido que Hyppolite concluye que "la historicidad de este saber absoluto plantea, en el seno mismo del hegelianismo, problemas nuevos, quizá insolubles"⁹¹.

Para Hyppolite la finalidad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel es mostrar, en último término, que la identidad de pensamiento y ser, el concepto alcanzado por el saber absoluto, es ya el "elemento de existencia" donde a la ciencia le es posible desarrollarse a sí misma como tal. Este

⁸⁹LE, pp. 48

⁹⁰LE, pp. 46

⁹¹LE, pp. 48

"éter", por supuesto, en el cual la ciencia es posible se caracteriza y se hace presente en la temporalidad. En efecto, el movimiento de la conciencia a la ciencia no es un movimiento que consista en el desarrollo de la conciencia hacia una subjetividad abstracta que se halle más allá de toda objetividad, de toda realización en el ámbito del tiempo o el espacio, sino que, así como el objeto conduce al sí mismo de la conciencia como verdad del objeto, "inversamente el sí mismo debe encontrarse a sí mismo con los caracteres del ser y de la objetividad"⁹² como verdad de ese objeto. No hay, así, ciencia verdadera sin determinación alguna, sin realización temporal. La ciencia no es posible en el elemento de su existencia, sin ese movimiento de ida y vuelta entre el sujeto y el objeto, en el cual la identidad de pensamiento y ser es real. Así, lo verdadero no es sólo lo sustancial sino también sujeto o como dice Hyppolite "el ser se ha disuelto en el sí mismo (y) el sí mismo se ha puesto en el ser"⁹³.

Pero el problema surge cuando esa temporalidad del espíritu finito que asciende a autoconciencia universal, en la cual la ciencia necesariamente se ha hecho presente, tiene que reconciliarse con la intemporalidad propia del espíritu infinito, esto es, del espíritu que se revela como resultado y sentido de todo el recorrido y en el cual toda alienación ha sido superada y, por tanto, el movimiento temporal de esas sucesivas superaciones de la autoconciencia. Así,

⁹²GE, pp. 535

⁹³GE, pp. 536

"esta coincidencia, dice Hyppolite, en el yo = yo del espíritu infinito intemporal y de la humanidad temporal, coincidencia que constituye sin más el espíritu absoluto, es el supremo problema de la fenomenología del espíritu"⁹⁴

o planteado de otra manera

"cómo es posible que un saber intemporal en sí tenga condiciones temporales en la existencia y en el devenir de la humanidad"⁹⁵

Por tanto, la cuestión fundamental que la fenomenología plantea a su intérprete es enfrentar la reconciliación, entre la infinitud y la temporalidad que, Hegel, según Hyppolite, no aclara y que oscila entre una oposición irreconciliable y una unidad rota que toma uno de los dos términos (temporalidad e intemporalidad) y rechaza al otro.

Cabe aquí, para alcanzar una conclusión final, una forma más de la misma pregunta que nos ha servido de hilo conductor: ¿el saber absoluto puede estar en el tiempo sin por ello ser temporal? Hyppolite, nuevamente, avanza una solución: la autoconciencia humana, que por ello mismo, es temporal se trasciende a sí misma para convertirse en conciencia de sí del espíritu absoluto, espíritu absoluto que no es algo que aparezca fuera de la vida humana y que ésta contemple, sino que el espíritu absoluto es engendrado en esa misma vida humana en tanto privilegiada ontológicamente

⁹⁴GE, pp. 539

⁹⁵GE, pp. 539

como ser. Privilegio que consiste en que esa vida humana trasciende toda determinación finita del ser a través de la negatividad de sus acciones que la impulsaría a ir siempre más allá de sí misma. Pero, para Hyppolite, Hegel inconsecuentemente ha dado privilegio al saber sobre la acción y, con esto, disuelve el verdadero papel del desarrollo de la vida humana en la fenomenología: "el sentido de la acción en la filosofía hegeliana siempre parece ser el de llevar a un saber de sí más profundo, como si el fin supremo fuera ese mismo saber"⁹⁶. Es decir, privilegiar el saber sobre la acción acercaría el saber absoluto a una mera contemplación que no necesita ya acción negativa alguna. Traducido esto a nuestro planteamiento hecho arriba, significa que las acciones propias de la vida humana como negatividad actuante, cesarían en el saber absoluto en tanto identidad absoluta de pensamiento y ser. Es decir, esta coincidencia absoluta haría innecesaria a la acción misma, descrita por Hegel, a lo largo de la fenomenología, como acción negativa que autotrasciende y que, por eso, supera todo dualismo entre el ser y el pensamiento. Y, aunque Hyppolite no lo dice, se desprende de su argumento, que el saber absoluto se convierte al final en una enajenación suprema donde las acciones de la vida humana se ven amenazadas por una totalidad en la cual ya no se reconoce y que es ella misma quien la ha engendrado. En suma: para Hyppolite, Hegel ha alcanzado, con su *fenomenología del espíritu*, un concepto muy avanzado de la vida humana que, sin embargo, se ve disuelto en una lógica del ser que es, en realidad, el objetivo final de Hegel al escribir la fenomenología. Por tanto, el concepto de vida humana se disuelve en una metafísica del ser; lo histórico en el discurso filosófico⁹⁷.

⁹⁶GE, pp. 541

⁹⁷No sería exagerado equiparar esta conclusión de Hyppolite con lo que ya el propio Marx concluía en la segunda mitad del siglo XIX.

III. LA INTERPRETACIÓN DE MARCUSE

1. La ontología de la temporalidad humana, en el plan de Marcuse, empieza por dirigirse al mundo de las cosas. Así, la primera impresión que se tiene del mundo de las cosas, de cada ente, se caracteriza por encontrar clara y unívocamente ante nosotros puntos fijos, aquí y ahora; donde la multiplicidad del mundo se manifiesta perfectamente definida tanto en los entes en sí mismos como en sus relaciones con otros entes. Ese "mundo de la fijeza" parece seguro en su determinabilidad y sobre todo indudable en su modo de manifestarse. Por tanto, ese mundo de la fijeza, inmediatamente presente a la conciencia, es un mundo acabado, ahí delante, el cual no puede ser pensado de otro modo; esto es, no sólo este mundo es natural, más allá de toda acción, sino que es el mundo de lo verdadero mismo.

Pero esa univocidad del mundo de la actitud natural se "tambalea" cuando se le piensa dialécticamente. En efecto, un algo positivo remite a algo más allá de sí mismo, esto es, la positividad puesta del ente es al mismo tiempo negatividad que lo condiciona a ser. Esto es, la negatividad en la que descansa toda positividad de los entes no es algo que superficial o exteriormente acaezca a las cosas, sino que, "pertenece al ser de lo positivo mismo, su negativo"⁹⁸. Es decir, que algo sea efectivamente no quiere decir que sea la realidad última y única, sino que todo ente remite necesariamente a lo otro de sí mismo. La unidad necesaria de lo negativo y lo positivo en las cosas hace un mundo en movimiento donde cada ente es devenido y devenir de

⁹⁸MARCUSE, Ontología de Hegel y la teoría de la historicidad, pp. 19. (En adelante usaremos la abreviatura "OH" para referirnos a esta obra)

otro ser. Esto es, el ente no es la simple y tranquila positividad determinada, fija en la realidad en puntos unívocos. Sino que la realidad del ente es un acaecer en la cual el ente se altera "dentro de sí" con cada determinación para superarla y devenir "otro ser dentro de sí, en otro algo". El ente no se instala unívoca y positivamente en cada una de sus determinaciones. Por el contrario, "lo estante se delimita en su ser-otro y sólo de este modo llega a sí mismo". Así el ente no es un punto originario y absoluto, realidad inmediata de la que halla que partir, sino el ente es "ser devenido", es decir, es esencialmente resultado de su propio movimiento dentro de sí. Por eso, "la unidad del ente, concluye Marcuse, se constituye en una motilidad que no procede de afuera ni desemboca fuera, sino que tiene por fundamento la negatividad ontológica del ente mismo"⁹⁹. La "motilidad" es así "el automovimiento" según el cual el ente se mueve a sí mismo, deviene lo que es.

Ahora bien, esta negatividad inherente a las cosas cumple plenamente su movimiento cuando, negándose a sí misma como ser en sí o realidad estante, deviene ser para la conciencia. Es decir, el ente, al que le es inherente la negatividad, inmediatamente se manifiesta como radical escisión y no sólo en su relación con los otros entes, sino también se contrapone como objetividad sin más a la conciencia misma. Pero, el ente en cuanto ente sólo es en tanto objeto para un sujeto, por lo que la tarea fundamental de la filosofía hegeliana, a los ojos de Marcuse, "es mostrar los múltiples modos del ser como modos varios de la subjetividad, su sustancia como sujetos"¹⁰⁰. Sólo por el pensamiento todo ente es; es decir pensamiento y ser no son cosas una diferente de la otra escindidas por una alteridad insalvable entre lo objetivo y lo subjetivo, sino que ambos están "co-originariamente unificados". Es decir, esa síntesis co-originaria de sujeto y objeto

⁹⁹OH, pp. 55

¹⁰⁰OH, pp. 45

"es la forma general bajo la cual se encuentra a priori, desde el primer momento, todo ente en cuanto ente, la forma general que es al mismo tiempo la forma de la verdad"¹⁰¹.

Esa unidad co-originaria es la unidad infinita de la vida. La vida, dice Hegel, es

"la infinitud o esta inquietud absoluta del puro moverse a sí misma, según lo cual lo determinado de algún modo, es más bien lo contrario de esta determinabilidad"¹⁰².

Por eso, es por la vida que la conciencia que suponía tratar con algo distinto de ella, "de hecho sólo se ocupa de sí misma". Y es el movimiento por el cual lo que se cree lo más lejano es lo más cercano, lo que se cree diferente no lo es, lo distinto se convierte en lo indistinto. De tal modo, que la vida así

"no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado"¹⁰³.

De ahí, que para Marcuse la vida, en este despliegue que hace ésta en sus diferencias para recuperarse a sí misma, sea

¹⁰¹OH, pp. 44
¹⁰²FE, pp. 102
¹⁰³FE, pp. 101

"la autoigualdad de la vida en todo ser-otro: la vida sólo se relaciona consigo misma"

104

Autoigualdad que supera toda determinación particular independiente o ajena. Y en este sentido la vida es absoluta porque sólo se relaciona consigo misma, esto es, la vida es infinita o absoluta porque "su movimiento ni se pierde ni se termina nunca" o en tanto disuelve todas las diferencias, la vida sólo se relaciona consigo misma. Por tanto, la vida misma no es en sentido estricto un ente o no es un ente cualquiera, sino un "medio" al cual los otros entes se remiten, o en el cual, para decirlo con Marcuse, "es mediado cada ente". De modo que el ente es sólo presente para esta vida o en su mediación. Y no que esta mediación signifique que la vida tuviera un lado subjetivo, por decirlo así, al cual toda otra cosa se remitiera sin posibilidad de determinar la objetividad de tal comportamiento, sino que toda objetividad no es sino manifestación de la vida una e indistinta. Así, Marcuse dice de la vida que es "una fluidez que lleva en sí todo ente, lo penetra y lo recorre todo, y constituye como tal fluidez precisamente la sustancia del ente, aquello por lo cual el ente cobra subsistencia" ¹⁰⁵. En este sentido, la vida es sustancia, unidad, que al mismo tiempo es movimiento en sí mismo: el acaecer o el automovimiento interno de la totalidad que es la motilidad misma. Es por esto que esa unidad de sujeto y objeto "consume y plenifica al ser mismo"¹⁰⁶. Dicho con mayor precisión: sólo el ser que se mantiene igual a sí mismo en el devenir otro o el ser que se niega a sí mismo y que es

¹⁰⁴OH, pp. 56

¹⁰⁵OH, pp. 228

¹⁰⁶Así, dice Marcuse: "la vida humana no se despliega como modo de ser junto a otros, y no es como tal objeto de análisis, en esta autonomía, sino que este sentido de la vida está desde el primer momento a la vista como modo de ser del espíritu absoluto, como un ser en el cual se consuman y cumplen todos los modos de ser, un ser en el cual el ente en su totalidad llega a su verdad" (OH, pp. 225)

capaz de perderse en la alteridad absoluta de la diversidad para encontrarse reconocido a sí mismo en lo otro, sólo ese ser es lo verdadero o capaz de lo verdadero. Y ese ser que se afirma a sí mismo frente a la totalidad del mundo objetivo como algo por él constituido, no es otro que el "yo subjetivo del hombre" que niega cualquier fundamento trascendente del mundo de las cosas y que se afirma como el fundamento de ese ente. De ahí, que para Marcuse, la vida humana, como el ser capaz de constituirse a sí mismo como sujeto, es un "modo de ser" privilegiado y el núcleo fundamental de la ontología hegeliana. Esa consumación y plenificación de los modos del ser en el ser de la vida humana es la totalidad del ser. De ahí, que para Marcuse la Fenomenología de Hegel "es de arriba abajo una ontología general, pero fundada en el ser de la vida en su historicidad". Pero, aquí mismo surgen las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación de la historicidad de la vida y el saber absoluto con el cual la fenomenología de Hegel concluye? ¿Cuál es el papel que el "espíritu" juega en esta ontología de la vida autoconsciente? Vamos a intentar responder estas preguntas con lo que sigue.

2. Esa capacidad del hombre de constituir conscientemente el mundo exterior como su mundo, en cuanto ser privilegiado ontológicamente, le va a permitir a Marcuse profundizar en su concepto de la historicidad. Insistamos una vez más, que para Marcuse el hombre es el ser único capaz de "configurar su vida de acuerdo con la razón". Esto quiere decir que la realidad humana es la autoconciencia que no sólo conoce sus potencialidades y las de las cosas que la rodean, sino que además puede dirigir esas potencialidades de acuerdo con lo que ha concebido como verdadero o racional. Esto no es otra cosa, para Marcuse, que la definición de la libertad o el poder de obrar de acuerdo a la razón. La actualización de la razón, su objetivación, es la acción de un "sujeto libre". Por eso, dice Marcuse que "la razón culmina en la libertad". En este sentido, la vida humana, como el ser

capaz de realizar la razón, es el supuesto fundamental que va a permitir a Marcuse desarrollar su concepto de historicidad, concepto con el cual intenta dar actualidad al pensamiento de Hegel. Pero, ¿cuál es la relación específica entre "libertad", "historicidad" y "razón"? Primeramente, hay que dejar asentado que para Marcuse el espíritu no puede ser otra cosa que la lucha y el trabajo de los hombres en la historia, para hacer concordar el mundo "a las crecientes potencialidades humanas". Ese esfuerzo nunca tiene un resultado inmediato en tanto que no hay nunca una unidad inmediata entre lo racional y lo real. El acuerdo entre las potencialidades racionales y lo real supone ir de un nivel inferior de la experiencia de la conciencia a un nivel superior. Esto es, la actualización del espíritu como sujeto libre supone actuar sobre lo real y transformarlo, es decir supone la historicidad. Por tanto, la "realidad" no equivale a "hecho". Por el contrario, el concepto de razón se opone, por esencia, a todo estado de cosas dado y pretendidamente definitivo. Por esta razón, la libertad es esa acción humana que disuelve negando toda "hegemonía dada", para remontarse a formas superiores y más ricas de experiencia humana. Para Marcuse, como se ve, la razón realizada es la libertad. Y el movimiento por el cual la razón realizada culmina en la libertad, es la historicidad resultado del trabajo y las luchas de los hombres en su historia. Pero, aquí, como veremos con más detalle, los caminos de Marcuse y de Hegel se separan o, por lo menos así le parece a Marcuse. En efecto; para el Hegel de la fenomenología, los tiempos han madurado lo suficiente para que se cumpla y culmine la realización de la razón en el mundo. Para Marcuse, en cambio, la razón de ningún modo culmina en la obra de Hegel en tanto culminación absoluta de la razón para un grupo social o período histórico. Es por esto que, para Marcuse, el trabajo y la lucha por adaptar el mundo¹⁰⁷ al concepto de razón es una tarea que nunca termina¹⁰⁸. Es decir, el

¹⁰⁷ Y, aquí "mundo" debe comprenderse como mundo social



concepto logrado en la *Fenomenología del espíritu*, según el cual la temporalidad de la vida humana es el escenario o el medium en que el mundo y la razón ya no se presentan como separados, se vería traicionado por el propio Hegel, al hacer culminar esa historicidad en un saber absoluto que, por definición, no es ya histórico. Pero, ¿por qué Hegel, a los ojos de Marcuse, comete semejante incongruencia? La respuesta, para Marcuse, se halla en las peculiaridades de la cultura alemana. En efecto, para este intérprete la cultura en la que vive Hegel se puede caracterizar como el "reino de la belleza", que Marcuse ubica a partir de Lutero y del protestantismo en general. Esto quiere decir que la cultura alemana es aquella que se separa y se hace indiferente a la realidad social y a sus luchas. Es el "alma bella" que se refugia en la "interioridad", en la cual la realización de la razón se da únicamente en el ámbito del pensamiento o de la religión. Así, las "clases educadas", en las cuales Marcuse cuenta a Hegel, son aquellas que se aíslan del mundo de lo práctico. Por eso, el alto contenido crítico que la cultura alemana aporta se traduce, en realidad, en la "impotencia" de actualizar la razón en ese mundo exterior de las condiciones sociales existentes.

Así, el temperamento crítico de los intelectuales alemanes de aquel tiempo no podía incidir como crítica de lo social: "la cultura alemana, dice Marcuse, era entonces esencialmente idealista, ocupada con la idea de las cosas antes que con las cosas mismas. Situaba la libertad de pensamiento antes que la libertad de acción"¹⁰⁹. Lo más grave para Marcuse, es que esa misma cultura alemana, incluido Hegel, servió para legitimar las condiciones sociales, por demás intolerables de la sociedad alemana decimonónica. No hace falta mucha reflexión para darse cuenta que el tenor de la crítica a

¹⁰⁸ Dice Marcuse "la realización de la razón no es un hecho, sino una tarea" (Razón y revolución, pp. 31. En adelante usaremos la abreviatura "RR" para referirnos a esta obra)

¹⁰⁹RR, pp. 21

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

la cultura alemana que presenta Marcuse, no se despegaba ni por un momento de la crítica que ya Marx hizo a Hegel. Sin embargo, para Marcuse, Hegel no es un "místico", como lo fue para Marx, en tanto que para el pensamiento hegeliano no todo lo que existe es, por ese simple hecho, conforme a la razón: lo dado es, para una filosofía como la hegeliana, por principio opuesto a sus potencialidades reales y, por eso, no racional plenamente. En este sentido, el "idealismo" hegeliano, para Marcuse, es la culminación de una crítica emprendida un siglo y medio atrás contra el empirismo inglés que defendía la imposibilidad de unificar el concepto con la realidad; imposibilidad que no dejaba otro camino que el sometimiento a los hechos y, por ende, al orden positivo de la vida social predominante: la razón con el empirismo se ve, así, en la necesidad de doblegarse a los hechos. Ante esto, la finalidad última de la filosofía hegeliana sería superar la vida enajenada que parecía legitimar el empirismo al independizar el mundo de los objetos, del trabajo y del conocimiento del hombre. Y, sin embargo, la crítica de Hegel contra el positivismo, para Marcuse, desemboca en una nueva positividad al legitimar como racional el mundo social en el que Hegel vivió. La conclusión de Marcuse sostiene así que

"no obstante, la filosofía de Hegel, que comienza con la negación de lo dado y conserva siempre esta negatividad, concluye con la declaración de que la historia ha alcanzado la realidad de la razón. (Y esto debido a que) sus conceptos básicos estaban todavía ligados a la estructura social del sistema dominante"¹¹⁰.

¹¹⁰RR, pp. 33

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

Ahora bien, respecto de la fenomenología de Hegel ¿cómo aplicar la crítica de Marcuse que hemos presentado? A esta pregunta respondemos del siguiente modo:

La vida humana es en un principio una realidad determinada por condiciones externas que se presentan como ajenas al sujeto viviente y que limitan su autorrealización. Pero, para Marcuse, la fuerza de la vida humana radica en su capacidad de dominar omnicomprendivamente los antagonismos de la existencia y traer esas condiciones externas a la unidad del sujeto. La vida, así, es para Marcuse

" la primera forma en que la sustancia es concebida como sujeto y, por tanto, la primera encarnación de la libertad"¹¹¹.

Por tanto, la vida humana es capaz de "organizar" el mundo en conformidad con la razón, conformidad que revela la tesis fundamental que recorre todo el libro de Marcuse: la verdad libera.

Ahora bien, hace un momento leíamos en la cita que la vida humana era "la forma primera" de esta unidad que resuelve el conflicto entre el sujeto y el objeto. Pero, para Marcuse la "vida" no es el concepto más avanzado de Hegel. Ya desde el "fragmento de sistema", señala Marcuse, se introduce otro concepto de orden superior: el "espíritu".

¹¹¹RR, pp. 43



Para Marcuse el concepto de "espíritu" aparece, en un primer momento, con un contenido positivo, en tanto que con este concepto se puede superar toda interpretación naturalista de la vida porque permite reconocer

" el hecho de que la unidad de la vida es, en última instancia la labor de la libre comprensión y actividad del sujeto, y no la de una ciega fuerza natural"¹¹².

Ahora bien, aunque es cierto que el espíritu se remonta por encima de la "ciega fuerza natural", para Marcuse, sin embargo, la presencia del "espíritu" en los textos de Hegel implica una separación entre una realidad ontológico-lógica, el espíritu, y la vida humana como realidad fundamentalmente histórica. Esto es, la capacidad única del hombre de comprenderse a sí mismo se extremiza y se disuelve en la realidad ahistórica del pensar que se piensa a sí mismo. Según Marcuse, el espíritu no ha enriquecido la vida humana sino que la ha cancelado. Es decir,

"a través de la dialéctica, la historia se había convertido en una parte del contenido mismo de la razón"¹¹³

Y con esto la historia misma se disolvía en la abstracción de la razón. Esta disolución se explica por un saber absoluto que ha dejado atrás toda necesidad de trascender, en la historia, el mundo dado de la vida social en tanto que, para Hegel, las formas sociales y políticas habían llegado a

¹¹²RR, pp. 44
¹¹³RR, pp. 253



adecuarse a los principios de la razón. De tal modo que los principios superiores de la razón podían ser desarrollados ya en las formas sociales existentes . De ahí que para Marcuse, el error de Hegel no debe buscarse en sus premisas, que Marcuse suscribe, sino en su conclusión: la teoría como verdad absoluta recibe los hechos tal como son y los afirma como conformes a la razón.

Marcuse, en cambio, no ve la emancipación del hombre como el resultado de una "verdad" al margen de las luchas y el trabajo de los hombres concretos que con el pretexto de ser una "teoría" portadora de principios universales y trascendentes legitimize las formas sociales dadas de un modo a priori. En Marcuse "historicidad" quiere decir que la emancipación del hombre es obra del hombre mismo.

Es en este sentido que en la "fenomenología del espíritu" de Hegel,

"la libertad y la razón se convierten en actividades del puro espíritu y no requieren como condición previa un orden político y social definido, sino que son compatibles con el estado ya existente"¹¹⁴.

Para Marcuse Hegel había caído en una enorme incongruencia al hacer coincidir sin más libertad y razón en la pureza de un espíritu que se presentaba como más allá de toda forma concreta de un orden social o político. Marcuse, no obstante, justifica a Hegel atribuyéndole una especie de sentido "pragmático" en tanto que afirma que Hegel "prefirió la reconciliación con el sistema imperante a las terribles contingencias (incongruentes con un sistema de la razón) de una nueva subversión". Y aquí

¹¹⁴RR, pp. 95



aparece, una vez más, la idea marcusiana de que Hegel se equivoca en sus conclusiones en cuanto afirma que "en los periodos anteriores, la dialéctica estaba orientada hacia el proceso actual de la historia más bien que hacia el producto final"¹¹⁵. Esto es, para Marcuse hay una doble lectura de la fenomenología de Hegel ¹¹⁶; una lectura que asiste a la demostración de que la autoconciencia es "la verdadera realidad" que tiene que "hacer que el mundo sea efectivamente una libre realización suya"¹¹⁷, en lo cual la autoconciencia es el sujeto como absoluta negatividad con poder de negar toda positividad dada, de tal modo que

"si ha de reconocerse a sí mismo como la única realidad, el sujeto tiene que hacer del mundo a su propia hechura. (Y en dónde) el proceso del conocimiento se convierte en el proceso de la historia"¹¹⁸.

La otra lectura, por el contrario, es la de un "espíritu", el hegeliano, al cual "nada nuevo puede sucederle". Espíritu en el cual todo movimiento de los hombres en su historia lo deja tal como está. Es decir, donde la negatividad no se entiende ya como la actividad transgresora de la conciencia frente a lo dado. Sino una negatividad en la que

"el espíritu a pesar de todas sus desviaciones y derrotas, a pesar de la miseria y del deterioro, alcanzará su meta, o más bien la ha alcanzado, en el sistema social imperante.

¹¹⁵ibidem

¹¹⁶Como Kojève propone unos años atrás en Francia

¹¹⁷RR, pp. 98

¹¹⁸ibidem

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

La negatividad parece ser un estadio seguro en el crecimiento del espíritu y no una fuerza que lo incita a ir más allá"¹¹⁹.

El problema, sin embargo, no es que el lector de la fenomenología tome un camino u otro sino la elección que el mismo Hegel ha hecho. En efecto, para Marcuse Hegel ha disimulado el carácter transgresor de la autoconciencia en favor de una autoconciencia abstracta y legitimadora. Así, refiriéndose claramente al capítulo octavo¹²⁰ de la fenomenología, Marcuse concluye que

"al final del camino, parece que de nuevo el puro pensamiento absorbe la libertad viviente; el reino del conocimiento absoluto es colocado por encima de la lucha histórica (....) la pura autocerteza filosófica que comprende el mundo triunfa sobre la práctica que transforma"¹²¹.

Frente a Hegel, Marcuse no entiende la unidad de la razón y la libertad como un hecho que se cumpla, sino como una "utopía" donde "el triunfo de fuerzas regresivas y retardatarias no invalida la verdad de esta utopía"¹²². La emancipación del hombre todavía tiene que recorrer un trecho más de la "largura" de la verdad que libera.

¹¹⁹RR, pp. 96

¹²⁰En congruencia con la línea interpretativa abierta por Marx

¹²¹RR, pp. 122

¹²²RR, pp. 414

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

IV. RECAPITULACIÓN

Lo primero que debemos ponderar después de nuestro recorrido por la interpretación a Hegel de Marcuse e Hyppolite es que no se reducen a hacer una mera lectura exegética del texto de Hegel, sino que ambos manifiestan de hecho la intención de hacer filosofía desde y con la *Fenomenología del espíritu*. Además, debemos decir que esta forma de interpretación no es un "invento" de los intérpretes contemporáneos de Hegel, sino ya el propio Hegel así entiende su obra misma ¿acaso no es cierto que Hegel en el prólogo a la *Fenomenología* insista en que no hay un "afuera" de la filosofía, esto es, que se está dentro de ella o no, pero que si se está dentro no se puede evadir del desarrollo dialéctico de la experiencia de la conciencia que lleva a la ciencia o a la verdad?. El camino a la filosofía no puede ser impuesto desde fuera, sino que el camino a ella es ella misma¹²³.

En el caso de Hyppolite y de Marcuse Hegel ha aportado el lenguaje y el sentido de sus presupuestos filosóficos. Pero, tal como hemos visto hasta ahora, ambos autores encuentran en la fenomenología, y con esto en la obra hegeliana en general, una ruptura interna entre el puesto del hombre en la filosofía de Hegel y el sistema hegeliano mismo. Ante esto, ambos han intentado revitalizar el concepto hegeliano de la vida humana ; hegeliano, pero no desde Hegel mismo, sino desde el *existencialismo* en uno o desde el *marxismo* en otro. En estos autores, tanto el existencialismo como el marxismo, tienen la función de purificar la obra de Hegel de su

¹²³ la determinación de las relaciones que una filosofía cree guardar con otros intentos en torno al mismo tema suscita un interés extraño y oscurece aquello que importa en el conocimiento de la verdad" (FE, pp. 7). Esto es, podríamos abordar lo mismo de otra manera, pero, con ello, no estaríamos en la vía de la verdad.



"desafortunado idealismo absoluto" que cierra y disuelve todos los avances que el filósofo alemán logra respecto de la vida humana. Pero, aquí cabe preguntar ¿existe realmente esa oposición irresoluble entre la vida humana y el sistema filosófico logrado por Hegel? ¿Existe realmente esa incongruencia fundamental en la fenomenología de Hegel como Hyppolite y Marcuse parecen creer? las respuestas a estas preguntas intentaremos responderlas a partir de nuestro tercer capítulo y a lo largo de nuestra conclusión general.

Sólo resta dejar algo en claro: el significado del saber absoluto hegeliano no tiene el mismo sentido para Marx que para Hyppolite o Marcuse. En efecto, Para Marx el saber absoluto descubre la verdadera esencia de la filosofía que no puede sino existir como una abstracción del pensamiento. En cambio, Marcuse e Hyppolite no se preguntan si con el saber absoluto se expresa o no la esencia misma de la filosofía, sino cómo seguir haciendo filosofía o no desde ese saber absoluto.

TERCER CAPITULO

Ontología hegeliana de la vida humana

I. INTRODUCCIÓN

Dice Hyppolite que si leyésemos la *Fenomenología del espíritu* de Hegel sólo tomando en cuenta los siete primeros capítulos, excluyendo el prólogo y el capítulo final sobre el saber absoluto, empobreceríamos el sentido de la obra hegeliana al reducirla a un mero "humanismo" o a una antropología filosófica que no respondería a las intenciones del propio Hegel cuya finalidad última no es el sentido de la realidad humana, sino construir una lógica del ser, del ser que se piensa a sí mismo. Nosotros en este tercer capítulo vamos a intentar recuperar ese "humanismo", pero mostrando que eso no significa una reducción del sentido de la Fenomenología hegeliana, como Hyppolite advierte, sino la posibilidad de un replanteamiento de las tesis de acuerdo a las cuales hay una ruptura aparentemente irresoluble entre la ontología de la vida humana y el sistema hegeliano. En efecto, Hyppolite opone los siete primeros capítulos de la Fenomenología hegeliana al contenido del capítulo octavo y el prólogo hasta el punto de hacerlos irreconciliables; nosotros, por el contrario, intentamos recoger la ontología de la vida humana de Hegel no como un punto de fractura, sino como medio que nos permita recobrar la unidad de la obra hegeliana. Este objetivo fundamental de nuestro trabajo no podemos llevarlo a cabo sin antes explorar la ontología de la vida humana que contiene la Fenomenología; el capítulo tres que aquí comenzamos tiene ese cometido, dejando para nuestra conclusión final la discusión sobre la unidad de la Fenomenología hegeliana. Discusión que,

como ya vimos, tiene como premisa fundamental, para nosotros y para los intérpretes, la exposición sobre el concepto de vida humana.

En este sentido, la justificación del contenido de este tercer capítulo responde a las interpretaciones, que hemos analizado, en cuanto que éstas parten del concepto de hombre para problematizar la unidad interna de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Nosotros, pues, vemos en este momento del trabajo la necesidad de volver al concepto hegeliano de vida humana. Nuestra intención tiene el objetivo fundamental de no imponer a la obra hegeliana un concepto de hombre desde fuera. Esto ha sido, nos parece, el desvío interpretativo en que los autores vistos han incurrido sistemáticamente. Por tanto, nosotros intentamos recuperar en sus líneas fundamentales la ontología de la vida humana principalmente en la *fenomenología del espíritu*, pero además recurriendo a un escrito que nos parece indispensable para comprender cabalmente esa ontología de vida humana, *El espíritu del cristianismo y su destino*. Esta segunda obra que pertenece al período de juventud de Hegel es necesaria a nuestra exposición porque en ella aparecen ya los conceptos fundamentales que el Hegel maduro retoma en la *Fenomenología* y en la cual se presentan sistematizados y profundizados. Para nosotros, no hay una separación radical entre una obra y otra sino que ambas responden a una finalidad filosófica común como habremos de ver.

El esbozo de nuestras ideas alcanzadas en este tercer capítulo puede presentarse del siguiente modo:

1. Nuestro capítulo lo iniciamos ubicándonos al final del capítulo del *entendimiento* y cuyo apartado titulamos *unidad del mundo de la vida*. Nuestra intención, en un primer momento, es mostrar la

separación entre el mundo inteligible y el mundo de la sensibilidad del pensamiento que se oponen , como mundo interior, al "mundo de la percepción" contingente y finito que, sobretodo, no admite la realización en él de la inteligibilidad pensada. La conciencia en este nivel correspondiente al entendimiento, se ve empujada a la mera "representación" del mundo y no como conciencia del mundo mismo.

El otro extremo de la experiencia del entendimiento es el deseo que es ya el primer impulso en la vida, pero que no alcanza, en tanto deseo, a remontarse más allá de la vida inmediata o natural. El deseo sólo puede afirmarse a sí mismo y negar lo otro como nulo, negación que no supera a lo otro como otro. Por lo que no se trata de encontrar un concepto de vida cuya unidad sea formalmente igual a sí misma. Unidad que colocaría lo diferente a la vida en un más allá. Se trata, en cambio, de superar las diferencias en el ser mismo de esas diferencias.

2. Aquí inicia un segundo momento que presentamos con el título *dialéctica de la vida* y en cual intentamos mostrar al individuo viviente que alcanza a expresar en él mismo la totalidad de la vida en una unidad infinita que no elimina la diferencia, sino que la conserva, y al hacerlo, la remonta a un nivel de riqueza y profundidad más pleno. En efecto, la vida es la unidad en la cual los extremos que se separaban en una escisión entre lo universal y lo singular se conservan y se superan como opuestos. Pero, la vida universal o en cuanto tal sólo es en sí. Falta llegar a la verdad de la vida que es el movimiento que va de lo en sí al para sí o de la vida universal a la vida humana.

3. Es este movimiento el que intentamos poner en claro con nuestro apartado titulado *dialéctica de la vida autoconsciente*. Iniciamos nuestro capítulo comprendiendo que la vida humana no es, no

puede ser, una abstracción. Iniciamos nuestro análisis con el primer impulso de la autoconciencia, el deseo, que, en este momento, es la búsqueda de satisfacción o la necesidad de afirmarse absolutamente a sí misma. Pero, la satisfacción no viene del deseo, sino del trabajo que transforma el mundo y del reconocimiento mutuo entre las autoconciencias. Respecto al concepto de "trabajo" nosotros nos situamos en la experiencia del esclavo y su plenificación en la experiencia de la *conciencia desventurada*. Con el trabajo el esclavo "intuye" que lo inteligible y lo accidental no se oponen irreconciliablemente y con la "renuncia" de la conciencia desventurada a los productos y goces del trabajo se muestra, a su vez, la acción espiritual como la fuerza capaz de trascender la positividad de los objetos y de darles su sentido.

Con el reconocimiento se muestra que la satisfacción plena de la autoconciencia no viene del mundo natural, sino del mundo humano o el reconocimiento mutuo de las autoconciencias. Ese mutuo reconocimiento es la plenificación, en la vida humana, de la totalidad de la vida: la espiritualización de la vida en la unidad del para sí y el para otro de las autoconciencias o el yo que es nosotros y el nosotros que es yo. Pero, esta plenitud sólo se da, en este momento de la *Fenomenología del espíritu*, en el pensamiento del filósofo, falta que esta unidad sea vivenciada por la conciencia.

4. A exponer esa vivencia dedicamos un último apartado con el título *reconciliación en la vida*. Para ilustrar esa vivencia nosotros nos remontamos a la dialéctica del perdón parte final del capítulo del "espíritu". Ahí, recurrimos, como arriba indicábamos, a los escritos del joven Hegel para poder entender en todas sus dimensiones no sólo la dialéctica del perdón, sino al mismo tiempo el sentido de la ontología hegeliana de la vida humana.

II. UNIDAD DEL MUNDO DE LA VIDA

El concepto de vida emerge de un modo explícito al final del capítulo tercero con la dialéctica de la experiencia del entendimiento. Aquí, el entendimiento desemboca en la conciencia de que el mundo no se somete a sus leyes que intentaban encontrar relaciones constantes en la realidad, es decir, la conciencia enfrenta que no hay correspondencia entre el mundo de las ideas y el mundo de las cosas, esto es, enfrenta "la constancia de lo inconstante". Ahora la verdadera realidad es, para el entendimiento, la "diferencia en sí misma", que invierte lo igual en desigual y lo desigual en igual. Y, con esto, la realidad se escinde en dos planos que se oponen uno al otro: un mundo inmediato para la conciencia y un segundo mundo que invierte lo que concibe el primero. ¿Qué quiere decir esta duplicación del mundo y cuál es su consecuencia? Para responder a esta pregunta Hegel deja de apoyarse en el mundo newtoniano que le había servido de guía para describir la experiencia del entendimiento y recurre a otro tipo de ejemplo, ahora en el ámbito del derecho. Ahí encuentra la ley inmediata, esto es natural, que prescribe la venganza para un hombre agraviado como una acción justa; con esto esa ley pretende restaurar la "esencia" del agraviado al afirmar su individualidad negando la individualidad y esencia del agresor. Pero, sucede que esa acción del agraviado que pretende realizar la ley, al realizarla, invierte el sentido unívoco y fijo con que se presentaba la ley, porque con la realización efectiva de la ley el agraviado se convierte en agresor. El paso de la ley a la realidad se revela como un movimiento contradictorio. Esto significa que la venganza que se honra en el mundo de las leyes inmediatas como un acto justo, en el otro mundo, el real, es un acto despreciable. Ahora bien, se puede salir de este camino aporético diciendo que el agraviado que toma venganza no es a su vez un criminal, porque su intención ha sido buena, esto es, la intención

del agraviado era hacer justicia, pero ante esto, Hegel responde que " la verdad de la intención es sólo el hecho mismo". De ahí, que la única manera de escapar a la contradicción consiste en ver a la ley como una entidad independiente de su realización efectiva en el mundo real, permaneciendo igual a sí misma. Así, la relación de la ley con el individuo sólo se reduce a castigar al individuo que ha pretendido, al afirmar su individualidad como excepcional a la ley, negar la universalidad misma de la ley. Por tanto, la ley que prescribe la venganza como un acto justo y que en principio parecía referirse a algo distinto de ella, en realidad sólo se relaciona consigo misma: es sólo una "tautología" dirá Hegel. La ley vale solamente para uno de los mundos, el mundo de lo inteligible.

El entendimiento, así, desemboca inevitablemente en el dualismo, en el cual

"uno de los lados o una de las sustancias volvería a ser el mundo de la percepción (Welt der Wahrnehmung) en el que ejercería su esencia una de las dos leyes, y frente a él aparecería un mundo interior (inner Welt), que sería exactamente un mundo sensible como el primero, pero en la representación (aber in der Vorstellung¹²⁴); no podría ser mostrado, visto, oído ni gustado como mundo sensible, pero sería representado como un mundo sensible semejante"¹²⁵.

La ley en la medida que se separa a sí misma del "mundo de la percepción" se libera de las contradicciones propias de éste y se afirma por el pensamiento o por la "representación" como unidad igual a sí misma. Por eso, frente al mundo cambiante y contingente de la experiencia real de la conciencia meramente natural, el entendimiento opone un mundo ideal situado más allá de toda

¹²⁴ Phänomenologie des Geistes, Meiner, pp. 113(En adelante nos referimos a esta obra con la abreviatura "Ph").

¹²⁵ FE, pp. 99.

experiencia, como la verdadera realidad. Es decir, el resultado de la experiencia del entendimiento ha desembocado en la separación del mundo en dos, uno inteligible y otro sensible, que se repelen mutuamente .

Pero, una vez que hemos llegado, con el entendimiento, a la duplicación de los mundos, debemos preguntar ¿cuál es en última instancia el sentido de la experiencia del entendimiento? Para nosotros la respuesta es que con la dialéctica del entendimiento emerge la vida humana como horizonte de comprensión que permite revelar en lo accidental lo inteligible, en lo singular lo universal, en la contingencia la necesidad. Es decir, debemos comprender que en el caso del entendimiento cuya actividad parece reducirse a un mero acto noético, hay una experiencia mucho más amplia y profunda del mundo que no se limita simplemente a *conocerlo* , sino que expresa en su experiencia una concepción total del mundo. Es decir, la duplicación del mundo que resulta del movimiento del entendimiento no es sólo una visión cognitiva del mundo , sino también expresa una experiencia religiosa , ética y estética de tal modo que no se trata meramente de la aprehensión abstracta de un objeto por un sujeto , sino de una concepción total del mundo existencialmente vivida. La prueba de nuestra afirmación es el ejemplo de la "ley inmediata" con el que Hegel termina la dialéctica del entendimiento y que hemos analizado arriba. El ejemplo no es un mero recurso didáctico con el que Hegel haría mas inteligible a sus lectores lo que quiere decir, sino que el texto tiene la finalidad de revelar el *sentido* último de la descripción que ha estado haciendo respecto de la experiencia del entendimiento. Es decir, el resultado es la expresión de una vida que vive en el mundo pero que vive en él oponiéndole al mismo tiempo, un mundo ideal que el entendimiento separa de las contradicciones que trae consigo la unidad del mundo de la vida. La cara inversa de este resultado es que el entendimiento no logra penetrar en el mundo de la vida sin contradecirse.

Pero, es justo en este punto que la experiencia del entendimiento presenta un resultado más: la emergencia de la ontología de la vida. En efecto, al principio del capítulo tercero que corresponde al entendimiento Hegel dice:

"la conciencia, en este movimiento, tendría como contenido solamente la esencia objetiva, y no la conciencia como tal (Weil aber das Bewusstsein in dieser Bewegung nur das gegenständ Wesen, nicht das Bewusstsein als solches zu seinem Inhalte hatte), tenemos que para ella hay que poner el resultado en una significación objetiva y la conciencia que se repliega de lo que ha devenido, de modo que esto es para ella, como lo objetivo, la esencia"¹²⁶

Para la figura del entendimiento, como se ve, no es el sujeto sino *das gegenständ Wesen* la verdad del *conocimiento*. Esto es el saber del objeto es lo inesencial y como tal el entendimiento no se dirige a sí mismo, sino al contenido de su actividad. Pero en este movimiento que el entendimiento emprende como experiencia el resultado se invierte en tanto que no es la objetividad misma la que se alcanza, como se pretendía, sino una objetividad representada, un objeto que es el propio pensamiento quien lo construye y que termina en la separación del "mundo interior" y el "mundo de la percepción". Para Hegel, en cambio, de lo que se trata no es oponer a la única realidad del mundo un "objeto de la representación", sino de lo que se trata es de volver a las cosa mismas y pensarlas en su contradicción inherente. No hay dos mundos sino un único mundo que contiene absolutamente en sí mismo todas las oposiciones. Ese mundo es el mundo de la vida que exige ser pensado en toda su plenitud. Se trata, ahora, de "pensar el cambio puro o la contraposición en sí misma, la

¹²⁶FE, pp. 82. (Ph, pp. 93)

contradicción¹²⁷. El mundo inteligible que el entendimiento creía oponer al mundo de la sensibilidad no es algo que se halle fuera del mundo e independiente de él sino que el mundo "es él mismo y su contraposición en una unidad", esto es, las oposiciones no se resuelven colocando "lo contrario del lado de acá y del lado de allá lo otro, con respecto a lo cual es lo contrario"¹²⁸ en donde la oposición de lo inteligible y lo accidental, lo contingente y lo necesario, lo universal y lo singular se resolviera en "uno de dos", sino que la vida, que es la esencia de este mundo uno, contiene ya en sí misma todas las oposiciones. De tal modo

"que no se ve empañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta (also in sich pulsiert, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu sein)"¹²⁹.

Así, la duplicación de los mundos conduce a pregunta por el ser de la vida. Esto no quiere decir que la vida sólo se haga presente como algo que sólo al final del entendimiento aparece y que sólo ahí, debía aparecer. Por el contrario, la vida en tanto "es ella misma todas las diferencias"¹³⁰ no tiene un principio o inicio en la fenomenología, como tampoco tiene un punto de llegada, sino que es la totalidad absoluta en la cual todo otro es una expresión de sí misma.

Ahora bien, hasta aquí nos hemos hallado con una doble expresión al parecer indistinta de la emergencia de la vida: la vida en cuanto tal y la vida humana. Ahora nos toca analizar una y otra para comprender la naturaleza de su unidad.

¹²⁷FE, pp. 100

¹²⁸ibidem

¹²⁹FE, pp. 101

¹³⁰"selbst alle Unterschiede ist" (Ph, pp. 115)

Primeramente, intentaremos aclarar el sentido de esta emergencia de la vida en cuanto tal analizando el apartado del capítulo tres, que Lasson rúbrica como "infinitud". Para nosotros este apartado junto con los tres consecutivos siguientes pertenecientes al capítulo IV (*la autoconciencia en sí, la vida, el yo y la apetencia*), son imprescindibles y de alto valor heurístico para comprender la totalidad de la fenomenología, teniendo siempre en cuenta que eso no quiere decir que la fenomenología del espíritu se "reduzca" a esos cuatro apartados que señalamos. Pero, no sólo esto, sino que también y sobretodo, estos apartados contienen, a nuestro juicio, los conceptos fundamentales de la ontología de la vida humana que es nuestro objetivo poner en claro. Esto no significa que nos detengamos exclusivamente en estos apartados, por el contrario, hay otros momentos fundamentales para el argumento aquí expuesto, como la dialéctica del perdón y los análisis del joven Hegel. De ahí, que nuestra exposición exija recorrer estos conceptos en un primer momento en su exposición "abstracta" tal como aparece en el análisis fenomenológico, para después recurrir al escrito juvenil de Hegel, *el espíritu del cristianismo y su destino*, con el cual pretendemos recuperar el significado que tienen estos conceptos como existencialmente vividos, tal como ya el propio Hegel lo hace al final de la dialéctica del entendimiento.

Nuestra exposición, así, continúa con el análisis de la vida en cuanto tal correspondiente a los apartados "vida" e "infinitud" ; para continuar después con el análisis de la vida autoconsciente en los apartados "la autoconciencia en sí" y "el yo y la apetencia" .

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

III. DIALÉCTICA DE LA VIDA

Como ya vimos, la vida es la contradicción que actúa en el interior mismo de todo ente, contradicción que exige la superación del entendimiento por la razón que "piensa" dialécticamente, esto es, de la razón capaz de pensar el "cambio puro". Y con esto Hegel indica que la vida no es ya el contenido de una mera "representación" de un objeto, al modo como el entendimiento lo aprehendía, sino que la vida es un objeto para el pensamiento dialéctico. Esto es, la vida es esencialmente negación en y de sí misma, o, la vida "no es el contrario de un otro, sino solamente el contrario puro"¹³¹. Pero, y al mismo tiempo, la vida es "igual a sí misma" en el sentido de que la negación no es externa a la vida, sino que ella contiene en sí misma todas las oposiciones. Y, por tanto, no hay una realidad más allá o más acá que limite el movimiento de sí de la vida; de ahí, que Hegel señala a la vida como "infinitud simple o el concepto absoluto". *Infinita* porque la vida *permanece igual a sí misma en sus negaciones* y *absoluta* porque la vida es toda realidad. Así, la realidad se devela plenamente en el ser de la vida, y por eso no hay dos mundos, como la representación del entendimiento experimenta, sino que el mundo como unidad infinita de la vida, es el ámbito en el cual las oposiciones se encuentran y se superan. Pero, esta vida todavía no es plena; sólo se verá, como veremos, colmada o efectivamente totalizada con la vida autoconsciente.

Pero, antes de adentrarnos en la vida autoconsciente nuestro trabajo nos exige la respuesta a una pregunta más: ¿cómo la multiplicidad infinitamente variable y contradictoria que presenta la vida inmediatamente a la conciencia natural, puede reducirse a una unidad sin perder la riqueza de las

¹³¹ "oder es ist nicht das Gegenteil eines andern, sondern nur das reine Gegenteil" (Ph, pp. 115).



diferencias y sin que la unidad lograda no sea una mera representación formal al modo del entendimiento? la respuesta a la pregunta nos exige detenemos en la dialéctica de la vida universal y el individuo viviente descrita en el apartado *la vida* (FE, pp. 108-111).

Habíamos visto que la vida universal "es" unidad infinita en cuanto que las negaciones, o "diferencias", se superan y, por eso, se disuelven, en el movimiento de sí de la vida, como diferentes a la vida. Ahora bien, si bien la vida es siempre igual a sí misma en ese movimiento de sí, al mismo tiempo, la vida universal requiere expresarse en esas diferencias o negaciones que se le oponen, esto es, la vida no es una abstracción del pensamiento, sino es el ser mismo de las cosas que se presentan inmediatamente a la conciencia: en este sentido la vida es el

"medium simple y universal, (en el cual) las diferencias son también como diferencias, pues esta fluidez universal sólo tiene su naturaleza negativa en cuanto es una superación de ellas; pero no puede superar las diferencias si éstas no tienen subsistencia (*aber sie kann die Unterschiednen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben*)"¹³².

Esto es, para Hegel no se trata de afirmar la vida como igual a sí misma a pesar de sus negaciones o diferencias. No se trata de poner la igualdad consigo de la vida "del lado de acá" y poner lo diferente a la vida "del lado de allá"; sino se trata de superar las diferencias en el ser mismo de esas diferencias; no eliminar las diferencias, sino, conservándolas superartas en tanto diferentes a la vida. Se trata, para decirlo de otro modo, vivir las diferencias. Por eso, dice Hegel que "el ser", la vida, "no tiene ya el significado de la abstracción del ser"¹³³, esto es, la vida no es la sustancia quieta que

¹³²FE, pp. 109 (Ph, pp. 123)

¹³³"Das Sein hat nicht mehr die Bedeutung der Abstraktion des seins" (Ididem)



excluye de sí toda determinación como accidental, sino que la vida es "sustancia fluida" que es en y por sus determinaciones. Que se expresa en lo diferente de sí. Por eso,

"la diferencia de estos miembros entre sí como diferencia, no consiste en general en ninguna otra determinabilidad que la determinabilidad de los momentos de la infinitud (Unendlichkeit)"¹³⁴.

Y esto quiere decir que la "naturaleza negativa" de la vida la impulsa fuera de sí para manifestarse, en toda su esencia, en lo otro de sí. Ahora bien, la vida no se manifiesta en lo otro de sí de un modo inmediato, sino que esa manifestación está mediada por la negación, de tal modo que la "subsistencia individual" o el viviente determinado se "afirma" a sí mismo oponiéndose a ser disuelto por la vida universal. La vida, ahora, no se mueve en sí misma sino que se mueve en el ámbito mismo de la determinación del individuo viviente.

Y en este proceso la vida universal invierte su relación con el individuo viviente, esto es, la vida deviene una cosa para el individuo viviente. Ahora, la vida universal, es sólo un "medio quieto", algo fijo ahí delante, "vivo"¹³⁵, que el viviente niega devorándolo y, al hacerlo, se afirma como individuo o como ser para sí. La "inversión" consiste, pues, en que con el viviente la vida universal deja de ser igual a sí misma o referencia a sí como unidad insuperable y la vida en cuanto tal se convierte en "algo para otro", en objeto vivo; o, como también dice Hegel, "ahora es para la diferencia".

Y, sin embargo,

"este ser para sí es más bien del mismo modo inmediato su reflexión en la unidad, en cuanto esta unidad es, a su vez, el desdoblamiento en las figuras independientes (

¹³⁴ Ibídem

¹³⁵ "das Leben als Lebendiges" (Ph, pp. 124)



dieses Fürsichsein ist aber vielmehr ebenso unmittelbar ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweiung in die selbstständigen Gestalten ist)"¹³⁶.

Esto es, el individuo en el momento en que se afirma a sí mismo oponiéndose a la vida que amenaza con disolverlo, su afirmación misma como individuo como pretendida totalidad, cancela su diferencia con la vida universal: resulta que la vida individual depende en su subsistencia del objeto vivo. De ahí, que "lo devorado es la esencia" dice Hegel y con esto lo invertido se invierte a su vez. Es decir,

"la individualidad, que se mantiene a costa de lo universal y que se asigna el sentimiento de su unidad (das Gefühl ihrer einheit) consigo misma supera precisamente por ello su oposición con respecto a lo otro, por la que es para sí"¹³⁷.

La pretendida independencia del viviente individual es sólo un "Gefühl", porque en realidad no hay tal oposición entre el individuo y la vida universal. Y no hay tal oposición porque lo individual depende de lo devorado, para mantenerse como tal. El individuo, así, se refleja como unidad viva. El movimiento ha revelado que "la esencia de la figura individual es la vida universal"¹³⁸ y que la sustancia "simple" es al mismo tiempo sujeto o es para sí: la vida no es si no se determina y, al mismo tiempo, es la disolución de lo determinado como independiente de la vida. La vida es una y por lo tanto, la escisión de la vida como individual y universal no es tal, sino que uno y otro término son sólo dimensiones de la vida misma que "caen el uno en el otro" en un movimiento total que niega para negar la negación. La vida no es, entonces, la universalidad abstracta de una unidad formal de sí misma, pero tampoco es lo singular que se afirma a sí mismo. La vida es una, unidad en la cual lo universal y lo singular se oponen para superarse como opuestos.

¹³⁶Ibidem

¹³⁷FE, pp. 110. (das Wesen der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben)

¹³⁸Ibidem



La vida como vemos se ha revelado como la verdad del entendimiento. Es decir, el entendimiento oponía lo determinado y lo universal, pero con la vida Hegel supera la oposición develando una unidad originaria entre lo singular y lo universal, entre la vida individual y su sentido. La afirmación de la vida individual no desemboca en el aislamiento de la vida inmediata, sino en la afirmación de la totalidad de la vida. El entendimiento, por su lado, no tiene a la vida por objeto, sino sólo un objeto que él mismo ha construido; de ahí, que *der Verstand* llegue a la reflexión de que con lo que en realidad trataba era consigo misma:

“ la conciencia, para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho sólo se ocupa de sí misma (*dabei zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der Tat sich nur mit sich selbst herumtreibt*)¹³⁹

El entendimiento deviene autoconciencia. Pero, la autoconciencia en este nivel alcanzado es todavía una abstracción, la simple “diferenciación de lo indistinto”; es decir, lo que creía la conciencia como exterior a ella no es sino ella misma. De tal modo que el entendimiento

“ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto”¹⁴⁰

Esa conciencia de sí en su abstracción es sólo la adecuación formalmente perfecta entre sujeto y objeto, la igualdad consigo misma del “yo soy yo”

¹³⁹FE, pp. 103
¹⁴⁰FE, pp. 104



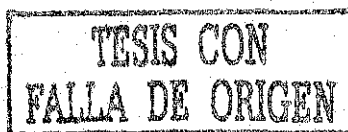
“ en cuanto se distingue solamente a sí mismo (esto es, el movimiento propio de la autoconciencia) como el sí mismo de sí, la diferencia es superada para ella de un modo inmediato como un ser otro”

En su abstracción, la autoconciencia en tanto “yo soy yo” es sólo una mera tautología que afirma de nuevo lo que hace un momento ya afirmaba, movimiento que en realidad no se mueve. La autoconciencia debe volver por decirlo así al ser, entrar a la vida. Y, ese primer impulso vital, la entrada al ser de la autoconciencia, es el deseo o apetencia.

Con el deseo entramos propiamente en la senda de la ontología hegeliana de la vida humana. La conciencia desde ahora ya no es la conciencia abstracta que aprehende un objeto, sino que es , con el deseo en un primer momento, la autoconciencia hundida en el ser de la vida. ¿Cuál es la dialéctica de esta emergencia vital de la autoconciencia? A esto intentamos dar respuesta con nuestro siguiente apartado.

IV. DIALÉCTICA DE LA VIDA AUTOCONSCIENTE

El objeto del deseo es vida pero no la vida como movimiento totalizador que supera las diferencias para restablecerse como unidad , sino vida fija ahí delante, la naturaleza, o como dice Hegel “Lebendige”. Por eso, con el deseo vida universal y vida singular se separan. Es decir, el deseo en tanto autoconciencia se afirma absolutamente a sí mismo; afirmación absoluta que tiene como su otra cara la negación absoluta de lo diferente a la autoconciencia. La apetencia, al igual que el viviente individual, sólo está “cierta de sí misma” en la medida en que logra superar la dependencia de la vida en cuanto tal. El deseo y su satisfacción se presentan como toda realidad y, por eso,



como lo verdadero mismo. El mundo que se opone al deseo como lo otro e independiente, es un mundo cuya "nulidad" es para el deseante una "verdadera certeza". El deseo está cierto de que en el mundo no hay resistencia alguna que se le oponga. Pero,

"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"¹⁴¹

Esto es, con el deseo la autoconciencia pasa por la experiencia de esa escisión entre vida y autoconciencia. Y la experiencia de esta escisión de la vida en sí misma se expresa en la impotencia del deseo de "superar al objeto mediante su actitud negativa ante él"¹⁴². El deseo no es, entonces, afirmación absoluta de sí, sino que el deseo se revela como dependiente, para su satisfacción, de que el mundo sea¹⁴³. El deseante quiere ser la vida misma, vida nunca subordinada a una instancia superior o a la alteridad insoslayable. El deseante no desea otra vida que la de él mismo: el deseante quiere ser causa sui. Y, sin embargo, el objeto que el deseo devora para satisfacerse es la condición misma de esta satisfacción. El objeto, ahora, es la condición de la existencia del deseo. Al momento de negar el mundo, el deseante, inmediatamente, se ve en la necesidad de afirmarlo. Una vez más, como sucedía con el individuo viviente, pero ahora en un nivel superior, "lo devorado es la esencia"¹⁴⁴.

Con el deseo, la autoconciencia se sabe como la verdad de las cosas, pero al momento de satisfacerse pasa necesariamente por la experiencia de la "independencia de su objeto". Esto es, el deseo no puede desear sino lo que no es él; como apetencia la autoconciencia sólo se satisface

¹⁴¹FE, pp. 112

¹⁴²FE, pp. 112

¹⁴³Eso mismo pasaba con el individuo que se afirmaba oponiéndose a la vida universal

¹⁴⁴" was aufgezehrt wird, ist das Wesen" (Ph, pp. 124)



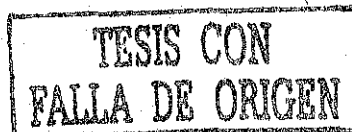
con lo que está ante ella. El objeto del deseo no es lo nulo, sino que ahora se revela como esencial para la autoconciencia.

Así, la experiencia del deseo revela, en el plano de la vida natural o de la vida inmediata, la unidad co-origenaria de la vida universal y el viviente, esto es, la totalidad de la vida. En este sentido, tanto el deseo como el entendimiento, el primero en el plano de la sensibilidad y el segundo en el plano de la inteligibilidad, tratan de anular el mundo de la vida como lo inesencial, pero ambos acaban por experimentar la contradicción de la actitud que pretende separarse de la totalidad de la vida, totalidad independiente e "inextinguible"¹⁴⁵. La antinomia del deseo es, entonces, por un lado, la autoconciencia que es negación de toda subsistencia del mundo y, por otro lado, y, al mismo tiempo, la afirmación del mundo en el cual la autoconciencia necesariamente vive. La vida autoconsciente es ser-en-el-mundo. Pero, la vida humana, en el nivel del deseo y del entendimiento, es la tensión entre el trascendentalismo del más allá y el immanentismo del más acá extremos que la escinden y la desgarran. Ahora bien, ¿cuál es el punto medio de esos extremos? ¿cuál es la distensión que resuelve las escisiones del mundo y de la autoconciencia o cómo la autoconciencia va a "interiorizar"¹⁴⁶ la totalidad de la vida para devenir verdadera unidad de sí misma que supera la escisión y el desgarramiento? para nosotros la respuesta está en el análisis hegeliano del concepto del trabajo y del concepto del reconocimiento.

Así, por el lado del trabajo, la experiencia de la autoconciencia ha mostrado que la vida autoconsciente sólo puede romper con la positividad de su existencia individual o dejar de anteponer el mundo sensible al mundo inteligible, por medio de la fuerza negativa de su acción. En

¹⁴⁵ "die allgemeine unverfügbare Substanz" (Ph, pp. 127)

¹⁴⁶ "Interiorizar" aquí no quiere decir que hubo un "afuera" que se resolvió en un "dentro", sino interiorizar quiere decir "revivificar" la vida en un modo más rico y pleno de su ser



este sentido, la vida humana no sabe lo que es hasta que se determina en el mundo de la vida. El mundo no es una subsistencia que se enfrente inexorablemente a la conciencia, sino que el mundo es el lo que la autoconciencia hace en y con él.

Es esa la "sabiduría" del esclavo de la que habla Hegel cuando pone a la conciencia servil, y no al amo, como la verdad de la autoconciencia¹⁴⁷. En efecto, con el trabajo, el esclavo, va a saber que es en la vida misma, y no al margen de ella, que se alcanza la plena afirmación de sí. Por eso, la experiencia que inicia con el esclavo, y termina con la experiencia de la conciencia desventurada, no es ya la lucha por la independencia de la vida, sino por la vida de una autoconciencia libre en el mundo¹⁴⁸.

En efecto, con el trabajo, el esclavo inicia la experiencia misma de la libertad. Es decir, con el trabajo el esclavo supera al deseo, en cuanto que el trabajo niega la espontaneidad inmediata de la vida. El trabajo permite al esclavo, dar "forma" a las cosas, objetivando así su subjetividad misma y, *al mismo tiempo, conservándose a sí mismo en el seno de la vida. Por eso, el esclavo ha podido lo que el deseo no: afirmarse a sí mismo en las cosas sin necesidad de eliminarlas por el trabajo; y, con esto, ha superado la forma del ser otro de las cosas.*

¹⁴⁷ "el señor, dice Hegel, no tiene la certeza del ser para sí como de la verdad, sino que su verdad es, por el contrario, la conciencia no esencial y la acción no esencial de ella. La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil" (FE, pp. 109)

¹⁴⁸ Las figuras del amo y el esclavo aparecen a raíz de que la "apetencia" se reserva para sí la pura negación del objeto y, con ello, la pura sensación de ser un yo mismo; pero, como ya vimos, ese sentimiento vital no garantiza, en cuanto nulifica absolutamente el objeto, la "satisfacción" del ser *consciente* en cuanto éste requiere la objetividad o la "permanencia" que toda conciencia necesita. La pura subjetividad, el puro "sentimiento de sí" no basta para acercar la conciencia al ser. La conciencia sólo alcanza la objetividad de su propio comportamiento práctico, negativo y afirmativo del mundo, en el trabajo; trabajo que es la "apetencia inhibida" que se confronta con lo objetivo manteniendo esa objetividad misma. La negación de la objetividad como tal es esa "sabiduría" que se libera de la mera manifestación positiva de la objetividad. Pero, el trabajo no supera completamente la "apetencia" en cuanto el amo expresa esa apetencia que consume inmediatamente la objetividad como tal y que, con ello, niega el comportamiento consciente del trabajador.



Esto es, el esclavo no elimina la objetividad subsistente de la realidad que, para él, se le opone, pero sí, con su trabajo transforma la aparente alteridad insalvable del objeto en un objeto que en su forma contiene ya la acción del que trabaja en él. El objeto permanece, todavía, como independiente del trabajador, pero con una "forma" que hace manifiesta, fuera de la conciencia, a la misma conciencia:

"la conciencia que trabaja, dice Hegel, llega de este modo a la intuición del ser independiente como de sí misma" ¹⁴⁹.

Y esta "intuición" retorna al esclavo a la libertad en cuanto éste es consciente de sí en el producto de su trabajo, pero dentro todavía de la servidumbre en cuanto que el mundo transformado por el trabajo mantiene su independencia: la forma del mundo exige un trabajo constante y, de ahí, la independencia del mundo y, al mismo tiempo, la servidumbre de la vida autoconsciente. En suma: la dialéctica de la experiencia del esclavo muestra que por el trabajo el mundo inteligible y el mundo sensible, el extremo del deseo y el extremo del entendimiento, no son irreconciliables, sino momentos de una unidad superior, la vida una e infinita.

Pero, la experiencia del esclavo se va a convertir en la vivencia dolorosa que se sabe libre y, al mismo tiempo, vive su acción como aquello que la mantiene en la servidumbre: La conciencia desventurada. En este sentido, la conciencia desventurada no es ya "intuición", sino saber que vive esa contradicción. Es esa plena conciencia que sufre en la escisión de la totalidad de la vida, la negación absoluta misma de toda forma de vida particular. Y es plena, porque se sabe por encima de toda determinación positiva del ser y, al mismo tiempo, se halla desgarrada, por no saber superar

¹⁴⁹FE, pp. 121

con sus acciones la determinación meramente particular y, con esto, la escisión en la que vive: sus acciones particulares parecen arrojarla en la oquedad fáctica de su ser ahí sin remedio aparente.

Y, sin embargo, con la experiencia de la conciencia desventurada el trabajo alcanza su verdad. En efecto, la conciencia desventurada renuncia a la propiedad y al goce que el trabajo otorga y convierte todo goce en dolor por medio de la abstinencia y la mortificación. Y, es ahí precisamente, con la renuncia, que la conciencia da cuenta del sentido de su acción como algo suyo. Esto quiere decir, que el producto del trabajo y el objeto del goce no tienen sentido en sí mismos, sino que es la conciencia misma la que les da sentido. El objeto no es lo otro de la conciencia sino que lo ve como lo suyo o la conciencia en tanto sujeto se ve en él. Y, al mismo tiempo, es capaz esa misma conciencia de renunciar a los objetos de su trabajo trascendiendo la positividad del producto al ya no reconocerse en ese resultado. El objeto ya no determina a la conciencia, sino que es ella misma la que se autodetermina. Es esta la verdad de la experiencia contradictoria en la se hallaba el deseo: la necesidad de negar el mundo de las cosas para afirmarse como autoconciencia, y, a su vez, la necesidad de afirmar ese mundo de las cosas. La dialéctica del trabajo muestra que no hay un mundo subsistente absolutamente, separado radicalmente de la conciencia, en tanto que el sujeto del trabajo se muestra como la negatividad actuante que trasciende toda positividad de la acción sin la necesidad de nulificar el mundo. Ahora bien, ¿con el trabajo se ha logrado la plenitud de la interiorización de la totalidad de la vida? No.

La "interiorización" de la totalidad de la vida no es completa para la autoconciencia en tanto no se sepa que el sentido que una conciencia da al mundo, en el que vive, no es completo, si no hay otra autoconciencia que reconozca a su vez como suyo ese sentido. Es decir, la capacidad de la

conciencia de trascender todo objeto de goce o todo producto del trabajo, indica ya que no es con la mera positividad de las cosas con las que se satisface. Es por eso que Hegel dice que "la autoconciencia sólo se satisface con otra autoconciencia". Sólo se alcanza la satisfacción plena de la autoconciencia, la unidad infinita que supere toda oposición o diferencia, en la comunidad de las autoconciencias, esto es, en un mundo no meramente natural y positivo, sino en un mundo humano. En efecto, es en el *nosotros*, en el reconocimiento mutuo de las autoconciencias, donde se alcanza la verdadera "interiorización" de la totalidad de la vida: en la cual

"el yo es el nosotros y el nosotros es el yo (Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist)" ¹⁵⁰.

Ahora bien ¿qué quiere decir esta *interiorización* de la totalidad de la vida? Recordemos que el deseo encontraba, al final de su experiencia, que la satisfacción sólo se lograba con la afirmación absoluta de sí mismo y, al mismo tiempo, la negación de lo otro como distinto. Con el deseo la autoconciencia oscilaba entre la afirmación y la negación pero nunca ambas cosas a la vez. La satisfacción de la autoconciencia sólo se satisface en la afirmación absoluta de sí misma en lo otro y, al mismo tiempo, en encontrarse a sí misma en lo otro absolutamente negado. Por el lado del deseo, la autoconciencia no podía reconocerse en lo que negaba, pues lo negado se le imponía a cada momento como lo necesario y como lo opuesto. Solo otra autoconciencia puede negarse absolutamente a sí misma para encontrarse, al mismo tiempo, en esa negación a sí misma. Es decir, el mundo humano es el mundo del reconocimiento de las autoconciencias en el cual el hacer de la una es el hacer de la otra; cada una es absolutamente para sí, afirmación de sí, y al mismo tiempo, son, cada una por su lado, una autoconciencia para otra autoconciencia. Por eso, en la comunidad de las autoconciencias nos hallamos ya en el ámbito propio del espíritu; espíritu que es la fuerza para vivir la enajenación absoluta de sí mismo y reconocerse, instaurado como sujeto, en lo que lo negaba. De modo que,

¹⁵⁰FE, pp. 113.

" aunque cada extremo pase fuera de sí, en su ser fuera de sí es, al mismo tiempo, retenido en sí, es para sí y su fuera de sí es para él (in seinem Aussersichsein zugleich in sich zurückgehalten, für sich, und sein Aussersich ist für es). Es para él para lo que es y no es inmediatamente otra conciencia"¹⁵¹.

Esta es la esencia de la vida del espíritu que se diferencia para volver a reconocerse a sí misma en esa diferencia y que reconoce a su propia acción como la que pone esas diferencias y las supera. La vida en cuanto tal alcanza su plenitud en la vida consciente que vive lo diferente sólo para encontrarse a sí misma.

De acuerdo a lo dicho, la acción se hace una, esto es, no es ya la acción evasora del entendimiento ni la actividad aislada e inmediata del deseo. La acción una e indivisible cancela los extremos. Y esto no quiere decir otra cosa, que la espiritualización de la vida o el mundo de las autoconciencias que son en sí mismas su contrario absoluto. En la comunidad de las autoconciencias lo que una autoconciencia es para la otra, lo es para ambas: por eso el amo que impone la servidumbre al otro no es menos esclavo y el esclavo que reconoce en el otro la libertad está en el camino de la propia libertad.

En suma: la vida consciente es ya en sí misma la fluidificación de toda subsistencia y la reflexión en la unidad que encontrábamos en la ontología general de la vida universal analizada explícitamente en el segundo apartado del capítulo cuarto de la *Fenomenología del espíritu*. Por tanto, la vida se consume total y plenamente en la vida autoconsciente .

¹⁵¹FE, 114

Ahora bien, esa vida del espíritu es todavía en sí, puesto que sólo es saber para el filósofo; para que el en sí de esa vida espiritualizada devenga para sí, falta el movimiento por el cual la conciencia vivencie en ella misma, y por ella misma, esa comunidad de las autoconciencias y la experiencia vivida de la totalidad de la vida. Esa experiencia vivida nosotros creemos hallarla al final del capítulo del espíritu con la dialéctica del "perdón". Y es ahí, a donde ahora nos dirigimos con nuestro último apartado.

V. RECONCILIACIÓN EN LA VIDA

Con la dialéctica del perdón vamos a penetrar en el sentido último que Hegel da a la vida humana, como la vida que se afirma a sí misma frente a la vida que huye de sí misma y frente a la vida que se aferra a la inmediatez de su existencia positiva. Ese sentido es el sí a la vida. El sí a la vida que tiene la fuerza suficiente para vivir la enajenación de sí como algo suyo. En este sentido debemos comprender que el sí a la vida no es en ningún momento un pensamiento edificante, por encima de la vida, sino que es una experiencia vivida y sólo como experiencia vivida el sí a la vida cobra plena realidad.

A nosotros nos parece que para comprender cabalmente estas afirmaciones hechas arriba, no sólo debemos recurrir a la parte última del capítulo siete de la Fenomenología, sino que es necesario volver al joven Hegel para comprender los momentos fundamentales de este sí de la reconciliación con la vida de la vida humana. "Volver" al joven Hegel, en este momento, no significa que pretendamos evitar hablar directamente del planteamiento hecho por Hegel en la fenomenología, sino que, para nosotros, los análisis del joven Hegel son un momento imprescindible para

comprender la dialéctica del perdón que nos proponemos exponer. Siendo más precisos: lo que el joven Hegel piensa de la vida es llevado por el Hegel de la fenomenología al máximo rigor filosófico. Por eso no hay ruptura radical entre las dos obras de Hegel como algún autor insiste en afirmarlo¹⁵². Los análisis del joven Hegel no son esbozos fragmentados de lo que Hegel haría con ellos después corrigiendo su estado embrionario, sino que son una dimensión acabada y fundamental de la dialéctica del perdón descrita en la fenomenología. Por tanto, hemos de comenzar con una reflexión de las tesis principales de los escritos del joven Hegel teniendo principalmente como punto de apoyo el escrito frankfurtiano *el espíritu del cristianismo y su destino*.

En *el espíritu del cristianismo y su destino* Hegel dice

"Jesús opuso el hombre a la positividad de los judíos; a las leyes y sus deberes opuso las virtudes¹⁵³ y en éstas se cancela la inmoralidad del hombre positivo"¹⁵⁴

El hombre "positivo" que cumple un mandamiento, que no es más que un precepto determinado e impuesto por otro hombre, y que al hacerlo cree obedecer lo universal, ese hombre no puede sino actuar inmoralmemente al intentar otra acción que el mandamiento no contemple. De ahí, que para el joven Hegel el mandamiento judío era una imposición a la vida al situarse por encima de ésta. En efecto, Abraham, que es, para Hegel, la personificación del espíritu judío, no sólo se negaba a tener algún vínculo con la tierra y con las cosas, sino también le causaba "molestia a su corazón" todo

¹⁵² Me refiero en particular a Eugenio Trías en su libro "El lenguaje del perdón" quien sostiene la tesis de la ruptura del joven Hegel y el Hegel maduro basado en el argumento según el cual el "amor" como la actividad máxima de la conciencia individual que tiene la fuerza para transgredir toda norma o imposición positiva, es sustituido, en el Hegel maduro, por el "reconocimiento" donde la unidad de las autoconciencias se impone con necesidad por encima de la autoconciencia individual.

¹⁵³ Aquellas acciones que concilian la sensibilidad y la ley en la unidad del amor

¹⁵⁴ EJ, pp. 318

vínculo con los hombres. Y, precisamente, el que quizá sea el vínculo más profundo y poderoso entre los hombres, el amor del padre a su hijo, le causaba un "desasosiego" tal que trata de romperlo con el intento de sacrificar a Isaac, su hijo unigénito. Y no se detuvo hasta haber experimentado que el amor a su hijo no era lo suficientemente fuerte como para no poder asesinarlo. La experiencia le mostró que el vínculo con su hijo, que lo particularizaba, podía ser roto. Por eso, dice Hegel que Abraham era

"un extranjero en la tierra, tanto en lo que se respecta a la tierra como en lo que respecta a los hombres, entre los cuales era y siguió siendo un extraño"¹⁵⁵.

El Dios de un hombre así, no podía ser otra cosa que una realidad separada absolutamente de la vida. Un Dios, que al igual que Abraham, negaba para sí toda determinabilidad positiva y que, por eso, reivindicaba su inconmesurabilidad con cualquier otra divinidad y que, con esto, a su vez, hacía "la horrible reivindicación de que sólo él era Dios"¹⁵⁶. Cuenta Hegel, al respecto, que cuando Pompeyo entro al templo que erigiera Moisés, y deseando éste encontrar una cosa que expresara el centro de adoración de ese pueblo, sólo encontró, para su sorpresa, un espacio vacío. Y es que para los israelitas "lo sagrado estaba siempre fuera de ellos, sin ser visto ni ser sentido"¹⁵⁷. Como vimos que sucedía con el "mundo interior" del entendimiento que no se ve, ni se oye.

Por eso, al igual que las leyes tautológicas del entendimiento, tampoco la moral del pueblo judío, basada en mandamientos, podía ser otra cosa que "mandamientos puramente objetivos", esto es, desvinculados de la vida misma. El judío se escandaliza cuando los discípulos de Jesús no respetan el orden de guardar el día sábado. Les escandaliza que Jesús anteponga la sensibilidad humana

¹⁵⁵EJ, pp. 288

¹⁵⁶EJ, pp. 289

¹⁵⁷EJ, pp. 293

"a la santificación de un trozo del tiempo y declara la inferioridad de ésta frente a la satisfacción trivial de una necesidad humana" 158.

Con este acto, Jesús, transforma la subjetividad radical e indeterminada del judío, en una subjetividad de nuevo cuño. En efecto, cuando Jesús considera una necesidad humana, por muy inferior que ésta sea, por encima de un mandato positivo, cancela con ello, la culpa del que transgrede ese mandato. Esa nueva subjetividad no huye ya de la vida, sino que se reconcilia con ella. El mandato positivo, en cambio, se presenta como un juicio excluyente que opone radicalmente el vicio y la virtud. Por eso, con el mandato la culpa del criminal es absoluta y, por eso, irreversible. Por la ley el criminal no puede dejar de serlo; la culpa en él es, para la ley, inmutable, absoluta. En la ley lo universal abstracto domina por encima de la vida concreta de la existencia individual. Y la dominación es tal que la oposición entre la ley y la realidad sensible del hombre, irremediamente cautivo en esa sensibilidad, se oponen en un abismo insuperable. Esto es, irreconciliable. Por tanto, el criminal es arrojado a la particularidad positiva de su acción; limitado, finitizado y escindido de la totalidad de la vida. Para la ley no hay modo de suprimir el castigo, pues, la acción del criminal no puede ser eliminada de la realidad. Jesús va a re-accionar contra la positividad de la legalidad: la ley es para los hombres. Es decir, la ley es producto de la voluntad humana autónoma que supera toda positividad y heteronomía de la ley. La ley moral o jurídica no puede ser una unidad igual a sí misma que se separe de su efectividad negándola como pretende el entendimiento

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel, pone de manifiesto este carácter contradictorio y contingente de la ley: *que cada cual deba decir siempre la verdad* es un precepto que se presenta como universalmente válido; en cambio, Hegel lo ve limitado necesariamente en cuanto que dicho

158EJ, pp. 305

precepto tiene validez sólo a condición de que quien lo cumpla sepa en cada momento "la verdad". El buen burgués o la "sana razón" que cree saber de un modo inmediato qué es justo y qué es bueno supone en el precepto ese saber de la verdad. Pero esta "suposición" al no estar contenida en el enunciado del precepto no dice, con éste, la verdad y, por tanto, infringe, con su suposición, el precepto mismo. Pero, si la "sana razón" corrige y agrega al precepto su suposición: "decir siempre la verdad con arreglo al conocimiento y la convicción que de ella tenga en cada caso". Con esto, lo que resulta es que el carácter necesario y universal del precepto se convierte en la total contingencia¹⁵⁹. Por eso, para el joven Hegel actuar de acuerdo a una ley o deber, productos del hombre, que se opone a la "sensibilidad" o a la determinación propia de la vida humana, es escindir la totalidad de la vida desde "dentro" como "desgarramiento de la interioridad". La vida se desgarrar porque las diferencias, en la ley, se excluyen absolutamente y, por eso, la oposición entre la ley y el criminal limitan la vida desgarrándola:

"una parte se opone a este espíritu de la ley por ser algo excluyente y así algo limitado por sí mismo, y la otra por ser algo oprimido"¹⁶⁰.

En Jesús, Hegel muestra que el contenido determinado, limitado y contingente de la ley se supera por la vida humana que es trascendencia de toda positividad, de toda objetualidad¹⁶¹. En efecto, con Jesús la ley alcanza su plenitud (pleróma) en tanto que el carácter impositivo de la ley se hace superfluo por el amor. Los deberes exigen una oposición, esto es, una "carga" para quien los realiza. Pero para quien ama, el "mandato" que dice "ama a tu prójimo" no requiere ser presentado con el carácter de lo impositivo. El amor al prójimo no es el resultado de ningún mandato: no sólo resulta

¹⁵⁹ "el que se diga la verdad queda confiado al hecho contingente de que yo conozca y pueda convergerme de ella" (FE, pp. 248)

¹⁶⁰ EJ, pp. 308

¹⁶¹ Ausencia total de lo subjetivo

imposible mandar que un hombre ame a otro hombre, sino que también si ese mandato se realiza, como lo hace Jesús, entonces se hace superflua toda forma impositiva del mandato. Por el amor se restaura la totalidad de la vida que se desgarraba en las oposiciones de "la ley y la inclinación". Ahora, con la plenitud de la ley el hombre se reconoce a sí mismo en el contenido mismo del "mandamiento". Es autónomo en su voluntad, libre en tanto transgrede y trasciende "la justicia de los esclavos del deber". Para el esclavo descrito en la "fenomenología", atado aún al trabajo "formativo"¹⁶², la libertad es sólo una "representación": la libertad se expresa ya en el "amo". Esto es, para el esclavo el "señor es la esencia" y "por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia independiente y que es para sí, pero esta verdad para ella no es todavía en ella"¹⁶³. Con la plenitud de la ley se superan las oposiciones que llevan a extremos excluyentes el amor-sensibilidad y el deber. Pero, con esta superación, dice Hegel, solamente se ha cancelado la forma impositiva de la ley, aún falta superar "su contenido". El contenido de la ley es su otra dimensión la cual se caracteriza por "la justicia punitiva". Y el castigo es contenido, esencia, de la ley en cuanto que la ley "no puede tener piedad, porque si no se cancelaría a sí misma"¹⁶⁴. El criminal necesariamente debe ser castigado; para él no hay reconciliación. El criminal con su acción ha pretendido invertir la ley y hacer de su acción criminal y particular una ley, "el contenido de la acción criminal asume ahora la forma de la universalidad y es ley" dice Hegel. Así con el castigo la ley restituye su universalidad transgredida accidentalmente por la particularidad del criminal. Pero, con esto sucede que el criminal

"no sufre ningún cambio tras el castigo soportado. El criminal se mira a sí mismo siempre en cuanto criminal"¹⁶⁵.

¹⁶² Trabajo que cancela la alteridad radical del objeto, pero que no logra superar su carácter ajeno

¹⁶³ FE, pp. 119

¹⁶⁴ EJ, pp. 319

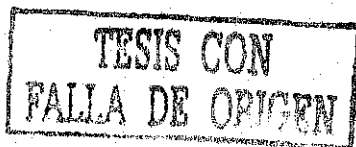
¹⁶⁵ EJ, pp. 321

Es decir, con el castigo el criminal no supera su culpa. Y esto es así porque el criminal cayó en la "ilusión" de que destruyendo una vida ajena incrementaba la suya propia. En realidad lo que el criminal hace con su acción no es destruir la vida sino escindirle a sí mismo de la totalidad de la vida. La vida, así, se vuelve contra quien la maltrata, "de la misma manera como él (el criminal) la maltrató". El castigo por la ley es un poder ajeno, externo al criminal. En cambio, el castigo de una vida que ha sido escindida actúa en el ámbito mismo de la vida: es esto el destino del criminal¹⁶⁶. El destino, así, es la vida desgarrada en la vida misma del criminal. Y, por eso, dice Hegel que el criminal "anhela" recontrarse con lo perdido; el criminal anhela reconciliarse consigo mismo. Ahora bien, esta reconciliación ¿es posible?

La igualdad consigo misma de la ley se restaura castigando al criminal, es una concordancia ajena al criminal; restituye sólo la universalidad de la ley dejando al criminal como criminal. En la ley la reconciliación consigo mismo del criminal es imposible. Pero, con el destino la reconciliación sí es posible en tanto que el criminal puede reconocer que la vida que se le opone, y que él mismo maltrató, es una parte de sí mismo. Hay que volver a la vida para vivirla glorificándola. Esta sensación de una vida que asume su carencia de vida y que siente, a la vez, "que se reencuentra a sí misma es el amor, y en él se reconcilia el destino"¹⁶⁷. El destino del criminal puede superarse en tanto que el crimen o el pecado existente no agotan la vida humana. El hombre es más que su pecado y su crimen, "puede retomar de nuevo a sí mismo" trascendiendo toda objetualidad, toda positividad. Es cierto, dice Hegel, que el crimen no desaparece como una acción hecha, pero sólo existe como "fragmento" del pasado: la vida se reconcilia consigo misma y el amor es la mediación

¹⁶⁶Hegel dice que "el temor al destino no es el temor ante algo ajeno" (EJ, pp. 324)

¹⁶⁷EJ, pp. 325



de esa reconciliación. Pero, ¿cómo? Es Magdalena quien vive esa reconciliación en cuanto es el alma

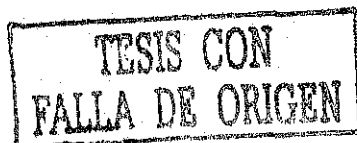
"que se echa en los brazos de Jesús, del ser puro, tan lleno de confianza hacia el hombre, con tanta entrega del amor que no retiene nada para sí, (el alma que hace eso) debe ser un alma pura o purificada"¹⁶⁸.

Y la Magdalena es "pura" no porque sumisamente se incline a los pies de un señor que "la perdona", sino porque Magdalena ya se ha perdonado a sí misma, se ha reconciliado con la totalidad de la vida. Simón, que es un alma que no participa de esa pureza, no puede comprender la reconciliación con la vida que Magdalena ha logrado al dejar en el pasado su pecado. Para Simón la Magdalena no puede recibir el perdón porque su pecado no se cancela por ninguna otra acción: "en Simón, dice Hegel, fue solamente su facultad de juicio la que se manifestó". Sólo Jesús se da cuenta de lo que ha pasado en el corazón de Magdalena. De modo que las palabras que dirige Jesús a la Magdalena, "tus pecados te son perdonados" no indican que Jesús la perdone en tanto hombre particular, sino como *espíritu* que ha reconocido en el otro a sí mismo¹⁶⁹. Es esa reconciliación la "belleza" del alma que se manifiesta tan libremente en su acción, pero "tan sin provecho alguno para la acción" a los ojos de la sana razón.

Esto mismo que preocupa al joven Hegel lo encontramos en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* cuando, al final del capítulo sobre el espíritu, hallamos dos conciencias enfrentadas, una vez más, en una lucha por el reconocimiento. Una, la autoconciencia enjuiciadora que juzga que todo contenido determinado del deber mancha la universalidad de ese deber. Esto es, para el que juzga la

¹⁶⁸EJ, pp. 131

¹⁶⁹"solamente espíritus iguales pueden (re) conocerse y comprenderse" (EJ, pp. 331)



acción determinada por su contingencia y circunstancialidad se opone a la pureza de un deber que se presenta a sí mismo como incondicionado. Es la autoconciencia que

"separa en la oposición entre sí y el objeto que es para ella la esencia"¹⁷⁰.

Esa conciencia no puede perdonarse¹⁷¹ porque

"le falta la fuerza de la enajenación, la fuerza de convertirse en cosa y soportar el ser.

Vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia"¹⁷²

es, dice Hegel, sólo "un alma bella desventurada". Por otro lado, la otra conciencia es la "buena conciencia" que obra de acuerdo a su ley interior, a lo que ella pretende como justo y bueno. Pero, al obrar así la "buena conciencia", dice Hegel, sólo obra de acuerdo a "la ley de su singularidad y arbitrariedad" y si así no fuera, entonces, esa "buena conciencia" no actuaría como algo propio de ella o "interior". Pero, quien obra así no hace sino ir "contra los otros" en tanto que al afirmar el carácter arbitrario de su acción como lo universal "atropella" a los otros. Que por eso mismo, esos otros, se niegan a reconocer bondad en la acción de la buena conciencia.

En tanto, a la autoconciencia enjuiciadora, "no le resulta difícil mantenerse en la pureza, pues no actúa"¹⁷³ juzga a la conciencia que actúa como hipócrita porque pretende realizar una ley universal, un deber puro, ahí donde sólo hace expresar su particularidad. Pero la autoconciencia enjuiciadora es también hipócrita al obrar igual que la autoconciencia actuante en tanto pretende "que sus discursos inoperantes sean tomados como una excelente realidad". Es así que el que actúa

¹⁷⁰EJ, 383

¹⁷¹Y esto quiere decir en la fenomenología aceptarse o reconocerse en su limitación

¹⁷²EJ, 384

¹⁷³EJ, 387



"enjuiciado" se da cuenta que no hay diferencia entre él y el otro que lo juzga y, por eso, decide confesar su mal (su hipocresía): "este es lo que soy". Esto es, se perdona. Es la autoconciencia que se reconoce a sí misma como limitada en sus acciones y está dispuesta a pedir perdón y al hacerlo supera la particularidad de su acción al retomar a sí misma, al reconciliarse consigo "desde su realidad exterior" en tanto que, ahora, con el perdón el contenido determinado de su acción "es solamente un momento del todo" de la vida. La autoconciencia enjuiciadora, en cambio, rechaza, con el corazón duro, esa "comunidad" de las autoconciencias y

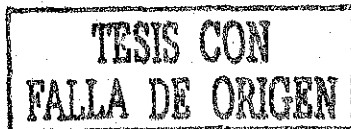
"contrapone al mal la *belleza* de su alma y da la espalda rígida del carácter igual a sí mismo y del silencio de quien se repliega en sí mismo y se niega a rebajarse a otro" 174.

Esto es el alma bella cree haber absorbido la plenitud de la vida al poder separarse y colocarse por encima de toda determinabilidad posible. El alma bella es, así, la autoconciencia para la cual "desaparece toda exterioridad como tal"; por lo que sólo queda la realidad única y esencial del yo, la subjetividad absoluta misma. Pero, sólo es la subjetividad sin la fuerza de enajenarse a sí misma, sin la fuerza de reconocerse a sí misma en lo otro como otro; es decir, una subjetividad que no se arriesgue a perderse a sí misma, no es un espíritu que viva como espíritu.

El alma bella es la conciencia desventurada que niega al espíritu, en el momento mismo en que ella se presentaba como la más sublime expresión del espíritu. La belleza sin mancha es, aquí, el alma desventurada que

"arde consumiéndose en sí misma y se evapora como nube informe que se disuelve en el aire" 175

174FE, 389
175FE, 384



Es decir, la conciencia enjuiciadora se ha negado, por su corazón duro, a confesarse, a reconocerse en su limitación. Sólo le queda la belleza de su alma, que es la incapacidad de arriesgarse a vivir la vida. Lo que resulta es que ella, que creía ser la máxima expresión del espíritu, se presenta ahora como la extrema expresión de rebelión contra el espíritu, y es entonces cuando se ve arrastrada por el destino, para sólo dirigirse a la sombras de la inanición.

En cambio la conciencia actuante que con la experiencia de la confesión y el perdón ha roto la dureza del corazón, sabe ahora, que el espíritu

"es dueño de toda acción y de toda realidad y puede rechazarla y hacer que no acaezca"¹⁷⁶

El espíritu en tanto es la potencia máxima que determina absolutamente a la realidad y a sí mismo, y que, al hacerlo, rompe con la culpabilidad de la acción como una objetividad absoluta e intransgredible, es el espíritu que "se sabe a sí mismo en su absoluto contrario". En este sentido la conciencia que se perdona, reconociéndose a sí misma y a la otra autoconciencia en su limitación, cumple con la exigencia misma del reconocimiento mutuo de la comunidad de autoconciencias, a saber, reconocer en el otro, en su absoluta alteridad, a un igual:

"el sí de la reconciliación en el que dos yo hacen dejación de su ser contrapuesto es el ser allí del yo extendido hasta la dualidad, que en ella permanece igual a sí mismo y tiene la certeza de sí mismo en su perfecta enajenación y en su perfecto contrario (und in seiner vollkommen Entäusserung und Gegenteil die Gewissheit seiner selbst hat)"¹⁷⁷

¹⁷⁶ FE, 389
¹⁷⁷ FE, 392



Este "sí de la reconciliación"¹⁷⁸ es la plenitud de la vida humana. Es decir, la vida no es sólo desgarramiento y finitud que la escinde del viviente, sino que, también, y sobretodo, es reconciliación consigo misma: el sí a la vida. Vida que sabe que vivir no es oponer lo inteligible y lo sensible, lo malo y lo bueno, lo verdadero y lo falso, lo sublime y lo miserable, sino que el sí a la vida es la vida humana que sabe reconocerse en sus limitaciones o que sabe que en la enajenación o en la negación absoluta de sí misma se halla a sí misma.

Pero, se comprendería mal a Hegel si pensamos que este *sí de la reconciliación* es un tipo de conformismo que acepta la realidad tal como es. El es de la realidad para Hegel no es la positividad de la alteridad absoluta y fija, sino lo inteligible que no se distingue de lo accidental, lo universal que no se distingue de lo singular; en fin el pensamiento que no se distingue del ser. La verdad no es un ente trascendente situado en un mundo del más allá, ni tampoco la inmediatez de la vida en un mundo del más acá. La verdad es el movimiento de la vida en el cual lo sustancial y el sujeto se reencuentran como co-origenarios e indistintos.

El sí a la reconciliación o el sí a la vida coloca a la vida humana por encima del pecado o de su limitación, para reconciliarse consigo misma, como sucede con María Magdalena. Por eso el que actúa enjuiciado, al ver la limitación misma de quien lo enjuicia, decide confesar su mal, esto es, vivir en su limitación. Se arriesga a vivir en la negatividad y, al mismo tiempo, está dispuesto a reconocerse en esa negatividad, esto es, está dispuesto a pedir perdón o a reconciliarse con la vida.

La necesidad de entrar a la vida de una autoconciencia todavía en sí o abstracta, que emerge al final del capítulo del entendimiento, consume plenamente su primer impulso, como deseo, con la

¹⁷⁸ " Das versöhnende JA" (Ph, pp. 442)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

reconciliación de la vida consigo misma. Al mismo tiempo, la vida humana aferrada a la inmediatez de la vida positiva se supera, con esta reconciliación, en tanto se reconoce como la fuerza negativa que remonta más allá de toda determinación particular.

"Hegel, dice Jacques D' Hondt, quiere reconciliar la conciencia individual con el "devenir del hombre en su operación efectiva". Desea que ella se sienta "cómoda" en este mundo - por lo tanto, que se sienta libre - y que no languidezca como una exiliada. La permanencia terrestre ya no será para ella un infortunio, un valle de lágrimas, lo contrario de una vida ideal. La filosofía afronta esta tarea: lograr que se comprenda y se ame la vida."¹⁷⁹

De ahí, que este mismo autor concluya páginas más adelante que

" a pesar de sus accidentes, sus dolores y sus infortunios, la vida es buena y es necesario asumirla íntegramente. No hay en esta actitud una aceptación pasiva de lo que la vida nos da, sino una adhesión a la vida que nos es dada. Lo contrario de esta unidad es la reclamación vana, la reivindicación pasiva de lo imposible, la protesta de Job, la insatisfacción incurable que busca consuelo en otros mundos " ¹⁸⁰

¹⁷⁹D' HONDT, Hegel, filósofo de la historia viviente, Amorrortu, pp. 78.

¹⁸⁰Op. Cit. pp. 80



CONCLUSIÓN GENERAL

La unidad dialéctica de la *fenomenología del espíritu* de Hegel

Las tradiciones interpretativas que hemos explorado en nuestros primeros dos capítulos aceptan , por lo pronto, dos posturas que expuestas esquemáticamente serían las siguientes: una, según la cual la *fenomenología del espíritu*, y en general la filosofía de Hegel, representa la culminación misma de la filosofía qua filosofía y que, al mismo tiempo, eso da cuenta de la falta de autonomía de la filosofía en cuanto se presenta como saber absoluto; esto es, que la filosofía es un saber que no puede autofundamentarse en cuanto "se refleja ante sí misma en su dependencia de la praxis social"¹⁸¹; la otra, según la cual la filosofía de Hegel es la instancia conceptual de privilegio para establecer un diálogo crítico con las formas de pensamiento predominantes del siglo XX¹⁸², pero instancia a la cual se le debe extirpar todo residuo de "idealismo" absolutista que anteponga la intemporalidad y abstracción de un saber absoluto a la realidad humana.

De aquí, podemos ir a otro rasgo notorio de estas tradiciones interpretativas, que se caracteriza por su invariable intención de colocarse en un tipo de interpretación absolutista¹⁸³ de la fenomenología hegeliana sin asumir nunca que sus mismas interpretaciones son necesariamente expresión de circunstancias determinadas que condicionan su interpretación¹⁸⁴. El propio Habermas ha puesto

¹⁸¹HABERMAS, *Teoría y praxis*, pp. 383

¹⁸²Por ejemplo Marcuse, quien a través de Hegel arremete contra el positivismo y contra el totalitarismo o como Hyppolite que estudia la fenomenología de Hegel para superar las visiones unilaterales del existencialismo francés y de la fenomenología husserliana.

¹⁸³Especialmente respecto del problema de comprender el lugar, en la *Fenomenología del espíritu*, del saber absoluto

¹⁸⁴Que para nosotros ha consistido en anteponer desde fuera un concepto de hombre al pensamiento hegeliano



de manifiesto que el mismo *manuscrito* de Marx ha sido interpretado , por lo menos en tres ocasiones, de modos diferentes¹⁸⁵.

Ante esto, nuestra propuesta interpretativa no tiene la intención, temeraria, de proponer un tercera vía de interpretación, que se presentase, a su vez, la única válida, frente a las otras dos líneas interpretativas; nosotros, por el contrario, proponemos establecer un punto medio entre una interpretación absolutista de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel y una interpretación que relativice las diferentes interpretaciones, al punto de considerarlas, una y otra, como igualmente válidas y, por eso , como imposibles de refutar. En este sentido, nosotros nos proponemos solamente recontextualizar la premisa fundamental de los intérpretes según la cual el sistema hegeliano como tal es ahistórico y, por "lógico", abstracto e intemporal. Premisa que se dirige a concluir que el concepto de hombre logrado por Hegel en la *Fenomenología* es incompatible con el saber absoluto con el que culmina la obra hegeliana.

Este trabajo de recontextualización nos ha permitido ver que los interpretes han impuesto desde fuera un concepto de la vida humana que responde más a los marcos interpretativos con los que ellos abordan la obra hegeliana, que al texto mismo de la *Fenomenología del espíritu*. Así, Marx realiza su crítica a Hegel en torno al hombre natural cuyas necesidades naturales le obligan no sólo a satisfacerlas por medio del trabajo, sino que también le permiten establecer relaciones concretas con otros hombres. Ese hombre circunscrito por la naturaleza y por las condiciones sociales que lo

¹⁸⁵ Así, con la publicación de los manuscritos de Marx en 1932 la discusión en torno a ellos "tuvo un carácter eminentemente político" en cuanto que el texto de Marx se perfilaba como la única alternativa política frente al fascismo. No así sucede, en 1945, cuando una vez terminada la amenaza fascista se hace usual entender a Marx como un "filósofo", al lado de Kierkegaard o Nietzsche, haciéndolo objeto de una mera preocupación académica en las aulas universitarias. La tercera, en fin, sería aquella de los países comunistas, para los cuales el manuscrito indicaba "desvíos idealistas" o "desviaciones utópicas". (*Teoría y praxis*, pp. 360-363)

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

vinculan a otros hombres poco tendría que ver con un sistema filosófico que parece que no desemboca en el hombre de carne y hueso sino en la abstracción del filósofo que afirma un movimiento "puro" según el cual el espíritu se sabe a sí mismo como espíritu. Marcuse, por su lado, pero coincidiendo en lo fundamental con la crítica de Marx, insiste en la tesis según la cual el saber absoluto hegeliano se anticipa desde el principio a toda experiencia humana y, por eso, el "espíritu" no es la coronación de lo humano como trabajo y lucha en la historia, sino en la "lógica", por esencia ahistórica, de un pensamiento que se piensa a sí mismo. Hyppolite se aproxima a Marcuse, en cuanto dice que, con el saber absoluto, Hegel privilegia el "saber" sobre la "acción" y el resultado no puede ser otro que la oposición de la capacidad de autotranscendencia de la vida humana, entendida existencialmente como *existence*, con la intemporalidad insuperable del saber absoluto. Por el lado de Horkheimer y Bloch el asunto no es muy diferente. El primero rechaza todo absolutismo como imposición falsa de la realidad, basado en la irreductible finitud de la naturaleza humana. El segundo piensa que Hegel no alcanzó a comprender que el sujeto que se desarrolla en el movimiento dialéctico no es aquel que desemboca en la inacción contemplativa del saber absoluto, sino el hombre que situado en su historia vive el movimiento dialéctico como algo concreto. Por último, Kojève opone la acción negatrix, esencia de la vida humana, a la destemporalización del saber absoluto que termina convirtiéndose en una cosa. En suma, parecería, excluyendo quizá a Horkheimer, que Hegel tiene razón en todo excepto en "cerrar" el movimiento dialéctico de la negatividad actuante en un sistema cuyo centro sea el saber absoluto.

Una vez aquí cabe formular las siguientes preguntas que nos servirán de hilo conductor en nuestra reflexión final: ¿es el espíritu una abstracción por encima de la vida? ¿el saber absoluto es algo



necesariamente intemporal o ahistórico y, por eso, disuelve en su interior la vida humana? ¿en el capítulo octavo lo *fenomenológico* es absorbido por lo *lógico*? ¿es, por último, incompatible el desarrollo hegeliano del concepto de vida humana con un sistema que desemboca en el saber absoluto?

En primer lugar, para responder a estas preguntas, avanzaremos ahora al capítulo octavo para analizar la naturaleza de ese saber absoluto; para que, en un segundo momento cerrar nuestra argumentación con nuestra tesis última según la cual entre el saber absoluto y la vida humana no hay una incompatibilidad absolutamente necesaria.

1. Nos ubicamos en el último apartado de la fenomenología titulado por Lasson *el espíritu concebido, en su retorno a la inmediatez que es allí*; en el principio del cual Hegel dice

"el espíritu ha conquistado el puro elemento de su ser allí, el concepto"¹⁸⁶.

Es decir, que el ser del espíritu y el concepto que de sí mismo tiene el espíritu ya no se escinden más como dimensiones separadas e irreconciliables de la unidad de la vida del espíritu. De ahí, que el saber de sí mismo del espíritu ha superado la experiencia de la conciencia que vive, desgarrada, por la diferencia entre la certeza de sí misma y la forma objetiva de esa certeza, "entre el concepto y su contenido" dice Hegel. El saber del espíritu en tanto ha superado su oposición con el ser es ya saber que depende de sí mismo o saber absoluto:

"la unidad inmediata del saber de sí mismo"¹⁸⁷.

¹⁸⁶FE, pp. 471. "er (el espíritu, escribe Hegel,) hat das reine element seines daseins, den begriff, gewonnen" (Ph. pp. 528.)

¹⁸⁷FE, pp. 471. "die unmittelbare Einheit des sich selbst Wissens" (Ph. pp. 528)

Esto es, la vida del espíritu es la unidad de pensamiento y ser en la cual el momento lógico y el ontológico ya no se distinguen como separados y necesitados de superación. Como se ve "saber" aquí no significa a la idea vulgar según la cual Hegel ha llegado, con el saber absoluto, a todo saber posible para el hombre, sino el saber del espíritu en el cual en él ya no se distingue el ser del espíritu del pensamiento de sí mismo. Esto es, un saber que ha encontrado que la vida, el ser, no se separa de lo concebido como la verdad de la plenitud de la vida. En este sentido no se puede entender necesariamente que con el saber absoluto se cierre toda experiencia posterior¹⁸⁸ de la vida humana. Esto es, el espíritu que se concibe a sí mismo como realidad es el que

"conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe"¹⁸⁹.

o como dice Hegel más adelante

"el ser ahí es pensamiento inmediato"¹⁹⁰.

Por otro lado, en el desarrollo de las figuras de la conciencia, a lo largo de los siete capítulos de la fenomenología, estos momentos, el del saber y el del ser, aparecían como opuestos. Con la negatividad actuante del espíritu se ha trascendido, negando, el "ir y venir" de la autoconciencia o de la conciencia que en un momento se halla en la necesidad de afirmarse absolutamente a sí misma negando lo otro como nulo; y, en otro momento, se halla también en la necesidad de negarse a sí misma absolutamente para afirmar la objetividad sin sujeto. Por eso llama Hegel al saber absoluto

¹⁸⁸ Entendiendo por "posterior" no que la experiencia deje atrás al saber absoluto para iniciar desde un punto cero su despliegue como experiencia, sino comprendiendo que la experiencia de la conciencia no se mueve en una línea recta, sino en un movimiento de profundización que no es el que va de un punto aquí a un punto allá, sino que es un movimiento que consiste en *ir dentro de sí* con lo ya ganado en la reflexión.

¹⁸⁹ "vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbare Einheit" (Ph, pp. 529).

¹⁹⁰ "das Dasein unmittelbare Gedanke ist" (Ph, pp. 528).

ganado "figura pura"¹⁹¹, en cuanto es un figura insuperable, que no equivale a acabamiento, sino que va a desplegarse como expresión consciente en la vida humana. Por eso, el carácter "insuperable" de la figura pura alcanzada por el saber absoluto no es incompatible con el desarrollo o con el despliegue de la experiencia de la vida humana; por el contrario la figura del saber absoluto en cuanto figura histórica da sentido pleno a esa experiencia de la vida humana que re-inicia, desde el saber logrado, una nueva senda de sentido.

Ahora bien, este "ir y venir" de la conciencia o de la autoconciencia en el desarrollo del análisis fenomenológico, es necesario al saber absoluto que alcanza (er hat gewonnen) el espíritu. La enajenación del espíritu en sus figuras determinadas ha sido necesaria en cuanto que el espíritu no es la unidad sin movimiento de una mera tautología del yo=yo, sino que el saber absoluto, en cuanto movimiento de sí, alcanza la figura pura en la cual se

"ha cerrado el movimiento de configuración"¹⁹².

Pero, "cerrado" no quiere decir que con el saber absoluto se llegue a un punto final que desecha las figuras precedentes como lo que no es ya, como si el movimiento de la certeza sensible hacia el saber absoluto haya sido en línea recta. Por el contrario, este movimiento, como dice Hegel, es "orgánico"¹⁹³. Es decir, el absoluto no es una entidad al margen de las figuras de la conciencia que les dé sentido desde fuera, sino que el saber absoluto es esencial a la figura particular. Las figuras de la *Fenomenología del espíritu* no asisten, aisladas, al final de ella para ser conscientes de su "error" y para dar la bienvenida a una realidad, el saber absoluto, para la cual las figuras desaparecen, sino que las figuras son el absoluto mismo desplegándose dentro de sí, expansión del

191 "seine reine von seiner Erscheinung im Bewusstsein befreite Gestalt" (Ph, pp. 529)

192 FE, pp. 471

193 "als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben" (Ph, pp. 528)

espíritu en las figuras que no sucede, como se ve, antes ni al final de un movimiento rectilíneo sino como vida que se expresa en su totalidad, como ya vimos, en la dialéctica del individuo viviente y la vida universal.

" la ciencia coronación de un mundo del espíritu -dice Hegel en el prólogo a Fenomenología- no encuentra su acabamiento en sus inicios. El comienzo del nuevo espíritu es el producto de una larga transformación de múltiples y variadas formas de cultura, la recompensa de un camino muy sinuoso y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos. Es el todo que retorna a sí mismo (in sich zurückgegangene Ganze) saliendo de la sucesión y de su extensión, convertido en el concepto simple de este todo. Pero la realidad de este todo simple consiste en que aquellas configuraciones convertidas en momentos vuelven a desarrollarse y se dan una nueva configuración, pero ya en su nuevo elemento y con el sentido que de este modo adquieren"¹⁹⁴.

Por eso, el saber absoluto no está antes del desarrollo de la conciencia como una sustancia inmóvil y originaria, sino que el saber absoluto es el desarrollo mismo. Es la totalidad en la cual las figuras de la conciencia no desaparecen, sino que, conservadas, cobran una nueva realidad esencial, un sentido como momentos necesarios de un movimiento que no camina en línea recta, sino que se despliega en todos sus momentos como un organismo vivo. Por tanto, a la experiencia vivida no le es ajeno el saber absoluto como incompatible.

De acuerdo a esto, las figuras de la conciencia no se oponen a la ciencia hegeliana:

¹⁹⁴FE, pp. 13

"a cada momento abstracto de la ciencia corresponde una figura del espíritu que se manifiesta"¹⁹⁵.

Es decir, el momento lógico de los conceptos de la ciencia no es una mera abstracción en cuanto que el concepto se expresa como vivido y revivificado en el desarrollo y *largura* de las figuras de la conciencia:

"el conocer los conceptos puros de la ciencia bajo esta forma de figuras de la conciencia constituye el lado de su realidad (*macht die Seite ihrer Realität aus*)"¹⁹⁶.

La ciencia necesita ella misma enajenarse en el ser; o dicho de otro modo: el concepto puro no se opone a la experiencia de la conciencia, sino que le es esencial a éste expresarse en la experiencia vivida de la conciencia misma; expresión en la vida que es el verdadero sentido de este "logos".

Por eso Hegel pone en un mismo nivel formal la certeza sensible, con la que se inicia la fenomenología, y el saber absoluto en cuanto el espíritu que no distingue ya su ser de su concepto "es la certeza inmediata o la conciencia sensible"¹⁹⁷. Es esta "certeza" la expresión suprema del espíritu que se arriesga en la negación de sí, pero que se sabe seguro de encontrar su saber de sí en la enajenación. Es decir, la certeza sensible, por más opuesta al espíritu que se presente, contiene en sí misma la totalidad de la vida espiritual como su sentido último y, al mismo tiempo, la certeza sensible en cuanto experiencia determinada cumple la necesidad del espíritu de expresarse a sí mismo en lo otro de sí para instaurar la plenitud de su ser. El espíritu es el saber de sí que acepta vivir en la necesidad de la enajenación en el movimiento de la vida, saber que es

¹⁹⁵FE, pp. 472 . " Umgekehrt entspricht jedem abstrakten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt" (Ph, pp. 529).

¹⁹⁶FE, pp. 472

¹⁹⁷Ibidem

asimismo la certeza de que viviendo en la negatividad se encuentra al final consigo mismo como lo que es.

Como se ve, el absoluto no se comprende como separado de la vida, de la experiencia vivida de la conciencia y, por eso, el saber absoluto no puede sino desplegarse, en su desarrollo, sólo como vivencia humana. Es a esta idea a la que ahora nos dirigimos con nuestro último apartado.

2. La crítica de Marx a Hegel nos ha permitido a nosotros encontrar un sentido latente en el sentido inmediato de dicha crítica según el cual Marx, sin mucha consciencia de ello, es quien desenmascara o desmitifica la pretensión de entender el absoluto hegeliano como una realidad alcanzada para un momento particular de la historia. Esto es, reducido a un momento particular, el saber absoluto que alcanza el espíritu es sólo un saber abstracto que no entra en el nuevo sentido de la vida como sujeto de sí, sino que se hunde en la cosificación del pasado al legitimar la positividad del orden existente de las cosas. Para nosotros la interpretación del texto de Marx nos conduce a ver, efectivamente, en el saber absoluto logrado al final del capítulo octavo una "abstracción" en cuanto que exige todavía desarrollo. Pero, al mismo tiempo, la idea de Marx de que la filosofía, cuya expresión máxima es el pensamiento de Hegel, como tal debe cancelarse definitivamente realizándola a través de la praxis social, en contra de la sacralización de un momento particular de la historia del hombre, es, para nosotros perfectamente consecuente con nuestra tesis según la cual el saber absoluto es una figura en la historia que ha de desarrollarse aún en la experiencia de la vida humana.

La filosofía del saber absoluto no se elimina o suprime "realizándose"¹⁹⁸, sino que, con ella, se inicia el despliegue de la experiencia de ese saber absoluto como el sentido pleno de la vida humana. El saber absoluto hegeliano, como aparece al final de la *Fenomenología del espíritu*, sí es abstracto, pero sólo comprendiéndolo como un momento inmediato, en su inmediatez. Esa inmediatez exige, por tanto, la mediación, su negación y, por eso, su desarrollo en la historia existencialmente vivida. La figura del saber absoluto se presenta como ajena a la vida humana, y cada uno de los interpretes ha insistido en este punto, pero sólo como un momento, el abstracto; la vida humana todavía tiene que desplegar en su experiencia el sentido total de ese saber absoluto para alcanzar la espiritualización plena de la vida. Por eso, nosotros no pensamos en este saber absoluto como esperándonos al final de los tiempos; es decir, no se trata de un pensamiento "edificante" que deba consolar a los hombres diciéndoles que a pesar del dolor, y justificándolo con ello, debemos estar ciertos de la venida del saber absoluto que permitirá no sólo darle sentido a ese sufrimiento, sino además alcanzar la contemplación pura sin acción como Bloch lo entiende. De ahí, que nosotros estemos de acuerdo con Hyppolite y Marcuse en el sentido de ver en el movimiento dialéctico de la experiencia de la vida humana la "posibilidad", en el caso de Hyppolite, de la disolución (por la indolencia, el rencor o la estupidez) de la comunidad de las autoconciencias; o ver, como Marcuse lo hace, en el desarrollo de la dialéctica no un punto que la cierre sino una meta siempre abierta a reconstruirse en sus términos. Pero con lo que no concordamos es con su tesis interpretativa según la cual con el saber absoluto Hegel llega a un punto final y que da fin a la vida humana existencialmente entendida, como es el caso de Hyppolite, o política y socialmente entendida como es el caso de Marcuse. Para nosotros el absoluto hegeliano, en tanto sentido

¹⁹⁸ "erscheinenden Wissens" (Ph, pp. 531).

último de la experiencia de la vida humana, no es un punto armonioso al que se llega y en el cual todas las reconciliaciones culminarían, como anhela el pensamiento piadoso, sino que es la vida que se vive en el riesgo de la negatividad conscientemente aceptada. Esto es, el absoluto no es, para nuestra interpretación, un pensamiento que se goza a sí mismo en su contemplación como Bloch interpreta la abstracción del absoluto hegeliano, sino que el saber absoluto es ya vivencia. Vivencia de la fluidificación de la vida infinita como experiencia erótica, estética, ética, social, histórica en la cual lo intemporal no se opone a lo temporal; en la cual la lógica o la filosofía no se oponen a la vida, o vida en la cual la realidad de la experiencia existencialmente vivida no se opone al sentido. Unidad de los opuestos que no es nunca una reconciliación en el pensamiento, sino que es, en cambio, una reconciliación vivenciada en la cual lo "lógico" no es un momento aislado de la unidad de la vida o un residuo final del saber abstracto existente sólo en la cabeza del filósofo. En este sentido, el saber absoluto, que parece privilegiar Hegel al final de su texto, como Hyppolite indica, no es un saber con el que se concluya el pensamiento o que dé la espalda a la vida, sino que es la *autocomprensión* plena de una experiencia vital que se inicia.

BIBLIOGRAFÍA

I. BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

1. HEGEL, G.W.F., Fenomenología del espíritu, F.C.E., México, 1986. Traducción de Wenceslao Roces
2. ----, Escritos de juventud, F.C.E., México, 1975. Edición de J. M. Ripalda
3. ----, Historia de Jesús, Madrid, Taurus, 1980. Edición de Santiago González Noriega
4. ----, Phänomenologie des geistes, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1988.
5. ----, Fe y Saber o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte, Coiofón, Biblioteca nueva, México, 2001. Traducción de Vicente Serrano
6. BLOCH, Ernst, Sujeto -- objeto. El pensamiento de Hegel, F.C.E., México, 1985. Traducción de Wenceslao Roces y José María Ripalda
7. HYPOLITE, Jean, Génesis y estructura de la fenomenología de Hegel, Península, Buenos Aires, 1981. Traducción de Francisco Fernández Buey
8. ----, Figures de la pensée philosophique, Presses universitaires de France, 1971.
9. ----, Lógica y existencia, U. A. P., México, 1987. Traducción de Jesús Rodolfo Santander
10. HORKHEIMER, Max, Historia, metafísica y escepticismo, Alianza, Madrid, 1982. Traducción de María del Rosario Zurro
11. KOJEVÉ, Alexander, La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel, pléyade siglo veinte, Buenos Aires, 1972. Traducción de Juan José Sebreli

12. — , La dialéctica del amo y esclavo en Hegel, pléyade siglo veinte, Buenos Aires, 1980.

Traducción de Juan José Sebrelli

13. MARCUSE, Herbert, Ontología de Hegel y teoría de la historicidad, Martínez Roca, Barcelona,

1970. Traducción de Manuel Sacristán

14. — , Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social, Alianza, Madrid , 1998.

Traducción de Julieta Fombona de Sucre

15. MARX, Carlos y Federico Engels, Obras fundamentales, Volumen I, F.C.E., México, 1987.

Traducción de Wenceslao Roces

II. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

1. ADORNO, Theodor, Tres estudios sobre Hegel, Taurus, Madrid, 1988 . Traducción de Víctor

Sánchez de Zavala

2. CORDUA, Karla, El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel,

Anthropos, Barcelona, 1989.

3. D' HONDT, Jacques, Hegel, filósofo de la historia viviente, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

Traducción de Anibal C. Leal

4. — , De Hegel a Marx, Amorrortu, Buenos Aires, 1972. Traducción de Raúl O. Sassi

5. DILTHEY, Wilhelm, Hegel y el Idealismo, F.C.E., México, 1978. Traducción de Eugenio Imaz

6. DRI, Rubén, Razón y libertad. Hermenéutica del capítulo V de la fenomenología del espíritu,

Biblos, Buenos Aires, 1994.

7. GADAMER, Georg, La dialéctica de Hegel, Cátedra, Barcelona, 1983.



8. GARAUDY, Roger, El pensamiento de Hegel, Seix Barral, Barcelona, 1974.
9. ----, Dios ha muerto. Estudios sobre Hegel, pléyade, Siglo veinte, Buenos Aires, 1973.
10. HABERMAS, Jürgen, Teoría y praxis. Estudios de filosofía social, Rei, México, 1993. Traducción de Salvador Más Torres
11. HENRICH, Dieter, Hegel en su contexto, Monte Avila Editores, Caracas , Venezuela, 1990. Traducción de Jorge Aurelio Díaz
12. HEIDEGGER, Martín, La fenomenología del espíritu de Hegel. Curso del semestre de Invierno, Friburgo, 1930-31, Alianza, Madrid, 1992. Traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde
13. HEIMSOETH, Heinz, La metafísica moderna, Revista de Occidente, Madrid, 1966. Traducción de José Gaos.
14. JUANES, Jorge, Hegel. La divinización del estado, Universidad autónoma de Querétaro, 1986.
15. KAUFMANN, Walter, Hegel, Alianza Universidad, Madrid, 1978. Traducción de Victor Sánchez de Zavala
16. KOSIK, Karel, Dialéctica de lo concreto, Grijalbo, México, 1998. Edición de Adolfo Sánchez Vázquez
17. LEGROS , Roberto, Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique, Ousia, Paris, 1980.
18. LUKACKS, George, El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista, Grijalbo, México, 1974. Traducción de Manuel Sacristán
19. MARÍN CASANOVA, José, La circularidad de la historia en Hegel, Universidad de Sevilla, 1989.
20. MURE, G. R. G., La filosofía de Hegel, Cátedra, Madrid, 1988.
21. NIEMEYER Findlay, John, Reexamen de Hegel, Grijalbo, México, 1969.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

22. PALMIER, Jean-Michel, Hegel. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano, F. C. E., México, 1977. Traducción de Juan José Utrilla
23. PAREDES Martín, María del Carmen, Génesis del concepto de verdad en el joven Hegel (1792-1801), Ediciones Universidad de Salamanca, 1987.
24. SÁNCHEZ, Vázquez, Adolfo, Filosofía y economía en el joven Marx. Los manuscritos de 1844, Grijalbo, México, 1978.
25. SCHNÄDELBACH, Herbert, La filosofía de la historia después de Hegel, Alfa, Barcelona, 1980. Traducción de Ernesto Garzón Valdés
26. TRIAS, Eugenio, El lenguaje del perdón, Anagrama, Barcelona, Madrid, 1980.
27. VALLS Plana, Ramón, Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Editorial Estela, Barcelona, 1985.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN