



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL DESCENTRAMIENTO HEGELIANO DEL
SUJETO COMO APERTURA AL OTRO Y SUS
CONSECUENCIAS ÉTICAS**

T E S I S
Que para obtener título de:
Maestra en Filosofía

P R E S E N T A:
Rocío del Alva Priego Cuétara

Asesor:
Mtro: José Ignacio Palencia Gómez

CIUDAD UNIVERSITARIA 2006



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.

Índice

Introducción

Diagnóstico de la situación actual	1
1. Consideración global de la posmodernidad	1
1.1 Caída del fundamento y muerte del Hombre.....	5
1.2 Desmentidos histórico-fácticos de las pretensiones de la Razón	9
1.3 Consecuencias nihilistas y relativistas.....	12
1.4 Procesos estetizantes y desaparición de la ética	14
1.5 Individualismo egocéntrico y hedonismo.....	17
Capítulo I. Hegel y la disolución del sujeto moderno	21
1. Caracterización general del sujeto moderno.....	21
1.1. Instauración del sujeto moderno como centro fundante en la filosofía cartesiana.....	24
1.2 Características del sujeto trascendental kantiano.....	30
1.3 El subjetivismo romántico.....	38
2. Absolutización y descentramiento del sujeto en Hegel.....	48
2.1 El sujeto como actividad infinita.....	51
2.2 Desustancialización del sujeto e intersubjetividad histórica.....	54
Capítulo II. Evolución del pensamiento ético hegeliano	84
1. La virtud cívica y el ideal griego.....	84
2. Defensa de la moral racional kantiana.....	93
3. La vida como núcleo metafísico del actuar ético individual. Influencia	

Romántica.....	100
4. Amor y ética.....	117
5. Tránsito a la comunidad social como suelo de la ética.....	137
Capítulo III Repercusiones éticas de la disolución del sujeto.....	155
1. Crítica de la moralidad abstracta kantiana.....	155
1.1 Noción kantiana de comunidad e intersubjetividad.....	157
1.2. El legislar del sujeto racional abstracto desde la soledad y aislamiento.....	162
1. 3 Escisión entre razón y sensibilidad.....	166
1. 4 Ruptura entre libertad y naturaleza	169
1.5 Inconsistencia de los postulados del actuar moral	171
2. Hegel y la eticidad como suelo de normas vinculantes.....	177
2.1 El espíritu como interacción histórica de autoconciencias.....	183
2.2 Concepto de eticidad.....	187.
2.3 Relación individuo-comunidad.....	192
2.4 La formación del individuo en lo universal.....	198
2. 5 Realización del individuo como mediación entre sensibilidad y razón.....	209
2.6 Armonización entre libertad y naturaleza.....	213
Corolario. Hegel y la Posmodernidad.....	222
1. Recuperación del planteamiento hegeliano como respuesta a la posmodernidad...	222
1.1 Reconstrucción del sujeto intersubjetivamente constituido y de las normas gestadas en lo colectivo.....	224
1.2 La comunidad artista.....	228
Recapitulación.....	236
Bibliografía.....	240

Introducción

Enmarcado por las circunstancias actuales posmodernas, tanto de orden teórico como real, el intento de la investigación que se presenta se enfoca hacia la búsqueda de alternativas a la proclamada muerte del Hombre, Hombre como último reducto de un fundamento sólido instaurado por la modernidad que se ha mostrado ante la radicalidad del ojo crítico como simple juguete de instancias anónimas que lo determinan. y gobiernan, y que ha traído como consecuencia la pérdida de coordenadas estables para el pensar y el actuar humano con el consiguiente abandono de toda responsabilidad. Ello ha ocasionado la reducción de la ética a procesos estetizantes como huida del individuo discontinuamente fugaz hacia el egoísmo y la soledad. Las alternativas ante esas consecuencias las descubrimos en Hegel, heredero y crítico de la modernidad a un tiempo, quien acepta incondicionalmente el puesto central del hombre, llevándolo inclusive a su absolutización; no obstante, lo desustantiza, diluyéndolo en el juego de interacción de las individualidades concretas en su dimensión colectiva e histórica, lo que lo salva de caer en los peligros del subjetivismo romántico.

La aportación hegeliana nos abre hoy la posibilidad de repensar la noción de sujeto como intersubjetivamente constituido, derivado de su indeterminación constitutiva ontológica, de su temporalidad y finitud, restableciendo nuevamente el camino hacia su dimensión ética, al llevar a su justo equilibrio los extremos de lo privado y lo público, de lo individual y colectivo, de lo subjetivo y lo objetivo, de lo racional y natural

El Hombre ha muerto por la radicalidad de la crítica racional secularizadora y desmitificanrte que disolvió todo principio fundante, incluso aquel que ella misma había instaurado como centro incondicionado de todo ser, conocimiento y razón, sucedáneo del Ser trascendente: el sujeto racional autocentrado y prometeico que, a fuerza de convertirse en objeto continuo de ahondamientos y análisis, acabó por disolverse en instancias supraindividuales, en estructuras que determinaban su pensamiento y su hacer, a saber: instintos, factores económico sociales, lenguaje, etc. Esta labor crítica de la razón que arremetió contra ella misma se desvió del camino hegeliano que en el descentramiento del sujeto encontró la apertura hacia el otro. La relación intersubjetiva que cobra objetividad en el mundo ético y que configura la subjetividad de cada uno, cayó en el abandono y olvido, trayendo como resultado las características nihilistas, hedonistas y relativistas del hombre posmoderno, de ahí la necesidad de su recuperación.

Sostenemos, en consecuencia, que el descentramiento hegeliano del sujeto moderno como apertura hacia el otro constituye la alternativa a la anulación de la ética y las consecuencias nihilistas y relativistas del pensamiento actual.

Con el fin de confirmar dicha hipótesis nos proponemos como objetivos:

1. Presentar un diagnóstico de la situación actual calificada de posmoderna
2. Precisar la noción hegeliana de sujeto para medir el grado de asunción y crítica de los planteamientos de la filosofía moderna en general y específicamente de la filosofía kantiana.
3. Presentar la noción de sujeto intersubjetivamente estructurado como la aportación más significativa del planteamiento hegeliano.

4. Profundizar en la evolución del pensamiento ético hegeliano desde sus primeras manifestaciones juveniles, para poner de manifiesto su dimensión transgresora y los hilos que anudan su propuesta.
5. Calibrar el impacto de los planteamientos hegelianos en torno al sujeto en el ámbito ético.
6. Desarrollar la noción de eticidad como modo de ser gestado en lo colectivo en contraste con la moralidad abstracta.
7. Poner de relieve la propuesta hegeliana como respuesta a las implicaciones del desplome del sujeto fundante, comprendidas en términos de individualismo egoísta y estetizante.

En atención a conseguir los objetivos planteados y después de presentar una consideración global de la posmodernidad, se partirá de una caracterización del sujeto moderno en sus dos vertientes: racionalista-ilustrada y romántica, para centrarse concretamente en el planteamiento kantiano. Partiendo de ahí se desarrollará la aportación hegeliana en torno a la misma problemática, destacando en forma particular el tema de la intersubjetividad como marco desde el cual puede replantearse el problema de la ética como gestación colectiva de normas compartidas y vinculantes, sometidas al acontecer histórico. Lo cual, desde nuestra apreciación, puede aportar caminos de solución para los conflictos del hombre actual. Durante este recorrido no dejamos de volver la mirada a los primeros escritos hegelianos donde se dibujan los rasgos determinantes de su pensamiento maduro y se convierten, en esta medida, en su vía idónea de acceso.

En todo este empeño, nos proponemos llevar a cabo una lectura reactualizada del pensamiento hegeliano, sugerida por sus mismos textos y bajo la guía de algunos de sus reconocidos intérpretes, sobre todo de aquellos que nos ayuden a despertar a un Hegel

vivo, transgresor y propositivo, aquel que planta el árbol de la libertad y anuncia posibilidades nuevas que se ofrecen como recursos disponibles para enfrentar los conflictos de nuestro presente. En congruencia con ello, defendemos una interpretación que desautoriza la visión más extendida del Hegel del Espíritu abstracto, creador de un sistema cerrado, esclerotizado y rígido, que encierra un pensamiento conservador, sumiso ante lo establecido y anulador de la iniciativa y libertad individuales. El cual propiciaría el surgimiento de los totalitarismos y fascismos posteriores, en cuanto cede toda la fuerza al Estado.

Los escritos juveniles que deliberadamente Hegel nunca publicó, sorprenden al lector, rebeldes, irreverentes, impugnadores, y, por lo mismo, se convierten en los agentes destructivos de tan injustificada interpretación, al mismo tiempo que nos insinúan la clave de su pensamiento. Estamos convencidos, junto con Jacques D'Hondt¹, de que estos escritos nos abren el sentido profundo de toda su obra y nos obligan a reconsiderar, a leer entre líneas, a descifrar lo manifiesto y a descubrir una total continuidad en su producción, de ahí la gran importancia que concedemos a su análisis. Toda la producción hegeliana se anuda, desde nuestra visión, en torno al esfuerzo de recuperación del espacio público, frente al individualismo exacerbado de su tiempo. El camino de esta recuperación lleva a Hegel a desacralizar en su conjunto las manifestaciones culturales para descubrirlas como obra artística genuina de la colectividad histórica; con lo que pierden solidez y firmeza revelándose en su dinamismo y rica pluralidad expresiva, ajena a todo criterio pretendidamente suprahistórico y definitivo, al mismo tiempo que renuncian a cualquier referencia trascendente, lo que en su tiempo resulta inusitadamente innovador y desafiante.

¹ Vid., Jacques D'hondt, *Hegel*, [trad. Carlos Pujol], Barcelona, TUSQUETS Editores, 2002

No es un dato azaroso, nos informa D'Hondt, que el Rey Guillermo Federico III, cuyo poder presuntamente Hegel justificaba y glorificaba, se haya dado a la tarea de sepultar su doctrina después de que se había sido sepultado su cadáver, ordenando a Schelling acabar con su perniciosa influencia en la Universidad de Berlín, seguramente advirtiendo, a pesar de su tosca inteligencia, la veta de rebeldía y subversión que recorre todo aquel gran pensamiento, temía que sus ideas se inoculan peligrosamente, como de hecho ocurrió, en la nueva generación . No en balde, también, el escritor Menzel² lo acusó de ser “el primer corruptor de la época”, al haber cometido el sacrilegio de identificar al hombre con Dios. Y ciertamente el idealismo hegeliano, que hace nacer todo de la libertad del sí mismo intersubjetivo e histórico: mundo natural, social, cultural, e incluso religioso, no necesita ya de ningún otro sostén trascendente, se basta para la creación, de ahí la sospecha de ateísmo de que fue objeto en su época.

Tenemos que tomar en consideración que en un clima político, religioso y cultural totalitario y opresivo como el de la monarquía absoluta prusiana, la persona no podía declarar abiertamente todo lo que pensaba o hacía, a riesgo de ser severamente sancionado, incluso encarcelado, como ocurrió con varios pensadores de la época. Con una mezcla de temeridad y prudencia, Hegel “no se empeñaba en ser como un héroe que se ofrece, con el pecho desnudo, al pelotón de ejecución, como no tardarían en hacerlo algunos de sus discípulos <jóvenes hegelianos>. Es deliberadamente prudente, involuntariamente dubitativo y en algunos casos perplejo”.³ De ahí la reserva hegeliana que le llevó a ocultar celosamente sus primeros escritos y de ahí también el lenguaje cifrado de su obra madura. Aun dentro de este contexto de coacción, Hegel se muestra muy audaz, su heterodoxia,

² *Vid. Ibid.,* p.23

³ *Ibid.,* p. 297

sus críticas religiosas y políticas radicales y subversivas, su inconformismo, sus propuestas revolucionarias en contra del régimen absolutista, sus complicidades con los pensadores liberales más radicales, aparecen en el fondo oculto de su pensamiento y son testigos de su espíritu rebelde, manifiesto abiertamente en sus escritos inéditos y su correspondencia.⁴ Resulta innegable que se aplicó a sí mismo una censura cautelosa para salvarse de la coacción exterior explícita, disfrazando con astucia sus ideas, como parte de su estrategia para burlarla. Es desde esta perspectiva que defendemos radicalmente la continuidad de su pensamiento, que si bien evolucionó, nunca renunció a su carga subversiva. La función del pensamiento no se reduce para él, simplemente a “reconocer la rosa en la cruz del presente”, pues la lechuza de Minerva no sólo anuncia el fin de un tiempo, sino sobre todo simboliza la aurora de un nuevo despertar.

Mas debemos ser cautos en lo que ofrecemos al lector, Hegel no se deja nunca atrapar, no es posible encerrar su pensamiento en una exposición acabada que se presumiera como legítima o definitiva, de ninguna manera buscamos prescribir una ley interpretativa o dar a su pensamiento una forma o identidad definitiva, sería contradictorio con su profusión y riqueza, con su dinamismo y vitalidad, pero también con las líneas principales de su propuesta teórica de tan pronunciado sentido histórico y plural, razón por la cual la lectura de las páginas siguientes tiene que llevarse a cabo con las reservas pertinentes. Convencidos plenamente de ello, no cerramos el camino para nuevos ejercicios interpretativos que lleven a la autoconciencia histórica y permitan buscar salidas a las incertidumbres y embrollos existenciales de nuevos tiempos. Y esto nos lo reclama constantemente el mismo Hegel con el juego de sus enigmas que alimentaron, y lo seguirán haciendo, las corrientes de pensamiento más diversas e incluso opuestas.

⁴ *Vid., Ibid.*, p.306

Diagnóstico de la situación actual

1. Consideración global de la posmodernidad.

En sentido figurado, podría considerarse que la posmodernidad se instala en la evanescencia pura, sinónimo de desencanto que nace como resultado del derrumbe de las megaconcepciones monopolizadoras de sentido que orientaban la existencia de manera firme y segura, mediante cánones estables de realidad y apariencia, verdad y falsedad, de bien y mal. En estas condiciones se podría decir justificadamente que la posmodernidad se presenta como “el gran relato del declinar de los grandes relatos”,⁵ el gran relato de la decadencia, en tanto discurso que versa sobre esta crisis de los relatos develados como simples fabulaciones de la conciencia. La fuerza fundadora de unidad propia de los mitos del origen se prolongaba en las formas teóricas de explicación que ahora sucumben a consecuencia de sucesivos golpes devastadores.⁶

Desde esta línea y bajo su consideración, Lyotard afirma que “se tiene por <postmoderna> la incredulidad con respecto a los metarrelatos”.⁷ Estos metarrelatos, afirma, se instituyeron con el objetivo de legitimar los diferentes tipos de saber, pero pierden credibilidad y son deslegitimados al descubrirse la heterogeneidad de los juegos de lenguaje, conjuntos de enunciados como jugadas realizadas por los jugadores dentro del marco de reglas generales específicas de cada saber.⁸ De esto se sigue que la legitimación de los distintos saberes sólo puede provenir de “su práctica lingüística y su interacción

⁵ Vid., Iñaki Urdanibia, “Lo narrativo en la posmodernidad”, en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la posmodernidad*, Colombia, Ánthropos, p.60.

⁶ Vid., Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, [trad. Manuel Jiménez Redondo], México, Taururs, 1994, p. 27.

⁷ Jean- Francois Lyotard, *La condición postmoderna*, [trad. Mariano Antolín Rato], Barcelona,. Planeta-De Agostini,, 1993, pp.10

⁸ Vid., *Ibid.*, p. 63

comunicacional”,⁹ lo que tiene como efecto la pérdida de referentes y la fragmentación y dispersión de toda función narrativa unitaria. Ello nos lleva a asumir el hecho de múltiples contextos vitales con pluralidad de reglas y comportamientos sin posibilidad de denominadores comunes; toda pretensión de universalidad sólo delata un deslizamiento a la violencia tiránica y el afán de dominio. Cualquiera que haya sido el modo de unificación asignado, todo discurso legitimador se revela a su vez como un vulgar relato; su caída implica la crisis de la filosofía metafísica y la disolución del lazo social hacia una atomización generalizada .

De esta guisa, el prefijo *post*, como observa Vattimo,¹⁰ alude la puesta en tela de juicio, con absoluta radicalidad, de todo el pensamiento occidental, no mediante una mera superación crítica que nos delataría prisioneros de su misma lógica de desarrollo, entendida como progresiva iluminación sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación de los fundamentos; como un fenómeno de acercamiento progresivo a la verdad. Por el contrario, esta radicalidad se mide en función de la puesta en crisis de la noción misma de fundamento y del pensamiento como su vía de acceso, lo cual conlleva una revolución teórica con repercusiones ineludibles de orden práctico.

Esta toma de distancia crítica respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento indica, entonces, una despedida definitiva de la modernidad en tanto se sustrae a la lógica de su desarrollo que supone una superación crítica de todo planteamiento anterior en dirección a un nuevo fundamento; por consiguiente, no implica

⁹ *Ibid.*, p. 88.

¹⁰ *Vid.*, Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, {trad. Alberto L. Bixio}, Barcelona, Planeta- de Agostini, Barcelona, 1994. p. 10.

una propuesta de suplantarlo por otro nuevo, más auténtico y verdadero, sino la renuncia radical a la idea de fundamento.

Atendamos al hecho de que a todo lo largo de la historia occidental, la filosofía se había autoconcebido como un discurso de carácter universal, tanto en su dimensión de extensión, al pretender abarcar la totalidad de lo real, como en la de profundidad, ahondando en los fundamentos últimos de la totalidad de lo existente, es decir, fundamentos de carácter ontológico, epistemológico y axiológico. Estos fundamentos tomaban cuerpo bajo diferentes figuras: el Ser, Dios, el Sujeto.¹¹ No obstante, frente a este proyecto distintivo del quehacer filosófico, aparece ahora un auténtico cambio de paradigma que cuestiona la legitimidad misma de la búsqueda de fundamento, al haberse mostrado éste como vacío ilusorio, lo cual acarrea innegables consecuencias de carácter relativista, tanto de nivel teórico como práctico

No hay estructuras estables de ser en que puedan fundarse certezas de conocimiento absolutas, el ser se muestra básicamente como evento y toda certeza se torna mudable y efímera. La bella luminosidad de Apolo ha quedado irremediablemente perturbada por el asalto intempestivo de la irracionalidad caótica, orgiástica, subterránea y desenfrenada de Dionisios. Pero tal irrupción es motivo de alarma porque no se presenta simplemente como una forma cultural que sustituya a otra ya agotada, sino que su tarea básica aparece como la de destruir, socavar, horadar, generar el espacio vacío. Labor de martillo que muestra que “lo nuevo no tiene carácter afirmativo: no viene a colmar una carencia, ni a complementar un proyecto, ni a proponer una alternativa [...]. La posmodernidad en la medida en que adopta modos fragmentarios, deconstructivos, discontinuos, e, incluso

¹¹ *Vid.*, Javier Bengoa Ruiz de Azúa, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1997, pp.7-8

<débiles>, no hace sino negar su supuesta existencia unitaria, sustancial”.¹² Frente a la unidad racional, no afirma ningún proyecto, carece de meta o propósito, razón por la que Patxi Lanceros opta por hablar de estrategias posmodernas como dispersión de ataques múltiples sin denominador común; estrategias de ruptura a las que únicamente unifica su carácter destructivo, su consigna de hacer sitio, de despejar, de acceder al vacío.¹³

La dispersión y discontinuidad de tales estrategias de ruptura embisten desde diversos flancos: Nietzsche y el nihilismo, Heidegger y el ser como *Ereignis*, Wittgenstein y los juegos de lenguaje, los plexos de tradición-lenguaje gadamerianos, y, paradójicamente, se gesta y es resultado de la misma dinámica de la modernidad

Aquellos grandes relatos que tenían como núcleo un fundamento sólido y estable fueron puestos en entredicho por el mismo proceso crítico, disolvente y secularizador de la razón moderna, revelándose como mitos simulados. Tal movimiento cobra impulso ya desde el Renacimiento, a raíz de los grandes descubrimientos y avances científicos, se desarrolla en la Modernidad y alcanza su despliegue definitivo en el pensamiento ilustrado y su renuncia a toda autoridad exterior, a toda superstición, fantasma o prejuicio, a toda ilusión de la caprichosa imaginación. Pero esta renuncia liberadora no se detiene una vez socavadas las bases del sistema teocéntrico presente en la Edad Media y una vez que el hombre y su razón han usurpado el puesto fundante. Este proceso crítico secularizador y disolvente que se aferra a lo nuevo en contra de lo reaccionario es ya irrefrenable; acaba por golpear a la razón misma, volviéndose razón contra razón, autocontradicción que mina sus propios cimientos. La razón termina por sospechar de sí misma y descubrir sus propios

¹² Patxi Lanceros, *Apunte sobre el pensamiento destructivo*, en Gianni Vattimo y otros, *En torno a...*, pp. 141-142.

¹³ *Vid., Ibid.*, p.142

límites, desenmascara sus producciones al descubrirlas como artimañas de instancias irracionales o deterministas que fracturan y descentran la noción misma de sujeto y razón, de modo que la potenciación de la razón la conduce a su total despotenciación.

En resumidas cuentas, la dirección general seguida por el pensamiento occidental reciente se puede caracterizar como un paulatino desprendimiento de seguridades ilusorias para instalar al hombre en su morada humana, demasiado humana, con su carga de tragedia, finitud y sufrimiento, para decir un adiós definitivo al optimismo de la modernidad y abrir paso a un tiempo donde no se sabe responder al problema del sentido. Para decirlo con Baudrillard: “Todas las apariencias se conjuran para luchar contra el sentido, para extirpar el sentido intencional o no y trastocarlo en un juego, en otra regla del juego, arbitraria, en otro ritual inasequible, más aventurado, más seductor que la línea directriz del sentido”.¹⁴

1.1 Caída del fundamento y muerte del Hombre

El fundamento que en la etapa moderna había girado desde lo objetivo hacia lo subjetivo, llevando al hombre a su apoteosis, se revela ahora como desfondado; detrás de él sólo se ocultan estructuras anónimas y supraindividuales que siguen su propia lógica de desarrollo más allá de la conciencia y voluntad humanas. El sujeto se derrumba y no sólo pierde su condición fundante, sino que lleva a pique toda pretensión de fundamento último. Éste revela su nada, simple hipostatización o proyección de deseos humanos arcaicos insatisfechos, reveladores de una ilusoria impotencia narcisista.

Y el agente destructivo es la misma razón, la que al hurgar en el fondo del sujeto se

¹⁴ Jean Baudrillard, *De a seducción*, [trad. Elena Benarroch], Barcelona, Planeta-De Agostini, 1994, p.56

topa con la ausencia de su pretendida sustancialidad racional y sólo aparece fatalmente como contingencia, finitud, discontinuidad, corporeidad e impulso, factores que, si bien dotan de concreción al sujeto puro y abstracto del pensamiento moderno, autocentrado, egoísta, solipsista, lo llevan a delegar su poder en instancias anónimas: estructuras socioeconómicas, lingüísticas, el Ser, el inconsciente, la voluntad de poder.

Cabe señalar que toda esta labor desmitificante, característica del pensamiento contemporáneo, nace bajo el signo de una reacción airada en contra del discurso teórico hegeliano catalogado peyorativamente como totalizante y racionalista. Hegel es el punto obligado de referencia contra el cual se hace, en esta nueva etapa, filosofía, debido a la preponderancia que aquel otorga, según sus mismos detractores, a lo universal, supratemporal y racional abstracto, por encima de lo particular, mudable y contingente. Se insiste en la crítica de esa razón idealista y omniabarcante que rige el progreso histórico y que acaba por engullir todo acontecimiento, hecho y realidad en la gran red conceptual de un sistema unitario, al quedar todo integrado como momento necesario de la odisea del Espíritu Absoluto hacia su Autoconsciencia. La crítica antihegeliana comienza por destrascendentalizar al sujeto, al pluralizarlo, historizarlo y contextualizarlo, pero las armas destructivas de que se vale son abastecidas a sus críticos por el propio Hegel, sin que lo adviertan, aun cuando éste se presente ante los ojos de sus sucesores como el cadáver putrefacto que había de ser enterrado en forma definitiva, según la expresión de Marx.

Con esta tónica Kierkegaard defiende la existencia individual y concreta con sus conflictos, desesperación y angustia, buscando su realización auténtica como proceso de individualización. Frente al espíritu racional y totalizador de Hegel, él reclama la finitud, la

contingencia de la existencia concreta con su *temor y temblor*. Schopenhauer, por su parte, llama la atención sobre la irracionalidad caótica y trágica del fondo de la vida que nos conduce al dolor y la desesperación, contra las pretensiones optimistas de la razón. Dos grandes antihegelianos con los que se inicia la nueva filosofía que alcanza su punto neurálgico con los pensamientos de Marx, Nietzsche y Freud y su crítica desenmascaradora de la conciencia racional junto con sus producciones simbólicas.

Según el análisis de Paul Ricoeur, la hermenéutica de la sospecha, dentro de la cual encuadra a estos pensadores, va más allá de la radicalidad de la duda cartesiana, al no contentarse con la evidencia del *cogito* y pasar a la duda sobre la misma conciencia y sus expresiones, manifestándose como reductora de ilusiones. “Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis de sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica; buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido; sino *descifrar sus expresiones*”.¹⁵ La conciencia no es evidente de suyo, ni nos entrega la verdad. Todo lo contrario: es artera, nos engaña, falsifica y tergiversa sus mensajes, razón por la cual es necesario llevar a cabo una *epoché* invertida para ponerla en entredicho, para desenmascarar sus engaños y argucias, pues lo mejor conocido, de acuerdo con Husserl, queda ahora en suspenso y viene a ser lo menos conocido.¹⁶ La conciencia y sus productos son un texto que hay que aprender a interpretar y descifrar pacientemente, descendiendo desde lo manifiesto a lo latente; es entonces cuando se delatan las instancias ocultas que

¹⁵ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, [trad. Armando Suárez], 8ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1990, p.33

¹⁶ *Ibid.* p.104

laboran por detrás como factores de distorsión: pulsiones inconscientes, intereses económicos o voluntad de poder.

Eclosiona de esta forma la crítica de la filosofía del sujeto al que se habían transferido los atributos metafísicos de universalidad, necesidad y permanencia. Se arranca la subjetividad del reino de lo inteligible para entregarla a la inmanencia histórica y la individualidad en busca de la autenticidad de la existencia. “Tentativas de devolver a sus contextos esa razón abstractamente endiosada y de situarla en los ámbitos de operación que le son propios”.¹⁷ Efecto de temporalización e individualización del sujeto racional puro que impone una mudanza básica en los conceptos que lo justifican.

La conciencia trascendental con sus estructuras racionales configuradoras de mundo queda sometida a las condiciones de facticidad histórica y existencia intramundana, que limitan desde dentro las operaciones objetivantes del sujeto puro, restringiendo su espontaneidad y fragmentándolo en el pluralismo de mónadas individuales y autónomas fundadoras de mundo, esto conduce a plantear ahora el problema de cómo constituir un mundo intersubjetivo partiendo de ellas.

En un análisis más puntual, la crítica al sujeto no se ha llevado a cabo saliendo de la subjetividad, sino desde una subjetividad débil, individual y monádica, egológica, que no posee ya una evidencia palpable; no es causa fundacional, sino efecto de un tejido de instancias anónimas. Estos procesos anónimos objetivos llevan a su ocaso la deificación del sujeto al convertirlo en pluralidad y discontinuidad pura. Los momentos de lo no-idéntico, heterogéneo, contradictorio, conflictivo, efímero se hacen valer, renunciando a la

¹⁷ Habermas, *op. cit.*, p.17

pretendida unidad y permanencia. Como lo observa Mardones en tono crítico, se somete a “una cura de adelgazamiento al sujeto, a fin de que el pensamiento se debilite en su afán objetivante y pueda brotar un pensamiento auroral, de la mañana (Nietzsche), que lleve consigo la fruición, el goce de lo permanentemente nuevo, inaugural, que nos desvela la riqueza inagotable de la profundidad de la vida”.¹⁸ Es Vattimo quien asume y hace extensiva esta invitación nietzscheana al incierto vagabundeo como estetización pura de la existencia que busca exaltar las infinitas posibilidades de gozo y diversión, sin parámetros preestablecidos, sin cuestionamientos ni juicios; plétora infinita de placeres diferentes, sin compromisos ni consistencia, que confluyen en el aquí y el ahora como puro acontecer desdramatizado de la existencia. En último término, “no se trata, en efecto, de desenmascarar ni disolver errores, sino que se trata de verlos como el manantial mismo de la riqueza que nos constituye y que da interés, color, *ser, al mund*”.¹⁹

Vivimos, en suma, la muerte del Hombre, como destrucción del sujeto moderno: prometeico, narcisista, autocentrado, que debe dejar paso a una comprensión finita y humilde, singular y plural, indigente.

Pero quién es este sujeto que tanto se impugna? Es aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y falso, y entre lo real y lo aparente; que se percibe como indisoluble en su identidad y consistente en sus convicciones; que cree conocer la racionalidad de la historia (y de su historia personal) y deducir de allí la capacidad para guiar esas mismas historias y que se declara sujeto “trascendental” por cuanto se presume dotado de una moral de validez universal, o de una facultad para remontar el conocimiento de la realidad hasta sus razones últimas²⁰

La modestia surge como reacción ante la jactancia de la absolutización del hombre y desata consecuencias nihilistas que llevan al sentimiento del absurdo y la desesperación.

.

¹⁸ José María Mardones, “El neo- conservadurismo de los posmodernos”, en :Gianni Vattimo, *En torno a la ...*, p.26

¹⁹ Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad*, p.150.

²⁰ Martin Hopenhayn, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997, p.11

1.2 Desmentidos histórico- fácticos de las pretensiones de la razón

Las consecuencias posmodernas no obedecen sólo a causas de tipo teórico, a esos pensamientos radicalmente críticos, iconoclastas, de que nos hemos ocupado, sino también a sucesos históricos concretos que ponen al descubierto la vaciedad de los ideales modernos.

El optimismo racionalista ilustrado alzaba como bandera la idea de progreso lineal histórico que conduciría a la meta final de racionalidad plena, la cual inauguraría una época de libertad, felicidad, y fraternidad humana, lo que la autorizó para descalificar a toda cultura que no hubiera alcanzado su nivel de desarrollo histórico, cualificándola de barbarie e incivilización, para justificar con ello su dominio material y espiritual, e inclusive su exterminio. Sus ideales resultaron desmentidos por los hechos de violencia, de explotación y sojuzgamiento que atestigua la historia, y que el impacto de las dos Guerras Mundiales hizo cruelmente patentes. Los grandes acontecimientos, el nazismo y el holocausto, el stalinismo, demostraron a la razón como sinrazón y barbarie que amenaza al hombre con su autodestrucción, lo que llevó a verificar que la historia no se identifica con el progreso, que la razón impone su yugo indiscriminadamente a la naturaleza y a los hombres.

La larga lista de acontecimientos históricos, dando cuerpo a las reacciones de ruptura de los filósofos de la sospecha, contribuyó en esta forma a socavar la credibilidad en la razón que, como principio ordenador del mundo y de la historia, era garante de un futuro promisorio de plenitud humana, especie de providencialismo laico inscrito en la historia y garante del tránsito de la barbarie a la libertad y al pleno desarrollo y emancipación del hombre, para cuyo fin cifró todas sus expectativas en el progreso de la ciencia y la técnica.

Se trata de una reelaboración en términos seculares de la herencia judeo-cristiana, como historia de la salvación en sus fases de creación, pecado y salvación.

Los acontecimientos históricos demostraron estas pretensiones sólo como ficciones o construcciones ideológicas que labraban el nuevo dominio y explotación de unos pueblos por otros y de una clase por otra; que los modelos socialistas guiados también por estos ideales, degeneraron en una burocracia totalitaria que aplastó la libertad amparándose en las exigencias racionales.

La encarnación histórica del capitalismo industrial mostró, bajo la figura del trabajador libre, que la proclamada síntesis entre libertad y seguridad, o entre libertad e igualdad, era más una expresión de deseo o una construcción ideológica que una virtud de la industria. Los modelos de socialismo real fecundaron una burocracia que debía sintetizar la razón con la libertad, y que partió por aplastar la libertad bajo el zapato de la razón, acabando por mostrar que en esa misma razón se reproducía un delirio de poder.²¹

Asimismo, los desastres ecológicos y el desequilibrio demográfico pusieron en entredicho tal progreso, descubriendo el dominio de una razón instrumental que degradaba todo a útil y que se imponía sobre toda consideración de valor.

Contra los pronósticos ilustrados, la barbarie no ha cedido a la civilización; por lo contrario, genera más bien formas de barbarie desconocidas. A este respecto señala Lyotard que: “con la solución final, introducción de nuevas tecnologías en la guerra, el uso sistemático de la destrucción de poblaciones civiles, es innegable que un cambio se opera. Los ideales de la modernidad son abiertamente violados [...] estipulaban que todo lo que hacemos en materia de ciencia, de técnica, de arte y de libertades políticas, tiene una finalidad común y única: la emancipación del hombre”.²² Se genera el desprestigio de la ideologías modernas como anhelo de sentido último frustrado, para poner ante los ojos que no hay teleología en la historia, no hay dirección mesiánica hacia una meta última.

²¹ *Ibid.*, p. 17

²² Jean, Francois Lyotard, cit. por Iñiqui Urdanibia, *op. cit.*, p.50

El inusitado desarrollo de los medios de comunicación contribuye también a cuestionar la hegemonía de la razón monolítica al llevar a la disolución de puntos de vista uniformadores, explotando en multiplicidad de perspectivas y concepciones de mundo, multiculturalidad como pluralización que impide concepciones unitarias y exclusivas; el mundo parece convertirse en juego de apariencias. en imágenes distintas y fragmentarias de mundo que se entrecruzan cromáticamente volviendo inconcebible la idea de una realidad unitaria, y donde las grandes palabras de verdad, justicia, libertad, razón pierden peso. Tiene lugar la liberación de las diferencias que conduce al desarraigo, donde no hay posibilidad de llegar a un denominador común entre los múltiples contextos vitales, donde apelar a los valores occidentales universales se delata como síntoma de dominación etnocéntrica.

Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades <locales> -minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas [...] que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera, digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes.²³

1.3 Consecuencias nihilistas y relativistas

Hemos mostrado cómo la posmodernidad no es más que el desenlace de la dinámica misma de la modernidad, aun cuando se imponga como tarea el impugnar ésta; dirige contra sí misma su impulso crítico propio y se derrumba al autonegarse. Este proceso secularizador y desmitificante, en su afán por liberar al hombre de prejuicios, mitos, supersticiones, y, en general, de toda autoridad, tiene un efecto disolvente y abre el paso a la desobjetivación, al resquebrajamiento del sujeto. Surge la crítica al sujeto y a la razón

²³ Gianni Vattimo, *Posmodernidad: ¿una sociedad transparente?*, en Gianni Vattimo y otros, *En torno a la...*, p. 17

anuladora de la idea misma de fundamento, como asalto a la fortaleza del último reducto fundacional, manifestándose como un proceso de despoetización del mundo, en el que las ilusiones y los falsos ídolos alcanzan su crepúsculo y el resultado es la pérdida de referentes, que nos conduce a preguntarnos con Nietzsche:

¿Cómo pudimos hacerlo? ¿Cómo pudimos vaciar el mar? ¿Quién nos dio la esponja para borrar el horizonte? ¿Qué hemos hecho después de desprender la tierra de la cadena de su sol? ¿Dónde la conducen ahora sus movimientos? ¿Adónde la llevan los nuestros? ¿Es que caemos sin cesar? ¿Vamos hacia delante, hacia atrás, hacia algún lado, erramos en todas direcciones? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿Flotamos en una nada infinita? ¿Nos persigue el vacío con su aliento? ²⁴

El nihilismo, capitulación ante la nada, hace su aparición con su carga de angustia y sinsentido, al descubrir que no hay nada objetivo ni estable: sólo contingencia fugaz.

La precariedad y relatividad de los absolutos se pone de manifiesto a través de esta crítica de fundamentos estables; las ideologías y los proyectos comunes se derrumban y nos dejan en el desamparo, lo que tiene efectos desintegradores tanto en el ámbito individual como colectivo. Hace su aparición un carnaval de máscaras que en su fugacidad se precipita a la ruina y nos deja en la orfandad de sentido que nos amenaza y dispersa. “¿Hasta donde extremar la voluntad emancipatoria contenida en el proyecto moderno de secularización de valores, si a partir de cierto punto sus efectos de desintegración constituyen una amenaza a nuestra integridad individual y colectiva? ¿Podemos vivir sin poblar esta vida con razones perdurables, y costear luego toda la orfandad que el deseo de liberación genera cuando cristaliza en un (des)proyecto personal de vida?”²⁵ Todo ello provee de autonomía al sujeto pero le sustrae su fundamento, parece ya no haber obstáculo alguno para la libertad humana, para reinventarse y construir la propia visión del mundo.

²⁴ Nietzsche, “La gaya ciencia”, en Nietzsche, *Obras inmortales*, [Trad. Enrique Eidesltein, Miguel Angel Garrido y Carlos Palazón], t.I, Barcelona, Edicomunicación, 2000, CXXIV.

²⁵ Martin Hopenhayn, *op. cit.*,, p.18-19

El vacío hace su aparición una vez que se descubre al sujeto y la razón como los dos grandes mitos de la filosofía moderna. “La secularización radical adquiere doble filo: por una parte libera al sujeto de todo relato que obstruya su poder para redefinirse a discreción y construir su propia visión del mundo; pero por otro lado sumerge a ese mismo sujeto en la orfandad que dicha libertad supone”.²⁶

De la muerte de Dios hemos pasado a la muerte del Hombre y sólo queda una existencia individual ingrátida, discontinua, que corre peligro de abandonarse al absurdo, desapareciendo toda coordenada orientadora. No hay referencias ni criterios fijos de validez; alguien *osó borrar con una esponja el horizonte*. Como resultado, se busca la reconciliación con nuestra realidad contingente, diversa y contradictoria, con nuestra finitud y contingencia, con nuestra terrenalidad y corporeidad, renunciando de manera definitiva a toda autoridad y trascendencia; se suscita la desconfianza en proyectos compartidos y se arriba a subjetivismos extremos. La universalidad y necesidad de verdades, normas e ideales se muestra como ilusoria y caemos en el indiferentismo ético.

1.4 Procesos estetizantes de autocreación y desaparición de la ética

Se pretende una concepción no metafísica de la verdad, tampoco identificable con el modelo positivo del saber científico, sino con el de la experiencia estética:

ilusión de todo discurso que cree en la transparencia –es también la del discurso funcional, la del discurso científico, la de todo discurso de la verdad: afortunadamente está continuamente minado, devorado, destruido, o más bien rodeado, desviado, seducido. Subrepticamente se vuelve contra sí mismo, subrepticamente otro juego, otro asunto, surgen para disolvelrlo. [...] Nunca hay grado cero, referencia objetiva, neutralidad, sino siempre y aún más, cosas en juego.²⁷

²⁶ *Ibid.*, 13.

²⁷ Jean Baudrillard, *op. cit.*, p.46

La experiencia estética y lúdica se convierten en modelo de la experiencia de la verdad, y concomitantemente, del comportamiento ético; modo débil de pensamiento que no pretende apropiarse del objeto, sino que se concibe como producción; no es tampoco sujeción de la vida a normas represivas, sino libre espontaneidad creativa.

Asimismo, la posmodernidad disuelve la idea de un proceso histórico unitario para construir una nueva imagen de la existencia en nuevas condiciones de no historicidad o posthistoricidad. Tal como lo indica Vattimo, la historia se presenta como narración, relato de carácter ideológico construido por los vencedores, de manera que no hay historia unitaria portadora de la esencia humana, sino historias plurales, diversos modos de reconstrucción del pasado en la conciencia o imaginación colectiva.²⁸ ¿Quizá, como piensa Vattimo, para dar paso al presente como tiempo ahora pleno en el que se vislumbra para el hombre una posibilidad diferente de existencia? La continuidad de la historia parece desaparecer para dar paso al concepto de un presente que no es ya mera transición, sino que se define y recupera como invitación a la creación, donde el instante alcanza toda su significación y trascendencia, lo que Nietzsche anuncia con la idea de Eterno Retorno. Como lo señala Lanceros en su interpretación de esta idea nietzscheana, la historia no es ya el altar del progreso en que se sacrifica el presente; ahora el presente se descubre como recurso. “Los acontecimientos (en cuanto acontecimientos significativos) no se dan *en* la historia sino *para* una voluntad. La historia queda descalificada como tendencia, como conductora de sentido, como tribunal. No hay historia sino dispersión de acontecimientos que una voluntad autónoma, afirma, valora y quiere en la medida misma que quiere su eterno retorno”.²⁹ Cada presente afirma su plenitud y sentido, sin remitirlo a la perfección

²⁸ Vid., G. Vattimo, *El fin de la ...*, p.16

²⁹ Patxi Lanceros, *La herida trágica*, [Prol. De Andrés Ortiz Osés], Ed. Anthropos, Barcelona 1997. p. 158

del progreso., tiempo ahora que abre posibilidades, que incita a la proliferación y multiplicidad, lo que puede ayudar al pensamiento a colocarse de manera constructiva en la condición posmoderna. Por ello, Lanceros afirma, refiriéndose a la imagen cruel del *Saturno* devorador de sus hijos, plasmada en lienzo por Goya con genio singular: “La figura voraz ante la cual temblamos, la que enuncia lo fugaz de nuestra existencia, la que nos inscribe en el registro de la caducidad, es asimismo la que nos libera de la carga más pesada, la que nos tranquiliza: este instante es irrepetible; todo acontecimiento es singular”.³⁰

Lo diverso, lo efímero, lo transitorio invita a vivir en un despliegue constante de creatividad para inventarnos nuevos e inventar nuevos caminos, sin juicio ni pauta, sin sentencia o censura, sin la posibilidad de determinar cánones compartidos que rijan un comportamiento o praxis ética. La ética parece reducirse a la estética, descargándonos de culpa y exigencias opresivas. Procesos estetizantes de pura expresión creativa donde se entrecruza la diversidad de interpretaciones y sentidos. Aparece un mundo de riqueza múltiple, de posibilidades abiertas que excluye la clausura de sentido

Mientras el hombre y el ser sean pensados metafísicamente, platónicamente, según estructuras estables que imponen al pensamiento y a la existencia la tarea de “fundarse”, de establecerse (con la lógica, con la ética) en el dominio de lo que no evoluciona y que se refleja en una mistificación de las estructuras fuertes en todo el campo de la experiencia, al pensamiento no le será posible vivir de manera positiva esa verdadera y propia edad posmetafísica que es la posmodernidad [...] que la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba sólo como el infierno de la negación de lo humano.³¹

Este infierno amenaza cuando no se percibe la riqueza de posibilidades abierta por la posmodernidad, traicionada por las nuevas condiciones de existencia de la sociedad industrial tardía tal como lo indica Vattimo. Las consecuencias reales arrojadas por este desenlace no parecen alentadoras ni han accionado la palanca salvadora que Nietzsche

³⁰ *Ibid.*, p.151

³¹ G. Vattimo, *El fin de la ...*, p.19

pronosticaba, pervertidas por ese efecto de la sociedad industrial y su desarrollo. Ese aspecto positivo no ha sido aún explorado y el proceso de disolución total ha conducido al hedonismo individualista de hoy, dirigido a la satisfacción infinita e inagotable de deseos, que arroja al individuo al goce fácil o el narcisismo egoísta y cuyo efecto es la total insatisfacción.

Aquella racionalidad absoluta, sustentadora de verdades monocordes se fragmenta en este proceso en la diversidad y diferencia. Lo que resta es únicamente la polifonía simbólica sin referente real, propiciada por el avance tecnológico y los dominios de la información que todo lo vuelven obsoleto, al mismo tiempo que rompen barreras y distancias. Emerge la diferencia, lo plural, en contraposición al discurso unívoco, excluyente y hegemónico; todo se integra a la danza del devenir en su multiformidad discontinua de expresiones y manifestaciones.

Se busca constantemente crear nuevos sentidos en soledad y aislamiento, con el fin de alcanzar la realización individual; pero de hecho tal pretensión nos conduce únicamente a una sumisión ante los intereses del mercado y el capital, o bien, del estado burocrático, debido a la abstracción alienada de la cosa pública, de las relaciones interhumanas. La vaciedad de la existencia se aferra al afán de novedades y el culto a la apariencia, porque hemos perdido la dimensión de lo profundo que emana de lo intersubjetivo, de lo general y compartido.

1.5 Individualismo egocéntrico y hedonismo

En consecuencia -y paradójicamente-, el individuo liberado de toda tutela queda al arbitrio de los intereses de mercado y los mecanismos sociales, junto al de los medios masivos de información, llevándolo a su masificación y gregarismo. Racionalización

técnica instrumental que nos lleva a un mundo totalmente administrado, sistema autoritario y dictatorial que calcula, domina y utiliza no sólo cosas y organismos, la naturaleza toda, sino al hombre mismo. Porque, como afirma Marcuse, “totalitaria no es sólo una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico.-económica, no terrorista, que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo”.³²

En este sistema despótico y tiránico el criterio de la operatividad es lo único que rige, calculando siempre la rentabilidad y el provecho económico, lo que lleva a imponer un programa vital para todos, centrado en el consumismo, la comodidad y el disfrute, los artículos de consumo que establecen hoy prestigio, calidad de vida, seguridad, felicidad y personalidad. El objeto no se consume por su valor utilitario mismo, sino como signo de distinción. Los objetos privados de su utilidad real se convierten en formas fascinantes ante cuya seducción se abandona el sujeto; la astucia del objeto se impone entonces al sujeto mismo. Tal como lo hace notar Lipovetsky:

La seducción y lo efímero han llegado a convertirse en los principios organizativos de la vida colectiva moderna; vivimos en sociedades dominadas por la frivolidad, último eslabón de la aventura plurisecular capitalista-democrática- individualista [...] régimen de democracias carentes de grandes proyectos colectivos movilizadores, aturdidos por los goces privados del consumo, infantilizadas por la cultura-minuto, la publicidad, la política-espectáculo.³³

Surgen productos creados para el consumo rápido, para la satisfacción de necesidades ficticias, con base en lo cual el individuo se aliena y desaparece, controlado y dirigido por el mercado, deviene individuo acrítico e insolidario. Los objetos de necesidades provocadas artificialmente se vuelven inmediatamente obsoletos: “fuga de los objetos al

³² Marcuse, *El hombre unidimensional*, [trad. Juan García Ponce], México, Joaquín Mortiz, 1968, p.25.

³³ Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, [trad. Felipe Hernández y Carmen López], 7ª. ed., Barcelona, . Anagrama, 2000.p. 13

servicio del sistema, y una subordinación del sujeto humano a su ritmo”.³⁴ El sistema, contra todo pronóstico de muerte, se fortalece y reafirma principalmente a consecuencia del fracaso y desaparición de toda otra alternativa de proyecto social, después de la caída del bloque comunista. Los medios informáticos manipulan e inculcan la opinión, el engaño de discursos distorsionados son extendidos por estos medios, lo que lleva a cuestionar la validez y el sentido de los procesos democráticos en el seno de tales estructuras.

En los intersticios crece el singular que busca expandir su individualidad a través de sus procesos de autocreación estetizante y egocéntrica, pero que se muestra como sujeto débil entregado a la fruición y a la soledad, abandonado a *lo que hay*, sin proyectos compartidos de libertad y justicia; “ nos deja en una situación de indigencia crítica y sin fuerzas para resistir la invasión y dominio de las estructuras y poderes contra los que se quiere luchar”,³⁵ presa fácil para la aceptación de los mitos del presente, del imperativo técnico, por su carácter acrítico y carente de solidaridad, de capacidad de diálogo. Por consiguiente, funge como cómplice indirecto del sistema vigente, en cuanto que su apatía hacia la cosa pública refuerza su sumisión, donde la voluntad no cuenta, donde se pone en tela de juicio la imagen de un sujeto que es autónomo y ejerce control sobre su destino personal; de ahí que pueda ser tachado de neoconservador. El *Uno* heideggeriano, “<yo público ideal> flotante vaga cual nómada entre realidades múltiples, y reproduce como máquina deseante los mismos códigos culturales de los escenarios por los que pasa”.³⁶

³⁴ Manuel Fernández del Riesgo, “La posmodernidad y la crisis de los valores religiosos”, en G. Vattimo y otros, *En torno a la...*, p.86.

³⁵ José María Mardones, “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en G. Vattimo, y otros, *En torno a la...*, p. 32.

³⁶ Josetxo Beriain, “Modernidad y sistema de creencias”, en G. Vattimo y otros, *En torno a la...*, p. 135.

Frente a esta situación reaparecen en la actualidad las voces que se pronuncian por la recuperación de lo general y compartido, entendido ahora bajo aspectos de concreción social e histórica; de proyectos individuales en interacción destinados a cimentar una acción política colectiva, explotando nuevas vías de posibilidades de vida compartida en busca de recuperar nuestra dimensión pública o intersubjetiva, hacia donde sean canalizados y encuentren cabida nuestras aspiraciones e intereses individuales.

El eco de estas voces se escucha frente a la amenaza de la nada y el vacío, cuando el autodesprecio ya no lanza hacia lo alto la flecha del anhelo ni incita a parir estrellas. Eros ha sido al fin liberado, tal como lo demandaba Marcuse; el Apolo medido ha sido vencido por el Dionisios irrefrenado, invitando a explorar diversidad de rutas religiosas, sexuales, culturales, pero también a un mundo de mónadas encerradas en sus proyectos estetizantes, donde el vínculo con lo otros queda fatalmente roto, donde el otro aparece simplemente como medio o instrumento de proyectos personales. ¿Dónde quedó el impulso que eleva a Eros a las cimas más altas de espiritualidad desde su génesis groseramente carnal y terrenal al que Platón se entregaba confiado? Eros parece paralizado y los grandes mecanismos de la economía hacen presa de este hombre de pequeñas aspiraciones, que se contenta con el goce fácil y el consumo de satisfactores, por efecto de necesidades ficticias. Aquí aparece el contrasentido de un hombre liberado de represiones, de compromisos y responsabilidades, pero sojuzgado por intereses económicos que lo constriñen a competir en la carrera del consumismo. La libertad se pone al servicio de un sistema que domina al individuo imponiéndole el culto por la apariencia que es sólo una engañosa libertad. Pero detengámonos a analizar los pasos que nos condujeron a tal desenlace y las vías alternas que aun quedan por explorar.

Capítulo I

Hegel y la Disolución del Sujeto Moderno

1. Caracterización general del sujeto moderno

Asumiendo la idea de Taylor¹ en el sentido de que toda propuesta ética presupone una determinada ontología humana, es decir, una comprensión acerca de lo que significa ser un *yo*, intentaremos poner de manifiesto la concepción de la subjetividad que subyace en la aportación ética del pensamiento hegeliano, con el fin de revelar su sentido e importancia en el momento actual.

Resulta decisivo, en atención a este propósito, partir de la idea moderna de sujeto inaugurada por Descartes, siguiendo su huella y radicalización en Kant, como cumbre del pensamiento ilustrado, sin dejar de lado la respuesta y reacción romántica, como la cara oculta de la modernidad que tiene por efecto el ahondamiento en la subjetividad con consecuencias individualistas y estetizantes. Ambas posturas, Ilustración y Romanticismo, alimentan el pensamiento hegeliano, en tanto que, al confrontarlas, las supera y abre ideas innovadoras que recogen e impugnan los planteamientos modernos acerca del hombre y su

¹ *Vid.*, Charles Taylor, *Fuentes del yo*, [trad. Ana Lizón], Barcelona, Paidós, 1996, quien asegura que “La identidad personal (*selfhood*) y el bien o, dicho de otra manera, la individualidad y la moral, son temas que van inextricablemente entrelazados,” p. 17.

actuar ético y que se insinúan rescatables en la coyuntura presente al permitir vislumbrar vías de solución a la crisis que la envuelve.

La noción del yo como interioridad ya estaba presente desde San Agustín; sin embargo, este pensador únicamente emprende este camino de la vida interior para encontrarse con Dios, iniciando el pensamiento teocéntrico medieval. Descartes es quien introduce un giro radical, quien da origen a la vuelta al *cogito* como reflexividad total desde la que parte el conocimiento de la realidad exterior, incluso el de Dios y los parámetros de la moral, inaugurando, de este modo, la Modernidad. Por esta razón, afirma Hegel que con Descartes entramos en rigor “en una filosofía propia e independiente, que sabe que procede sustantivamente de la razón y que la conciencia de sí es un momento esencial de la verdad. Esta filosofía erigida sobre bases propias y peculiares abandona totalmente el terreno de la teología filosofante, por lo menos en cuanto al principio, para situarse de otro lado. Aquí ya podemos sentirnos en nuestra casa y gritar, al fin, como el navegante después de una larga y azarosa travesía por turbulentos mares: ¡tierra!”²

La confianza y la apertura inmediata a la realidad como orden estructurado racionalmente, cuyo significado se entregaba sin reservas a una lectura atenta y objetiva, fue cuestionada radicalmente por la Modernidad, presentándose como movimiento crítico-racional de sospecha, de duda continua, de crisis, que pone en entredicho no sólo lo recibido por la tradición, sino la realidad exterior y la capacidad misma de conocimiento. No se permite, dentro de su ámbito, repetir fórmulas ya establecidas o transitar caminos ya marcados; busca remover todo mediante la duda radical, para hacer surgir algo más auténtico y seguro. Por este motivo, renuncia a los principios y supuestos ofrecidos por el

² Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, [trad. Wenceslao Roces], 1ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1977, p. 252

pasado y únicamente puede sustentarse en sí misma, en la subjetividad racional y autosuficiente, “Siendo la modernidad aquella época que –precisamente por su carácter de novedad- no puede tomar prestados principios o presupuestos a otras épocas y se ve irremediabilmente remitida a ella misma, es decir a la subjetividad, es la época que pone al sujeto como centro, como fundamento de todo. Es la época del nacimiento de la apoteosis de la fe en la omnipotencia del hombre, es decir, la época en la que el hombre ha tenido el <complejo de ser Dios>”.³ El hombre opta en esta fase por hacerse cargo de sí mismo, de sus potencialidades y facultades, con la arrogancia y pretensión de juzgarlo todo exclusivamente desde sí.

Como se trata de una época que se autocomprende, pues, como novedosa, no puede asumir puntos de vista, fundamentos o criterios orientadores heredados; opta por extraerlos de la razón misma. De ahí que la Modernidad se inicie con la instauración del sujeto como centro incondicionado de todo saber, valor y realidad; exclusivamente de él pueden emanar los criterios de verdad y falsedad, de bien y mal, de realidad y apariencia, suplantando con ello el pensamiento inmediatamente anterior, estructurado alrededor del centro divino.

De este modo se supera el paradigma clásico de la reflexión filosófica, cuyo foco de atención, en su búsqueda de fundamento, estuvo ubicado en el Ser o Dios, ahora apunta a la conciencia o el sujeto; el orden de las ideas no es ya el reflejo de lo que encontramos en las cosas, sino algo construido por el mismo sujeto, el cual es entendido como lo que subyace y ejecuta todas las acciones, y que se percibe indisoluble en su identidad y consistencia. Todo adquiere sentido, coherencia y unidad por referencia a este yo. El yo es el gran árbitro que dirime las cuestiones tanto teóricas como prácticas, con lo que se llega a

³ Gabriel Amengual, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caparrós Editores, 1998, p.15.

la deificación del *logos* subjetivo como principio ordenador que funda concepciones aglutinantes de mundo y sustenta valores y normas compartidas.

La pregunta por el Ser se transforma, entonces, en la pregunta por el acceso al Ser que parte del sujeto. La idea renuncia a su sentido realista para representar contenidos intrapsíquicos que no tienen su origen en lo que encontramos en el exterior, sino en lo que construimos; no se trata ya de que mis ideas se correspondan con las cosas, sino de la confianza bien fundamentada en mis ideas.

En suma, el hombre se autoconcibe a partir de ese momento como centro de la realidad, punto total de referencia por el que mundo, Dios y la moral quedan mediatizados. Este hombre aparece, sin embargo, como un sujeto abstracto, racional puro, que deja fuera de consideración la finitud humana, lo otro y a los otros, es decir, los condicionamientos sociales, históricos, biológicos y psicológicos; deviene sujeto absoluto, prometeico, no situado y sin límites.

1. 1 Instauración del sujeto moderno como centro fundante en la filosofía cartesiana

Con Descartes, afirma Hegel, “la filosofía entra de golpe en un campo totalmente nuevo y se sitúa en un punto de vista totalmente distinto, pues se desplaza a la esfera de la subjetividad”.⁴ La preocupación de Descartes ya no es qué es el ser, sino la aplicación correcta de la razón o inteligencia, de ahí la importancia del método. Ante la desconfianza de las propias facultades y del mundo, la solución es remitirse al sujeto mismo, única certeza absoluta, para que nos revele las condiciones legítimas de su ejercicio, con lo cual

⁴ Hegel, *op.cit.*, p.260

se garantiza el conocimiento. El sujeto es, en esta medida, el punto de arranque del sentido de la diversidad del mundo en su contingencia y caoticidad.

El *ego cogito*, sustancial y autoevidente, establece por sí mismo el criterio de verdad en términos de claridad y distinción, revelándose como ese suelo firme y seguro sobre el cual ha de levantarse el edificio entero del saber al que el efecto corrosivo de la duda había llevado al derrumbe. Todo se funda en este yo racional; partiendo de él se logra recuperar la existencia misma de Dios y del ser de la realidad. Y aunque Dios se presenta como garante último de la certeza, su existencia aparece mediada por la evidencia misma del *cogito*. El requisito para obtener un conocimiento verdadero es que el yo se libere de prejuicios que distorsionan su actividad de pensamiento. En relación con esta postura cartesiana, Hegel nos dice: “el pensamiento parte del pensamiento mismo, como de algo cierto de suyo, y no de algo externo, no de algo dado, no de una autoridad, sino pura y simplemente de esta libertad que se contiene en el <yo pienso>.”⁵ Con esto se rechaza definitivamente la exterioridad muerta de toda autoridad.

El yo es una sustancia pensante y para poner en acto esta su naturaleza específica es necesario seguir un camino ordenado, partiendo de las verdades simples que se presentan de manera evidente y espontánea y sobre las que la razón ya no alimenta ninguna duda.

La razón es capaz de alcanzar por sí misma esas verdades que constituyen las semillas de todo su conocimiento y su acervo interior. Sin la ayuda de la trascendencia alumbra desde sí verdades evidentes de suyo; evidencia entendida como acto intuitivo de claridad y distinción, ajeno a los sentidos y a la imaginación. Es un acto que se legitima sin necesidad de recurrir a la argumentación, al razonamiento discursivo, pues se ofrece como recíproca

⁵ *Ibid.*, pp. 263-264

transparencia entre razón y contenido, como resultado de la luz proyectada por tal evidencia que hace inmediatamente presentes los conocimientos. Y es la actividad misma del pensar la primera que comparece ante esta luminosidad. El yo es transparente a sí mismo, autoevidente como sustancia pensante. La existencia se hace presente a mi yo por intuición; de ahí la afirmación cartesiana de que “advirtiendo que esta verdad: *pienso, luego existo*, era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos eran incapaces de conmovérsela, pensé que podría aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que andaba buscando”.⁶

El “pienso, luego soy” no es un argumento deductivo, sino acto inmediato por el que corroboro mi existencia como pensante. Pero a partir de esta primera evidencia, Descartes se siente justificado para dar el salto a la afirmación de la sustancialidad del yo, con toda la carga tradicional metafísica implicada: unidad, identidad y permanencia, que se encuentran por detrás de toda manifestación y que le otorgan las características de fundamento firme e inmovible. Así leemos en el *Discurso del Método*:

Examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía imaginar que no tenía cuerpo y que no había mundo ni lugar alguno en que estuviese, pero que no por eso podía imaginar que no existía, sino que, por el contrario, del hecho mismo de tener ocupado el pensamiento en el dudar de las demás cosas era cierta y muy evidentemente que yo existía; mientras que, si hubiese dejado de pensar, aunque el resto de lo que había imaginado hubiese sido verdadero, no hubiera tenido ninguna razón para creer en mi existencia; conocí por esto que yo era una sustancia cuya completa esencia o naturaleza consiste sólo en pensar, y que para existir no tiene necesidad de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material.⁷

El yo aparece, entonces, como *cosa* que piensa y esta verdad evidente me garantiza que todo lo que intuya con claridad y distinción es verdadero, pues con estos rasgos se ha impuesto esta primera verdad a la razón, “habiendo observado que en la proposición

⁶ René Desacrtés, *Discurso del Método*, Biblioteca de los Grandes Pensadores, México, 2004, ,p. 61

⁷ *Idem*.

pienso, luego existo, lo único que me asegura de que diga la verdad es que veo muy claramente que para pensar es necesario ser; juzgué que podía adoptar como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas”.⁸

A partir de esta piedra angular se empieza a construir el edificio entero del saber desde sólidas bases. La razón es autosuficiente, se basta a sí misma para conocer y ella estipula los criterios de la verdad; Dios mismo pasa a ser objeto de saber como idea evidente.

Si bien en la filosofía cartesiana la función de Dios encierra ciertamente ambigüedad, en tanto que es a la vez idea evidente y garantía de evidencia, su autor no busca, en última instancia, fuera de la razón misma la garantía de dicha evidencia; la luz es interior a la razón y a sus ideas. En este sentido afirma Trías en relación con esta autoevidencia de la razón cartesiana, que “La hoguera que la alumbra es interior a ella misma y al acto mismo de conocimiento”,⁹ y más adelante agrega: “El lazo de unión es, ciertamente una luz, pero que no es ya <epyrriton> de la bondad solar, tercer término del triángulo platónico. Esa luz es inmanente a vidente y visible. Interior a la razón, a sus semillas interiores de verdad y a sus capacidades de mirada atenta”.¹⁰

En concordancia con lo anterior, la existencia de Dios no se demuestra sobre la base de la observación del mundo, ni parte de la esencia divina, sino de la *idea* de Dios que yo encuentro en mi interior; es esta idea propia y perteneciente a mi razón la que me manifiesta su existencia: “Esta idea de un ente totalmente perfecto e infinito es absolutamnte cierta; puesto que, aunque quizá se pueda pensar que no exista un ser así, no se puede pensar, sin embargo, que su idea no me muestre nada real [...]. Es también por

⁸ *Idem.*

⁹ Eugenio Trías, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Ediciones Destino, 1995, p. 137.

¹⁰ *Ibid.*, p. 140

completo clara y definida, ya que todo lo que percibo clara y definidamente que es real y verdadero y que encierra alguna perfección está contenido en su totalidad en esta idea. “¹¹

De aquí, Descartes avanza a la recuperación de la existencia del mundo exterior que pasa por la veracidad divina, pero únicamente acepta del mundo las propiedades que aparecen a la mente con claridad y distinción: la extensión y sus propiedades cuantificables y matematizables; mientras que las cualidades secundarias no pueden atribuírsele como cualidades constitutivas por no reunir los requisitos propios de este criterio de verdad:

En lo que respecta a las ideas de las cosas corporales [...] es poco lo que puedo percibir clara y diferencialmente: a saber, su magnitud, es decir, su extensión en longitud, anchura y profundidad; su figura, que proviene de la determinación de esta extensión; el movimiento o la mutación de esa extensión, a lo que se podría añadir la sustancia, la duración y el número. Lo demás, por el contrario, como la luz, los colores, los sonidos, los olores, los sabores, el calor y el frío y las restantes cualidades del tacto, no lo pienso sino confusa y oscuramente.¹²

Se hace de este modo patente que el hombre sólo encuentra apoyo sólido en sí mismo, dando paso a una nueva autoconfianza que lo lleva a rechazar cualquier apoyo exterior y a construir todo con sus propias fuerzas racionales. La claridad y distinción son exigencias del pensamiento y la clave de sus conquistas intelectuales. Con base en ellas, la razón es capaz de responder a todos los enigmas posibles, construyendo su propio reino de sentido, sentido homologante de todos los sujetos racionales, pues comparten aquella capacidad. El ser de la realidad y Dios son ahora sólo en relación con el sujeto, de éste depende la verdad y el sentido que alcanzan carácter intersubjetivo y, no obstante, no logran conjurar el solipsismo. Cada sujeto, desde su soledad, sin interacción con los otros, funda o establece la verdad, cuya universalidad queda garantizada por la razón como la cosa mejor repartida del mundo.

¹¹ René Descartes, *Meditaciones Metafísicas*, México, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2005, p.152.

¹² *Ibid.*, p.150

En el ámbito moral-práctico se busca igualmente el autodomínio; la razón debe controlar hegemonícamente nuestra vida, la cual se configura ajustándose a las exigencias de nuestra capacidad racional. Así, nos dice Descartes en los preceptos morales derivados del método “Mi tercera máxima consistía en tratar de vencerme siempre a mí mismo antes que a la fortuna, en procurar cambiar mis deseos antes que el orden del mundo y, en general, en acostumbrarme a creer que no hay riada que esté enteramente en nuestro poder más que nuestros propios pensamientos”.¹³

El libre albedrío nos asemeja a Dios y nos libera de su tutela, mientras que los deseos provienen de la sustancia extensa, orden causal mecánico al que pertenece el cuerpo, por lo que debemos liberarnos de tal sujeción. La razón domina a las pasiones cuando las sujeta a su función normal instrumental, que garantiza la sobrevivencia y bienestar del organismo humano. En consecuencia, no se trata de despojarnos de las pasiones, sino de frenar sus exigencias desmedidas y someterlas al control de la razón que busca una acción eficaz; ella debe valorarlas e inducirnos a aceptarlas o rechazarlas.

De esta forma, el pensamiento claro y distinto se convierte en norma del pensar y el vivir. Para favorecer este dominio de la razón y eliminar la tiranía de las pasiones, es necesario vencerse a uno mismo, lograr el autodomínio como sumisión de la voluntad a la razón; sólo así se obedece a uno mismo y no a fuerzas exteriores. Bien y razón se identifican; el eje de la acción se desplaza desde el ser o Dios hacia el interior del hombre, fenómeno al que Taylor identifica como interiorización de las fuentes morales del cual parte el tema moderno de la dignidad de la persona humana¹⁴, en cuanto que el control racional que ejercemos sobre el mundo exterior y nuestro interior nos confiere valor ante

¹³ Desacartes, *Discurso...*, p. 55

¹⁴ *Vid.*, Ttaylor, *op. cit.*, p.167

nuestros propios ojos y nos otorga un sentido de superioridad frente a los otros seres. El yo se manifiesta como conocimiento y voluntad autosuficiente y autónomo.

Con el planteamiento cartesiano, siguiendo la afirmación de Taylor, se da la desvinculación del mundo y el cuerpo respecto del yo y se asume una postura instrumental respecto de ambos. La racionalidad es ahora propiedad interna del pensamiento subjetivo y no de la realidad que concebía al ser como *logos*, viraje que caracteriza a la visión moderna, es decir, el traslado desde un orden encontrado a uno construido que representa una enorme interiorización. “Cabría decir que la racionalidad ya no se define sustantivamente en términos del orden del ser, sino procedimentalmente, en términos de los parámetros por los cuales construimos los órdenes en la ciencia y en la vida”.¹⁵

Sobre este terreno se mueve también el pensamiento kantiano como representante supremo de la Ilustración, cima de la modernidad, llevando a su culminación el autocentramiento del sujeto a través del *giro copernicano* que coloca definitivamente al yo como el principio activo configurador del ser de la realidad, el conocimiento, la moralidad y aun de la religión.

1.2 Características del sujeto trascendental kantiano

Kant pone en tela de juicio las características de sustancialidad y permanencia del sujeto cartesiano, en cuanto que el *yo pienso* propuesto por él como principio anhipotético del conocimiento es actividad pura. Este yo puro es labor continua de síntesis unificadora de representaciones que ciertamente nos delata, en tanto la presupone, su propia unidad e

¹⁵ *Ibid.*, p.171

identidad, pero que teóricamente es inaprehensible, por cuanto no puede ser objeto de experiencia alguna. A este respecto, Kant observa que:

El simple hecho de pensar no supone conocimiento de un objeto. La única forma de conocer un objeto consiste en determinar una intuición dada en relación con la unidad de la conciencia, que es donde radica todo pensamiento. Por consiguiente, no me conozco por el hecho de ser consciente de mí mismo en cuanto pensante, sino cuando soy consciente de mi autointuición en cuanto determinada con respecto a la función del pensamiento. Así pues, los modos de la autoconciencia en el pensar en sí no constituyen todavía conceptos intelectuales de objetos (categorías), sino meras funciones que no dan a conocer al pensamiento objeto alguno y que, consiguientemente, tampoco me permiten conocerme a mí mismo en cuanto objeto.¹⁶

Podemos afirmar que la densidad sustancial que Descartes asignaba al sujeto se diluye por obra de Kant, quien expresamente la somete a crítica al exponer las contradicciones y errores en que se enreda el saber metafísico. Este saber, llevado por inferencias ilegítimas, hace un uso trascendente de las categorías del entendimiento que exclusivamente atañen a la experiencia.

En el análisis de los *paralogismos de la razón*¹⁷ mediante los que la psicología racional pretende inferir de experiencias conocidas la determinación del yo, Kant nos advierte sobre las ilusiones en que tal procedimiento nos hunde a causa de los errores implicados en los argumentos que pretenden dotar al sujeto de los atributos de sustancialidad, simplicidad e identidad numérica, y de los que derivan otros como la inmaterialidad o la incorruptibilidad. Tales atributos provienen del uso de las categorías, las cuales, en cuanto funciones de unidad sintética, sólo tienen validez en el campo de la experiencia, cuya variedad ordenan y unifican, pero por sí solas carecen de significación, aparecen como meras funciones sin contenido.

¹⁶ Kant. CRP B407

¹⁷ Vid. "Paralogismos de la razón pura", en CRP. B341-B428

Para Kant, el juicio *yo pienso* expresa la simple apercepción y sólo sirve para indicar que todo pensamiento pertenece a la conciencia, pero carece por sí mismo de contenido; se trata de un sujeto trascendental = X, que no es él mismo una representación, sino condición de toda representación o pensar. La experiencia interna nunca lo manifiesta, ella sólo nos revela las vivencias en el transcurrir temporal fenoménico, motivo por el cual no nos es permitido atribuir al yo permanencia -como sustrato con una perpetua duración a través de todos los cambios-, para de ahí deducir su incorruptibilidad. En tal caso, haríamos del concepto de sustancia un uso ilegítimo en tanto que la base experiencial se halla ausente. Es en esta línea como Kant asegura que: “la proposición que afirma que el yo, el yo que piensa, puede ser considerado siempre como *sujeto* del pensamiento, como algo no simplemente inherente a este pensamiento, es apodíctica e incluso *idéntica*. Pero tal proposición no significa que yo, en cuanto *objeto*, constituya un *ser subsistente o sustancia*”,¹⁸ como lo intentó presentar Descartes. Esto obedece al hecho de que: “Por más que nos esforcemos, no lograremos demostrar esa permanencia por medio de ninguna observación segura. En efecto, aunque el yo se halle en todos los pensamientos, la representación del mismo no va unida a la menor intuición”,¹⁹ la cual vendría exigida como requisito para la aplicación de la categoría de sustancia.

Debido a que es la conciencia la que convierte las intuiciones en pensamientos, ella misma no es una experiencia sino “forma de la percepción inherente y previa a cada experiencia. Esta forma sólo debemos tomarla en relación con un conocimiento posible, *como mera condición del mismo*”.²⁰ Aunque pueda ser cierto que por medio del yo conciba

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, A350

²⁰ *Ibid.*, A354

una constante unidad lógica de mi sujeto, en tanto que ella me permite explicar la actividad de unificación de la variedad de representaciones en la construcción del objeto, no obstante, del sujeto real no podemos tener el menor conocimiento, razón por la cual tampoco puede atribuírsele la unidad o simplicidad, como si este juicio sintético aportara un conocimiento real del mismo; ello conllevaría la aplicación espuria de las estructuras categoríales.

Lo mismo acontece en cuanto a la identidad numérica en el tiempo, la cual sólo es condición formal de la cohesión de mis pensamientos, pero no demuestra, bajo circunstancia alguna, la identidad real del sujeto.”Tal identidad del sujeto, de la que puedo adquirir conciencia en todas mis representaciones, no se refiere a una intuición del sujeto mediante la cual éste sea dado como objeto. No puede, por tanto, significar tampoco una identidad personal por la que entendamos la conciencia de la identidad de la propia sustancia”.²¹ Con este pretendido conocimiento de sí mismo como objeto se toma erróneamente la categoría, como determinación lógica, por una determinación metafísica del objeto, invadiendo el proscrito campo nouménico.

De lo anterior se sigue que aunque para Kant no puede existir una ontología autónoma independiente de una teoría del sujeto, ello no implica que sea posible alcanzar un conocimiento ontológico del yo; en efecto, la ontología sólo puede elaborarse a partir de una teoría del conocimiento que determina el concepto de un ente objetivo como producción del sujeto. De ahí resulta que en los objetos sólo se conoce lo que pone el pensamiento; únicamente el pensar y construir creadores hacen posible el conocimiento “sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”.²² Mas lo

²¹ *Ibid.*, B408

²² *Ibid.*, XVIII

que la razón pone en el objeto no es una ocurrencia personal o arbitraria, sino algo que a pesar de ser subjetivo, es universalmente válido.

Se destaca así el papel activo y creador del sujeto, de manera que podría afirmarse que el meollo de la filosofía kantiana es la acción y la libertad.²³ El hombre no es visto ya como un animal que posee razón por formar parte de una realidad a su vez racional; -el Ser, al modo de la filosofía griega, o la realidad creada y ordenada por Dios, al modo de la filosofía medieval-, sino que el hombre se considera fundamentalmente como ser libre. La naturaleza no tiene otra racionalidad que aquella que el hombre le imprime, por sí misma carece de orientación y sentido propio.

Partiendo de este supuesto, en Kant quedan escindidos el reino de la libertad y el de la naturaleza. La libertad es entendida como plena autonomía del sujeto, *i.e.*, conciencia de su carácter incondicionado; no ya una libertad condicionada por el orden del cosmos o por la divinidad, sino ajena a toda dependencia cosmológica o teológica. Por su parte, el orden de la necesidad aparece como orden mecánico, según el modelo newtoniano, sometido a leyes causales necesarias. Ambos órdenes corren paralelos sin estorbarse y no obstante esta separación, la subjetividad racional es la condición de la objetividad del mundo. “las categorías son conceptos que imponen leyes a priori a los fenómenos y, consiguientemente, a la naturaleza como conjunto de todos los fenómenos (*natura materialiter spectata*) [...] las leyes no se hallan en los fenómenos, sino que existen sólo en relación con el sujeto [...], en cuanto meras representaciones, no se hallan sujetas a otra ley de conexión que a la impuesta por nuestra capacidad conectora”.²⁴

²³ Vid, Carmen Innerarity, *Teoría kantiana de la acción*, Navarra, Ed. Eunsa, 1995, p.15.

²⁴ Kant, *CRP*, B163-164

Como sujeto teórico, el yo no se halla regido por leyes necesarias, él las implanta en la naturaleza. Tampoco como sujeto práctico, pues sólo obedece las leyes emanadas de su libertad. Únicamente si se vuelve objeto de consideración teórica, el yo pasa a formar parte del mundo objetivo, rebajándose a objeto. Tanto en la constitución de la objetividad, como en la acción moral, el sujeto actúa libremente, en cuanto pura espontaneidad independiente de toda coerción, autonomía absoluta que se manifiesta como autodeterminación y autolegislación.

El sujeto es el legislador soberano que prescribe leyes en los niveles teórico y práctico; en el primero, posibilita el orden y la legalidad de los fenómenos, configurando la objetividad de la naturaleza; en el segundo, se manifiesta como libertad que prescribe leyes a su propia acción. Aquí, este sujeto alcanza su grado máximo de autodeterminación, en cuanto su legislación ya no recae sobre datos sensibles recibidos del exterior, sino que su acción depende justamente de su separación de lo sensible y empírico, de tal modo que la autonomía es total, la libertad funda leyes necesarias en la naturaleza y leyes morales para la acción, mostrando plenamente su imperio.

Si atendemos al terreno teórico, la finalidad kantiana no es exclusivamente inventariar las formas a priori del conocimiento, sino deducirlas de un principio o fundamento que se presente como su condición de posibilidad. Ya no se trata del *yo pienso* cartesiano, idea evidente de suyo, sino del sujeto trascendental; yo que acompaña y que sintetiza todas mis representaciones; el cual sólo se aprehende empíricamente a sí mismo como representación en la corriente de vivencias temporales; pero que se sabe, al mismo tiempo, como sujeto, diferente de todo aquello que se representa: fundamento último, condición incondicionada del saber del que se derivan todas las formas a priori de la sensibilidad y el entendimiento.

Ante la conciencia trascendental aparece la actividad del sujeto trascendental como condición de todo conocimiento, sí mismo radical, originario, que siempre opera por detrás y que hace posible todo conocimiento, pero que nunca aparece como tal a la representación; se le presupone, pero no aparece, no se le conoce. Se manifiesta como actividad pura de síntesis y como tal es en sí mismo fundamento evanescente que escapa a toda comparecencia. El requisito o condición del conocimiento ya no es evidente de suyo; elude toda representación u objetivación; se conoce mediante un saber no objetivo, saber originario que el hombre tiene de sí, como sujeto trascendental autoconsciente: “La llamo *apercepción pura*, para distinguirla de la empírica, o también *apercepción originaria*, ya que es una autoconsciencia que, al dar lugar a la representación *Yo pienso* (que ha de poder acompañar a todas las demás y que es la misma en cada conciencia), no puede estar acompañada por ninguna otra representación”.²⁵

El yo racional kantiano es, en consecuencia, actividad pura y espontánea que fundamenta toda objetividad, teórica y práctica.²⁶ Libertad y soberanía absoluta del sujeto que objetiva la realidad imponiéndole leyes necesarias de las que él mismo queda exento. Toda necesidad se encuentra, así, fundada en la acción espontánea del sujeto.

No obstante, en su pretensión de salvar la libertad del sujeto -tanto teórica como práctica-, de la necesidad natural, Kant parece introducir una nueva necesidad que arriesga la libertad. Las estructuras cognitivas y las categorías mediante las cuales organiza de modo necesario los datos empíricos aparecen como algo dado en el sujeto, con lo que sólo se consigue una transferencia de las estructuras ontológicas que el pensamiento clásico ubicaba en la realidad, hacia el interior del sujeto. En consecuencia, contrariamente a lo que

²⁵ *Ibid.*, B132

²⁶ *Vid.*, C. Innerarity, *op. cit.*, p.23

pretende, la crítica de la razón no nos salvaría de las ilusiones, sino que simplemente las interiorizaría, haciéndonos aparecer ficticiamente como sujetos libres. Como lo señala Carmen Innerarity: “se plantea la paradoja de que el kantismo precisamente en su pretensión de salvar la libertad del sujeto teórico y práctico de todo lo natural, que pudiera introducir en él cierta necesidad-o, incluso anular su libertad-, terminaría siendo un peculiar naturalismo. Esto ocurre si las categorías se consideran como algo que está *dado en el sujeto*”²⁷ y es así, precisamente, como Hegel las percibe.

Desde el punto de vista hegeliano, a pesar de la disolución de la sustancialidad del sujeto, Kant no se mantiene fiel a la concepción del mismo como actividad pura en su ejercicio central y fundante. Lo presenta equipado con una serie de estructuras fijas y de carácter ahistórico, bajo cuya regulación queda sometido para lograr organizar la masa caótica y abigarrada de los datos sensibles, en relaciones ordenadas y estables; construye así la objetividad y un conocimiento de alcance universal y necesario. Lo presenta, además, como finito y condicionado, al ser obstaculizado por un más allá incognoscible que le arrebatara su pretendido carácter absoluto y lo revela como nulidad; por ello, se ve obligado a huir de nuevo hacia la fe y desplazar lo verdaderamente absoluto más allá de sí.

Que las cosas en sí –con lo cual no se expresa objetivamente más que la forma vacía de la oposición– hayan sido nuevamente hipostasiadas y puestas en cuanto objetividad absoluta, como las cosas del dogmático, que las categorías mismas hayan sido convertidas por una parte en compartimientos inmóviles y muertos de la inteligencia, por otra parte en los principios supremos mediante los cuales se destruye la expresión en la que se nombra lo absoluto mismo [...] son circunstancias que radican [...] en la forma de la deducción kantiana de las categorías.²⁸

En suma, a juicio de Hegel, Kant nos presenta un sujeto solipsista abstraído de la temporalidad y divorciado de lo empírico, biológico o social; un sujeto trascendental puro,

²⁷ *Ibid.*, p. 19.

²⁸ Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, [trad. y notas Ma.del Carmen Parredes Martín], Madrid, Editorial Técnos, 1990, p. 4

lastrado nuevamente por condiciones sustanciales necesarias e inamovibles, que se imponen al sujeto como ya dadas, aunque pretendan pasar bajo el aspecto de simples reglas de ordenación de los fenómenos, emanadas de su misma actividad. Tales estructuras con las que se encuentra equipado todo sujeto harían posible un conocimiento común de carácter absoluto. Además, de estos civilizados dominios de orden y legalidad del conocimiento *a priori*, queda excluido el tenebroso mar de lo incognoscible contra el que se estrellan las pretensiones de autonomía absoluta del sujeto cognoscente, como bien lo da a entender Kant en la siguiente afirmación: “el espacio y el tiempo son meras formas de la intuición sensible, es decir, simples condiciones de la existencia de las cosas en cuanto fenómenos; [...] tampoco poseemos conceptos del entendimiento ni, por tanto, elementos para conocer las cosas sino en la medida en que puede darse la intuición correspondiente a tales conceptos; que, en consecuencia, no podemos conocer un objeto como cosa en sí misma, sino en cuanto objeto de la intuición empírica, es decir, en cuanto fenómeno”.²⁹

Frente a tal supuesto, Hegel replica que “La razón teórica, que se limita a recibir la multiplicidad del entendimiento y sólo tiene que regularla, no tiene ninguna pretensión de una dignidad autónoma, ni de una autogeneración del hijo a partir de sí y debe poder soportar su propio vacío e indignidad, y permanecer abandonada en ese dualismo de una unidad pura de la razón y una pluralidad del entendimiento”,³⁰ y por esta razón, propugna por un idealismo congruente que elimine todo más allá impenetrable.

1.3 El subjetivismo romántico

²⁹ Kant, *CRP*, BXXVI

³⁰ Hegel, *Fe y saber*, [trad. introd. y notas Vicente Serrano], Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000, p. 77

El anverso de la modernidad, generalmente olvidado, se encuentra en la manifestación del *Sturm und Drang* alemán que se desarrollará como el periodo romántico; cuyo clasicismo modera de algún modo el tinte caótico de su momento inicial. Esta manifestación representa una vertiente también constitutiva de la filosofía moderna en cuanto conduce al ahondamiento radical en la subjetividad, a pesar de su airada reacción contra los excesos del racionalismo analítico, el cientificismo y la subjetividad abstracta, potenciados por la Ilustración.

Los principios básicos sobre los que se había asentado la Ilustración apuntaban a que toda pregunta podía ser respondida mediante el uso correcto de la razón y que las respuestas habían de ser compatibles y universales, convirtiéndose en patrimonio común al producir un orden racional hegemónico que conduciría al hombre a la libertad, igualdad y felicidad. “En este estilo se apoya la conciencia de la modernidad ilustrada: conciencia satisfecha y heroica de una época que ha superado el oscurantismo, que ha alcanzado la mayoría de edad y se sabe portadora de valores universales cuya definitiva expresión depende tan sólo de la culminación del proyecto racional.”³¹

Los románticos, en contraste, representan una conmoción frente a la pretensión racionalista ilustrada en tanto que afirman los derechos del individuo, la imaginación y el sentimiento, en la búsqueda de autenticidad personal, quizá como resultado de las vanas expectativas cifradas en la Revolución Francesa que derivó en la Época del Terror y el imperio napoleónico, instaurando un nuevo despotismo. El romanticismo irrumpe como una erupción violenta de la emoción y el entusiasmo³² que defiende la noción de una voz o pulsión interior, la idea de que la verdad se halla en nosotros, particularmente, en los

³¹ Patxi Lanceros, *La herida trágica*, Barcelona, Ánthropos 1997, p.73.

³² *Vid.*, Isaiah Berlin, *Las raíces del romanticismo*, [Trad. Silvina Marí], 2ª. ed., Madrid, Taurus, 200.0, p. 25

sentimientos. “Tempestad e ímpetu”, tempestad de sentimientos a la que alude Schlegel y que servirá para dar nombre al movimiento de principios del siglo XIX. “Se trata de dar entrada a lo indefinido y caótico, el ámbito de los sentimientos, a las turbulencias del ánimo, de todo aquello que no se somete a la pauta racional, que no puede ser conceptualmente apresado”.³³

En algunas posturas románticas, esta voz se percibe como algo particular a la propia persona, voz del propio yo, como es el caso de Rousseau; en otras, como impulso de la naturaleza que llevamos en nosotros, orden más amplio en el que se inscribe nuestra vida. Seguido por Hölderlin, Schelling y el mismo Hegel, Herder ofrece la idea de la naturaleza como fuerza omnipotente, profusión de energía creadora que fluye a través de todas las cosas; el hombre, como manifestación privilegiada de este impulso infinito plástico, sería la criatura destinada a comprenderla y darle expresión a través de su creación continua, haciéndose eco de esta fuerza aórgica originaria y fundante; de ahí la idea del genio, que en su creación no se somete a ley alguna y que sólo es vehículo de expresión de esta energía desbordante de la naturaleza.

Por esta razón, la especulación sobre la naturaleza se vuelve fundamental. Se percibe a los seres humanos ubicados en un marco superior con el que deben armonizar; de ahí que la naturaleza se convierta en fuente interna. El acceso a dicho orden es completamente interior. Hay una voz de la naturaleza dentro de nosotros que nos lleva a armonizar con el macrocosmos, lo que se opone a la captación fría y externa de la naturaleza como orden observable, a la tendencia a objetivizarla a partir de una postura analítica y desvinculada de la razón calculadora, mediante la que quedamos desfasados, escindidos de ella. Para el romántico, “Adoptar una postura instrumental es negar la necesidad de [...]sintonía. Es una

³³ Lancersos, *op. cit.*, p. 73.

especie de separación, una declaración apriorística de nuestra independencia moral, de nuestra autosuficiencia”.³⁴

Es necesario abrirse a esta fuerza propulsora interior, gran impulso de vida que fluye a través de nosotros, reunificándonos con la totalidad, con lo cual se origina el sentido de pertenencia al Todo, de ser momento de la totalidad, lo que implica a su vez una idea panteísta que se opone al deísmo racional ilustrado. Es una búsqueda de nuevas manifestaciones de religiosidad, entendida fundamentalmente como diálogo íntimo entablado en el fondo de la propia conciencia.³⁵ Existe una voz interior que nos lleva a alcanzar las verdades más profundas y que confiere un espacio central definitivo al sentimiento. Como afirma Taylor, estar abierto a este impulso de la naturaleza y en sintonía con ella es, para el romántico, parte central de la vida buena.³⁶ Este impulso empuja a hacer el bien con gusto y por inclinación y no a someterse a las exigencias racionales de carácter impositivo y represivo, sino más bien a experimentar nuestros deseos en su riqueza pletórica y significativa, respondiendo al torrente de vida que fluye en nosotros. Por ello, esta postura se rebela contra los códigos morales, establecidos socialmente como impuestos desde el exterior y anuladores de la individualidad, exaltando la libertad y el deseo de infringir convenciones y leyes externas. Por tal motivo son apreciados los sentimientos y las pasiones arrebatadas de los caracteres fuertes y rotundos. Goethe, Schiller, Jacobi y Herder son los principales representantes de este movimiento.

El sujeto, como afirma Mayos Solsona:

deja de ser visto en primer lugar ya básicamente como <sujeto pensante>, sujeto que se caracteriza primordialmente por saber y conocer a través de una racionalidad universal, estable y objetivamente expresable. Ahora pasa a ser sobre todo sujeto volitivo, agente, creador, impulsor, profundamente emotivo...Sobre todo es amante de su infinita creatividad y -considerando que la niega y amenaza con

³⁴ Taylor, *op. cit.*, p. 405

³⁵ *Vid.*, Goncal Mayos Solsona, *Ilustración y Romanticismo*, Barcelona, Herder, 2004, p. 378.

³⁶ Taylor, *op. cit.*, p.393.

inmovilizarla- es sistemáticamente despreciador de todo lo fijo, quieto, estable, objetivo, finito...; aunque lo haya creado él mismo.³⁷

Si el acceso a la naturaleza se posibilita por la voz o impulso interior, nuestra misión se define en términos de expresión y creación continua e infinita. Expresar significa manifestar algo que no está previa y plenamente constituido, sino es puro impulso indefinido, tan profundo como inagotable e inabarcable; es un movimiento, actividad infinita, dinamismo puro, por lo que tal manifestación implica participar en su creación. No podemos simplemente describir ese algo, clasificarlo, encerrarlo en el pensamiento, porque es una gran fuerza terrible y misteriosa, caótica e informe, avasalladora, sin orden ni estructura, por lo que se muestra susceptible e invita a ser formada. Lo que se revela no está ya plenamente acabado con antelación; conlleva una definición o configuración determinada por la actividad creativa del individuo, de tal modo que la manifestación es también creación.

La noción de la naturaleza como fuerza intrínseca lleva, por lo tanto, a una visión expresiva de la vida humana. Realizar mi naturaleza significa ser copartícipe de la fuerza creativa cósmica al obedecer la voz o impulso interior, logrando que lo oculto se manifieste para mí y para los demás. No se trata sólo de copiar un modelo, sino de configurar lo expresado a través de la manifestación, lo que va estrechamente ligado a una idea del yo o sujeto diferente de la sostenida por la postura moderno-ilustrada. El yo no realiza mediante su actividad una forma o naturaleza impersonal, como paso del acto a la potencia, sino que efectúa una autocreación que conduce a una completa individuación. Cada individuo es diferente y original, la originalidad marca cómo ha de vivir. Los individuos no son meras variaciones sin importancia de una naturaleza humana básica; tampoco existe un camino

³⁷ G. Mayos Solsona, *op. cit.*, p.403.

previo que deba transitarse, marcado por la razón universal, sino que cada uno está obligado a vivir de acuerdo con su originalidad, inventando sus propios ideales y valores, ya que no hay pautas comunes y preestablecidas. En términos hegelianos, la postura del romántico -aludiendo específicamente a Jacobi- se caracteriza porque “todo lo finito objetivo se le presenta a la vez como una forma de eternidad, y su acción expresa a la vez una semejante forma, entonces esa forma de la eternidad es ahí algo subjetivo, es la belleza ética particular manifestándose”.³⁸

Arribamos de este modo a un individualismo radical que proviene de la noción de naturaleza como fuente y que conduce al expresivismo puro, “la imagen de la expresión era central a esta idea no sólo porque le ofrecía el modelo de la unidad de la vida humana, sino también que los hombres alcanzaban su más plena realización en la actividad expresiva”.³⁹ La vida humana se expresa en el doble sentido de manifestar y configurar. Por ello el arte adquiere un puesto central, como expresión y no imitación. En esencia es una manifestación y creación que expresa no únicamente nuestra naturaleza, sino el gran torrente de la vida o del ser. La actividad artística completa lo que somos como seres humanos, rescatándonos de la razón abstracta y fría. Creación es manifestación y transfiguración. El artista es revelador y hacedor; de esta manera, se reivindica el papel de la imaginación creadora frente al dominio despótico de la razón.

Desaparece, en este sentido, la noción de orden cósmico necesario -cuya naturaleza se pudiera explicar, clasificar y analizar- independiente de la realización del torrente de la naturaleza en la vida humana. La idea de un universo mecánico como engranaje o máquina que podía ser manipulado y dominado es desplazada por la idea de vida. El viejo orden

³⁸ Hegel, *Fe y saber*, p.126

³⁹ Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura económica, 1983, p. 15

fundamentado en el *logos* ya no fue aceptable, orden organizado en torno a principios que podía captar la razón desvinculada; el cosmos es una cifra que sólo se entiende participando de forma activa en su configuración, no como orden o armonía racionalmente evidente, sino como torrente irracional de vida que aturde al entendimiento y que debe ser explorado y manifestado mediante el desarrollo de un nuevo lenguaje, capaz de revelar lo oculto. De ahí que los románticos desarrollaran un lenguaje simbólico tendiente a hacernos conscientes de aquello para lo cual aún no existen palabras; los poemas acuñan las palabras que al mismo tiempo manifiestan y crean esa realidad. En este mismo orden de ideas, Taylor afirma, refiriéndose al romanticismo que “no se organiza en torno a principios que puedan ser captados por la razón desvinculada. Su principio del orden no es asequible exotéricamente. Al contrario, es un enigma. Y sólo es posible entenderlo plenamente participando en él. El amor es de tal modo que es preciso estar iniciado en él para poder percibirlo. La antigua idea de una armonía entre naturaleza racionalmente evidente, da paso a una nueva, la de un torrente de amor o vida, que es cercano a nosotros y, al mismo tiempo, confunde al entendimiento”.⁴⁰

Como Hegel reconoce, la postura analítica e instrumental de la razón implica la objetivación de la naturaleza, la fragmentación y petrificación de la totalidad viviente, orgánica de lo real, junto con la ruptura de la unidad vital interior del ser humano. “Cuanto más firme y espléndido es el edificio del entendimiento, tanto más se agita el impulso de la vida, que está presa en aquél como una parte, por salir de allí en busca de la libertad”.⁴¹ Dentro de ese edificio se da la separación de la objetividad mecánica y neutra, tanto exterior como interior, respecto de nuestra libertad “el entendimiento separa

⁴⁰ Taylor, *Fuentes del yo.*, p.401

⁴¹ Hegel *Diferencia...*, pp. 18-19

nítidamente lo objetivo de lo subjetivo y lo convierte en aquello que no tiene ningún valor y que no es nada”.⁴²

En cambio, el romanticismo, encuentra la dimensión moral en la naturaleza misma como fuente y busca la vinculación con ella. La postura de separación establece barreras entre lo humano y la naturaleza, y en el interior del hombre, entre razón y sensibilidad, así como entre él mismo y los demás, el romanticismo busca cicatrizar divisiones, es tendencia a la unificación.

En los dos polos de la corriente moderna y tal como lo detecta Hegel al marcar sus deficiencias, encontramos que, por una parte, la dignidad del hombre se percibe en el hecho de que asuma el control instrumental del universo objetivado mediante la razón y “como al hombre todo le es útil, lo es también él, y su destino consiste asimismo en hacerse un miembro de la tropa de utilidad común y universalmente utilizable”,⁴³ por otra, que tal dignidad se ubica en el hecho de que el hombre forma parte de un orden más extenso del que brota su vida y lo sustenta, necesidad, por tanto, de admitir lealtad y solidaridad con este orden, que lo conduce a su radical individualización y expresión, armonización con la vida y no autosuficiencia e instrumentalización., no obstante, se renuncia a lo racional y compartido.

El espíritu, volviéndose contra quienes lo degradan y prorrumpiendo en denuestos contra su rebajamiento, no reclama de la filosofía tanto el *saber* lo que él *es* como el recobrar por medio de ella aquella sustancialidad y aquella consistencia del ser [...] reprimir el concepto que diferencia e implantar el *sentimiento* de la esencia, buscando más bien un fin *edificante* que un fin *intelectivo*. Lo bello, lo sagrado lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo.⁴⁴

La razón instrumental se encuentra ligada al conocimiento científico y conlleva un

⁴² Hegel, *Fe y saber*, p. 55

⁴³ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, [trad. Wenceslao Roces con colaboración de Ricardo Guerra], 4ª. reimp., México, Fondo de cultura económica, 1981, p. 331

⁴⁴ *Ibid.*, p. 10.

desencantamiento del mundo que privilegia la técnica; se opondría, en esta forma, a la búsqueda romántica de un fondo irracional más allá del Ser- *logos*, que pondría el acento en la *póiesis*, producto de un estado de manía o locura; dos sentidos encontrados del concepto de *tejné* a los que alude Platón y que responden a dos concepciones diferentes de sujeto.⁴⁵ Un concepto de sujeto de dominio, como absolutamente racional y autónomo, tan potenciado que amenaza con cortar su enlace no sólo con el mundo, sino con su sensibilidad y con los otros, pero que es capaz de fundar, desde su aislamiento, lo común, lo universal intersubjetivo, partiendo de su naturaleza racional autónoma; por otro lado, un sujeto como hondura interior inagotable, que posee la facultad expresiva emanada de su imaginación creativa, con lo que se intensifica el sentido de interioridad y conduce por esta vía a un subjetivismo más radical. Desde este último enfoque, propio del romántico, el sujeto debe buscar la autenticidad siendo fiel a su singularidad, a sus propios ideales y valores y no a las reglas de la razón; se aleja de las verdades y valores universales, públicos, que, de acuerdo con el pensamiento moderno-ilustrado, todo hombre inteligente descubre, si aplica su razón convenientemente. En esta línea, Isaiah Berlin asegura que “el romanticismo socavó la noción de que existen criterios objetivos relativos a cuestiones de valor, de política, de moral, de estética, de que existen criterios objetivos que operan entre los hombres de modo tal que si alguien no hace uso de ellos es simplemente un mentiroso o un demente”⁴⁶ Este sujeto subordina el interés contemplativo a su naturaleza activa y a la interiorización de las fuentes morales, imposibilitando ya la homologación intersubjetiva. Doble insuficiencia detectada por la siguiente afirmación hegeliana, referida a dos de sus representantes más significativos: “Por lo dicho hasta aquí se desprende que la filosofía de

⁴⁵ Vid., Eugenio Trías, *Lógica del límite*, Barcelona, Ediciones Destino, 1991, pp.284-289

⁴⁶ I. Berlin, *op. cit.* .p.185

Kant se contrapone a la de Jacobi, en la medida en que en la esfera que es común a ambas pone la absoluta subjetividad y finitud en una pura abstracción y con ello alcanza la objetividad y la infinitud del concepto, pero en cambio Jacobi no admite la finitud misma en el concepto, sino que la convierte en principio en cuanto finitud finita, en cuanto contingencia empírica y conciencia de esa subjetividad”.⁴⁷

Desde la interioridad y espontaneidad individual, el romántico construye y valida toda realidad, con lo que se origina, frente al ilustrado, un concepto versátil y variable de humanidad que rompe su pretendida unidad y derriba la universalidad de la razón. El sujeto moderno acaba siendo un sujeto desbocado⁴⁸ que únicamente se tiene a sí mismo y todo le es ya posible, nada le resulta vedado o sagrado, por lo que pierde todo patrón o medida; culminación del proyecto emancipatorio moderno que buscaba convertirlo en señor de todo y que fue imponiéndolo, no tanto como sujeto pensante, sino como sujeto agente volitivo y creativo. De tal manera que el aparente conflicto ilustración-romanticismo no es más que una continuidad en el proceso de subjetivación moderna que progresivamente deriva en la crisis posmoderna actual.

Con el Romanticismo, afirma Mayos Solsona:

el principio moderno de sujeto se radicaliza notablemente, adquiriendo plena carta de naturaleza en la sociedad y la cultura toda una amplia serie de elementos individualizadores, singularizadores, subjetivadores e idiosincráticos. Así [...] parece desbocarse el subjetivismo moderno en la medida en que la diversidad y la proliferante riqueza de lo humano amenazan con imposibilitar todo nuevo equilibrio [...] con la necesaria unidad de la humanidad y universalidad de la razón.⁴⁹

Sentido, valor y verdad son ahora contingentes, relativos al sujeto que ha sido absolutizado por el choque entre los dos grandes ideales modernos: racionalidad e irracionalidad. Toda realidad se reduce ya a obra y expresión de la subjetividad creativa; el

⁴⁷ Hegel, *Fe y saber*, pp. 129-130

⁴⁸ *Vid.*, Solsona, *op.cit.*, Caps. IV-V

⁴⁹ *Ibid.*, p.399

logos cósmico griego independiente y previo ha desaparecido, así como todo principio teológico, camino trágico hacia el nihilismo cuyo precio es la total desorientación y la pérdida de sentido.

Llegados a este punto, nos formulamos la pregunta de Eugenio Trías:

¿Cabe salirse de esa esquizofrenia entre lo genial y lo técnico, entre lo artístico y lo tecnológico (o tecnocientífico) o, pensando las cosas radicalmente, entre un *logos* carismático, maniático, inspirado y entusiasmado y un *logos* técnico-científico que se apropia, desde su subjetividad (*ego cogito* con fundamento en la voluntad), desde fuera del mundo, del propio mundo, haciéndolo entrar en razón? (...)¿Cabe salirse del dilema entre un *logos maniático* y una razón desencantada, deshechizada e ilustrada?⁵⁰

Desde mi consideración, el intento hegeliano se movería justamente en esta línea. Hegel busca conciliar autonomía racional y unidad expresiva, síntesis de razón y deseo, y llega a su unidad en un plano superior; salva, en esta misma medida, las limitaciones de la razón instrumental y las propias del expresivismo subjetivista puro.

2. Absolutización y descentramiento del sujeto en Hegel

Hegel reconoce a Kant el gran mérito de haber fundamentado teóricamente la plena autonomía del sujeto, presentándolo como fundamento último de todo sentido, realidad y valor, tanto en el ámbito epistemológico como en el moral; le reconoce haber conducido al hombre a la toma de conciencia de su libertad absoluta:

Una de las determinaciones extraordinariamente importantes de la filosofía kantiana es la de que debe reducirse a sí misma lo que la conciencia de sí considera como la esencia, la ley y el en sí. [...]. Es un gran progreso el que representa el establecimiento de este principio, según el cual la libertad es el último eje en torno al cual gira el hombre, la última cúspide que ante nada se humilla; el hombre, en estas condiciones, no reconoce ninguna autoridad, no se somete a nada en que no sea respetada su libertad.⁵¹

⁵⁰ Trías, *Lógica...*, p. 289.

⁵¹ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, p.445

No obstante, Hegel le reprocha no haber sido consecuente con sus propias premisas, pues en el nivel de la razón teórica lastra al sujeto con estructuras cognitivas dadas, al mismo tiempo que plantea un más allá nouménico opaco e inaccesible al conocimiento. Por medio de la actividad del sujeto, encasillada y constreñida por las funciones categoriales fijas y previamente establecidas, no se alcanza la verdad de los objetos empíricos, sino que sólo se determina su carácter objetivo, testimonio del carácter finito y subjetivo de su facultad racional.

tampoco es posible considerar como algo científico la triplicidad kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta [...] el empleo de esta forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho[...]. Lo que se consigue con este método, consiste en imponer a todo lo celestial y terrenal, a todas las figuras naturales y espirituales las dos o tres determinaciones tomadas del esquema universal, es nada menos que un informe claro como la luz del sol acerca del organismo del universo; es, concretamente, un diagrama parecido a un esqueleto con etiquetas pegadas encima o a esas filas de tarros rotulados que se alinean en las tiendas de los herbolarios; tan claro es lo uno como lo otro, y si allí faltan la carne y la sangre y no hay más que huesos y aquí se hallan ocultas en los tarros las cosas vivas que contienen, en el método al que nos referimos se prescinde de la esencia viva de la cosa o se la mantiene escondida.⁵²

En contraste, el sujeto recobra plenamente con Hegel su capacidad creativa en cuanto no se encuentra limitado por estructuras petrificadas y rígidas a las que pliegue su acción teórica, gracias a que él mismo efectivamente es libertad y actividad pura, sin restricciones externas o internas. Dentro del pensamiento kantiano “El yo es el sujeto-objeto subjetivo, permanece en él un aspecto bajo el cual le está opuesto absolutamente un objeto, bajo el cual está condicionado por el mismo”,⁵³ mas, se cuestiona Hegel, si con su actividad teórica, este yo funda autónomamente el sentido y construye un mundo intersubjetivamente compartido, ¿con qué legitimidad cabría hablar de un más allá de lo significado por él?

⁵² Hegeel, *Fenomenología...*, pp.,35-37

⁵³ Hegel, *Diferencia...*, p. 82

En efecto, donde la conciencia del hombre no ha penetrado, sólo reina la oscuridad, pero no porque el hombre sea incapaz de ver, sino porque donde la razón no ha iluminado con su luz o concebido algún significado no hay nada para ser visto. En palabras de Hegel:

De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada, o como quiera llamársela, acerca de lo cual aún no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo; sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma. A saber: porque en el *vacío* no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la conciencia.⁵⁴

Entre la espesura impenetrable de la cosa o en sí y la idea penetrada de sí mismo, entre objeto y sujeto se da, para Hegel, la mediación del sentido, pero este sentido, como lo hace ver Nancy: “No puede ser fijado, es la no- fijeza misma. Pero eso significa que es el movimiento perpetuo de las significaciones en la lengua como el movimiento de la historia en el cual la naturaleza y el hombre no dejan de pasar –en el doble sentido de esta palabra: estar de paso, pasar al más allá (fallecer)- y el movimiento del actuar, de la operación y de la conducta humana, que tienen que liberar para sí mismas, siempre de nuevo, la verdad del sentido”.⁵⁵ Desde esta consideración, podemos afirmar que si bien Hegel continúa la línea antropocéntrica kantiana, nos percatamos de que en él la actividad del sujeto queda absolutizada, en tanto no se ve limitada por ningún más allá ajeno, ni instalado en su interior, imponiéndole leyes de objetivación o de acción, ni como obstáculo exterior insondable. El sujeto hace suyo todo lo extraño a través de su acción teórico- práctica, con lo que supera cualquier tipo de alienación y objetividad ajena. El espíritu “es libre, es posición de la naturaleza como mundo suyo; un poner que como *reflexión* es igualmente *presuponer* el mundo como naturaleza autosuficiente. El revelar en el concepto es creación

⁵⁴ Hegel, *Fenomenología...*, p,98

⁵⁵ Jean-Luc Nancy, *Hegel. La inquietud de lo negativo*, [trad. Juan Manuel Garrido], Madrid, Arena Libros, 2005, pp. 56-57

del mundo como del ser suyo, en el cual él se de la *afirmación y verdad* de su libertad. *Lo absoluto es el espíritu*; he aquí la definición suprema de lo absoluto”.⁵⁶

Las categorías no son moldes formales y vacíos dentro de los cuales se haga ajustar la realidad de manera forzada, moldes prefigurados y portados por el yo trascendental abstracto, sino que resultan de la mediación dialéctica entre hombre y realidad, a través de la experiencia llevada a cabo en ésta; la experiencia implica la penetración y hundimiento en la cosa, en la que no existe fondo ni asiento seguro, pero donde se da la apertura de sentido que concilia subjetividad y objetividad, logrando que la cosa penetre, a la vez, al pensamiento,⁵⁷ de modo que el ser se presenta como sentido al ser arrancado de su simple subsistencia y ser apropiado por el sujeto, cuyo pensamiento no funda, sino que es la inquietud misma de las cosas.

2.1 El sujeto como actividad infinita

Como consecuencia de lo dicho, se advierte que la realidad objetiva en Hegel queda definitivamente desustancializada, que el ser metafísico trascendente, ya sea que se conciba como interior⁵⁷ que subyace por detrás, por debajo o más allá, es sometido a una crítica radical y desenmascarado como producto de la actividad social, idea con la que inaugurara y anticipa la impugnación del fundamento que va a ser característica distintiva de toda la filosofía posterior. El hombre hace suyas las cosas, al apropiarse de ellas y lograr que la cosa reciba su libertad como su determinación y alma. “Esta es la infinita codicia de la subjetividad, concentrar y consumir todo en la simple fuente del puro yo”,⁵⁸ mostrándose

⁵⁶ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [ed. Introd. y notas de Ramón Valls Plana], 2ª. reimp., Madrid, Alianza editorial, 2005, 384..

⁵⁷ Vid. Nancy, *op. cit.*, p. 22

⁵⁸ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, [trad. Juan Luis Vermal], Buenos Aires, editorial Sudamericana, 26 (Agregado).

como la verdad de la realidad exterior, la cual no tiene independencia ni ser por sí. Toda cosa puede devenir propiedad humana al superar su objetividad con el hacer, pues la cosa carece de fines propios, no es relación consigo misma como la autoconciencia. En esto consiste propiamente el idealismo, las cosas no tienen una existencia en sí, sino para el hombre; el realista, en cambio, les otorga un valor absoluto, pero ni siquiera el animal sostiene ya este realismo, al consumir las cosas las hace suyas demostrando su dependencia⁵⁹.

Cabe decir a quienes afirman aquella verdad y certeza de la realidad [*Realitat*] de los objetos sensibles que debieran volver a la escuela más elemental de la sabiduría, es decir, a los antiguos misterios eleusinos de Ceres y Baco, para que empezaran por aprender el misterio del pan y el vino, pues el iniciado en estos misterios no sólo se elevaba a la duda acerca del ser de las cosas sensibles, sino a la desesperación de él, ya que, por una parte, consumaba en ellas sus aniquilación, mientras que, por otra parte, las veía aniquilarse a ellas mismas. Tampoco los animales se hallan excluidos de esta sabiduría, sino que, por el contrario, se muestran muy profundamente iniciados en ella, pues no se detienen ante las cosas sensibles como si fueran en sí, sino que, desesperando de esta realidad [*Realitat*] y en la plena certeza de su nulidad, se apoderan de ellas sin más y las devoran; y toda la naturaleza celebra, como ellos, estos misterios revelados, que enseñan cuál es la verdad de las cosas sensibles.⁶⁰

Esta toma de posesión humana es algo concreto, se trata de la apropiación corporal inmediata de la cosa, es decir, su elaboración práctica mediante el trabajo; o bien, teórica, ésta última se inicia con la simple designación. En esta designación la cosa ya no vale por lo que es, sino por el significado donado: “El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por lo que es sino por el significado que se le atribuye [...]. Al proporcionar un signo y poder adquirir algo con él, el hombre señala precisamente su dominio sobre las cosas”,⁶¹ lo que permite que la materia se convierta en algo suyo. Es así como la actividad humana arranca la cosa de su estado natural para insertarla en un entramado de relaciones de sentido

⁵⁹ Hegel, *Ibid.*, 44 (Agregado).

⁶⁰ Hegel, *Fenomenología...*, p. 69

⁶¹ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 58 (Agregado)

Por medio de su hacer, el hombre vuelve plenamente efectiva la libertad que lo constituye ontológicamente, engullendo con voracidad toda objetividad, al imprimirle su sello, su huella humana y, en esta medida, lo eleva a idealidad pura. Auténtica *Aufhebung* que suprime al mismo tiempo que conserva, conserva el objeto al elevarlo a idea, tomando en cuenta que es la cosa misma la que se niega para devenir sentido.⁶² El idealismo hegeliano alcanza aquí su significado propio; no niega la exterioridad e independencia del mundo, la cual es presupuesto necesaria del despliegue de toda actividad humana, pero ésta lo moldea conforme a su libertad, recreándolo, se objetiva en él y lo humaniza. Por su parte, la exterioridad no se le resiste ni la obstaculiza, tampoco se ve violentada por aquella; por el contrario, sólo por su mediación alcanza su más elevada realización espiritual, adviniendo mundo simbólico cultural, la fuerza plástica humana contribuye a su configuración.

Quando pienso un objeto, lo llevo al pensamiento y le quito lo sensible, lo convierto en algo que es esencial e inmediatamente mío. En efecto, recién en el pensamiento estoy conmigo mismo, sólo el concebir es la penetración del objeto, que ya no está más frente a mí, y al que le he quitado lo propio, lo que tenía por sí contra mí. Del mismo modo como Adán le dijo a Eva: <eres carne de mi carne y hueso de mis huesos>, así dice el espíritu <es espíritu de mi espíritu> y lo extraño ha desaparecido.⁶³

Se manifiesta así, a decir de Hegel, “la necesidad de una filosofía que reconcilie a la naturaleza de los malos tratos que sufre en los sistemas de Kant y de Fichte y ponga a la razón misma en consonancia con la naturaleza, pero no de tal manera que la razón renuncie a sí misma o que tuviera que convertirse en una insípida imitadora de aquélla, sino en una consonancia tal que la razón se configure a sí misma en naturaleza desde su fuerza interna”.⁶⁴ Idea de expresión y creatividad como herencia romántica, pero que ya no renuncia a la universalidad racional del planteamiento ilustrado como ámbito de lo

⁶² Vid., Nancy, *op. cit.*, p. 57

⁶³ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 4. (Agregado)

⁶⁴ Hegel, *Diferencia...*, p. 9

compartido, el cual se entiende ahora en términos concretos de interacción intersubjetiva e histórica, en el marco lingüístico-conceptual, donde se ubica la gran aportación hegeliana. Renunciar a lo universal, como lo compartido intersubjetivamente, que para Hegel sólo puede fundarse en la razón concreta, nos encierra en lo individual y subjetivo y con ello, “se pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste”.⁶⁵

2.2 Desustancialización del sujeto e intersubjetividad histórica.

Pero, además, en este proceso activo y libre de apropiación de la realidad como mediación sujeto-objeto, también se halla implicada la mediación hombre-hombre, del hombre social en apertura y acción con los otros, no solamente presentes en su tiempo y espacio, sino también con los de otros espacios y tiempos anteriores como forjadores de su patrimonio cultural que lo constituyen sustancialmente y lo definen

Podríamos afirmar con Goldman que si en Kant “Los juicios sintéticos *a priori* postulan en su principio la comunidad. A través de su reificación, las categorías expresan el espíritu humano, la comunidad humana, en el plano del pensamiento teórico”⁶⁶, la obra de Hegel consistió, entonces, en superar tal reificación al revelar el ámbito de la verdad como el ámbito intersubjetivo, sólo ahí tiene su asiento la razón. Pero también la toma de conciencia de este hecho es resultado del proceso histórico anterior.

⁶⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p. 46

Hegel acaba por desustancializar definitivamente al sujeto abstracto, obviando las consecuencias individualistas y relativistas de la subjetividad desbocada del romántico, al diluirlo en el espíritu viviente de la comunidad que se hace presente en el actuar de todos y de cada uno, pues el sujeto es fundamentalmente intersubjetividad que se desarrolla en la historia: “lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias de sí, es la unidad de las mismas: *el yo es el nosotros y el nosotros el yo*” ,⁶⁷ juego libre de individualidades concretas e inestables que en el reconocimiento mutuo fundan lo común y compartido y se objetivan en unas instituciones y un mundo cultural determinado, el cual se despliega en la historia y es heredero de la producción cultural anterior, con la que guarda total continuidad.

Con ello Hegel pasa de la razón abstracta al espíritu viviente de una comunidad. La racionalidad se expresa en las creaciones del obrar humano colectivo como libertad dinámica que se exterioriza en la cultura, en ella se estatiza y vuelve a superarse. “En un pueblo libre se realiza, por tanto, en verdad la razón; ésta es el espíritu vivo presente, en que el individuo no sólo encuentra expresado su *destino*, es decir, su esencia universal y singular, y la encuentra presente como coseidad, sino que él mismo es esta esencia y ha alcanzado también su destino”.⁶⁸ Sobre esta universalidad viviente se funda un nuevo tipo de racionalidad, a su vez concreta e histórica, que da significado a la realidad convirtiéndola en un mundo susceptible de ser comunicado y compartido, al ser urdido categorialmente, no conforme a una legalidad unánime y fija que tendría su sede en una

⁶⁶ Lucien Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*, [trad. José Luis Etcheverry], Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1974, p.150.

⁶⁷ Hegel, *Fenomenología...*, p.113

⁶⁸ *Ibid.*, pp.210-211.

naturaleza racional uniforme, sino a una racionalidad abierta a la transformación temporal como resultado del interactuar humano en su intercambio con el flujo de lo real.

La realidad objetiva, sin la actividad de la conciencia -entendida en términos intersubjetivos e históricos-, es para Hegel el *alogon*, lo irracional puro e inexpresable, únicamente las categorías conceptuales universales propias del lenguaje logran tejer un mundo de sentido en la maraña caótica e inestable de la realidad, que se entrega al hombre para alcanzar su idealidad o espiritualidad:

Las formas del pensamiento están ante todo expuestas y consignadas en el *lenguaje* del hombre. En nuestros días nunca se repetirá bastante que el hombre sólo se distingue de los animales por el pensamiento. En todo aquello que se convierte en algo interior, y principalmente en la representación, en lo que hace *suvo*, ha penetrado el lenguaje; y lo que el hombre convierte en lenguaje y expresa con él, contiene escondida, mezclada o elaborada una categoría.⁶⁹

De aquí se hace comprensible la afirmación hegeliana de que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”.⁷⁰ De ninguna manera interpretando esta racionalidad como *logos* ínsito en la realidad en espera de ser descubierto por la razón humana, para entregarle su significatividad previamente establecida y acabada, sino como mediación dialéctica entre realidad y sentido creado por el hombre colectivo e histórico, tal como lo expresa Marrades: “Desde el momento en que ambos aspectos se pretenden unificados, el movimiento no es sólo un *ordo inventionis* mediante el cual el filósofo construye la cosa, ni tampoco un mero *ordo expositionis* mediante el cual se limita a presentarla, sino una mediación de construcción y contemplación: una contemplación constructiva y una construcción contemplativa.”⁷¹ Así, el significado de la dialéctica hegeliana implica producción de sentido, ahí donde no está dada una significación última o primera, y si para

⁶⁹ Hegel, *Ciencia de la Lógica*, (trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo, prolog. Rodolfo Mondolfo], 4ª.ed., Buenos Aires, Ed. Solar-Hachette, 1976, p. 31.

⁷⁰ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, p. 23.

⁷¹ Julián Marrades, *El trabajo del espíritu*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2001, p. 245.

Kant este uso de la dialéctica era ilegítimo, para Hegel es condición de la verdad misma, la cual no es simplemente un dato, sino el vivir y morir continuo del sentido que surge en el discurso de la negatividad⁷². Por consiguiente, si Hegel defiende la razón contra el sentimentalismo romántico, no está reasumiendo la propuesta ilustrada, ya que da un giro radicalmente innovador a la noción de razón, enriquecida por lo concreto, lo interhumano, lo temporal. "La razón es espíritu [...] la obra universal que se engendra como su igualdad y unidad mediante el obrar de todos y de cada uno".⁷³ Se trata, además, de una razón fecundada por la esfera pasional e imaginativa, hecho que explica su creatividad, como se analizará posteriormente.

La humanidad, en su devenir histórico, ha llegado a esta toma de conciencia de sí como fundamento último de toda objetividad, sabiéndose como un yo universal concreto en el que las relaciones dinámicas intersubjetivas configuran una racionalidad que se trasciende perpetuamente en la infinitud del tiempo, presentándose, no obstante, en forma concreta y determinada en cada momento histórico. En virtud de ello, Hegel rebasa la filosofía de la conciencia y la autoconciencia abstracta en favor de una racionalidad construida lingüística e intersubjetivamente. Si inicialmente el hombre se autoconcibe como un yo que se entrega y se pierde en la objetividad, pretendiendo leer receptivamente las características de un Ser objetivo y sustancial ya configurado, aprende a lo largo de su experiencia con la realidad misma, que esa pretendida sustancialidad se desintegra continuamente en el acontecer temporal y la diversidad espacial de la manifestación, sin conseguir nunca expresarla en forma definitiva y acabada; devenir que continuamente se hace otro en el espacio y el tiempo, presentándose simplemente como *el aquí de múltiples*

⁷² Vid., Nancy, *op. cit.*, p.59

⁷³ Hegel, *Fenomenología...*, pp.259-260.

*aquí o el ahora de múltiples horas; donde ejerce sus dominios “ Cronos que lo pare todo y devora sus partos”.*⁷⁴ Mundo en movimiento que deviene pensamiento en movimiento, sólo es paso o negatividad en que se manifiesta el sentido nunca dado o disponible, sino permanentemente construido.

Lo verdadero es de este modo, el delirio báquico, en el que ningún miembro escapa a la embriaguez y como cada miembro, al disociarse, se disuelve inmediatamente por ello mismo, este delirio es, al mismo tiempo, la quietud traslúcida y simple. Ante el foro de este movimiento no prevalecen las formas singulares del espíritu ni los pensamientos determinados, pero son tanto momentos positivos y necesarios como momentos negativos y llamados a desaparecer.⁷⁵

No hay, por tanto, en la visión hegeliana fundación o sentido último. La interpretación o explicación forma parte de la misma realidad y su movimiento es expresión de la realidad en la libertad del pensamiento, el cual, como negatividad pura, es también movimiento como praxis continua de sentido.⁷⁶ A través de su misma experiencia, el hombre se ve, pues, forzado a abandonar sus posiciones ingenuas y a asumir su papel configurador y activo, por medio de su actividad teórico-lingüística.

Al tomar conciencia de que el llamado ser objetivo no es más que expresión subjetiva, mediante la cual el hombre interpreta y significa los enigmas de la realidad, sin implicar con ello que tal producción subjetiva sea ajena y exterior a la realidad misma, superpuesta, sino que, marcado por la impronta romántica, para Hegel, contribuye a expresarla y configurarla, lo sustancial se revela como sujeto y el espíritu supera el extrañamiento del ser objetivo. La conciencia comprende que no es captación de algo externo sino autoconciencia, que conocer es conocerse, no como pura remisión a sí, sino como inquietud activa infinita que transita por lo otro.. Es entonces como la conciencia que parte de la escisión sujeto- objeto, asciende a esta autoconciencia, donde ambos se reconcilian.

⁷⁴ Hegel, *Enciclopedia...*, 258

⁷⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p. 32.

Cuando la conciencia se acerca a la realidad para conocerla, viene recargada ya con un marco interpretativo previo, producto intersubjetivo heredado del pasado, que le sirve como pauta para medir el objeto, si éste último no se ajusta a dicho saber una vez que se ha realizado la experiencia sobre él, se desprende de estos presupuestos, pero también del objeto por ella significado, dándose de este modo nuevos parámetros de categorización y con ello, un nuevo objeto:

porque la conciencia sabe en general de un objeto, se da ya la diferencia de que para ella algo sea el *en sí* y otro momento, en cambio, el saber o el ser del objeto *para* la conciencia. Y sobre esta distinción, tal y como se presenta, se basa el examen. Si, en esta comparación, encontramos que los dos términos no se corresponden, parece como si la conciencia se viese obligada a cambiar su saber, para ponerlo en consonancia con el objeto mismo, ya que el saber presente era, esencialmente, un saber del objeto; con el saber, también el objeto pasa a ser otro, pues el objeto pertenecía esencialmente a este saber.⁷⁷

A lo que Hegel alude entonces con estas intrincadas palabras es al hecho de que nunca nos relacionamos con hechos escuetos y desnudos, sino que nos movemos siempre en el terreno de lo ya interpretado, al que se suceden nuevas interpretaciones, en las que el ser mismo se manifiesta y constituye, idea que adoptará por la hermenéutica contemporánea, Con un lenguaje más claro, Hegel lo expresa del modo siguiente al criticar al empirismo: “lo que se ofrece como empiria, consiste sólo en lo más débil, en la abstracción y en lo que, con menor espontaneidad [o autoactividad], no se ha desasimilado, diferenciado y fijado a sí mismo sus limitaciones, sino que está preso en tales [limitaciones], que han llegado a fijarse en la cultura universal, lo cual se presenta como sentido común y, por tanto, parece que se hubiera recibido directamente de la experiencia”.⁷⁸

Lo destacado, aquí, es que la serie de categorías, a través de las cuales la conciencia configura y articula el significado del mundo, no son estructuras a priori fosilizadas e

⁷⁶ Vid., Nancy, *op. cit.*, p.11

⁷⁷ Hegel, *Fenomenología...*, p.58

⁷⁸ Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, [trad., introd. y notas Dalmacio Negro Pavón], Madrid, Editorial Aguilar, 1979, p.25

incrustadas en el sujeto trascendental, racional, puro y aislado, como lecho de Procusto de la realidad y del mismo sujeto, a la manera kantiana, sino estructuras conceptuales dinámicas y en proceso, formas sucesivas a través de las cuales el contenido se presenta como profusión de sentido. Tales formas se van forjando en el intercambio humano con la realidad y con los otros y se hilvanan en una continuidad histórica, convirtiéndose, así, en patrimonio y punto de partida de hombres determinados y concretos que buscan dar sentido a la realidad y que a su vez abren nuevas propuestas de categorización y sentido, por ello presentan un desenvolvimiento temporal.

Es propiamente a través de su experiencia histórica que el yo accede a la conciencia de que aquello que se le manifestaba como otro, no es sino el producto de su acción sobre la realidad, que no es, por tanto, sino resultado de su propia objetivación. Ello no quiere decir que se anula la consistencia ontológica de la realidad, mas si abstraemos de la acción teórico- lingüística de la conciencia, hablar de realidad pierde sentido. Lo que de universal y necesario hay en la comprensión de la cosa es el resultado de la mediación entre el pensamiento - que se constituye en ser de la cosa y que no es mera forma abstracta- y la cosa –que se constituye en pensamiento- y no simplemente resultado del comportamiento de un sujeto ya constituido frente a un objeto dado.⁷⁹ Por tal motivo, a nivel de la conciencia teórica, donde el yo pretende estar hablando de un otro objetivo, no encuentra, al final del proceso, más que a sí misma. La realidad no es el *ser*, ni la *cosa sustancial* de múltiples cualidades, ni la *ley necesaria* que pretende atrapar el movimiento del fenómeno estabilizándolo en una fórmula matemática universal y abstracta, tampoco *la esencia* más allá de la apariencia, o *la fuerza* más allá de la manifestación, porque detrás del fenómeno o

⁷⁹ Marrades, *op. cit.*, pp. 158-159.

la manifestación no encontramos otra cosa que a la misma conciencia y sus producciones, diferentes interpretaciones históricas que la conciencia misma arriesga en su interacción con la realidad, con el fin de hacer legibles los fenómenos que por sí mismos son lo irracional y oscuro, construyéndolos como sentido. La escueta posición de ser es, para Hegel, privación de sentido y por ello se entrega al sí mismo, adviniendo así al sentido.

Lo absoluto, para Hegel, carece de connotación trascendente, está aquí y ahora, es actualidad plena de lo infinito como negatividad pura que transforma y supera lo finito y que en su mismo movimiento lleva implicado el ser del sentido; de modo que su propuesta teórica nos coloca ante la inmanencia absoluta sin remisión a un más allá, ante el presente desnudo en la inestabilidad de su devenir que no apunta a otra cosa oculta o escondida. La filosofía hegeliana es, para decirlo con Nancy, la “decisión de un mundo sin secreto”.⁸⁰ Por consiguiente, si en sus momentos iniciales el yo aparece como separado del interior o de la esencia por la mediación del fenómeno o apariencia, al final del proceso, aquél más allá suprasensible no resulta ser más que el espejo de la misma conciencia. “Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira a lo interior [...] Y se 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.”⁸¹

No hay, por tanto, ser sustancial fundante y fijo con características inmutables por detrás del fenómeno al que la incapacidad de la conciencia obstaculice conocer; es también necesario descartar la idea de un proceso infinito que nos acerque progresivamente a la verdad objetiva, garantizando al final al acuerdo entre pensamiento y cosa. Aquel ser

⁸⁰ Nancy, *op. cit.*, p. 44

⁸¹ Hegel, *Fenomenología...*, p. 104

sustancial no es más que el producto mismo del actuar de la propia conciencia, actuar libre y creativo, que es, al mismo tiempo, vehículo de expresión de la realidad, por lo que al llegar a este resultado la conciencia se torna autoconciencia, cerrándose definitivamente la distancia entre ser y apariencia planteada por la metafísica tradicional sustancialista. La manifestación hace presente el ser en cuanto concebido y significado por la misma conciencia. Pero la conciencia también tiene que llegar a percatarse de que todo saber es un co-saber, de que el sujeto es pluralidad interhumana, idea con la que definitivamente se supera la filosofía de la autoconciencia abstracta para abrir paso a la intersubjetividad histórica como agente de toda creación simbólico-cultural. “Hegel responde al propósito general de elevar al plano de la autoconciencia la riqueza de manifestaciones del espíritu humano, de dar forma del saber a la obra realizada por el hombre hasta el presente”.⁸².

Lo objetivo se devela como subjetivo; pero el yo mismo que ahora conquista de manera definitiva y sin cortapisas su puesto fundante, suprimiendo todo más allá nouménico o incognoscible, y desechando toda imposición de funciones categoriales o leyes que constriñan su libertad productiva, queda desustancializado, desfondado, “El sí mismo es en sí negatividad. Si se lo designa como sí mismo no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad [...] Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad [...] <Sí mismo> quiere decir: el ser a prueba del ser. El ser que no posee nada sobre qué fundarse, sostenerse y realizarse, [...] sustancia desnuda idéntica a su libertad absoluta. Es la infinidad desnuda de las singularidades de las cuales ninguna acaba el todo”.⁸³ Si hurgamos en el interior del sí mismo, solamente descubrimos indeterminación e infinitud en apertura hacia lo otro y hacia el otro. En su

⁸² Marrades, *op. cit.*, p.11

⁸³ Nancy, *op. cit.*, p. 62

movimiento puro de autotranscendencia, el yo es actividad, inquietud que avanza sobre lo otro objetivo para hacerlo suyo, y que es diversa por la diversidad de fines y objetos. Esta actividad que concilia lo objetivo y lo subjetivo y rebasa cualquier determinación, propia o externa, devela la inmensa tautología del sujeto que está en todo y es todo, pero al que jamás encontramos en estado puro, a no ser por efecto de una abstracción; sí entregado siempre a las cosas y yendo siempre más allá en una carrera infinita e interminable. Nos topamos, así, con “la esencia de la autoconciencia que consiste en ser infinita o inmediatamente lo contrario de la determinabilidad en que es puesta”,⁸⁴ continua autoproducción de sí misma a partir de una praxis originaria, como reapropiación. El saber absoluto no consiste en nada más que en este saberse como libertad absoluta, como un pasar o devenir permanente que hace suyo todo lo extraño, y de ninguna manera un saber cerrado o cancelador del dinamismo.

Innegablemente, para Hegel, el hombre sólo existe en cuanto determinado encarnado y concreto, en el marco de una totalidad social viviente, pues la libertad no es un término vacío o irreal, se identifica con la existencia histórica situada, pero pasa por la negación o diferencia y se confirma como el acto de rebasamiento, de negatividad absoluta o autotranscendencia.

El yo se determina en cuanto es la relación de la negatividad consigo misma; como tal *relación consigo*, él es al mismo tiempo indiferente frente a la determinación, la conoce como suya e *ideal*, como una mera *posibilidad* a la que no está sujeto, sino que permanece en ella porque él mismo se pone en esa posibilidad. Esta es la libertad de la voluntad, que constituye su concepto y sustancialidad, su peso, tal como el peso constituye la sustancialidad del cuerpo.⁸⁵

En este yo ya no encontramos interioridad sustancial, se encuentra activamente abocado a las cosas o la objetividad, yo vaciado de sí mismo en cuanto posibilidad pura que se

⁸⁴ Hegel, *Fenomenología...*, p. 113

muestra como movimiento frenético, sin descanso; ya no tiene identidad fija, ni densidad, carece de estabilidad y unidad, su autoreferencia sólo es alcanzada por la referencia a lo otro y a los otros. No es la libertad una propiedad dada o un derecho, sino potencia de negación de lo dado; infinitud que se determina y al mismo tiempo va más allá de toda determinación, tanto a nivel individual como colectivo.

Podemos afirmar que la teoría del sujeto de Hegel es una teoría de autorealización, radicalmente antidualista, pues la vida subjetiva se autorrealiza al operar en su corporeidad material abocada a la exterioridad, y es inseparable de ella, lo que la convierte en un ser corporal, situado y eminentemente activo.

Como individuo, el yo se va determinando a través de la dispersión de sus diversos actos, pues el “verdadero ser del hombre es [...] su *obrar*, en éste es individualidad *real* y él es el que supera lo *supuesto*”.⁸⁶ Pero tal proceso de determinación se da siempre en situación, bajo determinadas circunstancias sociales, sólo partiendo de ellas es posible concebirlo como identidad determinada y concreta, hecho que no anula su libertad en cuanto autotranscendencia. El individuo no es mero reflejo pasivo de circunstancias externas, como si se tratara, recurriendo a una imagen hegeliana, de una doble galería de imágenes: de un lado, la serie de circunstancias externas; del otro, la simple traducción de éstas en la individualidad, por el contrario, ésta decide el significado de aquellas desde su libertad, manifestándose abiertamente como posibilidad: “en virtud de esta libertad, [...] el mundo del individuo sólo puede concebirse partiendo de éste mismo; y la *influencia* de la realidad, que se representa como lo *que es* en y para sí, sobre el individuo, cobra a través de éste el sentido absolutamente contrapuesto de que o deja que el curso de la realidad que

⁸⁵ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 7.

afluye siga su marcha *sin intervenir en él o lo interrumpe e invierte*".⁸⁷ Estas palabras hegelianas dejan sin sustento la apreciación de Ernst Bloch en cuanto a la ceguera de Hegel ante el porvenir y ante la modalidad de lo posible,⁸⁸ que hace el juego a la reacción al reconciliar la realidad con los sesos,⁸⁹ visión compartida por Amelia Valcárcel cuando afirma que la teoría de la libertad hegeliana implica la incapacidad para imaginar un mundo mejor que éste, porque, según dice, el realismo de Hegel ha decidido que la libertad es lo que resulta en cada caso lo que mejor conviene al Estado, como situación social establecida, de otro modo se convertiría en un espejismo, resultado de nuestra *hybris* ilustrada;⁹⁰ por el contrario y desde nuestra apreciación, es justo esta *hybris* insumisa la que impulsa para Hegel al sí mismo.

Se sigue de lo expuesto que la idea hegeliana de libertad humana impugna tajantemente todo pensamiento esencialista que, mediante el procedimiento que aísla y fija una facultad del hombre de entre todas sus potencias espirituales, pretende decantar aquella que fundamenta a las demás, buscándose de esta manera dar unidad a la suma de determineidades que se descubren empíricamente, lo que resulta injustificado porque no hay criterio necesario que pueda servir de base para discernir entre lo esencial y lo accidental y determinar cuál cualidad de aquellas que el hombre manifiesta debe ser considerada como fundamental.

Por medio de este proceder analítico, el pensar destaca un contenido determinado y lo eleva a universalidad como lo en sí, dejando de lado la multiplicidad de oposiciones que incluye la unidad orgánica viviente; elige solamente una determineidad entre otras, con el

⁸⁶ Hegel, *Fenomenología...*, p. 192.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 184

⁸⁸ *Vid.*, Ernst Bloch, *Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel*, [trad. Wenceslao Roces, José María Rialda, Guillermo Hirata y Justo Pérez del Corral], 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 411

⁸⁹ *Vid. Ibid.*, p. 42

fin de elevar a absoluto lo que constituye sólo un momento de la totalidad. Se priva, de esta manera, de captar la diversidad y complejidad dinámica de la realidad humana, dentro de la cual cada determinación aparece con los mismos derechos que las demás y es tan real como ellas, al mismo tiempo que transitoria y efímera. A este pensar se le escapa la relación inestable y temporal de la unidad y la multiplicidad, en tanto que fija las cualidades como determinaciones absolutas. En consecuencia, lo esencial sólo puede concebirlo obviando la pluriformidad de manifestaciones históricas de lo humano, al disecar una o varias cualidades que servirían como fundamento para el conocimiento de las demás, y rebajar a éstas últimas a cualidades arbitrarias, accidentales o aparienciales. Se nos presenta esta postura, a decir de Hegel, cuando se establece el concepto de naturaleza humana como estado originario o como finalidad de lo humano, con lo que, en ambos casos, “lo que se ha afirmado como necesario a secas, en sí, se reconoce a la vez, de esta manera, como algo no real, meramente imaginado y como-cosa-del-pensamiento; allí como una ficción, aquí como una simple posibilidad; lo cual constituye la más violenta contradicción”.⁹¹

Es así como encontramos en Rousseau, por ejemplo, el planteamiento de un estado de naturaleza como lo auténticamente humano, naturaleza originaria de la que todo el desarrollo histórico subsiguiente sería meramente una degeneración o desviación y, por consiguiente, como algo no existente de hecho. Pretende la restauración de aquella naturaleza originaria y con ello elimina de golpe el largo camino de formación que ha recorrido el espíritu hasta constituirse en su manifestación actual; desecha todo lo particular y efímero, lo histórico, como accidental, y nos deja únicamente lo abstracto de lo

⁹⁰ Cf. Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética*, Madrid, Ánthropos, 1988, p.391

humano, con sus posibilidades esenciales, como ilusorio estado de naturaleza. Pero como ya hemos visto, para Hegel, toda esta gama de determinaciones concretas son justo las que definen al hombre en su identidad, pues ésta se construye por mediación de lo social e histórico. “Si se piensa que no existe todo lo que una idea confusa puede incluir entre lo particular y lo efímero, en cuanto pertenecientes a las costumbres éticas particulares, a la historia, a la cultura y también al Estado, entonces, bajo la imagen del nudo estado de naturaleza queda de sobra lo humano o lo abstracto de lo humano, con sus posibilidades esenciales”.⁹² Tal idea confusa de una naturaleza esencial u originaria sólo surge mediante la abstracción de una gran cantidad de particularidades temporales que son las que conforman la plenitud de lo humano y con ello sólo se obtiene su desmembramiento y se condena a muerte su contenido vivo.

Siguiendo la idea romántica de la naturaleza como vida, hostil contra las teorías newtonianas, mecanicistas y matemáticas, considera Hegel que cuando el yo individual surge, emerge como figura particular entre otras, plasmada por la fuerza dinámica y plástica de la totalidad orgánica de lo real, que se particulariza en una gran profusión y variedad de formas vivas, como infinitud que constantemente deviene otro, pero que retorna siempre a sí misma, sin perderse en la pluralidad de sus manifestaciones finitas y determinadas. Si bien cada una de las individualidades naturales alcanza independencia respecto de esta totalidad orgánica y viviente, manteniéndose incluso a costa de ella, devorándola para afirmar su sí mismo individual, es devorada a su vez por aquella y reintegradas en el todo viviente que se manifiesta entonces como dinamismo puro, homónimo que se enajena y recupera a sí mismo, en un proceso infinito. Pero “Un proceso infinito no va <al infinito> ,

⁹¹ Hegel, *Sobre las maneras...*, p.16

⁹² *Idem*, p.16.

como al término siempre diferido de una progresión (Hegel llama a eso <infinito malo>): es la inestabilidad de toda determinación finita, el arrebató de la presencia y de lo dado en el movimiento de la presentación y del don”.⁹³

El yo que surge de este movimiento puro de la vida, se presenta también como el homónimo que se hace otro y se recupera, sólo alcanza su identidad en la diferencia, es negatividad pura. Como cualquiera otra de las individualidades naturales, pero distinguiéndose sustancialmente de ellas por su indefinición total, trata de afirmarse egoísticamente a costa de la unidad viviente, a través de la satisfacción de su deseo. El deseo le imprime dinamismo, ya que se expresa básicamente como carencia de lo otro que lo lanza fuera de sí hacia ese otro y lo revela en su profunda insuficiencia, por ello no puede considerarse una sustancia, identidad o subsistencia. Este yo, siempre y necesariamente encarnado como singularidad concreta, en sus orígenes no es autoconciencia y voluntad racional, ésta es una conquista, segunda naturaleza que es resultado de su formación histórica, emerge de la naturaleza inmediatamente hundido en sus necesidades y afanes particulares, sin el más leve sentido de comunidad, como *Begierde*, deseo o apetito animal irracional e instintivo, mediante el cual se manifiesta su capacidad dinámica de negación de lo otro para afirmarse a sí misma, al devorarlo y convertirlo en su propia sustancia orgánica, lo que lo lleva a un movimiento de ascenso y trascendencia continua como proceso de una larga cultura, de formación y transformación.. El hombre no posee, pues, una naturaleza dada, ha de formarse, remodelar su propia naturaleza manifestando su autoplaticidad infinita

Al ser el deseo intrínsecamente carencia, el yo se muestra como vacío e indeterminación total y al mismo tiempo como impulso que lleva a la autoafirmación, mediante lo otro. La

⁹³ Nancy, *op.cit.*, pp. 18-19

verdad del deseo es la alteridad, la verdad de ser otro. El yo unilateral y déspota, cerrado, se hace otro y retorna a sí en la asimilación, pero el apetito renace incesantemente sin llegar nunca a la satisfacción definitiva, esta satisfacción únicamente puede cumplirse cuando aparece otra autoconciencia, el yo entonces se encuentra y afirma en lo otro sin perderse, reconociéndolo como otro yo igual y haciéndose reconocer por el otro. Es esta relación intersubjetiva la que lo constituye y llena de contenido, descentramiento que lo conduce a su autocentramiento.

La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta; pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro y lo sabe libre.[...] se sabe como subjetividad idéntica consigo en su objetividad, y que por ello se sabe universal, es la forma de la conciencia de la *sustancia* de toda espiritualidad esencial, de la familia, de la patria, del estado, lo es igualmente de todas las virtudes, del amor, de la amistad, de la valentía, del honor, y de la fama.⁹⁴

Sin embargo, cuando el otro aparece, el yo buscará simplemente satisfacer su deseo de forma animal e inmediata, encontrándose en el otro yo de manera natural, apropiándose de él mediante la satisfacción del apetito sexual, y demostrándose con ello que el otro es medio de su satisfacción egoísta mediante la que se afirma a sí mismo. Experiencialmente, este yo tiene que aprender que para alcanzar su propia satisfacción es necesario reconocer al otro como su igual, pero al mismo tiempo como otro, y procurarle la misma satisfacción que procura para sí, “la primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él”.⁹⁵

⁹⁴ Hegel, *Enciclopedia...*, 436.

⁹⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p.114

Aparece aquí en ciernes y todavía enredado en la naturalidad, el reconocimiento mutuo, que para Hegel conforma al espíritu, entendido éste, como ya se explicó, no en términos abstractos o trascendentes, sino como ámbito de lo público, de las relaciones interhumanas, elemento esencial para la constitución del yo pleno y núcleo primordial de toda comunidad humana que tiene su primera manifestación en la familia. En este momento inmediato el reconocimiento aparece impregnado, no obstante, de naturalidad, no como producto de la actividad espiritual, por ello tiene que verse superado. “La incomprendibilidad de este ser uno mismo en un extraño pertenece por ello a la naturaleza, no a la eticidad”.⁹⁶

El yo, para Hegel, no puede en consecuencia entenderse en términos de soledad y aislamiento, el yo se define por su enlace con los otros, que configuran su dimensión universal, la ipseidad sólo se construye a partir del otro, como capacidad de ser sí mismo en la alteridad, de modo que el otro no es algo segundo, no viene después, es constitutivo de su ser, pues al presentarse el yo como oquedad total en el deseo, como ser en falta, sólo alcanza su cumplimiento en el otro, con lo que Hegel apuesta por el descentramiento del sujeto en la alteridad. Pero también reconoce que tal alteridad no sólo cobra matices positivos, sino que, por el contrario, se muestra preponderantemente en sus manifestaciones históricas bajo el signo de la violencia, de la agresividad y del afán de dominio o sojuzgamiento del otro, tal como lo declara Hobbes. El camino del reconocimiento, para alcanzar real efectividad, tiene que ser no inmediato, sino construido o producido por la actividad del espíritu y pasa por ello, desde la inmediatez, por el antagonismo y el conflicto: “La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor, es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de

los estados. La *violencia*, que hay en el fondo de este fenómeno [...] Es el *comienzo fenoménico* de los estados, no su *principio sustancial*".⁹⁷

En el juego del reconocimiento inicial, una autoconciencia se sabe como negatividad independiente, elevada por encima de la naturalidad, y exige mediante la fuerza que la otra la reconozca como tal; pero se niega, a su vez a reconocer a ésta última como su igual, y lo mismo pasa con la otra. Esta lucha por el reconocimiento adquiere así tintes violentos y para alcanzar dicho reconocimiento se está dispuesto a arriesgar la vida hasta las últimas consecuencias con el fin de demostrarse como libertad. Pero el resultado de esta lucha puede ser la muerte, el *amo absoluto* que es límite irrebable para la autoconciencia singular; aquel que hace patente su insuperable finitud; la autoconciencia no se recuperaría de ella, perdería su capacidad de trascendencia y se mostraría entonces como mero ser natural, como simple cosa y no como autoconciencia libre que va más allá de toda determinación y, al mismo tiempo, se conserva. De ahí que el resultado aparezca como unilateral: sojuzgamiento de una conciencia por otra, reconocimiento unilateral que ha caracterizado históricamente las relaciones interhumanas, pero no por ello éstas están, desde la visión hegeliana, condenadas al fracaso, el proceso histórico mismo conduce a su resolución, atravesando falsas liberaciones como huidas ficticias o formas de esclavitud encubiertas: estoicismo, escepticismo, conciencia cristiana desgarrada. Dicha resolución se ofrece en el seno de una comunidad libre donde se da el reconocimiento mutuo auténtico, como universalidad viva y concreta generada públicamente por la acción y el lenguaje de los diferentes y que se plasma en un mundo cultural definido espacial y temporalmente. "El lenguaje[...] sólo surge como la mediación entre autoconciencias

⁹⁶ Hegel *Sistema de la eticidad*, [introd.. Dalmacio Negro Pavón, trad. Luis González Hontoria], Madrid, Editora Nacional, 1983, pp. 119-120

independientes y reconocidas, y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad”.⁹⁸

Así, el lenguaje supera ahora al amor sexual, pasional, pero también el amor *ágape*, que Hegel había ponderado en sus primeros escritos como fondo de la intersubjetividad y el reconocimiento, ahora “dicho discurso es el medio de las inteligencias, logos, el vínculo razonable entre ellas”,⁹⁹ el amor pasa a formar sólo un momento inmediato a superar, a saber, la relación entre los sexos que funda la familia, con lo que Hegel otorga predominio definitivo a lo racional- espiritual, tal como lo señala Trías. Según afirma éste, bajo una luz desfavorable, Hegel pierde en su madurez la fuerza del amor viviente y pasional: “amor físico y amor-pasión son momentos superados y evanescentes de la síntesis moral del amor racional cívico”.¹⁰⁰ Habría entonces, en opinión de Trías, la necesidad de rescatar aquél y reconciliarlo con la racionalidad fría, como esencial a las relaciones intersubjetivas. Mas podríamos argüir que, para Hegel, el amor no queda de ninguna manera anulado, sólo subsumido en la racionalidad espiritual, en razón de su incapacidad para ser abarcante y alcanzar a institucionalizarse, lo que le impide formar un todo ordenado y estructurado donde se realice plenamente el reconocimiento de todos sus miembros.

La exigencia de reconocimiento confirma que la universalidad consustancial al yo particular y concreto no es resultado de una esencia racional ahistórica compartida y común para todos los ejemplares humanos, la universalidad se funda en la interacción humana, que en su diversidad y pluralidad, adviene a lo común y compartido mediante el reconocimiento, motivo por el cual la naturaleza humana sólo podemos definirla en función

⁹⁷ Hegel, *Enciclopedia...*, 433.

⁹⁸ Hegel, *Fenomenología...*, p.380

⁹⁹ Hegel, *Sistema de la Eticidad*, p.125

¹⁰⁰ Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón*, Barcelona, Anagrama., 1981, p. 253.

de su determinación y contingencia, la cual varía históricamente, nunca aparece en estado puro, sino que presenta infinitas modificaciones. Esta naturaleza humana viviente es algo totalmente distinto a su concepto abstracto. Lo que para tal concepto es únicamente modificación y contingencia, se transforma en necesario si atendemos a lo viviente, al juego interactivo de las individualidades, dentro del cual se define la naturaleza humana temporal e histórica.

Para Hegel la naturaleza humana y la unidad ética de un pueblo histórico se identifican, unidad que manifiesta la naturaleza ética absoluta y por ello descarta la idea de una pérdida de la libertad natural o de renuncia a la naturaleza para entrar a formar parte de un colectivo. Porque los individuos no son algo fijo ni se hallan en relación de sumisión respecto a la universalidad que sería impuesta desde el exterior por el Estado, ésta es, por el contrario, intersubjetividad viviente que constituye la única y verdadera vida sustancial del singular, la cual rebasa su mera naturaleza biológica y humana. Lo singular no puede vivir humanamente fuera de la comunidad, según afirma Hegel, recogiendo la idea aristotélica.¹⁰¹ Por definición, el hombre en su ser natural es un ser ético espiritual, porque se encuentra en relación indisoluble con los otros en cuya interrelación construye su identidad. No tiene por consiguiente que renunciar a su libertad natural ni verse subyugado por la universalidad ajena del derecho y el Estado, sino que, por el contrario, éstos últimos constituyen la expresión misma de su naturaleza. Como espíritu colectivo, el yo se dispersa en la pluralidad de individualidades pertenecientes a diferentes lugares y momentos históricos que lo dotan de una infinitud de determinaciones diversas, no es una esencia ni una sustancia, es acto y movimiento puro, devenir incesante que se constituye en sus actos y

¹⁰¹ Vid., Hegel *Sobre las maneras...*, p.86

carece de fondo, lo que es sólo se descubre al final, como continuidad histórica imprevisible al iniciar el proceso. Continuidad, sí, pero explicable solamente desde la tradición como legado cultural en el sucederse de las generaciones que de ella se alimentan y tienen ahí su punto de partida para proyectarse en nuevas creaciones. Con justa razón afirma Taylor: “Así pues, el *Geist* de Hegel parece ser el existencialista original, que escoge su propia naturaleza en una libertad radical de todo lo que es simplemente dado. Y, de hecho, Hegel echó las bases conceptuales de todas las visiones modernas llamadas “existencialistas”, de Kierkegaard a Sastre”.¹⁰²

Se trata, en suma, de la intersubjetividad como universal concreto y dinámico que se transforma históricamente y genera las diversas producciones simbólico-culturales, la cual inaugura una racionalidad de nuevo cuño, concreta y viviente, más allá de la razón abstracta ilustrada, defendida y asumida por Kant y más allá del individualismo romántico que busca su autenticidad en el aislamiento.”Esta razón que el espíritu *tiene* es intuitiva, finalmente, por él como la razón que es o como la razón que es *realmente* en él y que es su mundo, y entonces el espíritu es en su verdad; *es* el espíritu, es la esencia *ética real*. El espíritu es la *vida ética* de un *pueblo* en tanto que es la *verdad inmediata*; el individuo que es un mundo”.¹⁰³.

Es desde esta postura como Hegel siembra la posibilidad de una racionalidad innovadora que puede llevarnos a superar la crisis posmoderna de la razón que se alza en contra de una razón monolítica y excluyente, en la medida en que defiende, como observa Rubén Dri, una razón pluralista y transeúnte, proveniente de diversas culturas y experiencias históricas. Hegel nos da la pauta para hablar de racionalidades propias de distintas

¹⁰² Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, pp. 62-63.

¹⁰³ Hegel, *Fenomenología...*, pp.260-261.

prácticas culturales: “La nueva racionalidad es pluralista, proviene de las diversas culturas, experiencias y luchas que jalonan la historia universal”,¹⁰⁴ de modo que en el seno de un pueblo libre, donde se da el mutuo reconocimiento, se realiza la razón y tiene su asiento la verdad.

El Espíritu como nosotros y no como yo aislado abstracto es el espíritu universal que en su unidad se opone a sí mismo, manifestándose como multiplicidad diversa y dinámica, sin perder por ello su unidad, unificación de infinito y finito, indeterminación y determinación, que da lugar a la configuración de las diversas totalidades éticas que son los pueblos, al objetivarse de una manera específica y determinada en las instituciones sociales y en la producción cultural en general. Se trata del *Geist* como fundamento y meta del obrar de todos y de cada uno; “La comunidad es el espíritu que es *para sí*, en cuanto se mantiene en el *reflejo de los individuos* –y es *en sí* o sustancia en cuanto los mantiene a ellos en sí. Como la *sustancia real*, es un *pueblo*, como *conciencia real, ciudadano del pueblo*”;¹⁰⁵ en su seno tiene lugar el conjunto de prácticas sociales, políticas, económicas y culturales que dan identidad a los pueblos y a sus miembros.

El *Geist*, nosotros histórico, es el sujeto constituyente de todo orden de producciones, como resultado de su voracidad activa que se apodera de todo orden extraño, para devolverlo espiritualizado: productor de signos, valores, costumbres, leyes; totalidad concreta que incluye tanto lo subjetivo como lo objetivo, por lo que supera el modelo kantiano que marca la escisión tajante entre sujeto constituyente y objeto conocido; “<mundo> y <nosotros> designan aspectos o momentos de una realidad compleja,, constituida en la mediación de cada una por el otro-. En lo que respecta al término

¹⁰⁴ Rubén Dri, *La odisea de la conciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998, p. 14

¹⁰⁵ Hegel, *Fenomenología ...*, p.263

<nosotros> denota la humanidad como sujeto plural y colectivo de una experiencia del mundo desplegada en el tiempo¹⁰⁶. Hegel busca abarcar ambas dimensiones en esta totalidad dinámica como juego entre lo subjetivo y lo objetivo, devenir que se entenderá como historia humana particularizada en los diferentes pueblos o espíritus objetivos que aparecen como individualidades históricas definidas en pugna frente a otros pueblos.

Únicamente este aspecto de finitud, determinación y particularidad confiere realidad al espíritu para no ser mera cosa de pensamiento. El espíritu adquiere realidad al hacerse objetivo, organizándose en una realidad y figura determinadas como manifestación concreta ; entreveramiento de individualidades que se expresan en leyes, instituciones y formas culturales diversas, las que constituyen su cuerpo, su sustancia inorgánica, las que lo dotan de vida y efectividad; “se produce (gebiert) eternamente en la objetividad-, entregándose en consecuencia, en esta figura suya, al padecer y a la muerte; pero de sus cenizas se eleva a la majestad”.¹⁰⁷

De acuerdo a la concepción hegeliana, el espíritu presenta así una doble naturaleza: su figura y objetividad que tiende a petrificarse para perpetuarse, y su vida infinita en continuo proceso, siendo el ser uno absoluto de esta doble naturaleza. El conflicto entre ambos momentos se resuelve en el movimiento infinito que se entrega a la muerte de su figura concreta, pero que resurge como el desprenderse de su naturaleza inorgánica, de su propio cuerpo, para advenir a una nueva figura. El dolor y la muerte forman parte de su naturaleza, pues el espíritu se niega constantemente a sí mismo para ir más allá, lo estático no le pertenece, se halla en constante transformación. De ahí que toda particular figura desplegada que tiende a osificarse, exige ser superada para ponerse a la altura de los nuevos

¹⁰⁶ Marrades, *op. cit.*, p.60

¹⁰⁷ Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente ...*.p.p.d 74-75.

requerimientos del espíritu; contradicción perenne entre naturaleza infinita del espíritu y vida configurada existente que explica las transformaciones históricas.

Si bien, de acuerdo con lo ya expuesto, el yo emerge inmediatamente como un yo egoísta y solipsista, tiene que aprender, a través de su propia experiencia y desesperación, que se halla indisolublemente referido a los otros, reconociendo entonces su universalidad intrínseca, el yo no es solamente el *ego* hedonista que busca los caminos idóneos y ajenos al peligro para satisfacer sus necesidades biológicas, el yo implica interioridad y profundidad que se alcanza por mediación del mundo interhumano. Por ello Hegel no solamente nos presenta la necesaria reapropiación por parte de la conciencia de su mundo natural sino también del mundo social y cultural, incluso religioso, al apropiarse de la objetividad de un Dios exterior. Como observa Jacques D'Hondt: "La religión escapa también, en esta imagen que de ella da Hegel, a toda creación y dirección providencial. Es obra de los hombres, y en sus diversas etapas deriva del <espíritu de un pueblo> (*Volksgeist*) o del <espíritu de un tiempo> (*Zeitgeist*) que la empuja y que la moldea a su imagen y según sus necesidades".¹⁰⁸ El mundo cultural es su propia objetivación como espíritu colectivo e histórico dentro del cual las individualidades no se borran o nulifican, sino que alcanzan su realidad y contenido pleno, pero son ellas también, en cuanto tales individualidades, las que alimentan lo universal y común en su entrelazamiento e interacción mutua.

De modo que para Hegel no se trata de privilegiar lo universal sobre lo individual, como Kierkegaard le reprochó, pero tampoco admitiría privilegiar al individuo por encima de la colectividad, dentro de la cual exclusivamente alcanza la individualidad su contenido y

¹⁰⁸ Jacques D'Hondt. *Hegel*, p.91

plenitud, se busca mantener una dinámica dialéctica entre ambos extremos, sin que ninguno se pierda o se vea absorbido por el otro. Porque sólo con base a estos dos opuestos podremos desentrañar la complejidad de lo humano.

El mundo social encontrado por el individuo en su facticidad, con su pluralidad de manifestaciones institucionales y culturales, y que en un primer momento aparece ante su mirada como hostil y represor de sus deseos e impulsos, tal como lo había puesto de manifiesto la protesta romántica, es expresión de las individualidades mismas en su intercambio espiritual, cada una de ellas se plasma en él y no es más que su obra, pero es conjuntamente, su hacer y el hacer de las otras. Y el individuo tiene que reconocerlo como tal y apropiárselo, porque constituye su naturaleza inorgánica, resultado de todo el desarrollo anterior del espíritu; es el nosotros objetivado en las formas sociales y culturales: “esta existencia pasada es ya patrimonio adquirido del espíritu universal, que forma la sustancia del individuo y que, manifestándose ante él en su exterior, constituye su naturaleza inorgánica. La formación, considerada bajo este aspecto y desde el punto de vista del individuo, consiste en que adquiere lo dado y consume y se apropia su naturaleza inorgánica”.¹⁰⁹

Únicamente la formación (*Bildung*)¹¹⁰ puede llevar a efecto esta reapropiación y con ella el ascenso del individuo, que es negatividad pura, a la universalidad concreta y social, llenándolo con ello de contenido concreto, e insertándolo en el acontecer del espíritu para que desde ahí pueda proyectar nuevos caminos de desarrollo y crear nuevas producciones culturales, habiéndose antes nutrido de las obras de los otros que lo precedieron, en un

¹⁰⁹ Hegel, *Fenomenología...*, pp. 21-22.

¹¹⁰ *Vid. Infra*, Capítulo III para el análisis más amplio y detallado de este concepto hegeliano.

proceso continuo que engloba continuidad y ruptura al mismo tiempo. Comentando esta idea hegeliana Arturo Klenner afirma:

El mundo, que siempre es una realidad del ser humano y para él mismo, tiene así dos momentos: por un lado, está *presupuesto* al momento de realizar la externalización, ya que ésta no se da *in vitro* o de la nada; y por otro lado, la acción de la subjetividad viene a *modificar el* mundo que se presupone, cualquiera que sea el estado de evolución en que se encuentre, La acción del hombre deja siempre una huella, modifica, transforma el mundo preexistente. La realización de la libertad es siempre una tarea inconclusa, siempre perfectible de creación de historia, de cultura, de humanidad.¹¹¹

La *Bildung* presenta también una dimensión de creación, configuración o actividad formativa, de manera que el hombre, al configurar el mundo, se configura a sí mismo, presentándose como un continuo autoproducirse. El sujeto se constituye como sujeto a través de esta *Bildung*, recogiendo en sus orígenes y proyectándose hacia el futuro, forja así su identidad como sujeto individual, social e histórico. Salida o alienación del sí mismo para recuperarse en un nivel superior, memoria y proyecto, pasado y futuro, pasado que se recrea y vuelve como nuevo, como ideal o proyecto.

Este proceso de la *Bildung*, significa superar el mero estado biológico-natural del individuo para llevarlo a ascender hacia lo general, ir más allá de lo inmediato, accediendo a puntos de vista compartidos y vinculantes, el cuerpo con sus impulsos inmediatamente naturales pasa a ser espiritualidad construída como manifestación de sí mismo. Las costumbres e instituciones constituyen la sustancia que debe apropiarse para elevarse a lo espiritual, al mundo conformado humanamente por lenguaje y costumbres, proceso de enajenación que no implica abandono de sí, sino recuperación en un grado superior. Gadamer, refiriéndose a esta idea hegeliana comenta que: “Cada individuo que asciende desde su ser natural hacia lo espiritual encuentra en el idioma, costumbres e instituciones de su pueblo una sustancia dada que debe hacer suya de un modo análogo a como adquiere el

¹¹¹ Arturo Klenner, *Esbozo del concepto de libertad, filosofía del derecho de Hegel*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/ Universidad Arcis ,2000, p.p. 37-38.

lenguaje. En este sentido, el individuo se encuentra constantemente en el camino de la formación y de la separación de su naturalidad, ya que el mundo en el que va entrando está conformado humanamente en lenguaje y costumbres”.¹¹² En esta forma, mediante la *Bildung* se disuelve la objetividad social extraña y ajena, para pasar a reconocerse el individuo en ella alcanzando su plena identidad y espiritualidad como humanización que implica el vínculo con los otros, creando un sentido general que nos abre a lo otro y a los otros, pero que de ninguna manera representa un baremo fijo de validez absoluta.. Tal sentido funda comunidad de carácter provisorio, no es la universalidad abstracta de la razón, sino la generalidad concreta que representa la comunidad de un grupo social e histórico de importancia fundamental como horizonte de sentido orientador de la vida. Con ello Hegel valora las propias tradiciones de vida social y comunitaria, protegiéndolas de la arbitrariedad o capricho del individuo. No defiende un derecho natural como dotación concedida a todos los hombres, sino la eticidad, como virtud social, sentido comunitario auténtico como solidaridad ética y ciudadana que construye lo universal viviente.

De acuerdo con Hegel, este marco comunitario constituye el marco referencial que permite considerar la vida como significativa, marco que en la actualidad parece haberse vuelto problemático o incluso haberse perdido, asumiéndose, entonces, puntos de vista singulares y subjetivos no vinculantes para la vida, por lo que nos hundan en el sinsentido espiritual.

En esta situación, Taylor afirma que hoy experimentamos la ausencia de un marco referencial que marque demandas a satisfacer, y ello nos perturba y agobia, nos pone en peligro, miedo terrible ante el vacío, ante la amenaza de que el mundo no sea más que,

¹¹²Gadamer, *Verdad y Método I*, [trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito], 10ª ed., Salamanca, Sígueme, 2003, p. 43.

según la expresión de uno de los personajes sheakespearianos, “la historia contada por un idiota”, razón por la que se torna imprescindible volver la atención a ese marco público de referencia que nos brinda las coordenadas para ubicarnos, responde a nuestras interrogantes sobre el significado de nuestras vidas y de las cosas, orienta nuestras valoraciones, definiendo así nuestra identidad por los compromisos e identificaciones que proporciona, pero no es un marco inalterable e incuestionable como el propuesto por la tradición racionalista, sino inestable y sujeto a transformación por la actividad consensuada de los individuos.

En su intento de continuar y reactualizar el pensamiento hegeliano, Taylor asegura que corrientemente hablamos del ser humano como un yo como posesión de identidad, no nos es suficiente ser un ego que requiere cierta forma de conciencia reflexiva para satisfacer estratégicamente sus deseos y necesidades en el sentido freudiano, pero que no requiere orientarse en un espacio de interrogantes sobre lo valioso o significativo, un mero calculador hedonista, tal como surge del seno de la naturaleza movido por el deseo o apetencia.¹¹³ Ser un yo auténtico implica una segunda naturaleza construida y templada en el ámbito de las relaciones interhumanas. Lo que es el yo como tal, la identidad, se encuentra definido por el marco en que las cosas aparecen como significativas, se elabora sólo mediante un lenguaje de interpretación que se ha aceptado como válido. De esta manera, el yo se encuentra articulado por sus autointerpretaciones¹¹⁴ aunque no sean totalmente explícitas. Comprender a las personas es estudiar a seres que sólo existen en cierto tipo de lenguaje y se mantienen en una comunidad lingüística, lo que implica que un

¹¹³ Vid., Taylor, *Fuentes del Yo.*, p.49

¹¹⁴ *Ibid.*, p.51

yo solamente puede ser tal por relación a otros yo: “Uno es un yo sólo entre otros yos. El yo jamás se describe sin referencia a quienes le rodean”.¹¹⁵

La aspiración moderna a la libertad y la individualidad ha llevado a una concepción de identidad que aparentemente niega el vínculo con los otros, pero en realidad la pregunta por el yo sólo encuentra su sentido en el intercambio humano, espacio en el que se mueven las relaciones con los otros, en ello reside el genuino legado hegeliano. La iniciación en un mundo de significados configura mi identidad, espacio común o público instituido por los diferentes usos del lenguaje. Desde ahí podré innovar maneras originales de comprenderme, pero ésta sólo se da sobre la base del lenguaje común. Un yo solitario es inconcebible, los otros con quienes me encuentro en interacción comunicativa son esenciales para mi definición, lugar público desde donde hablo.

De esta manera la definición de identidad remite a una comunidad definidora, pues Hegel descubrirá al yo o autoconciencia no como cosa sustancial y de evidencia inmediata, sino como actividad pura, indeterminación absoluta que únicamente alcanza su identidad y se llena de contenido por su relación con los otros y con el mundo simbólico configurado intersubjetivamente.

Frente a la concepción moderna de la razón como conciencia de sí subjetiva que entiende la reflexión fundacional del saber filosófico como una autoafirmación del yo, la cual trascendería las condiciones históricas inmediatas en que se desarrolla su actividad de pensar, Hegel opone una concepción del sujeto filosófico que se constituye como resultado de una relación experiencial con el mundo objetivo esencialmente negativa, desplegada en el acontecer histórico e interiorizada en la memoria colectiva.¹¹⁶

Solo una penetración poco profunda en el pensamiento hegeliano puede llevar a asegurar que en él se plantea la anulación del sujeto, cuando lo que está en juego es su enriquecimiento, concreción y profundización en su dimensión social. Por tal razón, resulta

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ Marrades, *op. cit.*, p. 136

inaceptable la aseveración de Valcárcel de que “Hegel deja bien claro para quien lo quiera entender, que el sujeto o la subjetividad sólo son modos de hablar, reales en tanto que modos de hablar, que han tenido su orto y esperan, de su sistema, el ocaso”.¹¹⁷

Si la cultura posmoderna ha desarrollado concepciones individualistas que presentan al yo como independiente de las relaciones intercomunicativas de particulares comunidades históricas, para Hegel un ser humano puede mostrarse como original o innovador siempre sobre la base de tales comunidades históricas, sobre la base de su confrontación con los otros con quienes, por otra parte, comparte pensamiento y lenguaje, aunque éstos ya hayan desaparecido y pertenezcan al pasado. La imagen de un yo puntual que extrae desde sí mismo propósitos y fines, fuera de todo marco referencial, que se corresponde con el sujeto ilustrado de control racional, o bien, con el individuo romántico encerrado en sus procesos estetizantes, dos autointerpretaciones históricamente condicionadas y predominantes en Occidente a partir de la Modernidad, nos han conducido a la ruina, por lo que resulta impostergable ahora atender al *otro*.

¹¹⁷ Amelia Valcárcel, *op. cit.*, p. 352.

CAPITULO II

Evolución del pensamiento ético hegeliano

1. La virtud cívica y el ideal griego. (Berna)

La protesta contra la escisión entre lo público y lo privado y los excesos de un individualismo exacerbado, síntomas de la pérdida creciente de solidaridad en su tiempo, se delata ya desde los orígenes de la reflexión hegelina. En el núcleo de tal reflexión se ubica su acentuada apreciación del mundo griego, dentro del que los asuntos colectivos constituían el centro alrededor del cual giraban los intereses del individuo y donde únicamente éste encontraba el sentido de su vida y de su hacer. Este hecho contrasta palpablemente con la preponderancia dominante de los intereses privados y el repliegue en la interioridad, en virtud de la cual el Estado se ha rebajado a ser sólo una representación abstracta del interés común. Así, Hegel pone como parangón el mundo griego para enjuiciar su tiempo, en busca de rescatar la esfera pública como base del actuar ético.

Mientras fue estudiante del *Stift* de Tubinga, Hegel recibió la influencia de la veta humanista, de la cual se va alimentando el Romanticismo, con su ideal clásico y con el problema de la *querelle* entre antiguos y modernos. Esta corriente trata de discernir la cuestión de la superioridad entre ambos, según cánones eternos de humanidad. Hegel recibe también las ideas de una teología que en forma reaccionaria trataba de conciliar los dogmas cristianos con los nuevos principios racionales de la concepción filosófica de Kant,

intento contra el que reaccionó violentamente, en un afán de recuperar y salvaguardar la veta eminentemente crítica y transgresora del pensamiento ilustrado, particularmente del kantiano. Con este trasfondo, confluencia de Humanismo e Ilustración, así como de los sucesos históricos concretos, marcados por el impacto de la Revolución Francesa, emprende Hegel la crítica de su situación, la de una Alemania atrasada que no había alcanzado a trasplantar a su suelo las exigencias de la revolución burguesa, dominada aún por el Cristianismo feudal y sus valores. La raíz del imperio de esta religión se encuentra en el estado de desgarramiento del hombre a consecuencia de la pérdida de su dimensión social, lo que conduce a Hegel al anhelo de una nueva convivencia armónica.

La propuesta ética de Hegel se inicia, de esta forma, en sus años juveniles, con una crítica airada contra el Cristianismo prevaleciente en su tiempo, desde la asunción de una postura básicamente ilustrada, pues el autoritarismo cristiano no concuerda, desde tal perspectiva, con los principios de libertad y razón proclamados por la nueva conciencia de su tiempo; por otro lado, para Hegel, la promesa que ofrece del más allá trascendente para resarcir las miserias del hombre en su realidad, priva a éste de la acción real y directa en su mundo social y justifica todo tipo de injusticias y opresión.

El encumbramiento de la razón y libertad característico de la Ilustración va a sembrar en Hegel este optimismo desmedido en cuanto a las posibilidades ético-políticas del hombre. La soberanía absoluta de la razón propuesta por Kant, tanto en el ámbito teórico como en el práctico-moral, elevaba al hombre a la más plena libertad y autonomía, poniéndolo en condiciones de sacudirse el yugo de cualquier tipo de autoridad externa y de triunfar sobre toda esclavitud y sumisión de la conciencia. Es en esta tónica como en una carta dirigida a Schelling, Hegel pone de manifiesto sus esperanzas en la filosofía kantiana:

Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior. Ciertamente seguirá siendo una filosofía esotérica, así la idea de Dios como Yo absoluto [...]. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿Por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.¹

Este optimismo aparecía justificado porque el planteamiento teórico kantiano se había, al parecer, materializado y adquirido realidad efectiva a través de la Revolución Francesa, cuyo acontecimiento marca decisivamente el pensamiento hegeliano.

En congruencia con ello, Hegel emprende una crítica de corte ilustrado al dogmatismo religioso; afirma que el Cristianismo vigente es aliado del despotismo al mantener aprisionado al hombre mediante la autoridad de leyes y normas exteriores provenientes de la voluntad divina, con lo que se anula la capacidad del hombre para darse a sí mismo sus propias leyes; el *sapere aude* kantiano y la idea de autonomía se encuentran aquí a la base. El hombre, de acuerdo con Hegel, fiel a las consignas ilustradas, no necesita de ninguna autoridad externa, en su razón misma se halla presente la divinidad y tiene, por tanto, la capacidad de gobernarse a sí mismo, si descubre esta voz racional en su interior y actúa conforme a ella, negar al hombre esta capacidad significa denigrarlo y despojarlo de su dignidad.

El Cristianismo ha conseguido que el hombre renuncie a esta riqueza, a todo lo bueno y noble que hay en él, para cederlo a una fuerza extraña. Atribuye a Dios lo más excelente de la naturaleza humana, reservando para sí únicamente lo corrupto, lo bajo y lo vil. Es de este modo que encontramos al hombre dividido interiormente, sumergido en una doble conciencia que lo llena de dolor y sufrimiento: Dios como lo universal y perfecto, él como

¹ Hegel, “Correspondencia de Hegel con Hölderlin y Schelling (1794-1795)”, en Hegel, *Escritos de Juventud*,

lo singular, contingente y finito. Conciencia duplicada y desventurada que lo conduce a una completa pasividad, esperándolo todo de la gracia divina y despreciando la fuerza activa que emana de su singularidad. Se da, en este sentido, una separación tajante entre la vida religiosa interior, como santidad apartada de la vida real que prohíbe el goce de la fuerza conciente de sí, y la alegría de las manifestaciones profanas que son denostadas por la religión.

La unión con lo universal trascendente, a la que esta consciencia desdichada aspira de manera incesante, sólo puede alcanzarla en una vida ultraterrenal futura; ahí obtendrá lo que en esta vida se le niega; por ello, se torna necesaria la creencia en la inmortalidad. De esta fuente emanan los valores de debilidad, servilismo y pasividad promovidos por la consciencia cristiana, a los que Hegel opone los valores dominantes en el mundo griego, llenos de fuerza, valentía y vitalidad que daban al hombre consciencia de su dignidad y lo llevaban a actuar creativamente en su mundo. “Sus virtudes no eran fruto tanto de principios racionales como de un pundonor sin límites y un orgullo indómito, incapaz de soportar todo pensamiento que no fuese de victoria y muerte”.² Es en este sentido que el mundo antiguo adopta en Hegel un carácter modélico para calibrar los valores de su presente. Ello no implica que Hegel sea partidario de un retorno al pasado, lo cual contradiría su agudo sentido histórico, manifiesto ya desde sus primeras reflexiones. Para Hegel, el tiempo pasado no es el más cercano a la verdad y su realización, lo que corresponde al momento más alto de la evolución histórica. El mundo griego es simplemente un modo concreto de convivencia que puede guiarnos en la construcción de la nueva sociedad y del nuevo hombre, sobre las bases de libertad social y participación en la

²trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1981, p.61

vida pública que llevarían a la superación de las deficiencias de su tiempo. La gran maravilla de su presente real era la Revolución Francesa que aparece ilusoriamente ante sus ojos como renovación de la antigua libertad democrática, frente al período corrompido del despotismo y la opresión religiosa cristiana. Nostálgico anhelo de una renovación revolucionaria de la humanidad, según el patrón de la libertad cívica antigua.³

Refiriéndose a los rasgos predominantes del ciudadano antiguo Hegel asegura que:

Tanto en el mundo público como en el privado, cada uno era hombre libre y vivía de acuerdo a leyes propias. La idea de su patria, de su Estado, era la realidad invisible y superior, por lo cual trabajaba y que lo movía al esfuerzo; ella era para él el fin último del mundo o el fin último de su mundo. Este fin lo encontraba representado en la realidad o colaboraba a su representación y conservación. Delante de esta idea su individualidad se esfumaba. Para esta idea solamente reclamaba perdurabilidad y vida eterna, y se bastó para conseguirlo.⁴

Se advierte en esta apreciación una fuerte oposición a los valores del mundo sentimental cristiano que Nietzsche, años más tarde, desarrollará, y una defensa de los valores imperantes en el mundo antiguo. Sócrates, afirma Hegel, no forma héroes en el martirio y el sufrimiento, sino en la acción y en la vida.

En este punto, Hegel se adentra a un cuestionamiento histórico-sociológico; se pregunta a qué obedeció un cambio tan radical de perspectiva, cómo unos valores pudieron sustituir a otros, cómo pudo imponerse la religión cristiana desplazando a la religión de la fantasía de los antiguos. Podría hablarse aquí, adoptando el lenguaje nietzscheano, de una investigación genealógica de los valores y su transvaloración, pero a diferencia de Nietzsche, Hegel ubica dicha transvaloración, no en el resentimiento, sino en el tránsito de lo público a lo privado que obedece a condiciones históricas determinables, con lo que pone en claro su idea del nexo de las formaciones culturales con situaciones histórico-

² Hegel. "Fragmentos Republicanos", en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 42.

³ Vid., Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, [trad. Manuel Sacristán], 3ª. ed., Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972, p. 96.

⁴ Hegel, "La positividad de la religión cristiana", en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 151.

concretas, así como su función política, idea que recogerá más tarde Marx. Por lo que se hace evidente que el interés teórico de sus años juveniles no era de carácter teológico, sino concreto, social, político, e incluso, antiteológico⁵: “La multitud ha perdido la virtud pública, yace tirada bajo la opresión y necesita ahora de otros sostenes, de otros consuelos para resarcirse de una miseria que no puede osar disminuir [...] Un pueblo así, abandonado por sí mismo y por todos los dioses, que lleva una vida privada, necesita señales y milagros, necesita garantías de la divinidad de que tendrá una vida futura, puesto que no puede tener esa fe en sí mismo”.⁶

Hegel ubica de este modo la mencionada transición en las condiciones histórico-políticas que soportaban a ambas concepciones. El mundo griego estaba sustentado sobre la base de la libertad cívica; cada individuo se sentía parte viviente de la totalidad social y tenía una participación activa en la construcción de la misma. El individuo vivía en función de su comunidad y ésta expresaba su naturaleza más íntima, ella era el ideal por el que se afanaba y por el que cobraba sentido su existencia; en la esfera de lo público encontraba su significación lo privado. El ciudadano griego no tenía, por consiguiente, motivo alguno para recurrir a una trascendencia que le impusiera las normas de su actuar, ni para buscar la inmortalidad en un más allá, fuera de su realidad. El mundo ético del ciudadano griego no estaba reglamentado como el del cristiano; se actuaba libremente conforme al sentido interior unificado con el todo social, porque las leyes emanaban de la misma dinámica social, de las costumbres, a lo que Hegel da el nombre de *virtud política*.

Observamos ya en este punto la idea medular hegeliana del todo social como sustento del actuar ético que cuestiona al individualismo moderno y sus pretensiones de fundar la

⁵ Vid., Lukács, *op. cit.*, pp. 40-41

⁶ *Idem.*

moralidad en la subjetividad aislada. Como observa Luckács: “Lo que más claro está en todas esas manifestaciones de Hegel es lo radicalmente que ve en este periodo la plena realización de los fines vitales humanos, el verdadero despliegue de las fuerzas esenciales de la personalidad humana, en la entrega absoluta a la patria, a los intereses de la vida pública, a la república; y que no ve más que un egoísmo limitado en cualquier aspiración del individuo orientada a su vida privada.”.⁷

La escisión entre lo universal y lo singular aún no había aparecido y el espíritu griego era el espíritu libre y alegre que se expresaba en sus dioses por medio de la fantasía y en la acción de carácter comunitario, en la que aquellos intervenían y participaban directamente. La vida política de los griegos los impulsaba al valor y la acción, proporcionándoles dicha; de estas condiciones surge su religiosidad basada en la tradición y la fantasía como complemento de la comunidad política y no en justificaciones racionales que se convierten en instrumento del despotismo. Cuerpo-alma, Dios-naturaleza, naturaleza-hombre, formaban para ellos una unidad perfectamente armónica.

Con la llegada del Imperio romano se rompe el lazo de unión entre el individuo y su comunidad, al aparecer la fractura entre vida pública y vida privada. Ahora los individuos se ocupan ya solamente de sus intereses particulares y se convierten en engranajes de una universalidad vacía. Se trata del derecho abstracto que iguala a todos bajo la categoría de personas, omitiendo las desigualdades sociales que se presentan en la realidad. Ahora es el déspota el encargado de decidir el destino de la comunidad y el individuo atómico se encapsula en el ámbito de sus intereses privados y en la vida interior, ya que no juega ningún papel en lo público. El heroico ciudadano republicano de la *polis* se transforma

⁷ *Ibid.*, p. 81

entonces en el egoísta hombre privado, propiciando el surgimiento de la religión del despotismo y la servidumbre.⁸

“El despotismo de los emperadores romanos expulsó el espíritu humano de la tierra y difundió una miseria que obligó a los hombres a buscar y esperar la felicidad en el cielo; despojados de la libertad tenían que buscar en la divinidad un refugio”.⁹ El todo se fragmenta en una pluralidad de mónadas; ya no hay un ideal compartido o común por el cual luchar. Es entonces cuando se inicia la búsqueda de una universalidad por encima de la singularidad real; esta universalidad ya no aparece en su concreción como intersubjetividad real y vivida, sino que se aliena al construirse un mundo trascendente donde satisfacer los anhelos frustrados del más acá.

Domina aquí la representación de un Dios omnipotente que gobierna la vida de los particulares y les impone las leyes a que deben someterse incondicionalmente, con lo cual nace la idea de la corrupción de la naturaleza humana y se delega la causa del estado de postración en que vive el hombre en la voluntad de Dios, quien le roba las fuerzas para actuar en su realidad.

Mas ahora, piensa Hegel, después de siglos, la humanidad recobra su autonomía, cuando “Lo bello de la naturaleza humana, lo que nosotros mismos colocábamos en el individuo ajeno, reteniendo de ello como propio todo lo repulsivo de lo que esta naturaleza es capaz, lo reconocemos ahora con alegría como obra de nosotros mismos; nos lo apropiamos y aprendemos a sentir respeto ante nosotros mismos. Antes considerábamos como propio sólo aquello que podía ser únicamente objeto de desdén”.¹⁰

⁸ *Vid, Ibid.*, p.41

⁹ Hegel, “La positividad...”, p. 157

¹⁰ *Ibid.*, p. 40

Advertimos en este análisis la ruptura entre lo cívico y lo privado y sus consecuencias, originada por factores de orden sociopolítico y cómo Hegel inicia la desmitificación del universo religioso y moral que Feuerbach y Marx llevarán a sus últimas consecuencias, “La religión cristiana era, junto con sus servidores, un instrumento del despotismo... [...] Predicaba la obediencia frente a los déspotas, convirtiéndola en un sistema; era abogada de los crímenes del despotismo [...] el despotismo que exprimía toda fuerza vital humana y la socavaba por su envenenamiento continuo y secreto”.¹¹

El progreso hegeliano frente a la crítica ilustrada de la religión como engaño e hipocresía consiste en el reconocimiento de su adecuación a la situación concreta histórica y social que la origina. La desacralización se hace posible al ponerse al descubierto las raíces terrenales, espacio- temporales, de las pretendidas leyes y valores universales, aureolados por la divinidad, apareciendo como estrategias de dominio. Labor con la que Hegel desenmascara definitivamente su pretensión de definitividad con su consecuente pluralización y relativización histórica. Por ello sostenemos con Lukács que “pide el joven Hegel a la filosofía que desenmascare y *aniquile* la trascendente objetividad [...] y convierta toda objetividad en libre subjetividad activa”.¹²

El método antropológico de la crítica de la religión tiene aquí su nacimiento, la prueba de que las representaciones religiosas no son más que proyecciones mentales del hombre, objetivaciones ilusorias de las condiciones de su existencia, de lo que el hombre desea y siente; razón por la que puede sostenerse que Hegel descubre por vez primera el origen y la eficacia histórica de las representaciones religiosas. Mas si para Feuerbach, como lo hace

¹¹ Hegel, “Fragmentos Republicanos”, p.47.

¹² Lukács, *op. cit.*, p. 99

ver Rudolf Haym,¹³ la verdadera esencia de Dios es el hombre, en abstracto; en Hegel, Dios es la esencia de la perfecta comunidad pública, en tanto producto de la actividad social de los hombres.

2. Defensa de la moral racional kantiana

En una segunda fase, Hegel se posiciona definitivamente en la postura kantiana, dejando la impresión de alejarse del ideal de virtud cívica griega para defender el derecho del hombre a darse su propia ley a partir de su razón autónoma. Al parecer, ahora aboga por el derecho de la individualidad de fundar desde sí la validez de las normas de acción, renunciando a adoptarlas acríticamente del mundo social habitado. No obstante, la mirada de Hegel sigue estando puesta en la fundación de una nueva comunidad humana, la realización del reino kantiano de los fines, pues la moral siempre la presenta como indisociable de un pueblo, única escala en donde puede ser descrita, por ello nos sumamos a la perspectiva de Lukács, de acuerdo con la cual:

en un punto decisivo Hegel va, ya en la primera juventud, más allá de Kant. Kant estudia los problemas morales desde el punto de vista del individuo; el hecho moral fundamental es para él la conciencia moral. Y no consigue una aparente objetividad idealista sino proyectando sobre un sujeto ficticio, aparentemente supraindividual, pero en realidad individual y mistificado, -el llamado <yo inteligible>-, los rasgos comunes, la legalidad general de la ética que intenta descubrir. Los problemas sociales crecen ante Kant secundariamente, por la posterior sumación de los sujetos individuales que son primariamente estudiados. En cambio, el subjetivismo del joven Hegel, orientado a la práctica, es desde el primer momento colectivo y social.¹⁴

El interés de Hegel se enfoca, desde siempre, al sujeto colectivo en el curso del acontecer histórico, cuya decadencia y descomposición lleva a la mera suma de individuos como comunidad espuria.

¹³ *Vid., Ibid.*, p.100.

¹⁴ *Ibid.*, p.39.

Continuando con el análisis de la legalidad y autoritarismo impuesto al hombre por la religión cristiana que determina el actuar ético por leyes o mandamientos divinos, Hegel, siguiendo a la Ilustración, califica aquella de *positividad* en tanto que se trata de una objetividad externa que contradice la naturaleza racional y libre del hombre; en palabras de Hegel, se trata de una “...religión positiva; es decir, [...] una religión que , o no se postula por la razón y hasta entra en conflicto con ella, o, concordando con ella, exige sin embargo ser creída sólo en base a la autoridad”.¹⁵ Tal positividad, sin embargo, según Hegel, no la encontramos en el Cristianismo originario, es decir, en la auténtica doctrina de su fundador, tal y como surge, la cual excluye todo tipo de legalismo o positividad, . Y a este fin nos presenta, en la *Historia de Jesús*, la figura de Cristo como la personificación misma de la propuesta kantiana acerca de la razón práctica y la religión racional a la que Hegel se ciñe fielmente, al dibujar esta figura sin el menor rasgo de sobrenaturalidad. El núcleo central de esta religión racional sería la moralidad, y Cristo, como maestro de la virtud que busca perfeccionar al hombre a la manera socrática, defendería a los ojos de Hegel la autonomía moral, contra la heteronomía o legalismo de la religión judía.

En esta obra, lleva Hegel a cabo una especie de sinopsis de los cuatro *Evangelios* en la que da prioridad al de Marcos y en la que elimina todo rasgo de sentimentalismo y amor, o de fantasía e imaginación, para dar privilegio a la racionalidad seca y fría. Saliéndose de la ortodoxia, Hegel hace ajustar la palabras de Cristo a la doctrina kantiana, el Cristo de Hegel es, así, la Razón Pura personificada.

<Cuando tenéis a vuestros estatutos eclesiásticos y a vuestros movimientos positivos por la suprema ley que ha sido dada al hombre, desconocéis la dignidad humana y su capacidad para crear a partir de sí mismo el concepto de la Divinidad y el conocimiento de su voluntad; quien no reverencia en sí mismo

¹⁵ Hegel, “La Positividad...”, p.79.

esta capacidad, no adora a la divinidad. Lo que el hombre puede llamar su yo[...] se manifiesta como razón, cuya legislación no depende de ninguna otra cosa y a la que ninguna autoridad en la tierra o en los cielos puede imponer otra medida del juzgar.¹⁶

Si el judaísmo, en el momento de la aparición de Jesús, estaba constituido por un código de leyes muertas en el que la interioridad no jugaba papel alguno, un código que emanaba de la voluntad del Señor Supremo y a cuyo arbitrio se encontraba sometido el hombre, exigiéndole únicamente su cumplimiento exterior como símbolo de su deferencia al Señor, Cristo opone a ello la actitud interior como peso decisivo de la ley, tratando de insuflar espíritu a la objetividad muerta del legalismo judío: “Lo que yo apporto a fin de cumplir el entero sistema de las leyes es la condición principal de que vosotros no os contentéis con observar la letra de las leyes, que sólo puede ser objeto de los juicios humanos – como hacen los fariseos y escribas de vuestro pueblo-, sino que procedáis según el espíritu de la ley, por respeto al deber”.¹⁷ Esta actitud interior se hallaría, pues, fundada en el acato de la ley por puro respeto, ley emanada de la facultad racional universal del hombre que no distingue ni raza, ni creencia, ni color y que, por ende, es compartida por todos.

La autoridad de la ley moral racional no se basa por consiguiente en la autoridad de Jesucristo, sino en el juicio libre de la razón, por lo que cualquiera puede encontrarla dentro de sí mismo. En ella se hace manifiesta la divinidad misma del hombre y su dignidad suprema; gana su total autonomía frente a toda autoridad, pues ya no necesita buscar fuera de sí mismo una instancia que fije su comportamiento; la divinidad habla en su interior y es únicamente a ella a quien debe obedecer, sometiéndole la parte sensible. En ello reside el verdadero servicio a Dios, y no en el cumplimiento de determinados ritos y sacrificios, tal como Kant lo había apuntado en *La religión dentro de los límites de la mera razón*; por ello todo hombre sin distinción puede participar de su culto. “No es el que

¹⁶ Hegel, *Historia De Jesús*, [introd. y trad. Santiago Noriega], Madrid, Taurus, 1975, pp. 42-43.

clama a Dios y le ofrece oraciones y sacrificios el que forma parte de su reino, sino sólo aquel que cumple su voluntad, que se manifiesta al hombre en la ley de su razón”.¹⁸

La razón se identifica ahora con la divinidad y es quien enseña al hombre a conocer su verdadero destino, a saber, el cultivo de esta facultad que lo distingue de los demás seres de la naturaleza.

Lo que busca Jesús, desde esta interpretación de Hegel, no es, en suma, suprimir la obligatoriedad de las leyes, sino enriquecerlas de espíritu, complementarlas con la intención, la buena voluntad, en tanto que lo fundamental no es observar a la letra las leyes, sino actuar por el puro respeto al deber. Deber dictado por la razón, de lo que se sigue su carácter universal, eterno e inmutable, esto es, vinculante para todos los sujetos.

Ahora bien, la ley esencial de la moralidad es para Jesús, según el Hegel de esta época, el imperativo categórico kantiano, de esta guisa pone en sus labios las siguientes palabras: “<Actuad de acuerdo con una máxima tal que podáis querer que, como ley universal entre los hombres, valga también para vosotros: esta es la ley fundamental de la moralidad”.¹⁹ No obstante, como ya observamos, no es de ninguna manera la autoridad de Jesucristo la que avala la ley moral, sino el juicio de la razón universal, presente en el corazón del hombre. Ninguna autoridad o mandato positivo está por encima del hombre, a nada exterior está él sujeto.

Cualquiera puede encontrar la doctrina de Jesús en su interior si se encuentra libre de prejuicios, porque no se trata de una invención, sino de la genuina ley de la moralidad que concede a la razón una fuerza legislatora propia y un poder de predominio sobre las demás

¹⁷ *Ibid.*, p. 36

¹⁸ *Ibid.*, p. 41

¹⁹ *Ibid.*, p.40

fuerzas del hombre. La búsqueda de cualquier autoridad o guía significa la renuncia a la propia libertad.

Desde el punto de vista de Hegel, Cristo vendría pues a superar la heteronomía, la positividad o legalismo, defendiendo a la manera kantiana la máxima autonomía del hombre; “Esta ley interior es una ley de la libertad, ley a la que el hombre se somete libremente como dada por sí mismo”.²⁰ Compartiría también con Kant la contraposición entre razón y sensibilidad, y la exclusión de toda motivación patética de la moral. Los impulsos e instintos tienen, en esta medida, que ser aplastados y vencidos para cumplir con el deber que la razón pura, en forma autónoma, dicta. Tesis kantiana que si bien ahora Hegel suscribe incondicionalmente en esta apología de la figura de Cristo, pondrá más tarde en tela de juicio.

El verdadero fin del hombre no es el dominio del mundo exterior que impone limitaciones a su poder, sino el dominio de sí mismo, que solamente se consigue siguiendo la eterna ley de la moralidad, flor de la razón, sin atender a intereses o inclinaciones particulares. “Así como no es posible servir a dos señores con igual celo, así también es incompatible el servicio de Dios y de la razón con el servicio de los sentidos; uno de ellos excluye al otro”.²¹

En suma, lapalabra de Cristo exhorta a venerar la eterna ley de la moral impresa en todos los corazones, ley de la divinidad misma alejada de todo interés e inclinación, que es testimonio íntimo del espíritu, independiente de toda institución o nación particular, con lo

²⁰ *Ibid.*, p.53.

²¹ *Ibid.*, p. 39

que expresa la defensa de una religión natural sin mediación eclesial de raigambre roussoniana,²² que Kant adopta y funda exclusivamente en la razón y no en el sentimiento.

El hombre tampoco necesita buscar una felicidad extra en un más allá, pues en el acto de la voluntad ajustado a la razón se da la plena satisfacción, punto éste en el que Hegel se aparta ya de Kant, quien incongruente con sus premisas recurre nuevamente a Dios como postulado para garantizar la felicidad del hombre virtuoso en la otra vida. En contraste, para Hegel: “La razón pura, incapaz de cualquier limitación, es la divinidad misma”.²³ Todos los que cultivan su parte mejor - fin al cual se encuentran destinados- son partidarios del *reino de Dios* .

El reino de Dios que Cristo anunciaba no se refería sino a un nuevo tipo de convivencia interhumana gobernada por la interioridad de cada individuo, permitiéndose así el imperio de la razón y de las leyes emanadas de su libertad, plasmación del ideal del reino de los fines kantiano.”reino de Dios como soberanía de las leyes de virtud entre los hombres..”²⁴ *El reino de Dios* se edifica, de este modo, desde el interior, como comunidad humana auténtica. Sin embargo, la fuerte oposición judía impidió la realización de este ideal en la realidad concreta de su tiempo y Cristo tuvo que huir de las relaciones mundanas de la realidad para conservar su pureza, renunciando a vivificar la realidad con su ideal; de esta forma, el *reino de Dios* adquiere un sentido eminentemente espiritual.

A decir de Hegel, si bien el suelo judío, a través de la figura de Cristo, propició el surgimiento de conceptos más dignos respecto a la divinidad y el hombre, al adquirirlos

²² Vid., Jean Jacques Rousseau, “Profesión de fe del Vicario Saboyano”, en Jean-Jacques Rousseau, *Emilio.II*, Barcelona, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2002, pp. 73- 131

²³ Hegel, *Historia de Jesús*, p. 27

²⁴ *Ibid.*, p. 71

antes que otros pueblos, no fue capaz de plasmarlos en la realidad por medio de la acción, de ahí su limitación.

Hegel irá modificando gradualmente este concepto de interioridad basada en la legislación universal de la razón proveniente de Kant, pero que adjudica anacrónicamente a Cristo, hasta llegar a la idea de una interioridad basada por entero en el corazón y sentimiento propia del movimiento romántico. Mientras tanto, Hegel se conforma con distinguir – al estilo ilustrado-kantiano - entre religión natural emanada de la razón universal, fundada por Cristo y cuyo fin último es la moralidad, y la religión positiva, que nubla y esclaviza la conciencia del hombre con falsas supersticiones y errores. La primera tendría su fundamento en la razón y naturaleza humana; la segunda sería antinatural por oponerse a aquella, en tanto que contiene ideas que van más allá del entendimiento humano y exige sentimientos no propios del hombre natural y, en consecuencia, tiene que ser inducida coercitivamente desde el exterior. La primera es eterna e invariable; la segunda, histórica, contingente y relativa., “como ideas de la época no pertenecen al contenido de una religión (pues tal contenido debe ser eterno e invariable)”.²⁵

La religión de Cristo sería, en este sentido, la auténtica religión, una religión natural que no requiere mediación eclesiástica alguna porque responde plenamente a las exigencias racionales del hombre; su único y legítimo objetivo es el comportamiento moral con el fin de establecer una comunidad de seres racionales y libres que legislan y obedecen al mismo tiempo sus propias leyes. La inmortalidad y divinidad no se encuentran ya fuera del hombre sino en los espíritus libres guiados por el intelecto.

²⁵ Hegel, “La positividad...”,p.77

La religión positiva, sería, en cambio, una religión plagada de errores y prejuicios que respondería a los intereses egoístas y mezquinos de un sacerdocio hermanado con el despotismo y que obstaculizaría una convivencia auténticamente humana.

La oposición entre *Physis* y *Nomos* se encuentra en la base de este conflicto entre moral judía y cristiana.

3. La vida como núcleo metafísico del actuar ético individual. Influencia romántica

¿Cómo es, entonces - se pregunta Hegel en la *Positividad de la religión cristiana*- que esa religión racional representada por Jesús y que supera todo autoritarismo y legalismo presente en la religión judía, el cual impide la manifestación espontánea, libre y auténtica del hombre en su acción, haya degenerado, convirtiéndose en una religión también positiva que ahoga la libertad del hombre? Hegel empieza ya a deslizarse, aunque por momentos, a una moralidad asentada más en el sentimiento; sólo éste último puede dar fuerza para la acción y valor moral, con lo cual nos presenta a un Cristo más cercano a Rousseau que a Kant. Así, aparecerá, como veremos a continuación, la defensa total del hombre integral como vida, con su cúmulo de sentimientos y potencialidades y la radicalización de la libertad humana que renuncia definitivamente a toda sujeción, ya sea externa o interna.

En esta obra, Hegel hace depender la causa de la deformación de la religión racional en religión positiva en primera instancia, de la necesidad de Cristo por presentar su doctrina como una nueva autoridad basada en milagros para contrarrestar la fuerza de la autoridad judía:

cuando el sentido moral ha tomado por entero la dirección de la fe eclesiástica, cuando se ha amalgamado completamente con ella, cuando esta última ha extendido ya su dominio exclusivo hasta el corazón de los hombres, sirviendo como fundamento de toda virtud y produciendo así una vida falsa, entonces sólo se la puede contrarrestar oponiéndole igual autoridad, una autoridad divina. Por eso Jesús exige que se

escuchen sus enseñanzas porque expresan la voluntad de Dios y no porque correspondan a las necesidades morales de nuestro espíritu.²⁶

En segundo lugar, esta transformación la hace depender Hegel no de Cristo, sino de la comunidad cristiana. Los discípulos de Cristo, presos aún de la mentalidad judía, no pudieron desligar las enseñanzas del maestro de la singularidad de su persona y sus milagros, de tal modo que convirtieron la palabra de Jesús en una nueva autoridad. Cuando él desaparece, la comunidad cristiana tiene que generar el mito del resucitado, recurriendo nuevamente a la fantasía y abandonando la necesidad racional para conservarse unida bajo el dominio de la autoridad de Cristo y sus mandamientos; con lo que nuevamente se agravia la dignidad del hombre, basada en su autonomía moral, pues se desconoce “que el fundamento específico de la virtud se encuentra en la razón del hombre y que el rango de la naturaleza humana, el grado de perfección que se le exige, debe colocarse muy por encima de aquella situación de minoría de edad en la cual esta naturaleza se sitúa para siempre bajo tutoría, y en la incapacidad de alcanzar jamás el estado adulto”.²⁷ De esta forma, la Iglesia cristiana adopta la misma característica de la religión judía de la que pretendía haberse deslindado: la sujeción bajo la ley. Para Hegel, esta sujeción histórica de las conciencias - por parte de la Iglesia que impone exigencias morales provenientes de una fe positiva- ha traído consecuencias de orden político, pues ha ofrecido ventajas a quienes dominan el Estado, destruyendo su auténtico sentido;

Es la ventaja de una dominación, de un despotismo, que después del completo avasallamiento del libre arbitrio por el clero ya tiene ganado el día. La Iglesia ha enseñado a estimar la libertad civil y política como si fuera estiércol, en comparación con los bienes del cielo, y a despreciar el placer de la vida. Igual que la carencia de medios para satisfacer las necesidades físicas quita la vida a la parte animal del hombre, la privación del placer de la libertad del espíritu lleva consigo la muerte de la razón, y en tal condición los

²⁶ *Ibid.*, p. 81

²⁷ *Ibid.*, p. 84

hombres no sienten ya su pérdida, la necesidad de su uso y su deseo de recuperarla, como el cuerpo muerto pierde el deseo de comer y beber.²⁸

Se advierte cómo la religión, tal como se había señalado, adquiere un carácter ideológico y obra, sobre todo, en el nivel de la imaginación, para justificar el dominio político, una vez que obliga al hombre a renunciar a su actividad libre en el ámbito personal y público.

Si la comunidad cristiana encuentra el símbolo de su unión en el Cristo resucitado que es ahora el Dios venerado, es porque el Jesús resucitado no logró desprenderse de su individualidad, de su terrenalidad que también resucita y es adorada. Justamente esta individualidad impide que la religión se convierta en vida plena comunitaria, pues lo divino queda sólo en la conciencia y no se incorpora a la vida.

Los discípulos de Cristo no alcanzaron a comprender, por la tosquedad de su inteligencia, según afirma Hegel, el significado de las enseñanzas del maestro, ni lograron apropiarse de ellas interiorizándolas, para descubrir la unidad hombre-Dios de su propio espíritu singular. Así, a pesar de haber surgido con fundamentos estrictamente racionales, esta religión degeneró en una religión de carácter positivo, que ahoga al hombre con leyes coercitivas.

No obstante, el núcleo racional de la religión cristiana se opone a la “fe popular de la fantasía que es indigna de un hombre pensante [...] que lejos de sostener que solamente la eticidad importa para la esencia de la moral, concediera importancia a todo aquello que no descansa sobre la razón, sino que tiene el fundamento de su fe, en la fantasía de los pueblos”.²⁹ Esta religión racional, reflexiona Hegel, es igualmente inasequible en su momento histórico para las clases inferiores, para el pueblo bajo, que por su larga sujeción

²⁸ *Ibid.*, p. 130

²⁹ *Ibid.*, p.79

histórica se encuentra sumido en una fantasía supersticiosa e incapacitado para acceder inmediatamente al mundo racional de los privilegiados, los que por su educación y conocimientos son por ahora poseedores exclusivos de la racionalidad, por lo que constata el hecho de que la realidad social se encuentra desgarrada, dividida en bloques antagónicos, síntoma de la pérdida de la antigua solidaridad que le lleva al anhelo de una nueva cohesión social mediante el recurso de la fantasía. Tal como lo analiza Ripalda,³⁰ Hegel percibe que la sociedad burguesa pretendidamente racional es la nación desgarrada donde únicamente las clases superiores son poseedoras de cultura y racionalidad, de este hecho surge en él la pretensión de remitologizar la religión racional, mediante la creación de una nueva religión popular; la tarea de transformar las ideas de la razón en ideas estéticas para que puedan ser asimiladas por el pueblo, cerrándose así la distancia entre el intelectual y la masa; una unificación entre razón y sensibilidad:

Mientras no transformemos las ideas en ideas estéticas, es decir, en ideas mitológicas, carecerán de interés para el *pueblo* y, a la vez, mientras la mitología no sea racional, la filosofía tiene que avergonzarse de ella. Así, por fin, los [hombres] ilustrados y no ilustrados tienen que darse la mano, la mitología tiene que convertirse en filosófica y el pueblo tiene que volverse racional, y la filosofía tiene que ser filosofía mitológica, para transformar a los filósofos en filósofos sensibles. Entonces reinará la unidad perpetua entre nosotros.³¹

Mas Hegel propiamente va a dejar de ver a la fantasía como simple medio para superar la superstición popular y elevar al vulgo a la racionalidad, para pasar a considerarla como cimentadora de la nueva totalidad social, como se advierte ya en la última frase. Empeña entonces una crítica a la Ilustración pues, refiriéndose a la mitología, aquella pugna por su desaparición: “su erradicación completa se presenta como un deber para toda la clase ilustrada de la nación, como algo que pertenece al buen tono. Esta actitud de la parte más

³⁰ Vid., José María Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.

³¹ Hegel, “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 220.

formada de la nación frustra [...] por completo toda posibilidad de ennoblecer estos restos mitológicos y, junto con ellos, la sensibilidad y fantasía del pueblo”.³²

Hegel añora una fantasía popular porque reconoce ahora que el hombre no es únicamente entendimiento o razón; fantasía que, para ser auténtica, debe estar arraigada en las costumbres, historia e ideología de la comunidad, entretrejida en todas las manifestaciones de su espíritu.

Todo pueblo tiene objetos peculiares de su fantasía: sus dioses, ángeles, diablos o santos, que continúan viviendo en las tradiciones populares, cuyas historias y hazañas cuenta la nodriza a los niños, impresionando su imaginación y haciendo que esas historias sean perdurables. Aparte de estas criaturas de la imaginación en el recuerdo de la mayoría de los pueblos – especialmente en el de los libres- viven todavía los antiguos, los valientes anteriores a la época en la cual el pueblo se reunió en un Estado bajo leyes civiles. Estos héroes no viven aislados en la fantasía de los pueblos; su historia, el recuerdo de sus hazañas, está vinculada a fiestas públicas, a juegos nacionales, a muchas instituciones internas y condiciones externas del Estado, a edificios y parajes bien conocidos, a templos y otros monumentos. Toda nación que tiene su propia religión [...] ha tenido esta clase de fantasía nacional.³³

Esta *Volksreligion* o religión popular, propuesta por Hegel, en un principio, tenía, pues, por objetivo, cerrar la distancia entre pueblo y élite intelectual, poniendo al alcance de las masas los contenidos racionales por medios sensibles, a través de la imaginación y la fantasía, que iba dirigida no a la razón, sino al sentimiento. Pero, posteriormente, aboga por una fantasía popular porque descubre que el hombre no es únicamente entendimiento o razón pura; en su sentimiento y fantasía se fundamenta la creatividad y la sensibilidad para lo bello de un pueblo, abriéndose de manera franca a la influencia romántica.

Hegel apunta, sobre todo, a superar por la fantasía el desgarramiento social característico de su tiempo, proponiendo una nueva forma de convivencia interhumana basada en una solidaridad creativa emanada de la libertad. Consciente de la pérdida de la antigua solidaridad y en busca de la reconstrucción de la sociedad humana dividida por la separación entre lo común y lo privado, la fantasía supone, para Hegel, una nueva armonía

³² Hegel, “La positividad...”, p.145

³³ *Ibid.*, pp. 143-144.

que superaría el dualismo Estado-Iglesia, considerando a la Iglesia como lo viviente invisible presente en la fantasía que supera el carácter dominador abstracto del Estado y lo hace superfluo. Se trata de una reconciliación de todos los antagonismos en una armonía comunitaria semejante a la del mundo griego. A la libre creatividad de la fantasía - ya no a la razón abstracta- se encomienda ahora abrir el camino para advenir a esta comunidad y humanidad plena. El programa desmitologizador ilustrado busca ahora una solución en una remitologización.³⁴

En todo este planteamiento se empieza, pues, a vislumbrar ya en Hegel la nueva valoración de la fantasía y el sentimiento en la vida espiritual. La fantasía ama la libertad y en ella se resume la fuerza del sentimiento, defendiendo su capacidad configuradora social. Pero no se trata de una fantasía personal o interior, sino sancionada públicamente, liberadora y productiva, con rasgos análogos a los de la religión popular griega: bajo el signo de la vivencia, el sentimiento y la belleza, como estadio imaginativo anterior al predominio absoluto de la razón.³⁵ Nace de este modo la reacción ante el predominio exclusivo de la razón que nos encierra en una existencia atómica y que encontramos en sus primeros escritos como herencia de Kant y el pensamiento ilustrado en general.

Las fronteras entre razón y sensibilidad empiezan a fluidificarse, y se establece una relación dialéctica entre ambas. La crítica de la religión se convierte en este momento en crítica de la Ilustración, de su sequedad y abstracción en lucha contra la superstición, para abrir paso a la fantasía en su potencia revolucionaria y política, capaz de levantar de su postración a las masas. No sólo se persigue enlazar razón y sensibilidad, sino pasar de la pasividad a la acción. A este respecto, Ripalda observa: “La fantasía religiosa representa la

³⁴ Vid., Ripalda, *op.cit.*, p.154

³⁵ Vid., *Ibid.*, , p. 166

solidaridad, la liberación universal de los individuos más allá de las fronteras particularistas y de la razón pragmática abstracta”.³⁶ De este modo, según indica el mismo autor, la crítica de la religión se transforma por vía de Hegel en crítica a la Ilustración que la criticaba.

La nueva religión sustentada en la fantasía tiene una finalidad eminentemente ético-política y resulta similar a la religión estética de los griegos, en cuanto arraigada en el espíritu de la comunidad y en cuanto a su destacada función social. Parece que Hegel quisiera retornar a la ética cívica de los griegos por medio de la nueva religión. Una fantasía religiosa en verdad auténtica debe permear todas las manifestaciones del espíritu de un pueblo, expresar la voz y los ideales de la comunidad viviente.

Por esta razón, Hegel considera, desde este nuevo enfoque, que la religión cristiana no podía cumplir este cometido, pues se trata de una religión extraña, nacida en otro suelo. La implantación del cristianismo en tierra germana vino a destruir la fantasía religiosa originaria del pueblo, y a suplantarlo a los héroes autóctonos y auténticos; a ello se debe que esta fantasía popular se encuentre contaminada con la superstición. Entonces se hace necesaria la creación de una nueva religión popular, pues lo que imperaba era una fantasía supersticiosa del pueblo en contraste con una razón desarraigada, propia de las clases superiores. En estas condiciones, se tornaba imposible una fantasía a nivel de totalidad que fundamentara una religión popular auténtica, no alimentada de lo ajeno, ni de la tradición griega ni cristiana, ni del pasado, sino del presente. “Un espíritu superior enviado del cielo tiene que instaurar esta nueva religión entre nosotros, ella será la última, la más grande obra de la humanidad”.³⁷ Tal fantasía exige una nueva creación a partir de la propia historia en la que se plasmarán las características de la nueva subjetividad y será capaz de edificar la

³⁶ *Ibid.*, p. 167

nueva totalidad social. La sensibilidad, la espontaneidad del sentimiento, la fantasía cargada de pre-sentimientos propios del pueblo, como sustancia viva de la comunidad, deberían quedar incorporados en la nueva religión popular. La vivencia, y no la razón, se convierte en el centro de la nueva totalidad; de ella debe surgir el nuevo hombre y su actuar solidario.

Esta importancia que Hegel concede cada vez más a la fantasía y al sentimiento se ve potenciada cuando su pensamiento cae, en concreto, bajo el influjo de Herder y la poesía de Hölderlin y Schelling. Con el *Sturm und Drang* la fantasía adquiere el valor de un elemento revolucionario, capaz de construir la nueva totalidad, una fantasía con significado político, capaz de liberar al pueblo. De este modo lo sensible reclama sus derechos frente a la razón. La religión racional y subjetiva al estilo kantiano es incompatible con esta nueva religión espontánea del pueblo, una religión del corazón y la fantasía.³⁸ Con ello Hegel introduce una nueva valoración de lo irracional y patológico.

Es en esta coyuntura cuando Hegel descubre la raíz metafísica, de inspiración romántica, de este nuevo tipo de convivencia que alimentará la acción ético-política ahora propugnada por él y se le revela como inaccesible a la razón discursiva y desvinculada; se encuentra abierta sólo a la intuición artística y religiosa, a saber, la unidad íntima y misteriosa de todo lo viviente, como unidad infinita o vida que armoniza y unifica los contrarios marcados por el entendimiento analítico como opuestos irreconciliables, sin anular sus diferencias. Se le manifiesta la unidad viviente de la totalidad en la que se concilian todas las oposiciones, lo infinito y lo finito, lo universal y lo particular, lo subjetivo y lo objetivo, el todo y la parte.

³⁷ Hegel, "Primer programa...", p. 219

³⁸ Vid. Ripalda, *op. cit.*, p. 59-60.

Se trata del *en kai pan* de los románticos, expresión griega que usó Lessing para caracterizar el panteísmo de Spinoza y que se convirtió en lema de los representantes del *Sturm und Drang* y de los amigos de Tubinga. *Todo y uno* como alusión a la totalidad viviente de lo real en su energía configuradora que implica negación y contradicción, oscura potencia plástica que se expresa en la pluriformidad de lo concreto y en la fuerza vital y artística del hombre.³⁹

Para Hegel la realidad es un todo orgánico que se expresa como vida, como movimiento que implica la unificación de los contrarios. Este todo es la unidad que se desarrolla y se particulariza en la finitud, negándose como unidad, para retornar después a sí mismo desde la desigualdad y multiplicidad. La vida, en consecuencia, parte de lo uno que se subdivide y separa infinitamente. Cada parte es una totalidad, una vida, sin dejar de ser parte. Este todo se manifiesta, pues, en una multiplicidad de seres vivientes; cada uno se da sólo en relación con los otros, pero al mismo tiempo es una vida opuesta a las otras. Si consideramos a la individualidad desde el aspecto de su relación con las otras, lleva también en sí la diferencia y separación, forma parte de una multiplicidad, pero al mismo tiempo tiene la posibilidad de perder su individualidad y vincularse con el todo. El concepto de individualidad implica los momentos tanto de la oposición o multiplicidad, como el de unión con el todo. El individuo es exteriorización de la plasticidad de la vida una e indivisa, que la reflexión fija en puntos estables y subsistentes, al considerarlos como fuera de la vida infinita, múltiple y una al mismo tiempo, infinitamente finita, ilimitadamente limitada, "como multiplicidad [es] una infinita variedad de organizaciones, [de] individuos; como unidad [es] un todo único organizado, separado y unificado".⁴⁰

³⁹ Vid. *Supra*, Capítulo I,

⁴⁰ Hegel, "Fragmento de sistema", en Hegel, *Escritos de Juventud*, p.400

En su poema *Eleusis*, cumbre de su recepción romántica, dedicado al poeta amigo Hölderlin, Hegel habla de esta intuición de la unidad de lo infinito y lo finito que la fantasía religiosa ha representado mediante los dioses:

(El sentir se diluye en la contemplación;
Lo que llamaba mío ya no existe;
Hundo mi yo en lo inconmensurable,
Soy en ello, todo soy, soy sólo ello.
Regresa el pensamiento, al que le extraña
Y asusta el infinito, y en su asombro no capta
esta visión en su profundidad
La fantasía acerca a los sentidos lo eterno
Y lo enlaza con formas).⁴¹

En los misterios eleusinos se experimentaba la unidad viviente de ambos opuestos; tales misterios ofrecían al hombre fuerza suficiente para actuar libremente en su mundo:

Porque tus hijos Diosa, no exhibieron
Por calles y por plazas tu honor, sino que avaros
En el santuario de su pecho lo guardaban.
Por eso no vivías tú en su boca
Te honraban con su vida. Aún vives en sus hechos
[...] Eres el alma de sus hechos.⁴²

Esta postura lleva a Hegel a considerar, en un sentido panteístico, que la inmortalidad y la divinidad no se encuentran fuera del hombre, sino en los espíritus libres y activamente creativos. "Porque los inmortales, no haciéndose más pobres ni más bajos por ello, se entregan a la tierra y con ella viven",⁴³ nos dice en un poema posterior. Lo fundamental es que el misterio de lo infinito se incorpora al orden ético-político, a través de la energía desbordante de la acción finita individual y creativa que se despliega en un orden común;

⁴¹ Hegel, "Eleusis", en Hegel, *Escritos de Juventud*, pp. 213-214

⁴² *Ibid.*, p.215

⁴³ Hegel, "Baño en brillo de luna" en Hegel, *Escritos de Juventud*, p.399

la postura hegeliana no se queda reducida al expresivismo puro de la individualidad aislada del romántico en choque con su mundo.

Nuestro autor parece apartarse aquí por completo de la fuerza de la reflexión objetivante cuando vislumbra sus deficiencias. Al captar lo existente como objeto ajeno, el entendimiento lo desarticula, lo diseca y lo mata; por ello, toda palabra, como vehículo de la racionalidad abstracta, se muestra insuficiente para acercarse a este fondo originario de la vida:

tan sagrada la hondura del sentimiento inexpressable,
que no creyó dignos de ellos secos signos.⁴⁴

Como consecuencia de lo anterior, nace en Hegel una exaltación de la poesía y la religión, en contra de la filosofía. La lógica que fundamenta la racionalidad se encuentra dominada por el principio de no contradicción: si se pone una determinación, es posible prescindir de la determinación opuesta; tal lógica no es capaz de concebir ni que cada uno de los contrarios es plenamente solidario con el otro, ni que aislados son sólo abstracciones del pensamiento y no constituyen nada real, que una determinación carece de toda significación sin su opuesto. Por ello nuestro filósofo renuncia a esta sequedad de la razón para abrazar su contraparte, lo irracional, lo pasional e imaginario. Todo lenguaje es inadecuado, pues es producto de la razón abstracta que al poner algo, excluye otra cosa.

En la religión, en cambio, afirma Hegel, lo finito siente lo infinito y ambos forman una unidad incomprensible que rompe los esquemas racionales planteados por la tradición. En la religión se supera la oposición, la vida limitada se eleva a lo infinito y se traduce en acciones intersubjetivas; la filosofía debe ser superada por la religión, como lo declara Hegel en el *Fragmento de Sistema*: “la filosofía tiene que terminar con la religión, ya que la

⁴⁴ *Ibid.*, p.214.

filosofía es un pensar, lo que equivale a decir que lleva en sí una doble oposición: tanto oposición entre pensar y no pensar, como la [que existe] entre lo pensante y lo pensado [...] Tiene que descubrir sobre todo las ilusiones que se originan en su propia finitud y poner lo verdaderamente infinito fuera de su ámbito.⁴⁵

Lo infinito de lo finito se experimenta como vivencia en el sentimiento religioso y éste alcanza su objetivación en el Dios de la comunidad. "Si el hombre pone simultáneamente la vida infinita como espíritu del todo fuera de sí (puesto que ahora está limitado) y a sí mismo fuera de sí, fuera de lo limitado, elevándose hacia lo viviente y unificándose íntimamente con él, entonces adora a Dios".⁴⁶ La vida individual y finita del hombre siente la contradicción entre ella y la vida infinita y eleva por encima de lo viviente, extraído de la configuración, de lo mortal, finito y pasajero, lo uno infinito y lo llama Dios, pasándose entonces a la religión., Esta objetividad del Dios se ve, empero, constantemente superada a través del culto religioso, y se unifica con la subjetividad en la alegría del canto, la danza, los actos rituales, sacrificios, etc.,⁴⁷ las prácticas culturales que se despliegan en su ámbito llevan a experimentar su indiferenciación. "Esta condición de lo viviente de ser una parte se supera en la religión; en ella, la vida limitada se eleva a lo infinito, y solamente por esto, porque lo finito es en sí vida, lleva consigo la posibilidad de elevarse a la vida infinita.".⁴⁸

Tal unificación experimentada en la religión entre lo finito y lo infinito, presenta una gradación diferente, según las características de cada sociedad humana. La unificación más perfecta aparece en pueblos donde existen menos desgarramientos y separaciones y, a la

⁴⁵ Hegel, "Fragmento de sistema", p.402.

⁴⁶ *Ibid.*, p.401

⁴⁷ *Ibid.*, p. 404.

⁴⁸ *Ibis.*, p.401.

inversa, cuando la unificación es imperfecta, se adora a un Dios omnipotente elevado por encima de toda objetividad, con lo que surge entonces la contraposición entre lo absolutamente finito y lo absolutamente infinito, y se pierde la bella unificación. Esta situación de contraposición total es la misma que se da en la filosofía moderna, en particular la de Kant, cuyo ímpetu secularizador pone en lugar de Dios al Yo puro erradicado del objeto. El yo se pone “por encima de las ruinas de su cuerpo y de los soles brillantes, por encima de los billones de las esferas celestiales y de los sistemas solares, tantas veces renovados”.⁴⁹ En ambos casos subsiste la oposición de lo absolutamente infinito y lo absolutamente finito.

Hegel nos dice en los *Esbozos para el espíritu del judaísmo* que el surgimiento de la religión judía tuvo lugar en ciertas condiciones sociales, dentro de las cuales el individuo no tenía ninguna participación activa. Ante la carencia de un ideal por el cual luchar y afanarse en el mundo exterior, plasmó un ideal en su interior que concebido como un todo se representa como un Dios

Hubo todavía algunos momentos en que la actividad se dirigió hacia fuera para mantener la existencia independiente del Estado. Sin embargo, cuando éste quedó destruido total y definitivamente, la energía se dirigió hacia adentro, hacia sí mismo. Esta actividad dentro del hombre y dirigida sobre sí mismo, esta vida interior que no posee –tal como el interés de un gran ciudadano- su objeto fuera de sí mismo y que no puede –como aquél- señalar y representar a la vez este objeto, se exterioriza por medio de signos.⁵⁰

De este modo la ausencia de participación pública juega un papel importante en la creación de esta religión. Pero no sólo la separación respecto de los otros hombres, sino también de la naturaleza que se dio como consecuencia del diluvio, el cual hizo al hombre consciente de la hostilidad de la naturaleza. Frente a esta experiencia de fractura, el hombre sigue dos caminos: o busca dominar la naturaleza mediante el trabajo y entonces aparece el

⁴⁹ *Ibid.*, . 405

⁵⁰ Hegel, “Esbozos para el <Espíritu del judaísmo>”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 222.

Estado, o bien, busca dominarla en un plano ideal y entonces surge Dios como el que garantiza la dominación de la naturaleza. La religión judía siguió la última vía; se trata de una religión de esclavos, pues ante la unidad que lo abarca todo, lo finito y lo múltiple carecen de valor y vida propia; no es una religión de amor que unifique lo viviente, sino una religión que mantiene las oposiciones, lo que trae como consecuencias que el hombre sea el esclavo del Señor y tal esclavitud le garantiza su favor. Este Dios promete una felicidad futura a cambio del servicio y la sumisión permanente e incondicional;

una religión del infortunio, puesto que en el infortunio la separación está presente, nos sentimos como objetos y tenemos que huir hacia aquello que nos determina; en la dicha esta separación ha desaparecido, reina el amor, la unión concordante, pero entre los judíos no puede ser elevada para convertirse en un Dios, liberándola de las separaciones existentes y fortuitas; en este caso existiría un Dios sin dominación, un ser amistoso, algo bello, algo viviente, cuya esencia sería la unificación; el Dios de los judíos [...] es la máxima separación: excluye toda unificación libre, dejando lugar sólo para la dominación o para la esclavitud.⁵¹

En contrapartida, la conciencia religiosa auténtica brinda al hombre la posibilidad de descubrir su filiación divina y llevarla al plano concreto de su realización, con lo cual se configura, para Hegel, el nuevo ideal de humanidad.

Esta conciencia del nexo entre lo universal y lo particular, entre lo divino y humano se presenta de manera intuitivamente palpable en la figura de Cristo y su doble naturaleza humana y divina. No obstante, hace falta interiorizar el significado de este dogma cristiano y extenderlo más allá de esta figura singular, para que el hombre encuentre en él mismo la infinitud que sólo alcanza su plena realización en lo finito y singular. Tal interiorización revertirá por necesidad en la transformación de la realidad a través de la actividad creativamente divina del hombre social. Porque la figura de Cristo ha permanecido como algo objetivo, como un singular frente a los demás singulares; su objetividad no ha llegado a disolverse en la comunidad viviente de un pueblo.

⁵¹ *Ibid.*, p.233

Toda religión positiva presenta la unificación de los opuestos en un nivel de representación; por tanto, se trata de una unificación que en realidad no es, pues en ella persiste la oposición: dios como la unificación, el hombre como lo pasivo, sufriente, que no alcanza, mediante su actividad tal unificación, sólo es vehículo de una acción ajena. La unificación plena de los antagonismos existentes implicaría la unión Dios- Hombre: “La libertad absoluta de todos los espíritus que llevan en sí el mundo intelectual y que no deben buscar ni a Dios ni a la inmortalidad *fuera de sí mismos*”.⁵²

En cualquier caso, empero, la intuición místico religiosa puede tener acceso al núcleo metafísico de la realidad, porque en la religión lo finito se une a lo infinito; surge un sentimiento de armonía y unificación incomprensible para la razón. El pensamiento puramente racional es incapaz de alcanzar la profundidad que se ofrece a la intuición religiosa.

En la unidad viviente, captada por la intuición religiosa, se ve la unidad en la diversidad y su conservación como todo en este perderse en la singularidad. Y si en el reino de lo muerto todo esto resulta contradictorio, no sucede así en el reino de la vida. Es necesario ir más allá de las abstracciones del entendimiento para encontrarnos con este todo viviente de riqueza infinita y en continuo movimiento.

Se advierte la intención de Hegel de superar todas las divisiones que el pensamiento analítico discursivo fija y diseca; sin embargo, en su época juvenil, bajo la influencia del romanticismo, no encuentra la forma de expresar y concebir racionalmente las contradicciones y el movimiento que la vida, como un todo, manifiesta. Por este motivo, considera que la captación de la plenitud de la vida debe quedar al margen del intelecto si se quiere aprehenderlo de manera cabal y auténtica. El camino es la fantasía y el

⁵² Hegel, “Primer programa ...”, p. 219

sentimiento, no la razón. Desde este pronunciamento romántico, afirma que sólo la intuición poética y mística es capaz de acceder al fondo metafísico de la existencia, unidad de lo infinito y finito, de lo uno y lo múltiple, de lo permanente y cambiante, que no se ajusta a los cánones racionales. El lenguaje, incluso, resulta demasiado grosero para expresar lo que en tal intuición aparece, porque se halla gobernado por el razonamiento abstracto y sus limitaciones. De manera que la captación místico-intuitiva, vivenciada en el culto religioso permanece inefable.

En suma, la religión se convierte en el vehículo más idóneo para expresar la unidad de lo viviente, en cuyo ámbito, el sentir común se objetiva en un imagen bella y se convierte en objeto de veneración. Y aunque la religión, muchas veces haga uso del lenguaje, empleando de manera inadecuada expresiones que manifiestan relaciones espirituales como conexiones objetivas, éstas son solamente símbolos, por lo que debemos poner en juego la profundidad de nuestro espíritu para entenderlos en su significado espiritual.

En esta época de su vida, para Hegel la religión es, pues, el más alto grado de conciencia del espíritu, superior al arte y la filosofía; por medio de ella se alcanza la unidad perdida originaria, pero en un nivel superior, porque a través de la conciencia religiosa del hombre se toma contacto con lo infinito. El hombre eleva por encima de sí mismo la vida pura, como infinitud que es fuente de toda determinación y alma de toda acción, pero al mismo tiempo intuye su unión con la misma, porque la vida es unión de finito e infinito.

Pero Hegel no acaba por renunciar a su herencia ilustrada: inconscientemente está buscando, en su excesiva apreciación de la religión, un nuevo tipo de racionalidad y un nuevo lenguaje, independiente de los parámetros de la razón objetivante y desvinculada, para que se muestre capaz de expresar la realidad en toda su plenitud y dinamismo, como se deja ver en sus obras posteriores. La mística es sólo una forma de defensa frente a este

entendimiento analítico. Hegel no puede resignarse a permanecer en el nivel de la fantasía y del sentimiento, porque en último término nos encierran en la subjetividad; no son capaces de ascender sobre el reino de lo subjetivo y arbitrario, fundando comunidad, la que sólo existe elevándose al nosotros, propiedad exclusiva del concepto, sin que ello implique renunciar a su contraparte nebulosa e irracional, que es necesario reconciliar con la razón.

Ello conducirá a Hegel a establecer una lógica alternativa con la que trata de animar espiritualmente los pensamientos fijos y determinados como universalidad muerta, una lógica dialéctica que no sea mero formalismo, sino que exprese las tensiones y flujo de lo real. Y entonces Hegel se alza sobre Schelling y su intuición del absoluto, para afirmar la necesidad del concepto. Ante el sentimiento subjetivo del poeta y el hombre religioso, Hegel recurrirá al concepto racional propio del filósofo, mas un concepto que no renuncie a la riqueza de la vida, que tampoco renuncie a la sensibilidad, ni a la fantasía, sino que las asuma a un nivel superior, solamente en este suelo es plausible la intercomunicación y lo vinculante; lo particular y lo subjetivo no puede ser compartido en tanto permanezca incomprensible e inefable.

La fantasía viva y popular por la que clama Hegel en este periodo de sus años juveniles desembocará de esta manera en una razón no dominada por el entendimiento discursivo abstracto. La fantasía se incorporará al proceso del concepto y es éste último, con su potencial vinculante, el que realmente logrará superar la enajenación del hombre al lograr que se apropie de todo lo extraño, la divinidad, la naturaleza, la sociedad, y de sí mismo. Nuevo tipo de reflexión que posee una dimensión creativa y libre y a la que corresponde alcanzar la suprema totalidad y libertad.

Al pensamiento filosófico le asignará la tarea de alcanzar la armonía del espíritu, pero la religión sigue jugando en su planteamiento maduro un papel fundamental como origen de

las determinaciones del pensamiento acerca de lo infinito, si bien bajo una forma simbólica; renunciará en esta medida y en forma definitiva a la inefabilidad de la vida infinita al estilo de Jacobi o Shleirmacher.

En ese momento se amalgamarán las dos tendencias que alimentan el pensamiento hegeliano: *Aufklärung* y *Sturm und Drang*. Pero ya en el mismo *Fragmento de Sistema* Hegel empieza a conceptualizar la intuición místico-religiosa de la realidad, más allá de sus propias intenciones expresas; empieza a pensar y expresar la vida y nos presenta ciertas categorías dialécticas que irá desarrollando paulatinamente: *ser para sí*, *ser para otro*, *unidad y diversidad*, *finitud e infinitud*, sin percatarse de que ha superado, mediante un nuevo lenguaje y un nuevo tipo de conceptualización, las limitaciones del entendimiento abstracto.

Lo múltiple no sólo es órgano de la totalidad, también se da la oposición. Unión de relación y oposición, de unión y de no unión. Todo esto se halla mas allá del entendimiento que al poner algo, excluye otra cosa, sin permitirse asumir la contradicción. Hegel empieza a pensar aquí la contradicción y, no obstante, sigue colocando la religión por encima de la reflexión filosófica.

4. Amor y ética. (Frankfurt)

Desde la óptica hegeliana, según señala Ripalda: “La unión de la nueva subjetividad con Dios no es meramente contemplativa, inmediata, panteísta. Por el contrario, es la acción de esa misma subjetividad, por más que superándose a sí misma, quien realiza inmediatamente la identidad divina. Lo divino se hace transparente a través de la acción humana”.⁵³ Es justo

⁵³ Ripalda, *op. cit.*, p. 186

a partir de esta subjetividad divinizada y de la potencialidad de su acción donde encuentra su lugar la noción de amor que atañe a la individualidad implicada en lo intersubjetivo, en tanto que alude a la reconciliación de los hombres en su condición social, rebelión de las “bellas almas” que cristaliza en un orden político espontáneo y libre, el cual se presenta como la contrapartida espiritual de la violencia generada por la Revolución Francesa.

En la época de Frankfurt se empieza a delinear esta noción de amor como dialéctica de orden vivencial que logra superar todas las oposiciones. Es en los *Esbozos sobre religión y amor* donde claramente se presenta el amor como armonía y reconciliación de opuestos, que se cancelan y conservan al mismo tiempo su separación.”El amado no está opuesto a nosotros, es uno con nuestro ser; a veces vemos solamente a nosotros mismos en él, y luego, de rechazo, es algo diferente de nosotros; un milagro que no llegamos a comprender”.⁵⁴

Como se deja ver, la inmediata manifestación del amor es de tinte pasional, lo diferente forma una unidad, se unifica lo viviente en el sentir mutuo, pero al mismo tiempo se conserva como diferente. Es así como en la relación entre los amantes el orgasmo logra unificar en la satisfacción mutua la diferencia corpórea; la fuerza del amor es capaz de cancelar aun la parte mortal, el cuerpo, como algo separado, clausurando en esta unificación todas las oposiciones. Y aunque los cuerpos se separan se conserva la unidad en el sentimiento, por un lado y, por otro, en el hijo en que dicha unión se objetiva y se hace inmortal. “Lo que es más íntimo y propio se unifica en el contacto, en el palparse hasta la inconciencia, hasta la cancelación de toda distinción. La [parte] mortal se ha despojado del carácter de la separabilidad y se ha formado un germen de la inmortalidad”.⁵⁵

⁵⁴ Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 243

⁵⁵ Hegel, “Amor y propiedad”, en Hegel, *Escritos de juventud*, p. 264

La unión de lo diverso se hace manifiesta, así, en el amor, como síntesis vital y no reflexiva, donde la vida se reencuentra a sí misma. Por ello Cristo pregonó la necesidad del amor como fundamento de la convivencia humana, ampliando y enriqueciendo su significado con el sentido de *ágape*,⁵⁶ al convertirlo en el principio verdadero de la moralidad interna. El amor es *pleroma* de la moral que incluye la esfera de lo patológico y cuyo poder de vinculación reconcilia a los hombres en una solidaridad armónica. “Su principio es la universalidad, es decir, tratar a todo el mundo como a semejantes, como iguales; tal es la condición del amor.”⁵⁷ El amor es fuerza unificadora, sentimiento metafísico de la totalidad, y este amor sólo alcanza realidad en una comunidad concreta como fuerza viva propulsora de reconocimiento interhumano. “Se puede llamar a este más en contenido inclinación a actuar de aquella manera que hubiera sido mandada por las leyes, unificación de la inclinación con la ley. Esta concordancia con la inclinación es el pléroma de la ley”.⁵⁸ Esta nueva perspectiva, junto a la influencia de las *Cartas sobre la educación estética del hombre* de Schiller, le va a permitir a Hegel superar las limitaciones del pensamiento kantiano que ahora se le revela como el más fiel representante de la labor particularizadora y analítica del entendimiento, sobre todo en lo que respecta al ámbito ético. Hegel cobra distancia frente a la excesiva apreciación de la razón en Kant, encuentra que justamente dicho exceso produce un desgarramiento interno en el hombre, pues al privilegiar unilateralmente esta potencialidad humana sobre las demás, vistas como inferiores y ajenas, justifica su sometimiento y convierte a la razón en un nuevo señor o amo interior, que al igual que las leyes exteriores o positivas, esclaviza al hombre. La razón

⁵⁶ Vid., Eugenio Trías, *El lenguaje del perdón, un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 51

⁵⁷ Hegel, “Esbozos para el <Espíritu del cristianismo>”, en Hegel, *Escritos de juventud*, p. 277

⁵⁸ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p.310.

sojuzga la parte natural del hombre, su sensibilidad e impulsos, al imponerle tiránicamente su ley universal. La situación despótica que vive el hombre se interioriza y por ello la filosofía de la reflexión no alcanza la reconciliación, la cual depende de una nueva apreciación de la sensibilidad y el sentimiento, de toda la esfera de la particularidad humana.

Para Hegel, el todo humano no puede desmembrarse en una suma de facultades aisladas, ni se puede destacar a una de ellas como fundamento o esencia de las demás, porque el hombre es una totalidad viviente en la que cada parte cumple una función y se encuentra en interacción con las otras; si las separamos, la vida huye. Y precisamente el conocimiento fundado en el entendimiento pone estos momentos como sustancias separadas, absolutamente distintas y opuestas. En este sentido, el trabajo crítico de Kant había desarticulado la conexión viva de la realidad humana, impidiendo su aprehensión concreta como totalidad.

El restablecimiento de la subjetividad no puede limitarse a la autonomía kantiana, pues aunque en ella el universal se interioriza, desgarrar al hombre al ir en contra de su particularidad, aplastando sus intereses e impulsos: “Entre los shamanos de los Tunguses, los preladados europeos que gobiernan en la Iglesia y el Estado y los puritanos, por una parte, y el hombre que obedece al mandamiento de su propio deber, por otra, la diferencia no está en que los primeros estén en la servidumbre y éste último sea libre, sino que los primeros tienen a su Señor fuera de sí, mientras que el segundo lo lleva dentro de sí mismo, siendo al propio tiempo su propio esclavo”.⁵⁹

⁵⁹ Hegel *El espíritu del cristianismo y su destino*, p.308.

Por otro lado, si escudriñamos la satisfacción que produce el deber puro cumplido, nos damos cuenta de que no se diferencia de la búsqueda del honor; el interés particular, lo sensible, entra siempre en juego, sea o no reconocido, pues mediante la conciencia de la rectitud el hombre se siente elevado a la universalidad, pero al mismo tiempo queda irremediabilmente atado a su particularidad.

Cristo busca superar a través del amor, evocado como *ágape*, la positividad tanto de las leyes civiles que surgen de las relaciones entre los hombres, como las de las leyes morales que surgen de la relación del hombre consigo mismo. Porque la moral debe ser una actividad libre que trascienda todo lo objetivo y no la subordinación de lo subjetivo a lo objetivo, como sucede en la moral y religión positiva.

Se trata, en suma, de superar toda legalidad, aún la impuesta por nosotros mismos, mediante la inclinación a actuar conforme a lo que la ley hubiera mandado, sin coerción alguna, borrándose de este modo la distinción entre ley e inclinación.

El actuar ético, entendido como concreción del amor, sustituye al deber abstracto y frío por una riqueza de vinculaciones llenas de vida. La forma de la ley queda cancelada aunque ocurra de hecho lo que dicha ley hubiera ordenado; no se trata de una simple coincidencia, sino de una superación definitiva de la ley. La forma se supera aunque el contenido se conserve. “El amor, el florecimiento de la vida, el reino de Dios, el árbol entero con todas sus modificaciones. Las modificaciones son exclusiones, no oposiciones; es decir, que no hay leyes. O sea, que lo pensado es igual a lo real. No hay universalidad, no hay ninguna relación que se hubiera convertido en una regla objetiva. Todas las

relaciones surgieron en cuanto vivientes del desarrollo de la vida; ningún objeto está atado a otro, nada se ha petrificado”.⁶⁰

No se pretende, en este sentido, de sustituir la servidumbre bajo la ley de un Señor externo por la servidumbre bajo una ley propia, sino de ir más allá de todo sometimiento mediante las virtudes entendidas como modificaciones del amor.

La base del pensamiento kantiano había sido, pues, la fijación de los momentos de la realidad como opuestos irreconciliables: por un lado, el ser múltiple de la finitud y frente a éste, la infinitud como negación de aquél, unidad pura a la que Kant llama razón pura. Parecería ser que si bien la razón teórica se basa en la fijación de estos opuestos como tales, en tanto insiste en la separación entre la unidad pura de la razón y lo múltiple existente, en la razón práctica dominaría aparentemente la negación de la oposición y por ende la unidad de los contrarios, en tanto que lo múltiple se pone como negado por la subjetividad mediante su acción. Pero de hecho, en esta filosofía kantiana lo natural se opone a la razón tanto en el aspecto teórico como en el práctico, en la medida en que lo considera como la multiplicidad irracional y caótica frente a la unidad racional. Mas desde el punto de vista de Hegel la naturaleza sólo puede aparecer como irracional si de antemano se la ha puesto como la abstracción de lo múltiple y contingente, mientras que a la razón se le coloca del otro lado, como la abstracción de lo uno universal.

Ahora bien, si en Kant la razón práctica parece presentarse como la unidad de lo uno y lo múltiple, esta identidad solamente posee carácter ideal, en la medida en que únicamente se da como postulado, sin alcanzar nunca una existencia real. Lo real como tal, la naturaleza exterior e interior, permanece de hecho como algo opuesto a la razón, aunque en el postulado se identifiquen. Y al quedar lo real fuera de la razón práctica, como reino de la

⁶⁰ Hegel, “Esbozos para el <Espíritu ..., p. 278

necesidad frente al reino de la libertad, persiste permanentemente la diferencia entre ambos. Se da entonces una oposición insuperable, una no identidad, aunque Kant hable de la identidad absoluta entre ambas. Mas la razón ética se encuentra para Hegel libre de tal oposición; lo necesario, lo múltiple, está necesariamente implicado en su esencia bajo el signo de lo negativo.

Para Kant únicamente el lado de la unidad o la razón, absolutamente autónoma, es lo absoluto y auténtico; mientras que lo real como sensibilidad, como naturaleza interior que es momento de la multiplicidad opuesta, es lo que hay que vencer. “La moralidad es, según Kant, la subyugación del individuo bajo lo universal, la victoria de lo universal sobre la individualidad opuesta a él, [pero es] más bien la elevación de lo individual a lo universal, unificación, cancelación de las dos partes opuestas por la unificación”.⁶¹

De acuerdo con esta idea, si consideramos al hombre como un todo viviente y como tal lo ponemos como base del actuar ético, podemos superar la escisión kantiana. El hombre íntegro se pone en su acción, no hay razón para eliminar la sensibilidad que, de hecho, es la mediadora entre idea y realidad, gracias a ella cobra vida el actuar ético, pues sólo el interés y el impulso patológico, pueden mover al hombre a la acción. Hegel pretende hacer entrar en juego la inclinación y el sentimiento como fuerzas éticas fundamentales. En el actuar concreto no aparece el enfrentamiento entre un deber universal y la particularidad de los impulsos naturales del hombre o su sensibilidad, sino que en la acción se reconcilian ambos opuestos, apareciendo sólo como momentos de su despliegue.

Existe una relación estrecha entre razón y sensibilidad, entre lo alto y lo bajo, la acción los conjuga y armoniza. Esta armonía entre deber y naturaleza, entre razón y sensibilidad,

⁶¹ *Ibid.*, p. 269

que se da en el actuar ético la llama Hegel *disposición*, como inclinación que impulsa a la acción de manera inmediata, sin pararse a considerar y examinar los diversos deberes, que, dada la pluralidad de aspectos del caso real y concreto que estimula la acción, llevaría a la conciencia de la colisión entre los mismos, produciendo confusión y, lo que es peor aún, la total inactividad. La disposición supera la pluralidad y colisión de los deberes, al presentarse como expresión del espíritu viviente de acuerdo a la multilateralidad de las relaciones con la realidad y con los otros.

Empero, la disposición moral aparece como limitada, en tanto que actúa sólo cuando la ocasión la solicita, se encuentra así condicionada por su objeto; unifica, pero de manera particular y aislada, esperando la oportunidad. Por este motivo, Hegel busca el ímpetu multiplicador de estos actos de unificación, no una disposición que está a la espera y en reposo, sino un principio activo que lleve a experimentar la necesidad de llevar a cabo la totalidad de las unificaciones; el impulso del amor como amor universal, esfuerzo aglutinante continuo que busca producir su efecto mediante una rica pluriformidad de actos; el amor como espíritu común de los diferentes actos morales realizados espontáneamente por una disposición interior.

En los *Esbozos para <El espíritu del Cristianismo>*, Hegel analiza detenidamente la innovación introducida por Jesucristo que busca superar la legalidad y la positividad de la religión judía y ahora lo presenta bajo una figura romántica que busca ir más allá de los límites de la moralidad en sentido kantiano, esto es, la moralidad entendida como obediencia ciega a la universalidad emanada de la propia razón, excluyente de los instintos y la sensibilidad del hombre. “Jesús no opuso a la servidumbre total bajo la ley de un Señor ajeno una servidumbre parcial bajo una ley propia, la violencia contra sí mismo de la virtud kantiana, sino las virtudes sin dominación y sin sometimiento, [que son] modificaciones del

amor”.⁶² Cristo introduce en forma innovadora el amor que supera la moralidad abstracta, la cual se convierte en virtud, como inclinación espontánea a actuar de acuerdo a lo que la ley hubiera mandado, en la medida en que unifica los opuestos, lo universal y lo particular, y logra que el hombre actúe moralmente sin ningún tipo de coerción. ”Jesús opone al mandamiento la disposición sensible; es decir, la inclinación a actuar de determinada manera, la inclinación está fundada en sí misma, contiene en sí misma su objeto ideal, no en algo ajeno (en la ley moral de la razón). No dice: cumplid con tales mandamientos porque son mandamientos de vuestro espíritu”.⁶³

La categoría fundamental de la moral es ahora el amor que tiene su centro en el corazón, refiriéndose con ello a la interioridad moral que comprende también la irracionalidad y vitalidad pura; expresivismo que emana de esta fuente interior. “La conciencia de encontrar la totalidad en una subjetividad inmanentemente divina hace que también lo sensible tienda a identificarse con el Logos y los mismos impulsos pasionales se conviertan en universalidad total”.⁶⁴ En el amor se da una conexión orgánica de las virtudes como modificaciones de la vida, lo que Hegel busca es el alma, el espíritu de todas ellas y no virtudes particulares, con lo que supera su pluralidad y posible colisión en un vínculo vivo ajeno a la rigidez de la ley.

La vida puede modificarse infinitamente, supera lo muerto de leyes e instituciones, por ello es necesario ir más allá de las leyes, pues la vida en su dinamismo establece relaciones que la ley sólo petrifica, por ello siempre queda rezagada. “<Ley> es una relación pensada entre objetos. En el Reino de dios no puede haber relaciones pensadas, porque no hay seres

⁶² Hegel, “El espíritu del cristianismo...”, p335

⁶³ Hegel, “Esbozos para <El espíritu...”, p271

⁶⁴ Ripalda, *op. cit.*, p. 183

que sean objetos uno para el otro. Una relación pensada es fija y permanente, sin espíritu; un yugo, un estar encadenado, una dominación y una servidumbre”.⁶⁵ El amor, manifestación de lo viviente, no ofrece una norma universal porque no es algo formal, opuesto a lo particular y finito, ni las virtudes son vistas ya como algo fijo y determinado, porque ello daría lugar a la colisión entre las mismas, sino como expresiones de la vida misma.

En relación con lo anterior, Cristo pide amor y no derechos, reconciliación, no justicia. La justicia según leyes nos lleva a los juicios sobre los otros, juicios que dividen su ser entero entre lo que son y lo que deben ser; se les somete con el pensamiento bajo el dominio de la ley y del que juzga, revelándose como una forma de dominio sobre el otro, de modo que el acto de juzgar no une, sino divide. “Junto con la propia servidumbre se acaba también el dominio que uno ejerce a través de la idea de los mandamientos morales, sobre otros [...] El juicio moralizante es la muerte; no reconoce nada existente para sí; para él todo está bajo una ley, bajo un dominio”,⁶⁶ sin la sujeción de la ley se reconoce al otro como igual y libre.

El resultado de la concepción del amor como unidad que armoniza los contrarios es también la superación del aspecto punitivo de la ley jurídico-social. La ley castiga al infractor, según se concibe habitualmente, para conservar su supremacía; pero con este punto de vista ni se mejora la naturaleza del culpable, ni se restablece la unidad de la vida que el crimen ha desgarrado.

El concepto de la ley en cuanto punitiva, es decir, como mero castigo, es reemplazado por Hegel por la idea de destino. El hombre que actúa y comete un delito ha herido la unidad de la vida, la ha destruido; al hacerlo, la convierte en enemiga; ha despertado a la

⁶⁵ Hegel, "Esbozos para el <Espíritu..., p. 278

⁶⁶ *Ibid.*, p. 279

vida como destino implacable que se manifiesta frente a él. “En la misma medida en la que he herido, por mi acción, una vida aparentemente ajena, he herido mi propia vida; la vida en cuanto vida no se distingue de la vida; la vida herida surge frente a mí como destino”.⁶⁷ Este destino es, según Hegel, la ley, ley que yo mismo establecí por intermedio de mi acción, una separación que yo mismo provoqué y no el efecto de otra ley ajena como castigo; de ella surge la mala conciencia o la culpa. El destino es la conciencia de sí mismo en cuanto todo, todo viviente y herido. Entonces es necesario buscar la reconciliación, la recuperación de la totalidad. Sin embargo, la reconciliación sólo puede darse superando el ámbito de las oposiciones irreconciliables que marca la ley.

El infractor añora la unidad perdida, siente un hueco, un desasosiego frente a sí mismo y no frente a un poder ajeno, busca entonces una conciliación con el destino a través del amor, con lo cual se restablece la unidad perdida y se vence al destino que se le enfrenta. Y esta reconciliación por medio del amor es la libertad suprema, restablece la fe en sí mismo y eleva al hombre por encima de la dominación de las leyes, de toda objetividad y sujeción. El malhechor siente el daño de la vida que ha herido dentro de sí mismo, entonces “los aguijones de la mala conciencia han perdido su filo, puesto que el mal espíritu de la acción ha abandonado a ésta; ya no hay nada hostil en el hombre y la acción permanece, a lo sumo, como un esqueleto inanimado, colocado allí donde se guardan los despojos de las realidades, en la memoria”.⁶⁸ Con esto se da el retorno a la totalidad, pues el hombre no se reduce a un pecado o crimen existente, es un hombre y el crimen y destino están en él.

La base de toda conciliación deriva del ámbito religioso, donde el amor vendría a superar la separación entre Dios y hombre, en tanto que Dios se experimenta como el

⁶⁷ *Ibid.*, p. 275

⁶⁸ Hegel, “El espíritu del cristianismo y su destino”, p. 325

espíritu viviente de la comunidad guiada por el amor. Dios, como el ideal de unificación, se convierte así en algo efectivamente presente cuando dicha unificación tiene lugar en las relaciones interhumanas por efecto del amor. Amor como solidaridad humana sentida y desinteresada.

La verdadera unificación, el amor propiamente dicho, se da sólo entre vivientes que igualan en poder y que, en consecuencia, son enteramente vivientes uno para el otro, sin que tengan aspectos recíprocamente muertos. El amor excluye todas las oposiciones; no es entendimiento cuyas relaciones siempre toleran que la multiplicidad siga siendo multiplicidad, y cuyas uniones son oposiciones. No es razón que opone su determinación a lo determinado en general; no es nada limitador, nada limitado, finito. Es un sentimiento [...] en él la vida se reencuentra como una duplicación y como unidad concordante de sí misma.⁶⁹

El amor es, pues, relación viviente que supera todo dominio sobre los otros, sintiéndose cada uno colmado por la divinidad.

Esto explica que los dos principios fundamentales propagados por Cristo tengan al amor como su eje: *Ama a Dios sobre todas las cosas y ama al prójimo como a tí mismo*. Estos principios guardan para Hegel un significado metafísico que el lenguaje del entendimiento, dominado por el principio de no contradicción, no nos permite expresar ni comprender; no son mandamientos. “Si Jesús expresa también aquello que él coloca en contra y por encima de las leyes en forma de mandamientos [...] estos giros son mandamientos en un sentido totalmente diferente. Se trata sólo de la consecuencia de que lo viviente es pensado, es pronunciado, y se da en forma de un concepto que es ajeno al mismo.”⁷⁰

Amar a Dios significa ser uno con él, conocer el espíritu por el espíritu, sentirlo en nuestro interior y divinizar nuestra existencia. Porque Dios y hombre no constituyen dos naturalezas diferentes, sino que son uno y lo mismo. La individualidad de Cristo tenía que ser superada para que lo divino penetrara en todos los hombres, esta es la perfección y

⁶⁹ Hegel, “Amor y propiedad”, p. 262

⁷⁰ Hegel, “El, espíritu del cristianismo...”, p. 309

cumplimiento de la fe. Amar a Dios es sentirse dentro de la totalidad de la vida, de lo infinito; sentir toda vida como igual a uno mismo, porque el amor es relación viviente que excluye la dominación, en él aparece el equilibrio, ni dominamos ni somos dominados, sino que somos uno con el objeto. Por ello el amor supera la comprensión teórica donde el objeto es el que domina, pero también a la razón práctica, donde el sujeto destruye al objeto.

El amor al prójimo implica esta unidad en lo diferente, pero no como filantropía abstracta, pues el amor únicamente puede surgir de las relaciones concretas y reales entre los hombres y supera todas las oposiciones que enferman al hombre y lo convierten en un ser sufriente. Porque toda separación se traduce únicamente en dolor, de modo que el hombre sólo consigue superar éste, cuando supera todas las escisiones.

El desgarramiento presenta múltiples facetas: social, entre hombres; histórico, entre pasado y presente; personal, entre hombre- naturaleza y razón –sensibilidad, y, fundamentalmente, entre Dios y hombre; lo que está en juego es el reencuentro con la totalidad desde el interior, a través del amor.

Dios se revela en la propia existencia y con esta conciencia nace la emancipación de la subjetividad, conciencia de sí que no admite ninguna exterioridad ni subordinación. “No hay dos voluntades independientes, dos sustancias; de ahí que Dios y el hombre son necesariamente *un ser*[...] son como la vid y sus sarmientos; en ellos está la vida viviente de la divinidad [...] Dios es el amor, el amor es Dios, no hay ninguna otra divinidad fuera del amor; sólo lo que *no* es divino, lo que no ama, tiene que tener la divinidad en la idea, fuera de sí mismo”.⁷¹ Gracias al amor, Dios deja de ser algo trascendente para desplegarse

⁷¹ Hegel, “Esbozos para el <Espíritu..., p. 274

como acción humana reconciliadora, acción que para Hegel es fundamentalmente de carácter ético-político y tiene lugar bajo dimensiones históricas.

La fe en lo divino sólo se hace posible si en el hombre también hay algo divino, por ello se reencuentra a sí mismo en el objeto de su fe. La fe sólo es un estadio intermedio entre vivir prisionero de la realidad, encadenado a lo finito, y una vida propia divina que se alcanza cuando el hombre logra interiorizar el dogma cristiano de la encarnación; es entonces cuando el hombre se encuentra colmado por la divinidad, experimentando la totalidad de la vida en su sí mismo, ello lo lleva a actuar en su mundo y a forjar nuevas formas auténticas de convivencia, ideal al que el pensamiento hegeliano aspira y que definitivamente deja atrás “la relación infantil que el hombre quisiera entablar con el supremo y rico soberano de la tierra, cuya vida la siente como completamente extraña y con el cual se conecta solamente por los regalos que le son concedidos, por las migajas que caen de la mesa del rico”.⁷²

En esta religión del amor, razón y sensibilidad quedan conciliadas, al mismo tiempo que se supera la pasividad por medio de la acción que media entre ambas. La conciencia de que la subjetividad divinizada participa en la vida de la totalidad como fuerza creativa, hace que se borre la frontera entre *logos* y sensibilidad, y los impulsos adquieren un sentido universal. La totalidad subjetiva, incluyendo su carga patológica, se ha divinizado, y su acción y creatividad sin límites, se ha absolutizado. En consecuencia, se confirma de nuevo la idea de que la unidad hombre- Dios no tiene en Hegel un carácter meramente contemplativo- místico, sino que se traduce íntegramente en la acción de carácter interhumano que se supera constantemente a sí misma y a sus obras, como infinitud total.

⁷² Hegel, “El espíritu del cristianismo...”, p. 354.

La superación de la escisión Dios y hombre revierte en una acción ético-política, superándose con ello la religión que aparece como objetivación del sentimiento en algo otro o extraño. Al disolverse aquella objetividad divina en la subjetividad, ésta última adquiere los atributos de universalidad e infinitud que se revelan en su acción continua y concreta y en sus obras finitas siempre trascendidas. En palabras de Ripalda referidas a Hegel, “su motor es el problema de la totalidad, entendida como integridad sin castración, sin Dios edípico. Se trata de una totalidad feliz, espontánea y reflexiva, humana e infinita (divina)”.⁷³ En ella se suturan todos los desgarramiento y se erradica el dolor, por lo que ya no se requiere de un Dios unificador objetivo y ajeno. La religión se transforma en una religión del hombre y con ello la trascendencia vertical se ha transformado en una trascendencia horizontal, significando con ella las posibilidades del hombre en su devenir histórico que nacen de su infinitud y libertad absolutas como la otra cara de su finitud y determinación, ambivalencia constitutiva de su ser. Pero se trata de un hombre solidario con los otros, hombre como *nosotros* o comunidad viviente.

Lo que Jesús llama el reino de Dios es la armonía viviente de los hombres, su comunidad en Dios; es el desarrollo de lo divino en el hombre{...} se cancelan así también los muros de división levantados contra los otros, los otros seres diviniiformes, y es el mismo espíritu viviente el que anima los diferentes seres, que entonces ya no son meramente iguales entre sí, sino concordantes, ya no forman una asamblea, sino una comunidad, puesto que están unidos no por un universal, por un concepto [...] sino por la vida, por el amor.⁷⁴

Es así como se cura la separación entre trascendencia e inmanencia, entre hombre y hombre, entre razón-sensibilidad, curación que se realiza en la historia concreta de los individuos, “puesto que Dios no está en nada aislado, sino en una comunidad viviente que, considerada en cuanto está en el individuo, es la fe en el Reino de Dios”.⁷⁵ El reino de Dios trascendente se trastoca en armonía intersubjetiva al desarrollarse lo divino en el hombre.

⁷³ Ripalda, *op. cit.*, p.227

⁷⁴ Heggel, “El espíritu del cristianismo...”, p. 363

La diversidad de los hombres concuerda entonces en una vida y se cancelan las fronteras que impedían el encuentro del sí mismo en el otro en virtud del amor.

El nuevo mundo humano estaría construido para Hegel por hombres que no necesitan buscar fuera de sí ni recibir del exterior su plenitud, extendiendo sus brazos hacia Dios y la inmortalidad, sino por aquellos que transforman activamente su mundo en participación común y solidaria.

La fe en lo divino es el estadio medio entre la oscuridad (lejanía de lo divino, yacer prisionero bajo la realidad) y una vida propia enteramente divina, una confianza en sí mismo. Es un vislumbre, el conocimiento de lo divino y el deseo hacia una unión con el mismo, el deseo hacia una vida igual. Pero no es todavía (el estado de) fuerza de lo divino que hubiera penetrado todas las fibras de su conciencia, que hubiera corregido sus relaciones con el mundo, que latiera en todo su ser.⁷⁶

De todo lo anterior se desprende que, desde el nuevo enfoque hegeliano, el amor se convierte a través de Cristo en pilar de la nueva sociabilidad, pero Hegel se duele nuevamente de que no haya podido plasmarse en una realidad social, penetrando en todas las formas de vida y conformando, así, ese nuevo orden de convivencia como *reino de Dios* auténtico; esa total armonía intersubjetiva, al desarrollar lo divino en cada uno de los hombres y descubrir su diversidad como expresión de una sola y única vida. Esa unidad proviene no de un concepto racional, no de una ley externa, sino del amor, vínculo viviente que une a los hombres, al anular oposiciones y enemistades.

Mientras Jesús estaba entre sus discípulos, éstos se regían por la fe en él, por la fe de que en él, un hombre, había algo divino. Esta fe no era todavía el Espíritu Santo; es verdad que ellos no podían tener esta fe sin un sentimiento de su propia divinidad, pero este sentir y su individualidad estaban todavía separados. Esta individualidad dependía de la de otro hombre, lo divino en ellos y ellos mismos no estaban todavía unidos. Por eso, Jesús les prometió (para después de su alejamiento que les privaría de un sostén ajeno) el Espíritu Santo que derramaría sobre ellos; su dependencia de él cesaría con su muerte, y ellos encontrarán en sí mismos la guía de la verdad, serán hijos de Dios.⁷⁷

⁷⁵ Hegel, "Esbozos para el <Espíritu... , pp. 281-282

⁷⁶ Hegel, "El espíritu del cristianismo..., pp.354-355

⁷⁷ *Ibid.*, pp.346-347

El Espíritu Santo se identifica con la nueva comunidad formada por hombres cuya relación mutua se forja por el amor, encontrándose y reconociéndose cada uno a sí mismo en el otro, sin perder su diferencia. Sólo la nueva era de libertad que asoma en la historia en los tiempos de Hegel, según él mismo piensa, podría realizar lo que Cristo no logró. Jesús rompió con su mundo y fue aplastado por él, pero su individualidad tenía que desaparecer para que lo divino penetrara en todos los hombres, sólo así se lograría la perfección y el cumplimiento de la fe, con ello se regresa a la unión originaria pero mediatizada, en cuanto autoproducida por el hombre.

Este *reino de Dios* no pudo realizarse en tiempos de Cristo porque dominaba el pensamiento judío cuyo principio supremo era la separación y no la unidad armónica. Hegel, en el *Espíritu del judaísmo*, redonda en el análisis de las condiciones judías, con el fin de profundizar en los factores que estorbaron la realización del reino del amor, mostrando un sentido histórico más desarrollado.

Abraham separado de la comunidad, de su familia, de la naturaleza, de los demás hombres, busca una unificación fuera de la realidad y esta unificación ideal la encuentra en un Dios dominador y objetivo al que se somete, él reglamenta y dirige su vida y todos sus movimientos, a él debe agradecer cualquier beneficio de la naturaleza, pues únicamente él puede fundamentar una unión con la misma, poniendo lo objetivo bajo el dominio del judío, religión subjetiva, desarraigada, abstracta, carente de fantasía viva y de amor. Es Cristo quien busca superar todas estas escisiones mediante la religión del amor, pero su tiempo no estaba aún maduro para adoptar este principio, mundo egoísta y vil, y la comunidad sustentada en el amor, solidaridad creadora, activa y libre, por él propuesta, tuvo que emplazarse en la pura interioridad y en un más allá: “los israelitas no cumplieron con esta bella imagen: estos pichones no se han convertido en águilas. Ofrecen más bien, en

relación con su Dios, la imagen de un águila que, engañada, calienta piedras, las enseña a volar y las lleva sobre sus alas hasta las nubes; sin embargo, la pesadez de las mismas nunca se aligera para convertirse en vuelo, el calor que se les transmitió nunca se enciende para arder con la llama de la vida”.⁷⁸

La primera comunidad cristiana también desdeña la esfera de la realidad, huye de ella para no contaminarse, dedicándose sólo a orar y propagar la fe, a un amor inactivo. La individualidad de Cristo no fue superada con el fin de que lo divino penetrara en todo hombre y se sintiera colmado por la divinidad, al experimentar la vida indivisa en sí mismo y traducirla en la acción efectiva. Con ello renuncia a la libertad real y política e impide que el amor se transforme en configuraciones vivientes.

De ahí que la Iglesia cristiana se haya caracterizado a lo largo de su historia por la oposición entre Dios y mundo, lo divino y la vida, sin poderlos unificar en las relaciones comunes vivientes y bellas. Iglesia y Estado, culto y vida, acción espiritual y mundana se mantienen irremediamente ajenos. Hegel insiste aquí en presentar a la religión como producto de la fantasía creadora de un pueblo en condiciones históricas concretas y por ende, descubrir sus raíces terrenales. La fe trascendente es producto de la comunidad, emana de su fantasía, desatada por los obstáculos y deficiencias de la realidad social. Hegel representa así el vértice supremo de la Ilustración que en su dinámica propia socava sus propias bases al abrirse al influjo romántico, su contraparte, razón por la cual suscribimos la afirmación de Dilthey en el sentido de que “El influjo implícito que Hegel ha aportado en la disolución de las ideologías espirituales se debe no sólo a la estructura lógica de una

⁷⁸ *Ibid.*, p. 298.

culminación que se destruye a sí misma, sino a que – como en Leibniz- esa culminación habría consistido también en recoger lo incompatible con ella”.⁷⁹

La religión se presenta como la compensación de las deficiencias de la realidad, de las separaciones y el dolor que ésta produce. “Ahí donde la separación entre el impulso y la realidad es tan grande que surge un auténtico dolor, entonces, es verdad, pone como causa de este sufrir una actividad independiente y anima esta actividad; pero dado que la unificación con el dolor es imposible, ya que es un sufrir, es imposible también la unión con aquella causa del sufrir; entonces el hombre la pone frente a sí mismo como un ser hostil”.⁸⁰ Del dolor nace la figuración imaginativa de la realidad en busca del elemento unificador.

Esta separación entre impulso y realidad puede dar lugar para Hegel, o bien a una acción y una fuerza constante que emprenda una lucha para alcanzar la reunificación; o bien al surgimiento de un ideal en el que impulso y realidad aparezcan reunidos en un futuro trascendente por mediación de un ser ajeno unificador, puesto por el hombre mismo, de esto último surge la positividad.

En toda religión positiva se da la unificación de los opuestos a nivel de representación, es decir, de una unificación que de hecho no existe. Se trata de una unificación imperfecta en tanto que la oposición persiste: Dios como la unificación, como lo determinante; el hombre como lo pasivo, que no unifica con su actividad las oposiciones existentes, sino que sólo es vehículo de una acción ajena. La unificación auténtica implicaría una unificación entre Dios y el hombre y con ello la unificación de los antagonismos existentes a través de la

⁷⁹ Wilhelm Dilthey, *Hegel y el idealismo*, [trad., y epílogo Eugenio Ímaz] 2ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1978, p. 118

⁸⁰ Hegel, “Esbozos sobre religión y amor”, p. 242.

acción concreta del hombre divinizado “Si el hombre no tiene esta fuerza, entonces pone esta unión [entre impulso y realidad] en un estado futuro y la espera de un objeto ajeno, unificante, ya que [el hombre] no pone nada en el objeto que no esté en él”.⁸¹.

El ideal hegeliano no aparece como un más allá, sino en la incorporación del Dios en el hombre y el mundo a través de la transformación del orden social “La trascendencia es traspuesta a la extensión del pasado y el futuro. La Providencia pasa a ser una categoría de la subjetividad, pura formalidad de la trascendencia; su contenido viene dado por la nostalgia y la utopía. Confrontación subjetiva no con los espacios infinitos que aterraban a Pascal, sino con lo que los hombres han sido y pueden ser; historia [...] como producto de los hombres”.⁸² Se trata, desde la postura de Hegel, de recuperar para lo humano la divinidad que se ha enajenado en un ser extraño.

Lo que al Hegel de esta época se le escapa en toda esta visión romántica e idealizada acerca del poder del amor, como lo hace notar Trías, es su otra cara, cargada de agresividad, horror y destructividad que se ofrece en la diferencia, en la alteridad, con su compleja gama de matices. El acento está puesto en la unificación y reconciliación, no en una subjetividad que se construye en la intersubjetividad como relación conflictiva y de rivalidad con el otro, centro al que se desplazan las relaciones humanas en la *Fenomenología* y que se manifiestan como odio y disordia en la lucha por el reconocimiento, el cual lleva a la sujeción y dominio, como fruto de la experiencia de la alteridad, ajena a la experiencia amorosa. Lo que Hegel destaca en Frankfurt según Trías es el “anhelo pasional (amoroso) del Uno metafísico y la correlativa disolución de toda objetividad y realidad. Aspira a que ese impulso o sentimiento tenga el poder de integrar, en consumación, esa objetividad, elevándola. Pero Hegel no tematiza el momento destructivo que es la otra cara de esa

⁸¹ *Idem* p. 242

⁸² José María Ripalda, *op. cit.*, p. 51.

consumación unitiva. Se abrirá a esa destructividad más allá de la pasión amorosa”.⁸³ Sin embargo, es necesario puntualizar que Hegel no abandona por completo el amor en sus obras posteriores, sino que lo pone como etapa primigenia que funda la primera célula social en el reconocimiento mutuo inmediato, la familia, para abrir paso a las relaciones de dominio que surcan el terreno de la sociedad civil en su historia. Lucha a muerte por el reconocimiento que sólo cede en el orden ético-social institucionalizado por obra del lenguaje, de la palabra, de la confesión de la culpa y del perdón.

5. Tránsito a la comunidad social como suelo de lo ético. (Jena)

En una última fase, Hegel da un paso más allá de la posición racionalista kantiana y del amor como sustento idealizado de la convivencia ético-social, para sentar definitivamente las bases de su planteamiento maduro, al considerar que la acción ética no puede quedar reducida a la subjetividad, en ninguna de sus variantes, ni la ilustrada-kantiana, ni la romántica, aun cuando se pretenda hacerla pasar como sustento de una convivencia auténtica. La moral racional asentada en el sujeto, tal como es planteada por Kant, es una abstracción; la romántica, sólo una ilusión. Sus deficiencias quedan subsanadas sólo si se concibe el actuar ético como expresión del espíritu colectivo en un momento dado de su desarrollo histórico. Este es el verdadero suelo que da origen a la normatividad, la cual se sedimenta e institucionaliza en las leyes del Estado. La moral pierde todo sustento metafísico y alcanza su sentido dentro del marco del Estado, que desplaza y sustituye al individualismo romántico, el que a través del amor, puro sentimiento interior y subjetivo, pretende fundar la nueva solidaridad humana, ley del corazón que choca con la interioridad de los otros y nos conduce a la anomia y la anarquía social al encerrarnos en un individualismo egoísta y caprichoso. Hegel da ahora una mayor concreción a su pensamiento y supera así de modo concluyente la moralidad subjetiva en sus dos vertientes, kantiana y romántica. Solamente dentro del ámbito del espíritu colectivo tiene su fundamento la universalidad de la norma frente a la

⁸³ E. Trías, *El lenguaje...*, p. 30.

arbitrariedad del singular, pero se trata de una universalidad dinámica y transitoria, sujeta a la transformación. Tal universalidad plasma la naturaleza de un espíritu ético concreto y determinado como juego vivo de individualidades, impulsado por el deseo de reconocimiento. Desde este punto de vista, el juicio último sobre moral es inmanente a la historia, es ella la que decide sobre la legitimidad y validez de la norma. El devenir de la totalidad concreta alumbrada desde sí el nuevo principio y es siempre este principio que va a la vanguardia, expresión del más alto desarrollo histórico alcanzado, el que tiene la última palabra en cuestiones de moral.

Introduce Hegel, de esta manera, un nuevo criterio para juzgar la positividad, a saber, la discordancia entre la naturaleza del espíritu en un momento dado de su desarrollo y la objetividad de las leyes e instituciones sociales que rigen en dicho momento, pero que ya han caducado. Cuando costumbre ética y ley constituyen una unidad, no hay lugar para ninguna positividad, pero con el progreso de la individualidad ética, el todo no crece de manera uniforme, una parte madura y otra queda rezagada, se fija y se hace absolutamente formal y muerta, ley y costumbre, necesidad y libertad se separan debilitándose la unidad viviente del todo. En esta coyuntura, si aparece una figura como la de Antígona que defiende su derecho en contra de las leyes civiles establecidas, es porque anuncia ya un nuevo derecho, figura trágica de la que se vale Hegel como símbolo de la subjetividad que emerge frente a la positividad existente, en defensa de una nueva ley.⁸⁴

El espíritu, libertad e indeterminación infinita, se expresa, de esta manera, en la figura viviente de un pueblo que constituye su realidad. En esta unidad de infinitud y realidad concreta de la organización ética, el espíritu muestra al mismo tiempo la riqueza de su unidad y pluralidad, es la vida absoluta de la eticidad: concordancia de la pura infinitud o abstracción de la libertad y la particularidad concreta de su figura.

El espíritu no es algo estático, se niega constantemente a sí mismo para ir más allá, adviniendo a una etapa superior. De ahí que toda figura particular desplegada, en tanto que

⁸⁴ Vid. Hegel, *Fenomeonología...*, pp. 261-283

tiende a petrificarse, se ve necesariamente superada y exige una transformación acorde con el nuevo principio a que el espíritu asciende.

¡Qué ceguera la de aquellos que creen que las instituciones, las constituciones, las leyes que ya no se concuerdan con las costumbres, las necesidades y las opiniones de los hombres y de las cuales el espíritu ya había huido, pueden seguir subsistiendo y que continúen suponiendo que las formas por las cuales el entendimiento y los sentimientos ya no tienen interés son suficientemente poderosas como para constituir el vínculo de unión de un pueblo. Todas las tentativas de procurar, por intermedio de chapucerías grandilocuentes, nueva confianza en las condiciones y partes de una constitución que ha sido abandonada por la fe; todos los intentos de ocultar con bellas frases a los sepultureros [de lo existente] no sólo traen vergüenza a sus inventores; preparan también una erupción mucho más terrible.⁸⁵

La causa de la decadencia de una nación no proviene de los individuos en cuanto tales, sino del dinamismo del todo. Sólo cuando se da la contradicción entre el dinamismo de la vida y el mundo existente surge la necesidad de la transformación.

Existe así una necesidad objetiva manifiesta en esta contradicción que proviene de la dinámica del todo y que es independiente de las voluntades subjetivas aisladas, sólo cuando esta necesidad se presenta y es asumida por el hombre de acción que dirige a las masas es posible, e incluso se exige, transformar lo consolidado y vigente. Y esto aparece cuando la vida existente pierde poder y dignidad, convirtiéndose en algo puramente negativo, cuando “El edificio con sus pilares y arabescos se encuentra en medio del mundo, aislado del espíritu del tiempo”.⁸⁶ Esta contradicción que surge entre la naturaleza cambiante del espíritu y la vida objetivada existente, explica el porqué determinadas leyes que en un principio expresaban la naturaleza del espíritu y en ellas imperaba la libertad y la justicia, devienen algo positivo al fijarse como absolutas y universales, exigiéndose su cumplimiento por medios coercitivos, cuando un nuevo principio ya se anuncia. Es entonces cuando aquella figura pierde su autenticidad y aunque se empeñe en conservar su predominio, el derecho asiste a lo nuevo que tiene que buscarse otra configuración. Nuestro autor pone aquí de manifiesto cómo, ante el devenir histórico constante, ante la

⁸⁵ Hegel, “Que los magistrados sean elegidos por el pueblo”, en Hegel, *Escritos de juventud...*, p. 248.

⁸⁶ Hegel, “La Constitució Alemasna (primeros freagmentos)”, en Hegel, *Escritos de Juventud...*, p. 388.

vitalidad cambiante y lo nuevo, las instituciones se tornan obsoletas y surge la necesidad del cambio, que a pesar de todas las trabas imaginables, tiene que llevarse a cabo forzosamente

El aplazamiento de la satisfacción de estas esperanzas, el tiempo que transcurre puede sólo purificar estas aspiraciones, separar lo puro de lo impuro, pero no hará sino reforzar el impulso hacia aquello que satisface una necesidad auténtica. El anhelo penetrará tanto más profundamente en los corazones cuanto más se prolonga el tiempo de la espera; no se trata de un vértigo accidental y pasajero. Podemos llamarlo paroxismo, fiebre que se acabará únicamente con la muerte, o cuando se haya expulsado la materia enferma. Es la lucha de la parte sana por arrojar lo malo.⁸⁷

El hombre particular, frente a esta necesidad, encuentra su papel legítimo al adoptar un papel activo y luchar por su realización.

De la misma forma que la vida establecida fundamenta su derecho no sobre la violencia de unos hombres contra otros, sino sobre lo universal, la nueva vida hace suya esta universalidad arrebatándosela a la otra. Al mundo vigente lo justifica el derecho establecido que pretende rodear al presente con la aureola de eternidad, como algo natural, aunque vaya en contra de los impulsos y necesidades de la nueva época. Pero basta comparar la universalidad reconocida y las demandas de la realidad viviente para que se haga patente su contradicción, “por eso, los que adquirirán ventaja con ello, se esfuerzan en ajustar ambas cosas [sucesos y teoría] mediante las palabras y con la autoridad de los conceptos.”⁸⁸ Enfatiza aquí Hegel el carácter ideológico que adoptan los conceptos cuando tienen como objetivo defender una situación social ya agotada e insostenible, pero que resulta provechosa a un grupo de individuos, anticipando con ello la tesis marxista sobre la ideología y la necesidad objetiva histórica. Con lo que queda desmentida la afirmación de

⁸⁷ Hegel, *Que los magistrados sean...*, pp. 247-248

⁸⁸ Hegel, *La Constitución de Alemania*, [introducción, trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón], Madrid, Aguilar, 1972, p. 12

Valcárcel que asegura que Hegel pasa por alto la función ideológica de valores y leyes establecidos, que Marx pondrá más tarde al descubierto. Esta autora parte de la idea de que “las afirmaciones hegelianas [...] dan por hecha la identidad entre derecho y voluntad libre”⁸⁹ Lo que escapa a su consideración es el carácter dinámico e histórico en que Hegel enmarca dicha identidad, la que necesariamente da paso a la diferencia, de modo que el carácter ideológico de las instituciones sólo emerge cuando éstas se han tornado caducas y ya no responden a los intereses comunes, con lo que muestra un sentido histórico notablemente agudo.

Se delinea, pues, la nueva concepción hegeliana de la *positividad*, que ahora se separa de la concepción ilustrada al adquirir dimensiones concretas e históricas. La positividad de una ley no se mide ya conforme a la idea de una razón universal frente a la cual todo lo determinado adquiere un carácter positivo o contingente, pues esta razón universal parte del concepto de una naturaleza humana ahistórica que Hegel combate radicalmente. La naturaleza humana sólo podemos definirla en función de su determinación y contingencia, la cual varía históricamente, nunca aparece en estado puro; por el contrario

El concepto de la naturaleza humana admite modificaciones infinitas [...]. La naturaleza humana no existió nunca en estado puro [...] es suficiente precisar qué se entiende bajo <naturaleza humana pura>. Esta expresión pretende contener única y exclusivamente la adecuación al concepto general. La naturaleza viviente, sin embargo, es siempre algo distinto de su concepto. Así, lo que para el concepto es mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, se transforma en lo necesario, en lo viviente, tal vez en lo único natural y bello”.⁹⁰

La naturaleza humana viviente manifiesta modificaciones infinitas y plurales; es algo totalmente distinto a su concepto abstracto. Lo que para tal concepto es únicamente modificación y contingencia, se transforma en necesario si atendemos a lo viviente. Lo que se llamaba positividad y contingencia desde el enfoque ilustrado, pasa ahora a un plano de

⁸⁹ Amelika Valcárcel, *op. cit.*, p. 319

primera importancia, es sólo en función de ella como puede definirse la naturaleza humana espiritual, en cada momento de su desarrollo histórico. Pues no se trata de una naturaleza dada, sino construida en el ámbito público, en la interacción con los otros.

Por ello en el *Nuevo comienzo de la Positividad de la Religión cristiana*, Hegel cuestiona el concepto de *religión natural* frente al de *religión positiva* que inicialmente había adoptado. Ahora considera que para determinar si una religión es o no positiva habría que definir primero el concepto de naturaleza humana, parámetro que nos serviría para enjuiciar las distintas religiones. Este concepto abstracto, en el que se pretendería encerrar la infinita variedad de lo humano, sin tomar en consideración que ésta es resultado del proceso de su formación, sería lo absoluto y necesario; mientras que toda la multiplicidad restante: costumbres, convicciones, opiniones, serían simples contingencias, errores y prejuicios, catalogando como positiva la religión que se asocie con éstos.

Todas las sociedades, para Hegel, en cada momento histórico han tenido religión y todas pueden ser consideradas como naturales en cuanto corresponden al espíritu de la época en la que surgen. Por lo tanto, aun cuando se trate de una religión en la que se renuncie a la libertad y voluntad propia para someterse a reglas exteriores muertas, puede considerarse una religión natural si responde a su momento histórico

Incluso el temblar ante un ser desconocido, el renunciar –en los actos de uno mismo- a la voluntad propia, el someterse por completo a reglas dadas, igual que una máquina, el privarse de la reflexión en la acción y en la omisión, en el hablar y el callarse, amodorrándose en cambio en el letargo –temporal o vitalicio- de algún sentimiento: todo esto puede ser <natural>, y una religión que estuviera imbuida de *este* espíritu no sería positiva por esto, puesto que se adecuaría únicamente a su época.⁹¹

Sólo cuando el hombre se transforma y adquiere un nuevo sentimiento de sí mismo, exigiendo libertad, sólo entonces, la religión dominante adquiere un carácter positivo.

⁹⁰ Hegel, “La positividad de la religión cristiana (nuevo comienzo)”, en Hegel, *Escritos de Juventud*, p. 120

⁹¹ *Ibid.*, p. 421.

Únicamente es válido enjuiciar la religión existente tachándola de positiva, cuando se tiene presente un nuevo ideal de humanidad, originado en las necesidades de los nuevos tiempos, ideal que es también distinto del concepto abstracto porque admite especificidad: sentimientos, actos y costumbres particulares y determinadas.

El afán propio de la Ilustración de penetrar todo con la razón ha quedado para Hegel atrás. La razón puede encontrar risibles o despreciables las manifestaciones religiosas, morales, etc., de otros pueblos y épocas, pero para el espíritu que los creó eran algo sublime y digno de veneración. La Ilustración había distinguido en la religión un contenido racional, otro contingente o accidental que hacía provenir de la superstición, el engaño y la ignorancia, todo lo cual representaba lo positivo. Ahora Hegel se da cuenta de que la religión no es un producto de la razón, contiene elementos que expresan la naturaleza del hombre en una modificación histórica determinada, motivo por el cual el entendimiento o la razón abstracta no pueden hacer de jueces ahí donde lo que se juzga posee carácter histórico.

Las acciones espontáneas, los bellos sentimientos, los productos de la fantasía, caen fuera de sus dominios. Según las nuevas necesidades de la naturaleza humana se impone demostrar la necesidad de las costumbres y creencias de cada momento histórico, y en este contexto toda religión es natural si expresa la naturaleza viva y dinámica del hombre como ser colectivo, y se torna positiva cuando ya no responde a ella, imponiéndose, entonces, en forma coercitiva. No podemos entender la religión como mero engaño sacerdotal cómplice del despotismo, cuando responde a una necesidad humana que busca dar satisfacción a los sentimientos y la fantasía. “la convicción de tantos siglos. Aquello por lo que millones de

hombres vivieron y murieron en estos siglos estimándolo como su deber y como verdad sagrada no era, por lo menos en su juicio, puro disparate o, acaso, inmoralidad”.⁹²

La vitalidad ética del pueblo, dice Hegel, consiste en que tiene una figura concreta y determinada, la cual no es algo positivo sino que forma una unidad con la universalidad que se encuentra animada por ella. Al igual que todo lo viviente, constituye una unidad entre lo universal y lo particular; la determinación no es algo meramente positivo, ni algo opuesto a la naturaleza, como es considerado por la reflexión, sino algo constitutivamente propio.

Solamente el punto de vista de la intelección limitada y pobre puede despreciar la singularidad, finitud y determinación como simple accidente; la filosofía, en cambio, tiene en cuenta la totalidad y destaca la armonía entre la necesidad y la accidentalidad, lo singular como penetrado y vivificado por lo universal. “Igual que en la naturaleza del pólipo se halla toda la vida, lo mismo que en la naturaleza del ruiseñor y en la del león, así tiene el espíritu del mundo en cada figura [concreta], su autosentimiento, más o más desarrollado, pero absoluto, y, en cada pueblo, bajo cada todo de costumbres éticas y de leyes, su esencia, y en ellos goza de sí mismo”.⁹³.

Desde esta nueva perspectiva, Hegel busca conciliar la legalidad del Derecho y la intimidad de la moralidad en lo que él denomina *Sittlichkeit* o eticidad, de manera tal que el Estado queda interiorizado en las individualidades como hábito o disposición ética.

Lo que el momento del actuar ético concreto salva al individuo del conflicto de deberes ante la multilateralidad del caso y de la indecisión que surge a partir de ahí, ya no es la espontaneidad del amor, sino el espíritu universal viviente de la comunidad que toma cuerpo en su inclinación como *ethos* o costumbre. La disposición, la inclinación a actuar

⁹² *Ibid*, p. 423.

⁹³ Hegel *Sobre las maneras...*, p.106.

en determinado sentido, es un impulso o necesidad fundada en sí misma y no en un mandamiento extraño, sea que provenga de Dios o de la razón. “la razón, el entendimiento humano, la experiencia de los que proceden las leyes concretas, no son ninguna razón ni ningún sentido común a priori, ni tampoco alguna experiencia a priori, la cual sería absolutamente universal, sino pura y simplemente la individualidad viviente de un pueblo.”⁹⁴ El mandamiento se disuelve al fundarlo en la naturaleza social e histórica del hombre. En este sentido las leyes morales y civiles tienen su suelo en el ser humano temporal e intersubjetivo, expresan en forma de preceptos las necesidades y relaciones naturales de los hombres. La moral no se expresa adecuadamente ni como ley ni como virtud aislada, sino como unidad de la vida en la comunidad ética, porque la moral es algo plenamente vivo.

La moral sigue siendo para Hegel una modificación de la vida misma, no algo abstracto opuesto a la misma; de ahí su carácter creativo, en tanto que la acción ética concreta e individual determina o define la universalidad e infinitud de la vida. La acción es cualidad, determinación de lo determinado y este actuar espontáneo del individuo moral no nos conduce al caos de la relatividad del mero subjetivismo estetizante de los románticos, en cuyo caso se haría imprescindible una ley constrictiva proveniente del exterior, tal como aparece en Hobbes, para quien se exige la necesidad de la ley con el fin de superar el reino anárquico de la particularidad, del lobo del hombre contra el hombre. ¿Cómo obviar esta consecuencia?

Para Hegel el hombre lleva en su misma naturaleza tanto el elemento de la particularidad, como el de la universalidad, universalidad concreta que tiene su génesis en la interrelación con los otros; de modo que el conjunto de individuos que forman una

⁹⁴ *Ibid.*, p. 109

comunidad no es mera suma de singularidades, pues “Tales asociaciones son iguales a un montón de piedras redondas que se amontonan formando una pirámide; pero como tienen que permanecer sin encajarse porque son absolutamente redondas, cuando la pirámide empieza a moverse hacia el objetivo para el cual se había constituido se desparrama y no puede resistir”;⁹⁵ por el contrario, es un todo orgánico y viviente, en donde unidad y multiplicidad, universalidad y particularidad, se armonizan, manifestándose sólo como momentos de dicha totalidad. Se trata, en suma, de la armonía interna del nosotros bajo el nombre de sociedad y Estado que no menoscaba en absoluto la particularidad de los individuos.

En consecuencia, no son el derecho positivo ni el Estado como unidad los que imponen la ley en el reino caótico de las voluntades singulares en guerra de aniquilamiento mutuo, tal como se presentaría presuntamente en el estado de naturaleza, planteado por una postura que ha fijado de antemano a los individuos como realidades múltiples, atómicas y discontinuas, no logrando captar su mutua imbricación y su infinitud, el principio de su movimiento y cambio. Desde la concepción de Hegel, la naturaleza misma de las singularidades espirituales se plasma en la ley, la costumbre, es, por tanto, anterior al Derecho positivo, ella justifica la autenticidad del sistema legal, así como la necesidad de su transformación. El movimiento continuo de la vida supera lo muerto de leyes e instituciones, exigiendo ir más allá de ellas. La vida, en su devenir, establece relaciones que la ley sólo petrifica quedándose siempre a la zaga de aquella. Frente a su poder infinito, la ley carece de valor, lo mismo que todo lo objetivo:

porque la desigualdad de los hombres y de las acciones, tanto como el jamás-permanecer-quieto (*Niemals-Ruhe-Halten*) de las cosas humanas, no permite exponer con ninguna clase de arte, cualquiera sea el objeto (Sache), nada igual a sí mismo, acerca de todos sus aspectos y para todos los tiempos. Mas

⁹⁵ Hegel, “La constitución de..., p. 62.

nosotros vemos que la ley se dirige, justamente, hacia uno y el mismo [objeto], igual que un hombre testarudo y rudo no deja que acontezca algo contrario a su disposición ni permite siquiera que alguien le interroge acerca de esto, si a alguien se le ofreciera algo mejor con respecto a la relación que él ha fijado; resulta sí imposible que sea bueno lo que es absolutamente igual a sí mismo, para lo que nunca es igual a sí mismo.⁹⁶

La idea de que en las cosas humanas es posible un derecho y un deber existentes en sí y absolutamente, procede del formalismo que fija las realidades, pero ello resulta inalcanzable y esto no es ninguna imperfección pasajera y superable, sino que por naturaleza es imposible una legislación fija y perfecta. Aunque Hegel defiende la institucionalización de la dinámica colectiva para evitar el caos y permitir la convivencia armónica, se trata siempre de estabilizaciones precarias y nunca definitivas, que dan prioridad al movimiento de las relaciones vivas.

Si deber y derecho poseen una realidad separada de los sujetos se da lugar a la legalidad, mientras que la eticidad sólo se encuentra presente si ambos aparecen unidos. En aquel caso, lo ético se escinde entre moralidad y legalidad, ninguna de las cuales son auténticamente éticas. En la primera se llega al examen subjetivo y arbitrario de las leyes, al conflicto entre ellas, la inacción y la inmoralidad. En la última, la ley o unidad pura se opone a la conciencia real particular, a la libertad del singular, haciéndose necesaria la compulsión para reunir ambos momentos de manera externa. En esta situación, no hay lugar para la interioridad, pues la ley es el en sí absoluto, lo universal exterior a lo singular, con lo que se hace imposible la unidad de libertad universal e individual, pues la oposición entre ambas es el punto de partida. Bajo este presupuesto se afirma que la libertad universal debe limitar la libertad natural, pero ello resulta inconcebible, pues por definición la libertad no puede depender de algo exterior, ni verse limitada por ello.

⁹⁶ Hegel, *Sobre la maneas...*, pp.63-64.

La compulsión desaparece si la relación del individuo con lo exterior se transforma en una relación viviente, el individuo se asume y reconoce las determinaciones objetivas como propias y es libre en tanto que están en él, de modo que lo objetivo sería sólo la forma en que se organiza la eticidad como su naturaleza temporal más propia.

Ahora bien, cuando el individuo como singular se enfrenta a un exterior que ya no responde a su naturaleza, tiene la opción de negar tal exterioridad transformándola, o permanecer pasivo ante ella; tiene incluso la posibilidad de negar toda determinación, convirtiéndose en libertad pura, en infinitud absolutamente negativa: “mediante la aptitud para la muerte el sujeto [humano] demuestra ser libre y encontrarse absolutamente elevado por encima de toda compulsión”.⁹⁷

En Hegel hay una especie de culto a la violencia en tanto concede una importancia fundamental a la *andreaia* o valor, es ella la encargada de materializar los nuevos valores e ideales que surgen en el proceso histórico; la *andreaia* está por encima del tribunal de los moralistas porque de ella depende el que los nuevos ideales que artistas, filósofos e intelectuales en general llegan a captar en su tiempo, cobren realidad. . La acción se funda en la conciencia histórico-filosófica, pero también en la fantasía poética y artística. Cuando un individuo se identifica y se hace portavoz de la necesidad objetiva, tiene necesariamente que vencer, surgiendo de este modo el genio político. “Hay muy pocos que actúen así en estos grandes sucesos, muy pocos que puedan dirigirlos por sí mismos; los demás tienen que plegarse a estos acontecimientos con entendimiento e inteligencia [comprensión] de su necesidad”.⁹⁸

⁹⁷ *Ibid.*, p.56

⁹⁸ Hegel, *La constitución de Alemania...*, p. 10

Hay un acercamiento entre el pueblo, que inconscientemente busca lo desconocido porque ya no le satisface la vida instituida que se le ofrece, y el intelectual, que es quien toma conciencia e interpreta las nuevas necesidades, elevándose a la idea, pero éstas tienen que pasar de la idea a la vida a través de la valentía y el hombre de acción. “La necesidad de los primeros, de tomar conciencia de aquello que los aprisiona y de obtener lo desconocido que están deseando, coincide con la necesidad de éstos de pasar de su Idea a la vida”.⁹⁹

Cuando una época ya no satisface los deseos de los individuos, surge el impulso hacia una vida mejor y este impulso adquiere realidad gracias a la representación del nuevo ideal hecho por poetas y filósofos, pero sobre todo por el movimiento de pueblos enteros encabezados por el valor de ciertos caracteres individuales que lo hacen efectivo. “El sentimiento de la contradicción entre la naturaleza y la vida existente es la necesidad de que sea superada esta contradicción. La cual se supera [en el momento] en que la vida existente ha acabado de perder su poder y su dignidad, en el momento en que se ha convertido en algo puramente negativo”.¹⁰⁰

El sufrimiento proviene de la discordia entre lo muerto y la vida. A través del ejercicio de la violencia, no según la arbitrariedad del singular, sino según una necesidad colectiva de carácter objetivo, se supera la escisión y junto con ella, el sufrimiento. Hegel estima el dolor que provocan las escisiones, pues de él nace una conciencia más alta de la vida y el afán de superar el presente.

La *andreaia* juega, así, su papel cuando el individuo renuncia a mantenerse en una muerte continua, aceptando lo existente y entonces se esfuerza por cancelar lo negativo de su

⁹⁹ Hegel. “La constitución de Alemania (primeros fragmentos)”, p. 391

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 392.

mundo para poder vivir y encontrarse nuevamente en él; cancela el sufrimiento que surge cuando se toma conciencia de las limitaciones que el mundo existente impone y nos lleva a desdeñar la vida ceñida bajo esas condiciones negativas.

En contraste, el hombre cuya voluntad está ausente porque no ha reflexionado o le favorece y siente respeto ante lo objetivo existente, acepta sus limitaciones como absolutas, el poder y el derecho dominante, aunque estos contradigan sus impulsos naturales. Hegel se pronuncia a favor de una actividad consciente y libre que transforme la sociedad, en contra de esta pasividad ante las estructuras muertas, pretendidamente eternas y naturales..

Como se advierte, los nuevos valores e ideales no responden a una mera ocurrencia individual o subjetiva, sino que se encuentran fundados en el nosotros o el espacio social donde se genera lo público y se despliega la historia.. Cuando algún individuo intuye y se pliega a la necesidad objetiva común, tiene necesariamente que vencer; mientras que los falsos ideales son rechazados por la realidad al obstaculizarse su realización. “La vida antigua, en cuanto poder, puede ser atacada –con poder [efectivo]- por la vida mejor sólo si ésta se ha convertido también en poder, y {en cuanto tal] debe temer la violencia”.¹⁰¹ Hay que reconocer, entonces, la necesidad del acontecimiento, no verlo como algo casual y arbitrario, pensando que podría haber sucedido de otra manera.

Son la fuerza y el valor los encargados de abrir paso a la nueva etapa del desarrollo del espíritu, elemento y agente de su negatividad libre. “El cultivar (Bilden) se transforma en el destruir [...] irrumpe desatadamente la indeterminidad oprimida, y la barbarie de la destrucción cae sobre lo culto y despeja, libera, nivela e iguala todo. [...] hace su aparición la devastación en todo su esplendor, y un Gengis Kan o un Tamerlán barren por completo,

como si fueran las escobas de Dios, continentes enteros”.¹⁰² La vida en descomposición sólo se puede reorganizar por los medios más vigorosos y violentos y el discurso de los moralistas en estos casos resulta superfluo e ilusorio. En este sentido, el juicio sobre la autenticidad o legitimidad de un acto individual sólo puede darse en función de las condiciones históricas en que la acción se desarrolla.

Hegel proclama la *andreia* como símbolo de fuerza y vitalidad, tal como la encontramos en el mundo griego, en contra de los valores de debilidad, sumisión y pasividad propagados por el Cristianismo y en contra también de los valores sobre los que se asienta el mundo burgués, el amor a la paz, el desmedido aprecio de la seguridad de la propiedad y el disfrute, que quita toda grandeza al hombre hundiéndolo en la mediocridad y limitándolo al campo restringido de los intereses privados, lo cual lo redime de la valentía, de la necesidad de afrontar el peligro de la muerte violenta, experiencia mediante la que se reconoce como parte del todo: “La salud de un Estado no se revela, generalmente, tanto en el alma de la paz como en el movimiento de la guerra; aquella es la situación de goce y de actividad en la particularidad [...]. En cambio, en la guerra se muestra la fuerza de la conexión de todos con la totalidad”.¹⁰³

La guerra se hace valer y hace tambalear toda seguridad, haciendo sentir al individuo su pertenencia al todo, recupera el imperio de este todo sobre las partes y hace sentir al hombre singular su dependencia de los otros. De ella depende, según Hegel, la salud ética de los pueblos. “la guerra, en su indiferencia de cara a las determineidades y de cara al acostumbrarse a ellas y fijarlas, conserva la salud ética de los pueblos; igual que el

¹⁰¹ Hegel. “La constitución de Alemania (primeros fragmentos)”..., p. 392..

¹⁰² Hegel, *El Sistema de la eticidad*, p. 145

¹⁰³ Hegel, *La Constitución de Alemania*, p. 9.

movimiento del viento preserva los mares de la corrupción a que los llevaría una calma duradera”.¹⁰⁴

De lo anterior se sigue que los valores absolutos son historizados y relativizados por Hegel al descubrirlos como producto del hacer creativo comunitario. No emanan de la capacidad abstracto-racional del hombre, sino de una racionalidad construida intersubjetivamente en un espacio y tiempo histórico determinado; racionalidad histórica en la que se pone en juego el ser integral de los individuos, con sus impulsos, inclinaciones e intereses en interacción continua con los otros. No hay espíritu frente a la naturaleza, ni libertad frente a necesidad, ni individuo frente a comunidad, sólo momentos en el todo orgánico espiritual que a su paso histórico reclama siempre la superación de lo muerto. Esta idea impugnadora e insumisa ante lo dado ya agotado en sus posibilidades va a ser dominante y atraviesa todo el pensamiento posterior de Hegel, como se apreciará en el transcurso de la exposición.

Sólo una exposición sesgada como la de Amelia Valcárcel puede hacer pasar las relaciones de Hegel con la ética como el proceso de un decaimiento progresivo, desde “el buen chico kantiano” que era en su adolescencia, al “decrépito conservador cuasi-totalitario”,¹⁰⁵ quien nos insta a abandonar la mera moral para adoptar una actitud de justificación de lo establecido, convirtiéndose en el cínico apologista del Estado prusiano y ,de alguna manera, en el responsable del surgimiento de ideas totalitarias y fascistas, pues niega el derecho a los individuos para trasladarlo al pueblo o el Estado, lo que resulta extremadamente peligroso.

¹⁰⁴ Hegel, *Sobre las maneras...*, p.59.

¹⁰⁵ Estas palabras las emplea Javier Muguerza en el prólogo que abre la obra de esta autora, para caracterizar su postura.

Desde nuestra apreciación y como pretendemos mostrar en las páginas siguientes, en el proceso de la producción hegeliana encontramos una clara continuidad que va nutriendo las semillas subversivas plantadas en sus escritos iniciales, hasta verlas florecer y dar frutos en la madurez de su producción filosófica. Hegel, en su caminar filosófico corrige, sin duda, pero sobre todo afianza, da concreción y enriquece sus ideas tempranas. Valcárcel, en cambio, se empeña en marcar una ruptura entre el Hegel que aboga por el deber ser en Berna y Frankfurt, para dar paso, ya desde Jena y bajo la influencia schellingiana, a un realismo conformista, sumiso y pasivo, que reconoce lo existente como racional y lo glorifica lo “que [según afirma] en ningún modo garantiza conservar libre criterio u opinión sobre las estremecedoramente concretas realidades en que la vida ética tiene a bien manifestarse”.¹⁰⁶ Hegel termina, desde su juicio, por anular la moral y los derechos de la subjetividad individual y con ello la filosofía acaba por convertirse en consolación, cuya única función se cifra en enseñarnos a soportar las penalidades, renunciando a ser dueños de nuestro destino, a ser como dioses,¹⁰⁷ tal como lo exige Hegel mismo en su primera fase. Esta autora argumenta que el l enojoso tema del sujeto se cierra al quedar anulado, ahogando la tendencia humana irresistible que se encamina a impugnar, negar o abolir lo que es, en pro de lo que debe ser, a plantear nuevas posibilidades, pues nos priva del criterio que pondría en cuestión las realidades “estremecedoras” concretas en que se manifiesta nuestra vida; asegura que. “Hegel no se limita a dar cuenta de lo que, desgraciadamente, pasa o puede pasar; por el contrario se está reconciliando con estos

¹⁰⁶ Amelia Valcárcel, *op. cit.*, pp. 124-125

¹⁰⁷ *Cf. Ibid.*, p. 123

hechos y poniéndolos como necesarios, con lo cual simplemente borra del mundo el punto de vista moral, cualquier apelación al deber ser”.¹⁰⁸

El recorrido atento del desarrollo filosófico hegeliano, donde justamente la distancia entre ser y deber ser aparece como el motor de la transformación histórica, desmiente palmariamente dicho juicio. Pero no se trata de un deber ser abstracto propuesto desde una subjetividad solitaria o desde una protesta sentimental eminentemente personal y subjetiva, sino de un deber que surge de las demandas mismas de la acción inestable e intersubjetiva en su devenir histórico. Lo que Hegel básicamente subraya es tener siempre en cuenta los derechos de la realidad para no perdernos en vanas o ilusorias utopías, pues es en esta misma realidad, producto del juego de las libertades,

donde surgen las grandes colisiones entre los deberes, las leyes, los derechos existentes, reconocidos, y ciertas posibilidades que son opuestas a este sistema, lo menoscaban e incluso destruyen sus bases y realidad, y a la vez tienen un contenido que puede parecer también bueno y en gran manera provechoso, esencial y necesario. Estas posibilidades se hacen, empero, históricas; encierran un contenido universal de distinta especie que el que constituye la base de la existencia de un pueblo o un Estado”.¹⁰⁹

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 128

¹⁰⁹ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, [trad. José Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1974, p. 90

CAPÍTULO III

Repercusiones éticas de la disolución del sujeto

1. Crítica de la moralidad abstracta kantiana

El conflicto de Hegel contra Kant – que se perfila ya desde sus primeros escritos – en torno a la cuestión práctico-moral se resume en la dicotomía entre moralidad y eticidad que pone en juego el problema de la relación del ámbito privado con la esfera pública; el primero como espacio de soberanía individual; la segunda, como lugar de los asuntos, valores, creencias y empresas colectivas.¹ Se trata de una polaridad de asombrosa vigencia cuando hoy parece inaplazable la necesidad de reconstruir el puente de comunicación entre ambos dominios con el fin de, en palabras de Helena Béjar, “no perder de vista ciertos valores sociales postergados tras el huracán de lo privado”,² que nos ha inundado con un individualismo extremo y narcisista hasta llegar a encapsular al hombre en las fronteras de su soledad.

Quizá el hombre contemporáneo descubra que el ámbito de los sentimientos y afectos, la esfera del ocio y de la creatividad individual es un mundo restringido. El hombre es una persona pero también un ciudadano. La esfera privada se erige en reducto de la autenticidad, pero bien puede ser que la arena pública recupere su riqueza y contribuya a elevarnos a esa altura que ahora pretende arrogarse en exclusividad el dominio íntimo³.

Éste es justo el reclamo que, desde nuestro tiempo y según nuestra consideración, podemos escuchar en los escritos hegelianos.

¹ *Vid.*, Helena Béjar, *El ámbito íntimo*, 2ª. reimp., Madrid, Alianza Universidad, 1995, para un análisis histórico y detallado del concepto y dominio de cada una de estas dos esferas y sus relaciones mutuas

² *Ibid.*, p. 245

³ *Idem.*

El giro copernicano de Kant convierte al hombre en protagonista, sujeto trascendental libre y autónomo, a solas con su razón, que se presenta como bastión de la moral. En contraste, para Hegel el ámbito de la comunidad es un organismo vivo en el que se entrecruzan las acciones e ideas de los individuos y en el que se fragua lo vinculante y compartido: costumbres, leyes, valores y normas morales anclados en la tradición; es un fluir vital que se cristaliza en las instituciones sociales, las cuales pueden ser rebasadas continuamente por la interacción activa y dinámica de los individuos. Se trata de las relaciones espontáneas y directas en una unidad de espacio, de ideas y de voluntad como fuente de proyectos comunes y de normatividad; de una totalidad donde los individuos se integran en el hacer colectivo y no una simple agrupación artificial. La distinción entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*,⁴ propuesta por Ferdinand Tönnies, marca nítidamente esta diferencia: la primera, como un organismo vivo, forma de comunidad social basada en relaciones naturales y sustentada en la solidaridad; la segunda, como un forma de sociabilidad artificial donde sólo se persiguen intereses estrictamente privados y donde la unidad y los valores comunes están ausentes. Tal distinción se ajusta claramente a lo que Hegel denomina *Estado* y *sociedad civil*, respectivamente, como se apreciará más adelante.

Mientras que para Kant, fundamentar la ética equivale a cimentarla en la razón pura universal y solipsista, ajena a contenidos concretos y el imperativo categórico -como exigencia puramente formal de universalización de la máxima subjetiva- es expresión conceptual de dicha racionalidad abstracta, Hegel detecta que hay aquí un vacío a subsanar sin traicionar los ideales de la razón y libertad del proyecto kantiano; se trata del mundo orgánico de la libertad viviente, como el *a priori* concreto donde acontece toda manifestación humana. Es un espacio público que funda las normas y valores morales como

⁴ *Vid., Ibid.*, p. 89-90

razón inmanente, social e histórica, soporte y suelo de toda actividad subjetiva; de ahí el tránsito de la moralidad a la eticidad concreta que tiene como presupuesto este ámbito de la vida social, sedimentado en la cultura y la normatividad.

La autonomía de la conciencia y la autodeterminación proclamadas por Kant resultan, desde luego, conquistas imprescindibles para la moral. Pero desde la perspectiva hegeliana hace falta sustentar el deber en la intersubjetividad concreta de la vida social, moral individual vinculada a la vida pública y cotidiana de la comunidad, a la praxis social donde se generan nexos de solidaridad, convicciones, valores y creencias comunes y dentro de la cual solamente es posible la identidad individual que deviene creativa en su interacción con las otras.

Si los principios *a priori* de la moral kantiana representan una imagen enrarecida y alienada de la comunidad y tienden a uniformar conductas, en Hegel los principios del actuar moral surgen de la totalización concreta del engarzamiento de libertades individuales que construyen una síntesis de carácter inestable y abierto.

1.1 Noción kantiana de comunidad e intersubjetividad

Puede argumentarse que en Kant ya está presente esta dimensión intersubjetiva, que busca superar el atomismo individualista en tanto que se preocupa por lo universal como campo de lo compartido, en este sentido Villacañas afirma:

Para Hobbes el hombre de carne y hueso es la pasión del miedo, un miedo que le ancla en su individualidad y le hace peligroso y opaco para todo hombre. Por eso debe crearse un universo público generado por la retirada de esta pasión a la existencia privada. Para Kant no es así: el hombre de carne y hueso puede afirmar dimensiones propias, estructuralmente

comunes, y destinadas a crear un universo público que no signifique una retirada a la vida privada, sino colaboración transparente.⁵

En efecto, desde el planteamiento kantiano, la ley moral *a priori* emanada de la razón rebasaría el reino caótico y antagónico de las individualidades presas de sus intereses egoístas para establecer acuerdos interhumanos capaces de fundar un reino de los fines donde impere la paz, la armonía y la tranquilidad de todos sus miembros; donde cada uno sea, simultáneamente, legislador y súbdito de su propia ley y donde cada uno también sea tomado siempre como fin y no como simple medio; con ello, Kant parece alzar su voz de protesta contra el acendrado individualismo que ha llevado a la instrumentalización del mismo hombre, para destacar el valor y dignidad de la persona, piedra de toque de todo humanismo: “Los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes [...] Un ser racional pertenece al reino de los fines como *miembro* cuando es en él universalmente legislador, ciertamente, pero también está sometido él mismo a esas leyes”.⁶

No obstante, se trata de una comunidad puramente formal, pues todo contenido, particular y finito, la contradice. De acuerdo con el enfoque kantiano, el imperativo categórico une a los hombres en un todo armónico, dentro del cual cada uno está ligado a los otros en sus normas de acción; mas se trata sólo de un ideal regulativo que debe guiar nuestras acciones “como si” formáramos parte de él, *como si* de nuestra voluntad y acción

⁵ José Luis Villacañas, “Kant”, en: Victoria Cams (ed.), *Historia de la Ética*, vol. II, Barcelona, Editorial. Crítica, 1992, p.321

⁶ Kant, *FMC*, 434, 27-37.

dependiera su realización. En tales circunstancias, nos haríamos dignos de ser felices y seríamos gratificados con la felicidad por el Santo Legislador del mundo, que hace posible la plena armonización de libertad y necesidad; pero, de hecho, nada esencial depende de la voluntad del individuo. La realización de este reino resulta imposible, pues la limitación y finitud que nos constituye, en tanto somos afectados por la sensibilidad, es irrenunciable e insuperable. Tal finitud constitutiva opone a los hombres entre sí, infringiendo la ley universal y disgregando la comunidad.

De esta suerte, la universalidad sólo resultaría factible si se excluyeran los móviles materiales y si se actuara por puro respeto a la ley. Pero en realidad lo que presenciamos es el desgarramiento trágico interno del hombre entre la moralidad puramente formal que establece comunidad y la aspiración material y egoísta de su naturaleza hacia la felicidad que tiene un efecto atomizador.

Como bien lo observa Goldmann, “Los escritos prácticos de Kant están traspasados por la conciencia de la limitación trágica del hombre, de su existencia desgarrada, de sus fluctuaciones eternas entre una aspiración *material* pero atomista y egoísta, hacia la felicidad, y la moralidad *puramente formal*. Por ello, la ley moral es un imperativo, <un deber>”,⁷ adquiere el carácter de deber en la medida en que la fuerza del hombre no alcanza para salvar sus propias limitaciones. Las acciones son sociales en su forma, gracias a que debido a su razón el hombre participa de universalidad y comunidad; sin embargo, por su contenido delatan un ser sustancialmente asocial, formado por impulsos e intereses egoístas.

⁷ Lucien Goldman, *Introducción a la filosofía de Kant*, [trad. de José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974, p.164

Por otra parte, esta comunidad ideal se representa conformada por individuos monádicos quienes desde su individualidad pura pretenden fundar la ley universal que hace posible la armonía del conjunto, pero bajo ninguna circunstancia interactúan o buscan comunicarse con los otros para ganar el reconocimiento: de ninguna manera puede hablarse, en estas condiciones, de auténtica comunidad. Este reino se funda en la voluntad de individuos independientes que se rigen por la razón y forman una comunidad únicamente formal, en donde tienen vigencia las leyes *a priori*. Su individualidad universal se halla configurada de manera previa como un requisito para entrar a participar de este reino. Goldmann lo subraya con estas palabras: “Kant nunca pasó del *yo* al nosotros como sujeto de la acción, y [...] prisionero de la visión individualista del mundo, siguió concibiendo el acuerdo y armonía posibles de los hombres bajo la perspectiva de la *universalitas*, de la universalidad, y no de la *universitas*, de la comunidad real y concreta”,⁸

Así pues, Kant no consigue elevarse del *yo* al nosotros como agente histórico para concebir las identidades individuales; la idea de comunidad aparece reificada, el acuerdo y armonía entre los hombres quedan planteados como universalidad abstracta y no como comunidad real y concreta, en cuanto elude el entramado socio-histórico de las diversas individualidades. Bajo estos presupuestos propone una comunidad que apunta a la uniformidad total y no a una comunidad interactiva temporal; en consecuencia, no logra superar de manera cabal el individualismo. Por el contrario, queda atrapado dentro de él.

Desde esta perspectiva, podría decirse que, puesto que en Kant aparece un atomismo radical de las relaciones humanas, no puede hablarse propiamente de comunidad. Lo compartido se alcanza por individuos independientes regidos por su razón abstracta. Ciertamente, como afirma Villacañas, el individuo presenta una tendencia que lo impulsa a

⁸ *Ibid.*, p.174

una comunidad superior, perfecta; a dibujar dimensiones propias estructuralmente comunes destinadas a crear un universo público y no la simple retirada a la vida privada. El hombre no se anula para crear una universalidad normativa -como en Hobbes- donde el universo público se crea por el miedo. Kant busca mostrar lo común, se trata de la naturaleza espiritual del hombre, de su libertad y autonomía. Pero tal comunidad como territorio civil pacífico construido por la razón formal sólo se haría posible por una acción donde forma y contenido fueran armonizados, lo cual resulta inalcanzable para el hombre cuyas acciones - como ya lo hicimos ver- son sociales en su forma y asociales en su contenido. Por tal motivo, una comunidad como esa no puede realizarse en la tierra, aunque el hombre deba tender perpetuamente hacia ella por su voluntad y acción, visión trágica que se supera sólo imaginariamente en la *fe racional*.

Kant intenta conjurar -como él mismo lo confiesa- los peligros del escepticismo y el relativismo, buscando un fundamento sólido para la moral que sustente normas y leyes objetivas, con validez intersubjetiva. Con este propósito recurre a la razón formal subjetiva, como condición común de lo humano que garantiza esta validez, en la medida en que deja fuera todos los factores empíricos y contingentes, las condiciones naturales, sociales, históricas, psicológicas de los individuos, lo que a su vez garantiza universalidad y necesidad de los principios morales *a priori* y evita la heteronomía que fragmenta y atomiza, al introducir en la acción moral una causa extrínseca al sujeto racional.

Todo el mundo tiene que confesar que una ley, si es que ha de valer moralmente, esto es, como fundamento de una obligación, tiene que llevar consigo una necesidad absoluta, que el mandato siguiente: no debes mentir, no es que valga meramente para hombres, sin que otros seres racionales tuviesen que atenerse a él, y así todas las restantes leyes propiamente morales; que, por tanto, el fundamento de la obligación tiene que ser buscado aquí no en la naturaleza del hombre o en las circunstancias en el mundo en que está puesto, sino *a priori*, exclusivamente en conceptos de la razón pura.⁹

⁹ Kant, *FMC*, 389,10-19

Es justo reconocer que esta razón, como principio fundante, no es concebida por Kant a la manera de una esencia fija proveniente de la inserción del hombre en el cosmos o de su derivación teológica como en la filosofía antigua o medieval, sino como pura actividad libre, en el sentido de espontaneidad y autonomía que no se encuentra sometida a las leyes de la naturaleza. Es principio de acción por sí misma y es capaz de darse sus propias leyes y regirse por ellas. En su legislar, la razón del sujeto aislado se basta a sí misma para garantizar la universalidad y necesidad propia de la ley moral; esta es la causa por lo cual tal sujeto no requiere abandonar su esfera personal y privada para entrar en interacción con los otros y establecer la normatividad: basta que todos compartan esta potencia racional para que surjan automáticamente las normas compartidas. Carmen Innerarity señala:

La voluntad general constituye la forma de la acción. No hay que entender el deber como una exigencia que todos los demás seres racionales me hacen a mí –como sujeto racional individual—de realizar mi libertad de un modo acorde con la suya. El mundo moral sería en ese caso un todo de reconocimiento mutuo en el cual entra cada uno de los individuos cuando actúa de esa manera [...] Kant considera que la voluntad individual posee ya en sí misma la forma de la universalidad, antes de que esa universalidad sea determinada como totalidad de las condiciones de un reino universal de los fines.¹⁰

La dimensión de objetividad y universalidad de la moral no se encuentra en la sensibilidad, sino en el imperativo moral. La sensibilidad carece de estructuras universales; sólo genera egoísmo y guerra de acciones. Se trata, entonces, de construir una naturaleza mediante la libertad que constituye la fuente interna fundadora de legalidad, paz y felicidad universales. Sin embargo, para Kant dicha libertad exhibe estructuras fijas y predeterminadas; de ahí su alusión a la ley moral como el *Faktum* de la razón, mientras que la sensibilidad aparece como instintivamente cerrada y definitiva. Hegel pretende superar ambos factores.

¹⁰ Carmen Innerarity, *op. cit.*, pp. 263-264.

1.2 El legislar del sujeto racional abstracto desde la soledad y el aislamiento

Se concreta el giro copernicano de Kant en el ámbito práctico, en tanto que el bien o lo bueno no nos remiten a una instancia objetiva externa, sino que se encuentran referidos totalmente a la subjetividad. “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser tan solo una *buena voluntad*”.¹¹ En atención a esto, presenta la distinción entre los términos alemanes *Wohl* y *Übel*, que se relacionan con el estado de desagrado y agrado del sujeto y, por ende, con su sensibilidad; con respecto a los términos *Gute* y *Böse*, que significan una relación con la voluntad en cuanto determinada por la ley *a priori* de la razón, los que delimitan el campo de lo estrictamente moral.¹²

La buena voluntad se caracteriza por la buena intención, patente en el puro respeto a la ley moral como determinación subjetiva de la voluntad, con carácter objetivo que se dicta con rigor a sí misma, excluyendo por completo todo objeto de la voluntad y el influjo de las inclinaciones; se busca un “principio objetivo a obrar según el cual se nos *intimase* aun cuando toda nuestra tendencia, inclinación y configuración natural estuviese en contra, y ello de tal manera que la sublimidad y dignidad interior del mandato en un deber quedan tanto más demostradas cuanto menos están a favor las causas subjetivas y cuanto más está en contra”.¹³ Tal principio es la fórmula del imperativo categórico que exige elevar la máxima subjetiva de acción a universalidad y cuyo criterio de validez es la no-contradicción, como lo atestigua la afirmación kantiana en el sentido de que “Algunas

¹¹ Kant, *FMC.*, 395,5.

¹² *Vid.*, Kant, *CRPr.*, <106>

¹³ Kant, *FMC.*, 426,25

acciones están constituidas de tal modo que su máxima ni siquiera puede ser *pensada* sin contradicción como ley natural universal.¹⁴

Sin embargo, como lo señala Hegel:

la pauta de la ley, que la razón tiene en ella misma, conviene igualmente a todas [las determinabilidades simples] y no es, según esto, de hecho, ninguna pauta. Sería, ciertamente, algo bien extraño que la tautología, el principio de contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, es decir, como algo totalmente indiferente hacia la verdad y la no-verdad, *debiera ser algo más* que esto con respecto al conocimiento de la *verdad* práctica.¹⁵

El contenido de tal ley kantiana es ausencia total de contenido, forma pura coincidente consigo misma; debido a que el pensamiento abstracto en su soledad no encuentra determinación ni contenido alguno, es pura abstracción. De ahí que el criterio de validez sea la no contradicción que no alcanza realidad práctica

En referencia a este criterio de validez formal, Hegel afirma que el sujeto moral kantiano sólo dispone de la forma de la identidad para determinar el deber, ley del entendimiento abstracto: algo es deber no en razón de su contenido, sino sencillamente porque es un deber para la razón; por el solo hecho de la posibilidad de pensarse, el contenido no tiene ahí cabida, porque se contradice. La caridad -para seguir el ejemplo de Kant- nos ordena entregar nuestros bienes a los pobres; pero si todos dieran lo que tienen, se anularía la caridad. Al mismo tiempo, cualquier contenido cabe en esta fórmula vacía si se abstrae de sus vínculos con la realidad concreta y se cuenta con la suficiente astucia. En lo tocante a la propiedad, es ley de mi conducta que debe ser respetada; lo contrario no puede considerarse ley universal, pues se contradiría. Pero este legislar resulta absolutamente formal, es como si se dijese: “la propiedad es la propiedad y basta”. De hecho, “la propiedad es aquí la premisa de que se parte; pero lo mismo podría ocurrir que esa

¹⁴ *Ibid.*, 424,5.

¹⁵ Hegel, *Fenomenología...*, p.252.

determinación desapareciese en cuyo caso no se daría contradicción alguna en el robo: no existiendo la propiedad, no hay por qué respetarla”.¹⁶

Kant parte, sin percatarse y pretendiendo lo contrario, de las determinaciones vigentes en un mundo social histórico y concreto, en relación con las cuales establece la contradicción de la norma; empero, bajo esta forma y desde el punto de vista hegeliano, se empeña en vano en dejar fuera de consideración el sistema entero del espíritu concreto que se realiza de manera objetiva en la vida de un pueblo y que se encuentra siempre como presupuesto indispensable de toda normatividad.

Si lo que se considera bueno es en realidad bueno sólo puede saberse por su referencia al contenido. “Lo que constituye el derecho y el deber de lo en sí y por sí racional de las determinaciones de la voluntad y no es por tanto esencialmente la propiedad particular de un individuo [...] Por consiguiente, el estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir como *saber subjetivo*, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la *opinión* subjetiva.”¹⁷ La validez de la norma viene sustentada por la voluntad común encarnada en leyes y principios de un mundo objetivo; ellas constituyen lo racional a cuyo juicio está sometida la conciencia moral subjetiva. La apelación exclusiva a la subjetividad se opone a la universalidad y racionalidad de la ley por la que Kant se afana, por lo que puede aparecer como mala al tratar de convertir su arbitrio particular en ley universal. Así como la opinión meramente subjetiva carece de validez en la ciencia, como afirma Hegel, no se puede pretender que una particular convicción sea autoridad frente a la ley objetiva, puesto que halla su autoridad en la interacción de innumerables convicciones individuales y es resultado de milenios, hecho por el cual se erige en el vínculo que une a

¹⁶ Hegel, *Lecciones de Historia de la Filosofía...*, p.446

¹⁷ Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...*,137 (Obs.)

los hombres. Los otros tienen derecho de considerar mi acción como delito si sólo responde al capricho individual; este actuar de los otros como juicio universal frente a mi actuar subjetivo representa la voz de lo público ante la cual mi libertad y honor se rebaja a deshonra. Sólo la *disposición ética* que concilia la universalidad de la ley y la particularidad subjetiva representa para Hegel la verdadera conciencia moral que anula toda esta vanidad subjetiva como solitario culto divino de sí mismo.

1.3 Escisión entre razón y sensibilidad

Como consecuencia de lo anterior, en el planteamiento kantiano aparece una escisión tajante entre el reino de la libertad y el de la naturaleza. El sujeto trascendental es un sujeto libre en su actuar tanto teórico como práctico, mientras que la naturaleza se rige por el determinismo de leyes mecánicas y necesarias. En razón de esto, en el ámbito moral en concreto, lo empírico debe quedar desterrado del todo para dar lugar al imperio de la ley; toda la dimensión natural del hombre como sensibilidad -deseos, impulsos, pasiones- queda fuera del régimen de la moral. “El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandamientos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. Ahora bien, la razón manda sus prescripciones sin, al hacerlo, prometer nada a las inclinaciones, inexcusablemente, y, por tanto, por así decir, dejando a un lado y con desatención de esas pretensiones tan impetuosas”.¹⁸

En este campo práctico parece concretarse la libertad absoluta del sujeto que en el campo teórico se veía limitada por las estructuras de conocimiento y por la exigencia del dato

¹⁸ Kant, *FMC.*,405, 5.

empírico. Parece que el sujeto, en definitiva, se ha liberado de toda sujeción y autoridad externa, ya sea natural, social, teológica u ontológica. Parece, en suma, haberse puesto definitivamente lo absoluto en la conciencia humana. A decir de Hegel, Kant recoge de este modo, en su filosofía, el fruto de la reforma luterana que revolucionó el cristianismo medieval al iniciar la reconciliación con lo absoluto en la interioridad libre del hombre, donde ahora construye sus templos y altares.¹⁹ El hombre encierra ya en su pecho lo absoluto o infinito, lo encuentra en sí mismo. Lo que la conciencia consideraba como la esencia, la ley y el en sí, queda reducido ahora a ese sí mismo.

De este modo, Kant parece llevar a sus consecuencias últimas la determinación roussoniana de que la voluntad es libre en y para sí, pero al mismo tiempo apuesta por la finitud de la conciencia, su referencia a un otro o en sí, proclamando a la par la impotencia de ese absoluto. Se introduce de manera subrepticia en el interior del sujeto una nueva autoridad bajo el aspecto de la ley a priori como *Faktum* injustificable. “Se trata de un principio puramente formal; el frío deber es el último hueso no digerido que queda en el estómago, la revelación entregada a la razón.”²⁰ Este *Faktum*, producto de una razón constrictiva, aplasta sin consideraciones la sensibilidad para ganar su pureza, con lo que la libertad una vez más se ve traicionada y obstaculizada y aparece el conflicto razón-sensibilidad. Es la frialdad y frigidéz del imperativo categórico contra la calidez del sentimiento, como lo expresa Esperanza Guisán,²¹ “[Pudiera] ser dañino y perjudicial el excesivo peso de virilidad que impregna la ética kantiana, actuando de elemento disuasorio más que persuasorio, produciendo en los hombres una cierta injustificada hostilidad hacia

¹⁹ Vid., Hegel, *Fe y saber*, p. 55.

²⁰ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía...*, p.446

²¹ Vid., Esperanza Guisán (cord.), *Eesplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Ánthropos., 1988, p. 9.

la moralidad que se presenta, insatisfactoriamente por parte de Kant, como algo penoso y carente de gratificación en nuestro mundo”.²²

Con Kant somos testigos de la sublevación contra toda autoridad exterior propia de una razón ilustrada que ha conseguido al fin la mayoría de edad “para servirse de su inteligencia sin la guía de otro”,²³ liberándose de su “culpable incapacidad” según sus mismas palabras, pero este *¡Sapere aude!* en Kant no llega, desde la consideración de Hegel, a otro resultado que al de la interiorización de esa autoridad y, por consiguiente, a una inédita relación de esclavitud interiorizada.

Desde el punto de vista hegeliano, la razón práctica de Kant o el concepto vacío en su inalterable oposición frente a la naturaleza, no puede sino producir un sistema de la tiranía y un desgarramiento de la bella eticidad. “No es lo vivo mismo, que se opone a la vez a sí mismo como universal en la ley, y llega a ser verdaderamente objetivo en el pueblo, sino que a esto vivo se le contraponen lo universal, fijado para sí, como una ley sin más, y la individualidad se encuentra bajo una absoluta tiranía.”²⁴

El individuo tiene que ver desterradas sus fuerzas pasionales e instintivas ante el severo mandato incondicional y formal de la razón, cuya universalidad queda garantizada por ser común a todo ser racional. Kant abre así un dualismo irreconciliable en la intimidad del sujeto al introyectar una relación de dominio razón-sensibilidad que atenta contra su integridad y felicidad. En esta tónica, afirma Hegel:

Ser su propio dueño y esclavo parece, en verdad, tener una ventaja respecto a la condición en que el hombre es esclavo de un extraño. Sólo que la relación de la libertad y la naturaleza, si ha de devenir en la eticidad una dominación y una servidumbre subjetivas, una opresión *propia* de la naturaleza, resulta mucho más

²² *Ibid.*, p. 193

²³ Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en: Kant, *Filosofía de la Historia*, (Trad. Eugenio Ímaz), 3ª. reimp., México, Fondo de cultura Económica, 1981, p.25.

²⁴ Hegel, *Fe y saber...*, p.161.

antinatural que la relación en el derecho natural, en el cual quien detenta el mando y el poder aparece como algo otro, que se encuentra fuera del individuo viviente.²⁵

Lo antinatural se manifiesta en este último caso al destruirse la armonía interna, lo que se traduce en un malestar significativo en el individuo. De esta suerte, la conciencia moral sigue siendo una conciencia desdichada medieval, aunque haya superado la exterioridad y objetividad del fundamento trascendente e infinito en el que se sustentaba antes de la crítica desmitificadora de la razón; su referencia a una ley autoritaria en pleito con la sensibilidad y finitud humanas anula su pretensión de absoluto, por más que provenga de la razón.

El yo que piensa y el yo que siente; el yo que tiene un impulso y el yo que se rige por la libre voluntad; el yo que es indeterminación y el yo como determinación son uno y el mismo, pero, al mismo tiempo, uno es condición del otro y lo domina. Su síntesis es sólo un ideal irrealizable.

1.4 Ruptura entre libertad y naturaleza

Por otro lado, como Hegel mismo apunta, la libertad se ve también obstaculizada por un otro exterior e independiente: el mundo natural regido por sus propias leyes e indiferente a los fines de la libertad torna contingente el acuerdo del deber y la felicidad. La pura voluntad o razón práctica se contrapone al mundo exterior empírico que se presenta también, por tanto, como absoluto. La subjetividad, el Yo contrapuesto a la objetividad, da lugar a una contraposición insuperable que no puede resolver la tarea de identidad e integración; por ello, esta identidad sólo se postula. Entonces, la razón se queda sin contenido y es, por tanto, formal; sólo queda la declamación vana de que la ley debe ser

²⁵ Hegel, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling...*, pp. 103-104.

cumplida en virtud de la ley, o bien, recoge un contenido empírico con el que mancha su pureza.

A decir de Hegel, la visión kantiana es una visión dualística, ajena a la identidad sujeto-objeto, no logra armonizar ambos momentos, pues “sólo puede concebir también la naturaleza bajo la forma de la absoluta oposición. Es decir, como un puro objeto, con respecto al que sólo es posible o ser dependiente o hacerlo dependiente y que se encuentra en general como conexión causal”.²⁶ La visión kantiana de la naturaleza es, de este modo, de carácter mecánico y causal, al modo newtoniano, algo muerto e irracional, por lo que es necesario negarlo para realizar el fin racional. De ahí la letanía kantiana sobre el mal en el mundo.

En consecuencia, queda en el fondo la absoluta finitud de un pretendido sujeto absoluto y su acción, frente a un mundo natural ajeno que hay que negar sin conseguirlo nunca, porque también es absoluto.

Podemos afirmar, como resultado, que el reino de la naturaleza aparece en Kant como divorciado del reino de la libertad, no sólo en el interior del hombre sino en las relaciones entre sujeto moral y mundo. La naturaleza es catalogada como el reino de la causalidad necesaria de carácter heterónomo, en tanto que el efecto es producido en sus dominios por una causa extrínseca a él. En el reino de la libertad también está presente la causalidad y la ley, pero como producto de la autonomía del sujeto. Aunque determinismo y libertad no se contradicen, corren paralelos sin estorbarse, pues corresponden respectivamente al reino fenoménico y al reino nouménico, cuyos dominios dejó perfectamente delimitados la crítica de la razón especulativa, para impedir los excesos de la metafísica.

²⁶ Hegel, *Fe y saber...*, p. 154.

Mas si ambos reinos se hallan separados ¿cómo, entonces, es posible realizar en la realidad la acción moral? Kant insiste -de manera inconsistente para Hegel- en que la voluntad libre puede iniciar una cadena causal en el reino de la naturaleza por cuenta e iniciativa propia, por lo que los dos reinos en apariencia desconectados se concilian y armonizan. Tal conciliación llevada a cabo por la acción va a demostrar, siguiendo a Hegel, que la realidad natural no es ajena al deber, pues éste último sólo en ella se plasma y cobra realidad, ella es la prueba de su eficacia. Por ello resulta superfluo tanto insistir en que la autoconciencia es conciencia del saber y deber puros en oposición a la conciencia de la efectividad, como emplazar su coincidencia, equivalente a la felicidad, en un más allá lejano e inalcanzable tal como lo intenta Kant, cuando de hecho ambos reinos se hallan ya conjugados por la acción. Tal intento aparece para Hegel como hipocresía al mantener separado en la representación lo que la acción, *de facto*, unifica.

Desde la postura kantiana, la realidad puede frustrar la realización de la pura intención moral, con lo cual la acción del sujeto aparecería bajo el signo de la inmoralidad, al acarrear consecuencias imprevistas. La realidad presenta múltiples facetas imposibles de ser aprehendidas en su totalidad por el sujeto, por lo que puede darse la contradicción entre lo sabido y lo no sabido, la intención y la acción, lo que trastoca la acción. En este caso, el sujeto tiene el derecho de reconocer en su acción únicamente aquello que él mismo ha puesto, lo que se ha propuesto como intención y fin.

Según Hegel, lo anterior nos conduce a quedar restringidos a una moral de las buenas intenciones, a la irrealdad del deber, a una sociedad que es sólo expresión de almas bellas que se confiesan la escrupulosidad de sus buenas intenciones, pero que se muestran impotentes para llevar a la realidad sus fines morales, lo cual las hace permanecer en la inefectividad total. Esta comunidad tendría como vínculo el aseguramiento mutuo de la

escrupulosidad de conciencia; pero en ella se extinguirían estas almas en su vanidad por falta de realidad, motivo por el que se ven privadas de la dicha.²⁷

1.5 Inconsistencia de los postulados del actuar moral

Para cerrar la distancia entre libertad y naturaleza Kant se ve llevado a plantear los postulados de la *fe racional* que, aunque indemostrables teóricamente, son exigencias imprescindibles del actuar moral. Toda esta manera de postular, según Hegel, tiene su fundamento en que se parte de la escisión razón-necesidad, con lo que la razón aparece como indigente, algo que no se basta a sí misma, aunque de inicio se haya planteado como absoluta. Para suplir esta deficiencia de la razón, se postula lo opuesto.

Desde este punto de vista, Kant plantea una identidad escindida: por un lado, la libertad; por el otro, la naturaleza tanto objetiva como subjetiva, en tanto exterioridad cósmica y ámbito de la sensibilidad. El postular se convierte en un mero ideal, exige una unificación que no debe, sin embargo, tener lugar nunca, pues lo real es la oposición. Una parte se rige por la libertad; la otra, por la necesidad, pero esta última no sólo tiene el carácter de exterioridad, sino que, como ya quedó establecido, tiene su expresión también en el interior del sujeto

El primer postulado de Kant en la *Crítica de la razón práctica* se refiere a la libertad planteada por el mismo *Faktum* de la ley moral, en tanto ley *a priori* autónoma que sólo es explicable bajo su presupuesto.

La regla práctica es, por lo tanto, incondicionada y por ello se representa *a priori* como una proposición práctica categórica, mediante la cual la voluntad viene determinada objetiva, absoluta e inmediatamente [...]. La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho (*Faktum*) de la razón porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón [...] ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual la razón se manifiesta como originariamente legisladora.²⁸

²⁷ Más adelante se abundará sobre la caracterización del *alma bella* en Hegel.

²⁸ Kant, *CRPr*, [31] <53>, <56>.

La libertad como autolegislación nos abre el reino de lo suprasensible, otorgando realidad objetiva a las ideas de la razón que habían quedado como simples directrices del actuar teórico sin alcanzar contenido real. Este postulado de la libertad nos conduce directo al de la inmortalidad y luego al de la existencia de Dios. Y tales postulados asumirán como real la concordancia del mundo de la libertad y el mundo natural que se muestra como imposible en nuestra realidad. Pero con ello Kant da lugar a “un nido de contradicciones”,²⁹ de las que ha pretendido escapar al poner límites precisos a la razón teórica en un intento de evitar la dialéctica en que se enreda la metafísica cuando insiste en rebasarlos ilegítimamente. El camino de la fe racional que permite acceder a los objetos nouméricos queda así garantizado por estos límites. Pero esta pretendida fe racional se muestra, más bien, como irracional al producir una serie de inconsecuencias; resultado de plantear al mismo tiempo la dicotomía de los dos reinos y la exigencia de que la naturaleza armonice con el deber para hacer posible la acción real, lo que trae aparejado un desplazamiento de la conciencia moral de manera inconsciente, de una a otra postura, sin percatarse de su incongruencia.³⁰

La inmortalidad postula la coincidencia entre razón y sensibilidad, entre voluntad general y voluntad particular, pues sólo ella haría posible la acción moral, en el sentido de que sólo las fuerzas impulsivas son las fuerzas de realización del deber racional. Al mismo tiempo sitúa tal coincidencia en un más allá nebuloso que se pierde en la infinitud, debido a que su realización implicaría la anulación misma de la moral en tanto ésta se concibe como resultado de la lucha entre deber y sensibilidad. De este modo, no se toma en serio este

²⁹ Vid., Hegel, *Lecciones sobre la historia de la Filosofía...*, 448

³⁰ Vid., Hegel, *Fenomenología...*, p.360.

postular, pues la meta anularía el *ethos* como tal, que nace de la pugna entre las demandas de la voluntad particular y la voluntad general. Mediante esa infinitud del progreso moral, la razón práctica reconoce su ineptitud para hacerse valer como absoluta.

Al postular a Dios como el santo legislador del mundo y garantía de la armonía del reino natural y moral, la naturaleza se manifiesta adecuada a la voluntad racional y la dicha armoniza con la moral, abriendo, así, la posibilidad del acuerdo entre deber y felicidad que supera la antinomia libertad-naturaleza, mas sólo como más allá inalcanzable, como postulado que atañe exclusivamente a la subjetividad. Para Hegel, dicho acuerdo se daría de manera patente e irrefutable en la acción moral efectiva, de otro modo ésta no sería ésta posible, con lo que dicho postulado resulta del todo irrelevante. Refiriéndose a Kant, afirma: "Si llegara a intuir y saber que la naturaleza y la razón armonizan absolutamente y que son felices en sí, entonces debería reconocer como nada tanto su mala moralidad que no armoniza con la felicidad, como la felicidad que no armoniza con su moralidad".³¹

Kant asume esta concordancia de libertad y naturaleza, pues ella es requerida para la realización del bien supremo que conjuga deber y felicidad, en tanto aquel nos ha hecho dignos de obtener ésta; pero esta concordancia representa un más allá simplemente postulado y no real.

La felicidad, por otra parte, es entendida por Kant en términos muy restringidos, groseramente empíricos, como satisfacción de todos los deseos: "La *felicidad* es el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia *todo le va según su deseo y voluntad*".³² Por consiguiente, para Hegel, Kant no se aparta del eudemonismo vulgar. Esta concepción vulgar de la felicidad es lo que torna imposible su conciliación con

³¹ Hegel, *Fe y saber...*, 86

³² Kant, *CRPr*, [125] <225>

el deber, de ahí la cháchara vacía de que al bueno le va mal y al vicioso, bien.³³ La sensibilidad que ha sido rechazada por Kant fuera del campo de la moral vuelve aquí a plantear sus exigencias, infiltrándose veladamente e imponiéndolas al immaculado deber.

En estos términos, Kant propone, según afirma Hegel, un programa ascético que anula la felicidad real y la proyecta en el futuro trascendente, pues la felicidad sólo podrá alcanzar cabida en el terreno moral si la concebimos como el goce de la realización de la individualidad y no como simple realización de deseos empíricos; es mediante la acción como aquella alcanza determinación y realidad, y conjuntamente, su dicha y plenitud que la lleva a reconocerse en sus obras propias. Como bien lo apunta Hyppolite, Hegel aboga por una conciencia dichosa en la historia dejando atrás la conciencia desdichada e infructuosamente anhelante de un más allá, al modo del artista que ve en su obra la adecuada expresión de sí mismo y alcanza así la felicidad al intuirse a sí misma en la realidad.³⁴

Por otro lado, el postulado de Dios contradice de manera fundamental el carácter del hombre como libertad, del cual Kant parte en sus reflexiones y que da al hombre dignidad y valor absoluto, confiriéndole el puesto central. Tanto en el terreno práctico como en el teórico, el hombre se había ganado este puesto central por su plena autonomía y espontaneidad, que lo identificaba como legislador absoluto ajeno a toda legalidad externa, ya sea de la naturaleza o de Dios. Pero ahora Kant reintroduce a Dios por el traspatio -como afirmará posteriormente Nietzsche-, con lo que el absoluto aparece como más allá trascendente, ajeno al hombre. Se intenta de nuevo la objetivación perfecta del

³³ Vid., Hegel, *Lecciones de historia...*, p.448

³⁴ Vid., Jean Hyppolite, *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu*, [trad., Francisco Fernández Buhy], Barcelona, Ediciones Península, 1934, pp. 432-433.

absoluto, como aquel absolutamente otro del hombre que santifica la multiplicidad de deberes, frente al deber puro y formal de la razón finita. Kant admite su existencia con objeto de infundir mayor respeto a la ley moral -“a la manera como los niños se asustan unos a otros con un fantoche”,³⁵ observa Hegel, irónicamente-. Pero a la vez, el *ethos* consiste, para Kant, en que la ley sea respetada pura y exclusivamente en gracia a ella misma, la multiplicidad de deberes cae en el individuo humano. El vaivén entre una y otra afirmación no toma en consideración los elementos opuestos como momentos necesarios del actuar moral.

En el plantemiento kantiano permanece, pues, la contraposición, aun bajo el disimulo del progreso infinito, y no se resuelve, ni respecto del individuo, ni respecto de la comunidad. En cuanto al individuo, para Hegel, la resolución sólo se tornaría posible conciliando entendimiento y corazón, razón y naturaleza, al convertirse ésta en un producto del yo, identidad del producir y el producto, que se contrapone al deber ser opuesto a lo empírico; sólo se resuelve para la colectividad si se torna ésta en una comunidad plena y viviente de individuos como solidaridad auténtica.³⁶

Se requiere, según intuye Hegel, introducir la perspectiva estética en la moral, la acción vista como brotando de la propia interioridad, como disposición donde la inclinación natural se concilia de forma espontánea con la ley moral y se convierte en la exteriorización de nuestra plenitud y fuerza vital, vida en expansión que se revela contra las formas angustiadas, oprimidas, torturadas, de la moral. El impulso sometido por el concepto nos remite sólo a la fealdad, ahí no puede haber sentido estético, pues éste conlleva la

³⁵ Hegel, *Lecciones sobre la historia...*, p. 448

³⁶ Hegel, *Diferencia...*, p. 106-107

unificación de libertad y necesidad, de la conciencia y lo inconsciente, así como el goce espontáneo. En el sentido estético se supera toda relación de dominio o imposición que al suscitar inarmonía dan como resultado únicamente lo feo y desagradable. “La ley moral es [...] el yo mismo, brota de la interioridad de nuestro propio ser y, cuando la obedecemos, no obedecemos sino a nosotros mismos. Quien la considera así, la considera estéticamente [...] justamente en el sentido estético está todo determinado según conceptos tan superado que este ser intelectual del dominar y del determinar es para él, en cuanto se le presenta, feo y odioso”.³⁷

Sólo esta perspectiva estética que proviene del legado romántico -en específico, de Schiller- podría verdaderamente recobrar lo absoluto para el hombre, pero sin caer en el expresivismo individualista. Si Kant ha puesto lo absoluto en la conciencia humana, su finitud y referencia a la sensibilidad lo obligan a colocar dicho absoluto en un más allá trascendente, traicionando la idea de la incondicionalidad de la conciencia; así, la razón práctica en que la conciencia parece regir como el en sí, no arriba a una realidad y cumplimiento propio.

En contraste, Hegel reconcilia de manera efectiva el absoluto con la libertad del hombre, como acción concreta espontánea en su relación intersubjetiva y, al mismo tiempo, objetivada social e históricamente. De ahí la observación de Valls Plana en cuanto a que el absoluto se manifiesta de modo pleno “porque habita en la Humanidad. Así, la reconciliación hegeliana es también religiosa a la par que teórico-práctica e intersubjetiva. Religiosidad radicalmente reducida a inmanencia racional”.³⁸

³⁷ *Ibid.*, pp. 109-110.

³⁸ Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros*, 2ª, ed., Barcelona, Editorial. Laia, 1979., p. 321.

2. Hegel y la eticidad como suelo de normas vinculantes

En contraposición a Kant, para Hegel el derecho y la normatividad están encarnados en las costumbres de la comunidad social; el *sumo bien* que combina moralidad y felicidad no es obra de Dios, sino que está plasmado en la comunidad real y concreta, en el sistema del espíritu que se realiza y ha sido configurado por acciones humanas. Kant se vio obligado a reintroducir en esta esfera a Dios, ya que para él las acciones humanas no bastan para realizar una tal comunidad; son condiciones necesarias, mas no suficientes; su concepción es marcadamente individualista y no llega a acceder al *nosotros*; de ahí la necesidad de los postulados.

Como advierte Hegel, un pensamiento aislado, abstracto y puro, supuestamente libre, no puede fundar la eticidad, como lo universal reconocido y compartido. “Transformar la contingencia de las inclinaciones en la contingencia de la intelección, no puede satisfacer el impulso ético, que aspira a la necesidad”,³⁹ se muestra más bien como hipocresía que pretende lo universal, pero conserva su subjetividad.⁴⁰ Acentúa que tampoco basta el sentimiento subjetivo, el corazón o entusiasmo como intenta el romántico; ambas propuestas desembocan sólo en la arbitrariedad y la injusticia.

En este punto es preciso señalar, tal como se había anunciado, que Hegel toma distancia de las pretensiones éticas de la Ilustración, ejemplificada por la postura kantiana, preocupada por cánones universales y necesarios de comportamiento avalados por la razón, y también se aleja de la postura romántica como expresividad y activismo puro de una

³⁹ Hegel, *Diferencia...*, p. 106.

⁴⁰ Vid. Hegel, *Sistema de la eticidad...*, p. 62

individualidad desbocada que justo derivaría en un relativismo moral de carácter subjetivo; lo que sienta las bases de tal superación es la salida de los límites de lo privado hacia el recate de lo público.

El individuo vive en la realidad social y solamente en su seno encuentra satisfacción para su saber y su querer, motivo por el cual el deber alcanza objetividad en la rica articulación del estado y su racionalidad como totalidad que surge de la armonía de las partes; sólo dentro de este todo diferenciado que conjuga los momentos de universalidad y determinación es posible tal objetividad. La razón de que proceden las leyes concretas no es ni una razón abstracta, ni un sentido común a priori, sino simplemente la individualidad viviente de un pueblo, en el que las diferentes determinaciones éticas no existen como separadas, sino que forman un todo orgánico y viviente anulándose una posibilidad diferente; con ello se cancela el examen subjetivo de las leyes y la arbitrariedad.⁴¹

La ley objetiva social en la que el sentimiento ve algo muerto y frío, una imposición en la que no se reconoce, es expresión del juego intersubjetivo; renunciar a ella implica hundirnos en el relativismo puro, dentro del cual el derecho se encuentra subordinado a los fines y opiniones subjetivas, con lo que se destruye la eticidad y las leyes. Para Hegel, el mundo presente y real representa lo racional concreto, lo que debe ser, el bien realizado como acuerdo de voluntades. Por esta causa afirma que es necesario “reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente y con ello gozar de éste”,⁴² es decir, es necesario reconciliarse con la realidad. Lo racional y el deber no constituyen un más allá vacío; se realizan en lo particular, pasajero y temporal, en las configuraciones determinadas de los pueblos, donde palpita lo racional y lo universal. De ahí la idea de Hegel en el sentido de

⁴¹ Vid., Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente ...*, p. 109.

⁴² Hegel, *Principios de la filosofía del derecho...*, p.25

que ningún individuo puede saltar por encima de su tiempo, y si construye un mundo por encima de lo *que es*, sólo será un sueño o ilusión irreal. El mismo estado ideal platónico no es simplemente una utopía o ideal vacío, sino la esencia de la eticidad griega en declive.

En este ámbito de lo público se cristalizan los acuerdos políticos temporales, de modo que se manifiesta como razón pública que legitima las normas y valores, y dentro de esta vida histórica compartida con otros es únicamente donde el sujeto alcanza su identidad y determinación. “La eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y, por medio de su actuar, su realidad, actuar que tiene a su vez en el ser ético su fundamento en y por sí y su fin motor. Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*”.⁴³

Ello explica que para Hegel lo validado intersubjetivamente no anula la capacidad de autodeterminación del individuo, ejerciendo violencia sobre su convicción interior, sino que se trata de la libertad como autodeterminación de la misma voluntad subjetiva, al reconocer como suya la objetividad y universalidad de su mundo, resultado de la armonía entre su libertad individual con la voluntad general. En esta forma, el bien constituye la esencia de la voluntad en su sustancialidad y universalidad.

Hegel asume -con Kant- que la voluntad subjetiva tiene derecho a reconocer sólo lo que ella considera racional, éste es su más elevado derecho. Pero tal racionalidad no puede depender de la determinación subjetiva, sino que ha de sustentarse en la firmeza de lo objetivo presente en el mundo social. El fin objetivo exterior debe ser subjetivado o hecho propio, convertido en propósito y fin asumido, de modo que sólo reconozco lo exterior

⁴³ *Ibid.*, 142.

como mío al haberlo interiorizado, con lo cual podría incluso desviar mi voluntad de él y producir entonces el mal, puesto que soy libre.

Lo ético es, pues, la disposición subjetiva que se presenta como derecho objetivo o en sí, y supera así la legalidad exterior del derecho abstracto y la subjetividad interior de la moral: “La unidad del bien subjetivo y del bien objetivo existente en y por sí es la *eticidad*, en la que se produce la reconciliación”.⁴⁴ Se trata de la libertad viviente del *nosotros* que tiene en la autoconciencia su saber y su querer, y en el actuar individual, su realidad; actuar que, por consiguiente, tiene como motor y fundamento el ser ético universal.

Hegel habla, en esta medida, de una libertad intersubjetiva que se ha plasmado en un mundo socio-cultural y que constituye la naturaleza de las individualidades, su sustancia, la cual a su vez ocupa el lugar del bien abstracto y sólo cobra realidad por la acción del individuo. En concordancia con esto, el sujeto se presenta como sustancial no por poseer una esencia humana abstracta, sino por formar parte de un mundo cultural e histórico concreto, mundo que configura su individualidad, mientras ésta contribuye, a su vez, con su acción, a configurarlo y reconfigurarlo. Este mundo constituye la auténtica esencia universal de los individuos y, a pesar de constituir una objetividad frente a sus caprichos subjetivos, no es algo extraño a ellos, sino expresión auténtica de su interioridad, como nosotros compartido, por lo que no se diferencia de su sí mismo. “La sustancia ética, como aquello que contiene la autoconciencia existente por sí en unión con su concepto, es el *espíritu real* de una familia y de un pueblo”.⁴⁵

En esta sustancia espiritual el individuo tiene su orgullo y libertad auténtica, más allá del impulso meramente natural y de las reflexiones morales de la subjetividad abstracta

⁴⁴ *Ibid.*, 141 (Agregado).

⁴⁵ *Ibid.*, 156

inactiva. Sólo dentro de la comunidad ética se establecen los parámetros firmes del actuar del hombre, por esta razón el pitagórico, recuerda Hegel, aconseja: “la mejor manera de educar a un hijo es hacerlo ciudadano de un estado bien organizado”.⁴⁶ Es el espíritu real de un pueblo que penetra en todas las manifestaciones, costumbres y conciencias de los individuos; su legitimidad obedece a que es producto del trabajo de siglos y no algo decidido consciente y voluntariamente por sujetos atómicos.⁴⁷

Hegel está aludiendo al *reino de Dios* en la tierra por el que había pugnado en su época juvenil, aquella comunidad espiritual que anula la necesidad de un Dios objetivo, buscado sólo en épocas de miseria pública y opresión generalizada y que aparece como consuelo de injusticias y esperanza en la reparación de la pérdida de la esfera pública, por la vía de abstraer al individuo de los intereses comunes. Este Dios ajeno ha sido secularizado para Hegel y ha cobrado inmanencia como espíritu presente en una comunidad real que se organiza en un mundo institucionalizado; no es ya mero producto del imperativo categórico kantiano, o del amor, como acontece en sus ideales románticos juveniles. Lo que había existido en la religión como interioridad del sentimiento tiene existencia mundana, realidad objetiva en el estado, lo divino aparece como comunidad histórica conciente de sus fines racionales y objetivos: “La idea, tal como está en la religión, es el espíritu en la interioridad del sentimiento, pero es la misma idea la que se da en el estado una existencia mundana y se proporciona en el saber y el querer una existencia y una realidad efectiva”.⁴⁸

⁴⁶ Hegel, *Sobre las maneras....*, p. 89.

⁴⁷ *Vid.*, Hegel, *Principios de la filosofía del Derecho...*, 140

⁴⁸ *Ibid.*, 270 (Agregado)

Es esta objetividad ética la que se refleja en el *ethos* o carácter de sus miembros como segunda naturaleza construida que se presenta bajo la imagen de la virtud cívica o *Sittlichkeit*, gracias al trabajo de la formación que convierte lo ético en hábito, superando la contraposición entre voluntad natural y voluntad libre y racional. Pero el hábito no debe implicar oclusión, muerte espiritual que cierra en forma definitiva la distancia entre lo que se es y lo que se quiere llegar a ser, eliminando así al hombre como acción, pues el espíritu existe, bajo la consideración hegeliana, como mundo objetivo abierto siempre a la transformación. En atención a esta idea, las palabras de Valcárcel referidas al pensamiento hegeliano en el sentido de que “cuando se niega cualquier intromisión del deber ser [...] y se habla de una objetividad perfecta y conclusa, ya no puede conceptualmente existir el movimiento”,⁴⁹ resultan del todo arbitrarias, los escritos de Hegel se niegan a avalarlas.

2.1 El Espíritu como interacción histórica de autoconciencias

El mundo ético, como mundo de la libertad social objetivada y realizada, representa, en consecuencia, la concreción y encarnación del deber ser o del Bien, es la expresión viva y dinámica de la libertad universal como entramado del conjunto del querer de los diferentes individualidades, expresión legítima de que “*el yo es el nosotros y el nosotros es el yo*”, lo que para Hegel constituye el Espíritu. Solamente lo comunitario y sustancial puede para él ser el suelo de la libertad subjetiva, alejándola de lo contingente y particular, para convertirla en lo que auténticamente es. Lo que no implica, desde luego, quietismo y pasividad, sino cerrar el paso al individualismo extremo y radical, individualismo que sólo puede conformar una pluralidad disgregada de sujetos como espíritu muerto.

⁴⁹ A.Valcárcel, *op. cit.*, p.189

La comunidad espiritual viva es aquella donde los sujetos independientes y libres se hallan trabados en una auténtica vida social. La voluntad es así unidad de dos momentos: lo universal y lo particular. El yo individual, como unidad negativa se pone como limitado, pero al mismo tiempo reconoce como suya esta limitación, la pone como una posibilidad a la que no se halla sujeto, la supera y asciende a lo universal y objetivo. Pone de este modo en forma patente su infinitud constitutiva como negatividad que se hace otro y retorna a sí.

En consecuencia, la voluntad objetiva es aquella que responde a lo sustancial o a un mundo: la voluntad ética que supera la contradicción entre lo subjetivo y lo objetivo y que mediante la actividad traslada sus fines a la objetividad y permanece en ella idéntica consigo misma. La existencia objetiva de la voluntad libre es la ley reconocida, que no busca simplemente limitar mi arbitrio para así poder coexistir con el arbitrio del otro. La libertad entendida sólo en estos términos sería insuficiente, pues alude a la mera limitación de la misma, como sucede en la idea del contrato social de Rousseau, y no a su realización auténtica como racionalidad intersubjetiva inmanente. Para Hegel la normatividad social es la existencia objetiva de la libertad.

Por este motivo Hegel se distancia también de Fichte, aunque reconozca que éste habla ya de la necesidad del reconocimiento recíproco como seres racionales, pues si bien se remite a un mundo social donde se proyecta la actividad individual, se trata de un mundo donde confluyen todas las individualidades como mera pluralidad o agregado de seres racionales que se ven forzados a limitar su propia libertad para dar espacio a la libertad del otro. La comunidad de seres libres se articula así como voluntad común que desarrolla leyes a las que todos deben someterse. Lo cual para Hegel deriva en una franca opresión. “Si la comunidad de los seres racionales fuera esencialmente una limitación de la libertad,

entonces aquella sería, en sí y para sí, la suprema tiranía”.⁵⁰ No sería ya expresión de la naturaleza viviente de los individuos, sino yuxtaposición de individualidades antitéticas. Esta limitación de la libertad obedece al presupuesto de la antítesis entre libertad y necesidad, intrínseca a cada ser racional, heredada del kantismo, que aniquila la libertad auténtica porque no reconoce la síntesis entre lo universal y lo individual.

La individualidad humana, siguiendo a Hegel, sólo es comprensible desde la dimensión de universalidad, atendiendo a la relación del todo y las partes que explica la relación del hombre con los demás. Como lo explica Klenner: “La plena libertad no es exclusiva de un individuo, sino compartida y vivida en comunidad. No es una facultad, sino una realidad que se expresa en instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas; usos costumbres, reglas, normas, leyes: la cultura en general”.⁵¹ La comunidad supone la prolongación de la libertad de cada uno de sus miembros y su ampliación, no su anulación, para comprenderlo hay que ir más allá de la idea de la ley como aniquilación de la libertad, de la concepción de la ley como constrictiva, contraponiendo a ello la ley suprema de hacer innecesarias las leyes; se busca sustituir la capacidad de control del derecho por la exigencia de construir una comunidad libre de escisión, bella comunidad que Hegel llama pueblo, como resultado de la totalidad de relaciones espontáneas y vivas, no el Estado máquina que anula la subjetividad y en donde tienen lugar las relaciones de dominio, por cuya desaparición había pugnado Hegel en sus escritos juveniles.

La ley abstracta y formal aprisiona y sofoca la vida, en esas condiciones “la vida se ha entregado a la servidumbre”⁵² de lo osificado y muerto, mientras que las relaciones

⁵⁰ Hegel, *Diferencia...*, p. 96.

⁵¹ Klenner, *op. cit.*, p.88

⁵² Hegel, *Diferencia...*, p.97

vivientes llevan en sí la posibilidad de superarse a sí mismas y establecer nuevas relaciones, conservando su indeterminabilidad dentro de la determinación, al presentarse como posibilidad abierta; pero “En tanto que la limitación se ha erigido en ley por la voluntad común y está fijada como concepto, se aniquila la verdadera libertad, la posibilidad de superar una relación determinada”.⁵³ Entonces la limitación se erige como ley por la voluntad común fijándose en forma definitiva y consolidada, se aniquila como libertad, como posibilidad de autosuperarse; la voluntad pierde, en consecuencia, su indeterminación constitutiva.

En lugar de esta comunidad arracional, Hegel busca construir una organización viva, libre de toda servidumbre bajo el concepto o ley, de toda necesidad que se impone sobre las oscilaciones vitales, por este motivo insiste en una bella comunidad que sólo se tenga a sí misma por ley suprema y que supere en su infinitud toda necesidad, donde las leyes opresivas se hagan “innecesarias por medio de las costumbres, los desórdenes de la vida insatisfecha por medio del goce santificado y las transgresiones de la fuerza oprimida por medio de una actividad posible para los grandes objetos”.⁵⁴

En el Estado abstracto no hay acto ni movimiento que no tenga que ser sometido a ley, controlado y observado, no se trata de una organización, sino de una máquina. El pueblo no es el cuerpo orgánico de una vida común y rica, donde los sujetos individuales y libres se encuentran anudados por auténticas relaciones sociales mediadas por el reconocimiento, sino pluralidad atomizada y muerta donde rige el lema de: “hágase justicia, perezca el

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 98

mundo”, “extirpándose de raíz, la confianza, el gozo, el amor y todas la potencias de una identidad auténticamente ética”.⁵⁵

De ello se sigue que la opresión y la fuerza no sean desde la postura hegeliana el fundamento del estado, sino, por el contrario, el sentimiento fundamental del orden común que busca que todas las partes converjan en una identidad. Si una de ellas cobra independencia, el todo muere, como acontece en todo lo orgánico y vivo.

La normatividad social no es, por ende, letra muerta que se imponga de manera represiva o constrictiva a los individuos, sólo se presenta bajo esta figura cuando la vida la ha abandonado, es decir, cuando ya no responde a las expectativas de sus miembros, presentándose como cáscara vacía, con lo que aparece la exigencia de su transformación. “El sentimiento de la contradicción de la naturaleza con la vida existente es lo que suprimirá aquella necesidad; lo cual acontecerá cuando la vida [realmente] existente haya perdido su poder y toda su dignidad, cuando haya llegado a ser pura negatividad”.⁵⁶ Es en esta época de crisis donde surge el divorcio entre lo público y lo privado y queda justificada la superación de lo establecido, porque se ha vuelto infiel a las necesidades espirituales del presente. El individuo se retrae entonces a su interior buscando ahí el sostén de la ley, pero este momento tiene que ser superado para devenir nuevamente sustancia social objetiva. La libertad pura tiene que dar necesariamente el paso a la determinación, institucionalizarse, organizarse y jerarquizarse en diferentes instancias o estructuras sociales, dándose contenido u objeto, como horizonte orientador del hacer individual, aunque dichas estructuras se vean continuamente rebasadas por la dinámica vital en su flujo permanente y continuo.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 103

⁵⁶ Hegel, *La Constitución...*, p. 2

Si el fluir vital no logra configuración y estructura, corre el riesgo de derivar, por su negatividad abstracta o indeterminación pura, en libertad del vacío, como afán de perderse en la nada, en la furia de la destrucción pura y sin sentido, en la anarquía y terror, tal como ocurrió al cabo de la Revolución Francesa, que renunció a toda realidad positiva que implicara orden o estructura definida:

El agrupamiento de las personas privadas se suele llamar efectivamente y con frecuencia el *pueblo*, pero como un conglomerado tal es *vulgus* no *populus*; bajo este respecto el único fin del estado consiste en que un pueblo *no* llegue a EXISTIR *como tal agrupamiento* y no alcance poder ni actuación. Un tal estado del pueblo es el estado de la injusticia, de la falta de ética, de la irracionalidad en general; en ese estado el pueblo sería meramente un poder informe, estéril, ciego, como la fuerza embravecida del elemento marino, el cual sin embargo no se destruye a sí mismo como lo haría un pueblo en tanto elemento espiritual.⁵⁷

2.2 Concepto de Eticidad

Klenner afirma que: “La libertad real presupone el reconocimiento mutuo y la interacción de muchos hombres libres que emprenden una obra común y toman conciencia de sí como la universalidad concreta de un <nosotros>. Para tematizar este ámbito de reconocimiento, en el que se unen la objetividad universal del bien y la voluntad subjetiva de los individuos, acuña Hegel el concepto de <eticidad> (*Sittlichkeit*)”.⁵⁸ El término hegeliano de *Sittlichkeit* proviene de *Sitte*, costumbre, hábito ético como segundas naturaleza construida mediante la libertad, modos de pensar, ser y actuar que se comparten y son de carácter temporal e histórico, no pueden fijarse o petrificarse, surgen de la referencia de lo subjetivo a lo objetivo, de lo individual a lo colectivo, pero requieren de lo individual para actualizarse y renovarse.

“En la *identidad* simple con la realidad de los individuos, lo ético, en cuanto modo de actuar universal de los mismos, aparece como *costumbre*. El *hábito* de lo ético se

⁵⁷ Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, 544.

⁵⁸ Klenner, *op. cit.*, p. 10-11

convierte en una *segunda naturaleza* que ocupa el lugar de la primera voluntad meramente natural y es el alma, el significado y la efectiva realidad de su existencia. Es el espíritu que existe y vive en forma de un mundo”.⁵⁹ Así, la eticidad o *Sittlichkeit* reconcilia, a decir de Hegel, el legalismo de la objetividad del derecho y la interioridad subjetiva de la pura moral. El derecho sólo atañe a la igualdad de los individuos como personas abstractas y a la propiedad, dejando fuera de consideración las desigualdades concretas que nacen de la variedad de talentos, capacidades y situaciones. Derecho que se expresa únicamente en prohibiciones donde el límite es el otro, porque dentro de él sólo entra en juego la libertad entendida como arbitrio. Por su parte, la moralidad que reivindica el elemento de la interioridad y que otorga al individuo el derecho de reconocerse a sí mismo en su acción, factor de interiorización de la moral que ha sido la gran aportación de Kant, conlleva el peligro de la arbitrariedad subjetiva, ya se la conciba en términos razón, de sentimiento o de inclinación natural, como ya se analizó.

El derecho como tal representa la voluntad general, tiene así, validez necesaria y es lo efectivamente real, asegurado contra la arbitrariedad del individuo, pero en su esfera la voluntad existe únicamente como persona abstracta en relación con la propiedad. Sólo la moralidad se presenta como autodeterminación de la voluntad subjetiva, como libertad pura. La voluntad universal ya no se encuentra referida a una existencia exterior, la propiedad de una cosa, ahora se halla referida a sí misma, como algo interior, lo que consigue porque ha eliminado su inmediatez natural y se eleva a lo racional. La voluntad en la moralidad es infinitud total, la *persona* se determina en ella como *sujeto* y sólo como subjetividad de la voluntad puede llevar a efectividad real la libertad. Con este fin la voluntad subjetiva tiene que determinarse como objetiva, renunciando a los móviles

⁵⁹ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 151.

naturales. Pero es una libertad abstracta y formal, pues la voluntad individual se encuentra en choque con su dimensión universal y objetiva, por ello aparece como puro deber ser o exigencia. Esta subjetividad se opone, además, a la objetividad en cuanto existencia exterior que se ofrece como manifestación fenoménica sujeta a la necesidad. Punto de vista de una conciencia finita y limitada en tanto que el ámbito de la libertad y la moral se basa en la subjetividad de la voluntad separada de la naturaleza tanto interior como exterior, por ello es pura aspiración que no puede llegar a la concreción. La posición hegeliana reconcilia y supera ambos dominios con su noción de *eticidad*, que reúne objetividad y subjetividad a un tiempo.

La eticidad, expresión del *nosotros* o de la espiritualidad, según Hegel, tiene su forma o expresión inmediata en la familia donde el individuo alcanza unidad con el otro, sin perder su mismidad, a través del amor que la funda; dentro de la familia el individuo deja de ser *persona* o *sujeto* para convertirse en *miembro* de una comunidad.

Como independiente, el individuo se siente carente o incompleto, en el amor se conquista en el otro y vale por ello, lo que es recíproco; “Amor significa conciencia de mi unidad con otro, de manera tal que no estoy para mí aislado, sino que consigo mi autoconciencia al abandonar mi ser por sí y saberme como unidad mía con el otro y como unidad del otro conmigo. Pero el amor es sentimiento, es decir, la eticidad en la forma de lo natural”,⁶⁰ unidad sentida en la diferencia que parte de la relación natural entre los sexos pero que se espiritualiza a través del amor y que alcanza su objetivación en el hijo. Este elemento espiritual de mutuo reconocimiento que se da en el amor, a pesar de las diferencias naturales de los sexos, es visto ahora por Hegel, a diferencia de sus ideas juveniles,

⁶⁰ *Ibid.*, 158 (Agregado).

hundido en la mera naturalidad, por lo que debe elevarse a nivel racional en el Estado, donde se da el pleno reconocimiento entre sus miembros en el orden institucional, mediado por el lenguaje.

El Estado es la unidad orgánica dentro de la diversidad de individuos donde tiene lugar el auténtico reconocimiento mutuo en forma racional y consciente, plasmado de manera institucional; reconocimiento ya elevado sobre lo meramente natural y la inclinación inmediata. Pero es preciso no confundir al Estado con la sociedad civil, como mera suma puntual de individuos regidos por sus intereses personales y egoísmo, cada uno de los cuales busca su provecho y bienestar sin preocuparse de los demás. La sociedad civil es un nivel de intersubjetividad deficiente, pues ésta se da únicamente a través del intercambio mutuo de productos del trabajo para la satisfacción de los deseos y necesidades, esfera puramente económica que con la división del trabajo origina las diferencias de propiedad y las desigualdades sociales, que acarrearán el conflicto entre las clases. Existe un rechazo total, por parte de Hegel, del estado liberal burgués como sinónimo de comunidad auténtica, éste representa sólo un momento subordinado a los verdaderos fines de la esfera pública representada por el Estado, la economía se subordina, de este modo, a la política. Si bien se deja vislumbrar ya claramente en la sociedad civil la necesidad de lo universal que se construye aún a costa del egoísmo de los individuos, en tanto cada individuo busca dentro de ella su interés personal y exclusivo y, no obstante, trabaja, sin ser consciente de ello, para el beneficio de los demás, pues aislado no es autosuficiente, dicha sociedad sólo representa una forma de comunidad inauténtica.

El Estado es el verdadero fundamento de la sociedad civil y la familia, espíritu objetivo y real como totalidad orgánica viviente plasmada en leyes e instituciones, realidad efectiva de la eticidad;

establece una dependencia vital y una relación fundamental de individualidad a individualidad, un nexo (*Zusammenhang*) distinto, un nexo interno activo que no es el nexo de la dependencia física. Se dice que este estado [...] está constituido en sí, que dentro de su limitación, constituye algo universal y vivo; lo que constituye ese algo universal suyo, su ley y su derecho, se encuentra asimismo como existente en los individuos, realmente en ellos, gracias a su voluntad y espontaneidad.⁶¹

En las costumbres tiene su existencia inmediata, en él encuentra el individuo su libertad sustancial, en el sentimiento de que es su propia esencia, fin y producto de su actividad, sólo en él tiene su suelo la virtud política o eticidad que conduce a la individualidad a saber y querer el fin objetivo que es *en y para sí*.

2.3 Relación individuo-comunidad

Este ámbito público organizado, “este espíritu viviente e independiente que se presenta como un Briareo, provisto de miríadas de ojos, brazos y otros miembros, cada uno de los cuales constituye un individuo absoluto”,⁶² constituye lo ausente en aquel legislar formal del sujeto racional kantiano que pretende definir la ley moral desde la pura forma vacía, lo cual no resulta posible, pues, que haya o no propiedad, que exista o no la promesa o el respeto a la vida, no lleva a una contradicción intrínseca de la ley o de la voluntad, sino únicamente con relación al contenido social, tal contradicción depende únicamente de los valores reconocidos por la comunidad en que se desenvuelve la vida individual. El sujeto moral autónomo kantiano, como observa Osvaldo Guariglia, se revela como construcción que no se sostiene en los hechos, sujeto abstraído de las metas impuestas por su comunidad,

⁶¹ Hegel, *Sistema de la eticidad...*, p. 187

⁶² *Ibid.*, , p.159

privado por tanto de los atributos que le confieren identidad, fantasía propia de la imaginación kantiana.⁶³

Es el nivel comunitario e intersubjetivo, terreno de lo universal, el que alimenta la acción de los individuos, al mismo tiempo, solamente a través de la acción de las individualidades aquella universalidad adquiere realidad. De tal manera, no es posible dejar fuera del deber los contenidos empíricos que surgen del carácter particular de una comunidad o pueblo, según las condiciones históricas y la naturaleza concreta de sus determinaciones reales; tampoco es posible abstraer del deber sentimientos, inclinaciones y la voluntad del conjunto de los individuos, pues a través de ellos se forja lo colectivo, la coacción es ajena a la naturaleza del deber.

Por esta razón Hegel reconoce su deuda con Montesquieu que llamó la atención sobre la historicidad del derecho positivo. La legislación y sus leyes deben considerarse como momentos dependientes de la totalidad en conexión con las demás determinaciones que constituyen el carácter de una nación y una época, y sólo dentro de las cuales alcanzan su justificación.⁶⁴ Lo normativo únicamente tiene significado dentro de estas circunstancias, es de naturaleza transitoria y sólo tiene valor histórico; su raíz es la libertad, constituye la libertad realizada, segunda naturaleza del espíritu que se autoproduce elevándose más allá del nivel puramente natural y biológico.

La voluntad inmediatamente individual encuentra frente a sí un mundo objetivo exterior y busca trasladar a éste su fin personal, para retornar de nuevo a sí misma. La actividad es la encargada de llevar a cabo esta mediación; pero este fin empieza por ser algo interior y meramente subjetivo, lo cual delata su deficiencia, pues la libertad real debe ser unión entre

⁶³ Vid., Osvaldo Guariglia, *Una ética para el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.105.

lo subjetivo y lo objetivo, el fin debe advenir a lo objetivo para alcanzar su realización efectiva. El contenido del fin interior es en una primera instancia un contenido inmediato, los instintos, deseos, inclinaciones, en tanto que se trata de una voluntad natural. Pero la indeterminación constitutiva del hombre implica que está por encima de lo instintivo, que su voluntad decide si pone o no este contenido como suyo.

Existe una multiplicidad de instintos con diversos objetos y modos de satisfacción, la individualidad natural es la que decide entre ellos y sólo así es real, decisión que individualiza a la voluntad y la distingue frente a otras. Una voluntad que no decide nada no es real, está muerta, aunque pretenda ser bella y sin mancha; al determinarse se compromete con la finitud, abandonando la infinitud e indeterminación de la libertad, sin perderla. Pero su contenido no es aún obra de su libertad, para serlo tiene que comportarse como actividad universal en cuanto a su contenido, dotando a sus fines de universalidad.

El yo infinito, en cuanto libertad e indeterminación, se halla por encima de los contenidos de los diferentes instintos; aunque permanezca ligado siempre a un contenido particular, el contenido es sólo un posible y por tanto se encuentra ligado a él de manera indeterminada, el yo puede elegir, determinarse por uno u otro. Esta libertad, concebida en estos términos, es simplemente arbitrio, mas en ella se manifiesta ya la infinitud propia del espíritu que puede abstraerse de cualquier contenido y de la independencia de él, así como de toda materia dada.

El arbitrio es, para Hegel, la forma más elemental en que la libertad se manifiesta. Término medio entre voluntad determinada por los instintos y la voluntad libre propiamente tal. Esta libertad como arbitrio nos encierra en la postura de que se puede hacer lo que se quiera. Pero la auténtica libertad, de acuerdo con Hegel, aparece únicamente en la eticidad.

⁶⁴ Vid., Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho..*, 3 (Obs.)

El arbitrio no es la voluntad en su verdad, pues sólo le pertenece el elemento formal de autodeterminación, mientras que el contenido le es dado por la contingencia de su naturaleza corpórea y depende de él. Cuando verdaderamente se quiere lo racional, se actúa no como individuo particular que elige entre la diversidad de sus impulsos naturales, sino según la determinación objetiva de lo ético, pues lo que vale no es el yo particular, sino lo común por donde todos transitan.

Se exige, pues, ir más allá de los instintos como contenidos finitos y contingentes que pueden elegirse o no, liberarlos de la forma de inmediatez natural para retrotraerlos a lo universal, convirtiéndose en expresión de las determinaciones racionales de la voluntad. Hay que elevarlos entonces a universalidad, pero no a la manera kantiana, como mera operación del sujeto racional abstracto, sino que hay que atravesar el largo camino de los símbolos y la cultura, que purifica a aquellos de su crudeza y barbarie. No se trata, en este sentido, de que la razón lleve a los instintos a la reflexión, calculándolos, comparándolos y midiendo sus consecuencias en relación con la felicidad como totalidad de satisfacción, sino que se trata de ascender al ámbito intersubjetivo donde la libertad se determina a sí misma, cuyo contenido, objeto y fin es lo universal, origen de toda normatividad. Voluntad verdaderamente infinita porque su objeto es ella misma, una infinitud que no puede entenderse en línea recta, lo que para Hegel representa la mala infinitud, sino como infinitud circular que retorna a sí, de modo que su existencia exterior es ella misma, no se relaciona con nada ajeno más que con ella misma, por lo que supera toda dependencia de algo ajeno al hacerlo suyo o apropiárselo. Voluntad universal que supera toda particularidad y limitación y, sin embargo, es siempre concreta y determinada.

El Estado es encarnación de esta voluntad sustancial o pública, en él alcanza la libertad su realidad suprema, elevada sobre la arbitrariedad del singular, cuyo deber supremo es ser

miembro del Estado; en su seno el obrar alcanza objetividad y validez ética, obrar que se determina por leyes y principios universales en tanto que son expresión de todos y compartidos también por todos. Sólo dentro de este marco comunitario se unifica la libertad universal y la libertad subjetiva. En palabras de Klenner: “El valor del Estado no se opone al individuo, ni se precisa poner ambos términos en un balcón, de modo que al elevarse uno se hunda el otro”.⁶⁵ En tanto voluntad objetiva el Estado es lo en sí racional aunque sea o no reconocido por el individuo como tal, porque expresa lo esencial de las autoconciencias en su dinámica y determinación histórica.

“El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta. Por su parte, la libertad concreta consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares tengan su total *desarrollo* y el *reconocimiento de su derecho* [...], al mismo tiempo que se convierten por sí mismos en interés general, al que reconocen con su saber y voluntad como su propio *espíritu sustancial* y toman como *fin último* de su *actividad*”.⁶⁶ Asimismo, lo universal se cumple y tiene validez únicamente mediante el interés, saber y querer particular, que quiere al mismo tiempo lo universal. Lo universal tiene que ser activo a través de los individuos, pero la subjetividad tiene también que desarrollarse en forma completa y viviente; únicamente si ambos momentos alcanzan satisfacción, puede considerarse que el Estado tiene legitimidad y está perfectamente organizado y articulado. Su fuerza reside en la unidad de lo universal y lo particular, la obligación respecto a lo sustancial es también expresión de la voluntad particular.

Es así como la cosa pública deviene interés particular, éste último no debe ser por ningún motivo dejado de lado o reprimido, sino puesto en concordancia con lo universal, ya

⁶⁵ Klenner, *op. cit.*, p. 27

⁶⁶ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 260

que en aquella encuentra el individuo su verdad y realización personal, pues es condición única para alcanzar su fin y bienestar particular. “La eticidad absoluta suprime de modo inmediato la subjetividad por el hecho de que la aniquila solamente en tanto que determine ideal, como oposición; pero deja existir absolutamente su esencia, y precisamente la hace real”.⁶⁷ Las leyes que lo gobiernan y las instituciones son expresión de la racionalidad que tiene su fundamento en el espíritu concreto de los pueblos, espíritu viviente e histórico.

Si los ciudadanos no se identifican con el estado, si no satisface su fin subjetivo, el Estado carece de legitimidad. Dicha identificación tiene presencia en la disposición ética como querer que ha devenido costumbre; disposición que significa confianza, conciencia de que el interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés del Estado y se es libre en esta conciencia, pues el Estado no es otro distinto del sí del singular.. Un Estado en donde no se da la unidad entre lo universal y lo particular tiene existencia, afirma Hegel, pero no es efectivamente real, se trata de un cuerpo enfermo.

Este todo debe desarrollarse en diversos momentos a la luz de la objetividad, pero por esta misma razón tiende a osificarse, reclamando entonces su disolución, para renacer nuevamente. “La necesidad consiste en que el todo se divida en las diferencias de su concepto, y que esta división se convierta en una determinación fija y resistente, que no tiene, sin embargo, la rigidez de la muerte, sino que en su disolución se engendra siempre nuevamente”.⁶⁸ Aquí sigue jugando, al igual que en la fase juvenil analizada, un papel relevante y definitivo el valor y la guerra, gracias a la cual el interés del individuo, la propiedad y su derecho, en suma, toda la finitud en que se encuentra hundido, se torna

⁶⁷ Hegel, *Sistema de la eticidad*, p. 143

⁶⁸ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 270 (Agregado)

contingente, con lo que se revela su verdadera esencia, la negatividad pura del espíritu infinito, suma abstracción de todo fin, posesión y goce particular con la que revela su libertad absoluta y la vanidad de todos los bienes y cosas temporales, en términos hegelianos, la idealidad de lo particular.

Los grandes principios que las distintas épocas han planteado como leyes intemporales, normas morales, verdades religiosas, nacen del desarrollo mismo de la vida social y ceden su lugar a otras, cumpliendo su función al dar satisfacción a las necesidades de su tiempo. Hegel supera así toda oposición entre el movimiento y dinamismo de la vida y las reglas objetivas, pues toda legislación nace del espíritu viviente mismo y muere junto con el momento al que se debe, en un proceso continuo. Para Hegel el espíritu deja atrás estos momentos como las serpientes dejan su antigua piel.

2.4 La formación del individuo en lo universal

De acuerdo con lo ya expuesto, para eludir la idea de que la sociedad implica la restricción de la voluntad individual hay que desechar la concepción del individuo como simple ser natural dominado por sus impulsos y deseos inmediatos. Dentro de este presupuesto llegaríamos a la concepción del contrato social roussoniano, hobbsiano, o en fin, fichteano, según el cual los individuos se ven en la necesidad de limitar su libertad para entrar a formar parte del todo social. Esta idea nos llevaría a concebir la libertad en términos muy restringidos, como simple arbitrio que elige entre dos alternativas excluyentes, opciones cuyo contenido vendría aportado por la naturaleza biológica del individuo.

El hombre para Hegel no es mera particularidad regida por intereses inmediatos y biológicos, es también universalidad. Ello implica que el hombre pueda ir más allá de toda determinación finita aunque se halle siempre ligado a ella. En esta medida puede hacer

abstracción de lo inmediatamente natural, en el sentido de que renuncia a ser determinado por ello, para pasar a determinarse a sí mismo, construyendo una segunda naturaleza, su naturaleza espiritual que es una conquista y que se temple en el ámbito de lo intersubjetivo. Se trata, pues, de superar la diferencia entre la voluntad natural, anárquica y egoísta, y la voluntad general, aglutinante y compartida, mediante el cultivo de la subjetividad, a través del cual, la voluntad subjetiva llega a determinarse por sí misma como objetiva. Las determinaciones éticas le dan firmeza y cohesión a esa inestabilidad anárquica y contradictoria que emana de su naturaleza animal, elevándolas a lo consensualmente validado en un mundo espacio-temporal concreto. Lo que Hegel pretendería develar es, pues, cómo en lo espiritual

la naturaleza se refleja como libre, cómo se reconsidera a sí misma y eleva su belleza originaria, manifiesta, real, hacia lo ideal y la posibilidad, y con ello se eleva a sí misma como espíritu [...] cómo la esencia de la naturaleza, en la forma de la posibilidad o en cuanto espíritu, goza de sí misma como un ideal vivo en una realidad visible y activa y posee su realidad como naturaleza ética, realidad en que lo infinito moral o el concepto, y lo finito ético o la individualidad, son absolutamente lo mismo.⁶⁹

Se trata de una reconstrucción de sí misma sin coerción o imposición. Para ello es necesario remontarse desde la idea de naturaleza como simple objetividad mecánica y muerta, ajena a la espiritualidad, a la idea de naturaleza viva y orgánica que en su mismo despliegue se muestra en la forma de la libre posibilidad en cuanto espíritu.

Este proceso de humanización, en el que la naturaleza misma en sentido físico y biológico, se supera para advenir a lo universal, a lo vinculante y compartido, abandonando la mera particularidad de las necesidades, deseos, en suma, las condiciones simplemente naturales del hombre, es el proceso de la *Bildung* o formación. “El hombre en cuanto individuo se relaciona consigo mismo, posee la doble vertiente de su *singularidad* y su ser *universal*. Su deber para consigo consiste en parte en su *conservación física*, en parte

en elevar su ser individual a su naturaleza universal, en formarse”,⁷⁰ accediendo a un nuevo nivel conquistado en el que aparece abierto hacia a los otros. El hombre requiere dicha formación para armonizar su doble vertiente, para adecuar su singularidad a su dimensión social. Como ser natural se comporta de forma arbitraria y contingente, inestable y subjetiva; como ser espiritual “no es por naturaleza *lo que él debe ser*”,⁷¹ por ello debe formarse; el animal no necesita formación porque es inmediatamente lo que debe ser. Por ello puede el hombre, y está en la obligación de hacerlo para llegar a ser tal, transformar su corporeidad a través de la actividad espiritual.

En consecuencia, esta espiritualidad, como segunda naturaleza construida, no debe ser interpretada como una universalidad abstracta que aglutine a las diferentes individualidades o como una esencia unificante y compartida que uniforma a todos por igual, sino una universalidad que se configura en la relación con los otros, en un espacio y tiempo concretos, pero que viene nutrida por toda la tradición histórica, como experiencia común ya realizada, a ella debe elevarse el individuo desde su estado meramente natural.

No se implica con ello el extirpar de manera radical los instintos, impulsos e inclinaciones, signados como lo negativo frente a la pureza de la ley moral, porque son constitutivos de la existencia humana, sino elevarlos, mediante la educación, a ese ámbito intersubjetivo, convirtiendo la normatividad y el derecho en hábitos y costumbres, en un *ethos* o modo de ser. “El contenido, liberado de la impureza y contingencia que tiene en el sentimiento práctico y en el impulso, y asimismo configurado no ya en la forma de éstos, sino en su universalidad para la voluntad subjetiva como hábito suyo, manera de sentir y

⁶⁹ Hegel, *Fe y saber*, p. 159.

⁷⁰ Hegel, *Escritos pedagógicos*, [trad. e introd., Arsenio Ginzo], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991, p.188.

⁷¹ *Idem*.

carácter es la *costumbre ética*".⁷² De tal manera que cumplir con la ley moral no implica renunciar a la felicidad personal, para "hacer con horror lo que el deber ordena"⁷³, como afirma Hegel en alusión a las palabras de Schiller, sino en dar satisfacción a una particularidad formada en lo universal que funge como concreción del deber universal a través de la costumbre o *ethos*, como libertad hecha naturaleza que logra transmutar la sustancia espiritual objetiva en esencia propia del individuo. Se elimina así la idea de principios y prescripciones abstractas que se nos impondrían como algo ajeno y tiránico.

Es inútil tratar de sustraerse al espíritu del tiempo que supone determinadas posibilidades para los individuos que le habitan, aun cuando los individuos lo ignoren, viven insertos en sus condiciones. Representa el espíritu general o público que constituye la atmósfera en que se educan, dentro del cual van asimilando a modo de contagio espiritual las concepciones y valores imperantes. "Los intentos pedagógicos de sustraer a los hombres de la vida universal presente y educarlos en el campo (Rousseau en *Émile*) han sido vanos porque no pueden lograr que lleguen a resultarles ajenas las leyes del mundo [...] no hay por ello que creer que los vientos del espíritu y del mundo no habrán de llegar finalmente a esta soledad, ni que su poder sea tan débil como para no apoderarse de estas partes alejadas".⁷⁴

En este sentido, la sociedad es ya por sí misma y en sentido primordial educadora al lograr que los individuos se vayan adaptando de modo inconsciente a las condiciones y posibilidades de la misma. Hegel resalta esta formación informal más originaria que la propia de las vías institucionales y que actúa de modo continuo en la vida del singular por simple contagio o penetración espontánea e imperceptible a partir de la atmósfera cultural

⁷² Hegel, *Enciclopedia...*, 485.

⁷³ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 124 (Obs.)

⁷⁴ *Ibid.*, 153 (Agregado).

que de modo inevitable y constante respiran los individuos., “principios y formas de acción no son conducidas tanto de forma consciente al espíritu, sino más bien en cuanto constituyen un elemento sustancial en el que vive el hombre y según el que acomoda y regula su organización espiritual, en la medida en que los principios se le presentan más bien bajo la forma de costumbre y se convierten en hábitos”.⁷⁵ El espíritu del tiempo es así el gran maestro al que Hegel concede, por primera vez, importancia fundamental. La actividad educativa consciente surge únicamente dentro de este marco formativo comunitario más original y primigenio.

Apreciamos, así, el papel de primera importancia que Hegel concede a la *Bildung*, sólo a través de ella el hombre llega a ser lo que debe ser, pues emerge como ser natural, inestable, guiado por sus deseos arbitrarios, caóticos, contingentes y subjetivos, y debe adecuar ésta su dimensión singular a lo común y objetivo, lo que él debe ser no es marcado o impuesto por una esencia abstracta, sino por el mundo de todos, el mundo público compartido. “Lo que el hombre debe ser no lo es por instinto, sino que debe adquirirlo. En eso se funda el derecho del niño a ser educado”.⁷⁶

Se busca mediante el proceso formativo que el individuo salga de la inmediatez natural hacia la verdadera independencia y libre personalidad, que se logra sólo por su inserción en lo general, razón por la cual se trata ante todo de una formación esencialmente ética.

Por este motivo, Hegel exige no abandonarse confiados al desarrollo del bien a partir del corazón, al modo romántico; es necesario, más bien, proporcionar al hombre lo que es útil para su condición social, llevarlo a un segundo nacimiento que alumbré su ser espiritual, de acuerdo con los ideales de la *paideia* griega, pero renunciando a su carga esencialista; lo

⁷⁵ Hegel, *Escritos pedagógicos*, p. 102.

⁷⁶ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho*, 174 (Agregado).

que se juega es lograr que los individuos se eleven al espíritu universal de su tiempo, “También el individuo singular tiene que recorrer, en cuanto a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu, como etapas de un camino ya trillado y allanado”,⁷⁷ etapas formativas que la humanidad ha recorrido con dolor, contradicciones y sufrimiento a lo largo de su devenir temporal.

De tal modo, la única autoridad a la que se somete el individuo es la formación intelectual y moral que lo eleva por encima de la inmediatez natural y lo lleva a su plena realización espiritual. El proceso formativo permite el paso desde la inmediatez natural hasta una segunda naturaleza desde el primer paraíso de la naturaleza humana a un segundo paraíso más elevado, el del espíritu humano⁷⁸ que trasciende aquella sin violentarla. Se da paso, de esta guisa, a un mundo cultural propiamente humano y esto se aplica tanto en referencia al hombre individual como al conjunto de la especie. En franca oposición a Rousseau, esta idea rechaza concebir al hombre como el buen salvaje, como naturalmente bueno junto con la proclama de que la educación no debe poner trabas a la naturaleza.

En suma, lo que defiende Hegel es una especie de conversión desde la naturaleza a la libertad y la razón, conversión no exenta de esfuerzo y conflictos, pues el hombre es básicamente actividad y transformación, su espiritualidad es, entonces, producto de su mismo esfuerzo y desarrollo, no algo acabado, recibido y estático. Su misma actividad transforma tanto la exterioridad como su interioridad misma, transformando lo exterior, objetivándose en él, se transforma a sí mismo, de modo que su realización es su propio producto

⁷⁷ Hegel, *Fenomenología...*, p. 21.

⁷⁸ *Vid.*, Hegel, *Escritos pedagógicos*, p.78.

Mediante el trabajo de su formación que pasa por la alienación, duro trabajo que conlleva el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo, el hombre eleva su arbitrariedad e individualidad subjetiva a nivel de lo universal y objetivo, alcanzando autonomía y libertad. Es necesario, entonces, perderse para recuperarse, volver a sí desde el extrañamiento y la mediación para llegar a una identidad más plena que la inmediatez inicial, *impulso centrífugo* del espíritu humano que es constitutivo de su dinámica de formación y condición de un retorno más pleno a sí mismo.

sobre este impulso centrífugo del alma se funda ciertamente la necesidad de ofrecerle a ella misma la escisión que busca respecto a su esencia y a su estado naturales y de tener que introducir un mundo lejano, extraño en el espíritu [...] pero ese mundo divisorio que nos separa de nosotros mismos, contiene a la vez todos los puntos de partida y todos los hilos conductores del retorno a sí mismo, de la reconciliación con él y del reencuentro consigo mismo, pero de sí según la verdadera esencia general del espíritu.⁷⁹

Podrían descubrirse aquí de manera legítima los presupuestos de la idea ricœuriana en el sentido de que la configuración de la identidad personal se alcanza por la vía larga de los símbolos culturales y no de manera inmediata, de que la autoconciencia se consigue sólo por la mediación de los símbolos. La identidad del individuo se forma, el obrar no es simple exteriorización de una esencia fija, sino formación de su identidad espiritual abierta a la experiencia y vinculada con la experiencia común que se liga con el pasado, de la que hace uso libre. En estos términos podemos asegurar que Hegel descubrió la autoconciencia como relación con el otro y con el mundo simbólico, relación puesta en marcha a través de las acciones del yo. “para Hegel la formación consiste en un reforzamiento del sí mismo, en una afirmación de la autoconciencia. Pero a diferencia de Descartes y Kant, esta afirmación no se logra mediante un repliegue hacia la interioridad de la mente, sino justamente mediante la enajenación de la conciencia en la obra de la

⁷⁹ *Ibid.*, pp.81-82

cultura, pues la sustancialidad del sujeto no está en su autoconciencia inmediata, sino que existe objetivada en su obra”.⁸⁰

El espíritu, en su recorrido simbólico cultural vuelve a sí interiorizando sus experiencias mediante la memoria y el recuerdo, como creciente profundización del espíritu, cada nueva etapa de la formación no es sólo un nuevo eslabón añadido a la cadena, sino que reapropia y reelabora las etapas precedentes, las experiencias pasadas, las cuales son conservadas mediante la *Erinnerung* en la profundidad del presente, “El progreso de la formación no ha de ser concebido por cierto como la tranquila prolongación de una cadena, a cuyos eslabones anteriores se conectarán los posteriores, con referencia ciertamente a ellos, pero de forma que constaran de una materia propia y sin que este trabajo posterior repercutiera en el primero. Por el contrario, la formación debe poseer una materia y un objeto previos, sobre los que trabaja, a los que cambia y forma de nuevo”.⁸¹

Así pues, la educación abre al individuo a lo universal, socializa, alumbrando un espacio común donde es posible la intersubjetividad a través del desarrollo y perfeccionamiento individual, ambos procesos se incluyen, la profundización y desarrollo individual capacita para una socialización y apertura universales. Si, de hecho, para Hegel, el individuo sólo es posible en el seno de lo social, el individuo debe insertarse en la vida común donde alcanza su existencia libre y racional, abandonando el capricho y arbitrariedad de la subjetividad natural hasta ascender al ámbito de lo compartido. La apertura a este ámbito universal es presupuesto indispensable de la formación, frente al culto al individuo o al genio del pensamiento romántico, el camino de la razón y el lenguaje es el camino que todos comparten, pero a través de él el individuo no se anula, sino que alcanza libertad y

⁸⁰ Klenner, *op. cit.*, p. 81

⁸¹ Hegel, *Escritos pedagógicos*, pp.80-81

autonomía, haciendo posible su originalidad productiva, pues ésta exige una verdadera cultura para no llegar sólo a engendrar ocurrencias o absurdidades

De los románticos toma Hegel la idea de que la experiencia vivencial misma de la individualidad tiene un carácter formativo, en tanto la lleva a escalar los peldaños hacia al plano de lo universal en una dialéctica existencial ascendente que tendrá como fuerza motriz el deseo y que será recogida por el pensamiento kierkegaardiano en algunos de sus momentos principales. En una primera instancia aquella individualidad actúa como individualidad puramente placiente, todas las leyes e instituciones intersubjetivas le parecen una arbitrariedad impuesta a su individualidad que la aplasta y la hace infeliz, y tiene que aprender de forma vivencial que ese mundo social que ella rechaza como arbitrariedad y contingencia no es más que su manifestación y expresión, no, desde luego, como individualidad atómica, sino como resultado del interactuar del conjunto de individualidades que en su relación conjugan lo privado y lo público..

Dicho mundo social compartido se encuentra sancionado y legitimado por el espíritu comunitario viviente, expresado en la tradición y la normatividad, como escudo contra el capricho subjetivo. Ciertamente no es un mundo institucionalizado que posea carácter definitivo y eterno, aunque pretenda lo contrario, sino que requiere ser transformado cuando ya no responda a los intereses colectivos. Sólo cuando el particular se convierte en portavoz de lo intersubjetivo, lo asiste el derecho y la legitimidad para transformar lo socialmente convalidado. Pero cuando recién surge el individuo, sólo experimenta como represivas e irracionales las leyes e instituciones establecidas, en tanto busca únicamente su placer individual, conciencia hedonista que sólo pretende encontrar la satisfacción de sí misma en lo otro y que para Hegel viene representada en forma concreta por el *Fausto* de Goethe.

Se precipita pues hacia la vida y lleva hacia su cumplimiento la pura individualidad, en la cual surge. Más que a construir su dicha se entrega a tomarla y disfrutarla de un modo inmediato. Las sombras de la ciencia, las leyes y principios, que son lo único que se interpone entre ella y su propia realidad desaparecen como una niebla carente de vida, que no puede asumirla con la certeza de su realidad [Realität]; la autoconciencia toma la vida como se cosecha un fruto maduro, que se ofrece a la mano del mismo modo que éste lo toma.⁸²

Sin duda, el deseo renace continuamente sin alcanzar un punto de satisfacción definitiva, por lo que el hombre se ve supeditado a la necesidad y pierde, sin darse cuenta, su libertad.

Desde otra perspectiva, cuando pretende dar satisfacción a su interés egoísta en otra individualidad, la necesidad de lo universal se hace presente y se le escapa su individualidad al toparse con lo común que se establece en el placer compartido, unidad de sí misma y de la otra, singular superado como universal que funda la primera comunidad ética implicada en lo intersubjetivo, esto es, la familia, universal que se le presenta como una necesidad o destino impuesto porque no ha reconocido su propia universalidad constitutiva, su nexo fundamental con el otro.

La segunda figura que Hegel nos presenta en esta dinámica existencial por la que transita la individualidad es la que reconoce esta universalidad como propia, como ley del corazón instalada en su interior, a la manera rousseouniana y que el romanticismo desarrolla, reniega de toda autoridad externa, dándose así la interiorización de la ley. Con esta ley como armadura, se opone a lo universal establecido por no responder al corazón de los individuos, no encuentra en ella la ley de su propio corazón.

no se trata, aquí, de establecer una ley determinada cualquiera, sino que es la unidad inmediata del corazón singular con la universalidad lo que debe elevarse a ley y el pensamiento que debe tener validez: en lo que es ley *tiene* que reconocerse a sí mismo *todo corazón*. Pero, solamente el corazón de este individuo ha puesto su realidad en sus actos, que expresan para él *su ser para sí o su placer*. [...] su contenido particular debe, como tal, valer en tanto que universal. De ahí que los demás no encuentren plasmada en este contenido la ley de su corazón, sino más bien la de *otro*.⁸³

⁸² Hegel, *Fenomenología...*, p. 214.

⁸³ *Ibid.*, p. 220.

Es decir, en el supuesto de que esta ley lograra hacerse objetiva, llegara a institucionalizarse, los otros no se reconocería en ella, pero ni aún la misma individualidad de cuyo corazón ha emanado, pues ha adquirido fijeza, lo que contradice su vitalidad propia. Por otro lado, si cada individualidad insistiera en instaurar la ley de su propio corazón se daría el conflicto de las individualidades, imposibilitándose un orden social compartido, todo se vería supeditado a la subjetividad caprichosa de las diferentes individualidades. Como lo hace ver Hegel, convertir el entusiasmo interior, el sentimiento, el corazón, como criterio de lo justo y racional puede justificar cualquier delito como legítimo.

Tampoco es admisible la tercera figura que expone Hegel, aquella que pretende realizar la virtud como lo universal en contra del curso del mundo y de su propia individualidad. Sería la conciencia idealista o utópica que nunca alcanza realidad porque no reconoce el derecho de lo existente, por lo que su acción resulta del todo infructuosa. Modelo que podría encontrar su expresión viva y literaria en la figura del Don Quijote y a nivel teórico en la moral kantiana. También la juventud se muestra propicia para pugnar por estos ideales ilimitados, pues el hombre, según afirma Hegel está sostenido por lo infinito y lo ideal. Pero la realidad no está en condiciones de satisfacer esta tendencia humana, la entrada a la realidad, la madurez, consiste en reconocer lo real como producto del hacer común de las individualidades vivientes y por ello reconocer la sociedad establecida como el bien realizado que ha afrontado la prueba de la realidad y que concilia la universalidad del deber abstracto y el bienestar particular, de ahí deriva su legitimidad y validez. La voluntad subjetiva sólo tiene valor y dignidad si sus intenciones concuerdan con este bien realizado, a su vez, el bien sólo entra en la realidad por obra de la voluntad subjetiva. Sólo reconociéndolo como tal podemos transformarlo mediante el juego del hacer común de

individualidades reales, particulares y universales a un tiempo, que saben limitarse y determinarse, (idea que Hegel adopta de Goethe), al contribuir con su acción particular y limitada a la obra común, “los ideales de la juventud son algo ilimitado; se le llama a la realidad algo triste porque no corresponde a esa infinitud. Pero la vida activa, la eficiencia, el carácter llevan consigo esta condición esencial: la de fijarse un punto determinado; quien quiere algo grande, dice el poeta, debe poder limitarse”.⁸⁴

2.5 Realización del individuo como mediación entre sensibilidad y razón

Hegel intenta recuperar la integridad fracturada del hombre presentándolo como dinamismo espiritual corpóreo que desde la inmediatez del deseo natural asciende hasta los grados más elevados de espiritualidad, reconciliando así sensibilidad y razón, naturaleza y espíritu, particularidad y universalidad. Pues, como ya hemos repetido, el hombre es libertad constitutiva que tiene capacidad de abstraerse de lo que es, para determinarse a sí mismo, dándose su propio contenido. Esta libertad se manifiesta a nivel teórico al conducir al hombre a apropiarse del objeto para elevarlo al concepto, concibiéndolo en su sentido más literal, es decir, alumbrándolo en el terreno espiritual al convertirlo en algo universal y comunicable, de modo que le arrebatara la determinación extraña a su libertad. Pero también se evidencia a nivel práctico, en tanto que la voluntad contiene el momento de la pura indeterminación y se da su propio contenido determinado. En virtud de ello queda incorporado al campo de la acción moral todo lo perteneciente a la naturalidad del individuo, impulsos, deseos, inclinaciones, pasiones, pues ellos constituyen las fuerzas naturales que impelen al individuo a la ejecución de los fines éticos.

⁸⁴ Hegel, *Escritos pedagógicos...*, p. 120.

La razón pura y fría es, según afirma Hegel, impotente para la acción, ésta únicamente puede ser resultado de la esfera patológica, ella lleva a la realidad el fin propuesto y le da efectividad. “la pasión no es buena ni mala; esta forma solamente expresa lo siguiente: que un sujeto ha cobrado todo el interés vivo de su espíritu, talento, carácter, goce, en su contenido. Sin pasión nada grande se ha llevado a cabo ni puede llevarse. Es solamente una moralidad muerta, es más, demasiado frecuentemente, una moralidad hipócrita, la que se separa de la forma de la pasión en cuanto tal”.⁸⁵

Sin la esfera sensible el fin permanecería en la idealidad muerta, en la abstracción vacía. Hecho que Kant mismo reconoce al esforzarse por buscar un interés, si bien de orden puro, que mueva al individuo a cumplir con el deber, a saber, el respeto, que tiene su raíz en la razón misma, pero que Kant no consigue explicar acertadamente. Éste no alcanza a dejar en claro cómo el deber racional incide en la voluntad subjetiva, es decir, cómo obliga la ley moral, dificultad que él mismo reconoce.

Una razón desencarnada que se eleva sobre los fines de la sensibilidad y particularidad y que dicta su ley despóticamente con independencia de ellos, sólo es concebible bajo el supuesto de una visión fragmentaria y parcelada del hombre que considera sus diversas actividades como producto de facultades aisladas e independientes.

Para Hegel el individuo tiene derecho a perseguir sus propios intereses y satisfacer sus deseos e inclinaciones en el cumplimiento del deber, a ver realizada su singularidad en la acción que lleva a cabo y alcanzar así su dicha, no hay para él nada degradante en el hecho de vivir, no puede existir frente a este hecho ninguna espiritualidad más elevada. Sólo la elevación de lo dado que lo convierte en algo creado a partir de sí da como resultado el

⁸⁵ Hegel, *Enciclopedia...*, 474.

bien, pero ello no implica incompatibilidad entre ambos, en la realización de fines válidos por sí se incluye la satisfacción subjetiva, el que se tengan que excluir tales fines subjetivos con relación a las exigencias de fines universales son vacías afirmaciones del entendimiento abstracto: “El mismo contenido que adopta la forma de *deberes* y luego de *virtudes* es el que también tiene la forma de *instintos* . Ellos también tienen como base el mismo contenido, pero [...] en ese caso pertenece a la voluntad inmediata y a la sensación natural y no se ha elevado a la determinación de la eticidad”.⁸⁶

Es en este contexto que Hegel clama por una ley para el sujeto y no un sujeto para la ley, al estilo de Jacobi, quien en sus *Carta a Fichte* afirma:

Sí, soy el ateo e impío que quiere contra la voluntad de la nada, que quiere mentir, como mintió Desdémona al morir; que quiere mentir y engañar como el Pylades que se presentaba como Orestes, que quiere morir como Timoleón, romper leyes y juramentos como Epaminondas, como Johan de Witt, sacrílego como David. Sí, y trabajar en sábado, sólo porque lo deseo, y porque la ley se hizo para la voluntad del hombre y no el hombre para la voluntad de la ley; pues con la más alta certeza que pueda haber en mí, sé que el *privilegium agratiandi* por ese crimen contra la letra de la ley absoluta general de la razón es el auténtico *derecho de la realeza* del hombre, la victoria de su noble y divina naturaleza.⁸⁷

Libertad es también, para Hegel, autonomía, pero la ley que se da es no tener ley alguna, si en efecto es ley para sí misma, lo que significa ser sí mismo y no obedecer a una ley moral que establece lo que debe ser en forma fija y definitiva, según una condición universal, como imagen petrificada que pasa por alto la agitación de lo vital . No obstante Hegel se preocupa por salvaguardar la objetividad y la universalidad del deber, por ello reprocha que “El odio general de la filosofía de Jacobi contra el concepto desdeña necesariamente su forma objetiva de eticidad, la ley”.⁸⁸

⁸⁶ Hegel, *Principios de la Filosofía del Derecho..*, 150 (Obs.).

⁸⁷ Jacobi, “Carta a Fichte”, en: *Jacobis Werke III*, pp. 37-38, citado en Hegel, *Fe y Saber*, p. 127.

⁸⁸ Hegel, *Fe y saber*, p. 127

Las pasiones, impulsos y en general la parte sensible del hombre son, pues, aquello que le otorga realidad al deber y no lo que lo estorba, y si la acción lleva la impronta de esta particularidad, ello no anula la universalidad del acto, "nadie es héroe para su ayuda de cámara, pero no porque aquél no sea un héroe, sino porque éste es el ayuda de cámara, que no ve en él al héroe, sino al hombre que come, bebe y se viste; es decir, que lo ve en la singularidad de sus necesidades y de su representación. No hay pues, para el enjuiciar ninguna acción en la que el lado de la singularidad de la individualidad no pueda contraponerse al lado universal de la acción y en que no pueda actuar frente al sujeto agente como el ayuda de cámara de la moralidad".⁸⁹ Ello obedece, para Hegel, a que el individuo se mueve en esta línea fronteriza entre particularidad y universalidad, entendida ésta como dimensión social, siendo la mediación entre ambas.

Un fin planteado por una razón abstracta no podría moverlo nunca a la acción, tiene que ver comprometido y vivenciado todo su ser, sentir aquél deber como ocupando íntegramente el interés vital de su sí mismo. Pero este fin no es estrictamente singular, emana de su naturaleza permeada por lo social, naturaleza como modo de ser o *ethos*, propia de un ser relacionado con los otros en un momento histórico determinado y que se ha formado en lo universal apropiándose del patrimonio cultural del pasado.

La razón abstracta kantiana se dinamiza y se concreta al manifestarse como resultado del conjunto de individualidades herederas de la tradición que en su interactuar social se enriquecen con esta dimensión intersubjetiva, la cual queda plasmada en leyes, costumbres e instituciones de un pueblo.

⁸⁹ Hegel, *Fenomenología...*, p. 388.

A decir de Hegel, al cumplir con lo universal, satisfago también mis intereses y deseos particulares que han abandonado su tosquedad gracias al trabajo de la formación y la cultura. La individualidad que realiza grandes acciones tiene derecho a satisfacer su particularidad y a alcanzar el honor y la fama como reconocimiento social. Y si el puritanismo del deber insiste en acentuar este lado de la particularidad para reprobar la acción del otro y descalificarla, este juicio conlleva también la particularidad del que lo emite y, por ende, el mal, en tanto que esconde el afán de dominar al otro.

2.6 Armonización entre libertad y naturaleza

Toda conciencia que renuncia a la acción por temor de ver contaminada la pureza de su intención y perderse, renuncia a su realización, cometiendo el peor de los pecados. Pues el hombre se determina por sus actos, “El sujeto *es la serie de sus acciones*. Si ésta es una serie de producciones sin valor, también carecerá de valor la subjetividad del querer; si, por el contrario, la serie de sus hechos es de naturaleza sustancial, también lo será la voluntad interna del individuo”.⁹⁰ Si el individuo sólo es lo que hace, la inacción lo llevaría a la pura evaporación del alma bella inactiva e irreal.

Conforme a esta idea, Hegel se pronuncia en contra de toda moral de las buenas intenciones, pues ciertamente “se debe querer algo grande; pero también se debe realizar lo grande, para que no sea un querer nulo. Los laureles del mero querer son hojas secas que nunca han reverdecido”.⁹¹ La moral que se contenta con la buena intención se niega a reconocer como propios los resultados imprevistos de su acción, mas la acción tiene como

⁹⁰ Hegel *Principios de la Filosofía del Derecho*, 124.

⁹¹ *Ibid.*, 124 (Agregado).

meta su realización objetiva y su introducción en la realidad implica asumir las consecuencias que se deriven de ella como acontecimiento, pues la acción promueve necesariamente una modificación en el mundo, y tiene que afrontar la prueba de su realidad o mostrar su carácter ilusorio o ficticio, la individualidad actuante es responsable de tales consecuencias puesto que llevan su sello, de modo que toda acción es culpable.

Presenta así Hegel, en contraste con la pura conciencia moral inactiva, a la conciencia creativa que sin pararse a considerar reflexivamente el deber formal actúa inmediatamente de manera espontánea y se entrega a la realidad sabiendo cuál es su deber de modo inmediato en su particularidad ya armonizada con lo universal, alcanzando con ello su reconciliación con la realidad y su dicha. “en la acción en general el que actúa llega a la *intuición de sí mismo* en la objetividad o al sentimiento de sí mismo en la existencia y llega así, por tanto, al goce”.⁹² Individualidad eminentemente activa que debe crear el contenido de su acción a partir de su más elevada naturaleza ética, aquella conciencia moral kantiana que examina las leyes desde su razón abstracta sólo puede manchar la eticidad, pues es libre para elevar cualquier contingencia moral a la forma de ley moral y procurarle justificación para darse una buena conciencia.

Siguiendo la postura de Hegel, en la esfera puramente individual, aun cuando se apele al sentimiento o a la razón, no se da más que la contingencia y no puede producir a partir de sí una necesidad, de modo que se transforma lo verdaderamente ético en indignidad y aquí tienen su punto de encuentro la postura kantiana y la del romántico, ambas, aunque por vías diferentes, nos encierran en el subjetivismo. En el caso concreto de Jacobi este

⁹² Hegel, *Fenomenología...*, p. 388

subjetivismo deriva en la autocontemplación del alma bella, lo que conduce a sus héroes

Allwill y Woldemar al suplicio y a la catástrofe:

puesto que Jacobi con respecto a la belleza ética rechaza la objetividad y el concepto, sólo cabe atenerse a las figuras en las que pretende dejar clara su idea de la belleza ética. Pero el tono fundamental de esas figuras es la carencia consciente de objetividad, es esa subjetividad que se aferra a sí misma, esa no circunspección sino reflexión sobre su personalidad, esa eterna consideración que regresa eternamente al sujeto, y que en lugar de la libertad ética coloca la mayor meticulosidad, el más nostálgico egoísmo, y una eticidad enfermiza, una consideración de sí misma que asume mediante el bello individualismo[...] la suprema subjetividad y la idolatría interior.⁹³

Subjetividad romántica que se autocomplace obscenamente consigo misma evaporándose en la ineffectividad total.

En lugar de esta abstracción, el individuo creador que nos presenta Hegel y que forma parte de un mundo social concreto se manifiesta como eficacia pura que está siempre en situación, la cual le brinda las alternativas concretas de acción; pero tal individuo ya no se preocupa de los ilimitados aspectos del caso y de no abarcarlos en su infinitud, pues esta realidad es sólo *para ella*, lo que significa que sólo tiene sentido desde su libertad, con lo que queda resuelta la oposición entre deber y realidad, ambos se concilian en la unidad viva del sí mismo. La figura de esta especie de individualidad artísticamente activa se ajusta de alguna manera al yo individual y concreto del romanticismo, en quien el universal es su *pathos*, su convicción interna, absolutamente autárquico en tanto tiene la posibilidad de atar y desatar porque lleva el universal en sí que se expresa en su decisión creadora, en su genialidad moral; mas Hegel centra dicha universalidad no en la voz divina interior, sino en su condición social. “La buena conciencia no ha abandonado el puro deber o el *en sí abstracto*, sino que es el momento esencial que consiste en comportarse hacia los otros

⁹³ Hegel, Fe y Saber, p.129.

como *universalidad*. Es el elemento común de la autoconciencia, y ésta la sustancia en que el acto tiene *subsistencia y realidad*; el momento del *ser reconocido por los otros*".⁹⁴

No sólo el individuo actuante ha sido formado en el campo de la interacción social, sino que su acción personal requiere ser reconocida dentro de ella para adquirir consistencia y realidad, la acción busca ser reconocida por los otros que forman parte de su mundo real, introduce una alteración en dicho mundo, por ello tiene que ser adecuada a lo que tiene validez y vigencia dentro de él, le es indispensable, entonces, a dicha individualidad, reconocer su objetividad ajustarse a costumbres y leyes establecidas, "dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por tanto ser reconocida en él. Quien quiere actuar en esa realidad, *justamente por* ello debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad";⁹⁵ su acción debe ser adecuada a lo que tiene vigencia en ese mundo.

Esta acción puede aparecer como particular y guiada por un interés netamente egoísta al expresarse en el ámbito compartido por las otras individualidades, y por ende, como culpable; aún así, la voluntad es responsable de ella, pues la existencia alterada es su obra; las consecuencias derivadas de ella no representan otra cosa que la dimensión universal de la acción, de ahí que solo la comunidad histórica viviente pueda decidir sobre su legitimidad. El mundo objetivo en el que incide la acción no es un mundo de necesidad natural, como pretende Kant, sino un mundo socialmente significado que se halla conformado por otras individualidades con las que forzosamente se entra en interacción.

En la realización del acto conservo mi subjetividad, pero al mismo tiempo la supero, pues la subjetividad expresada en lo exterior es también voluntad de los demás y, por tanto,

⁹⁴ Hegel, *Fenomenología...*, p. 373.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 163

una existencia distinta de mí. La realización conlleva la interrelación entre mi voluntad y la de los otros, la exteriorización de la voluntad es la acción que es válida como mía en su exterioridad, y está referida a la voluntad de los demás, el juicio sobre la acción le otorga un predicado universal: homicidio, incendio, y tengo que asumir el significado universal del hecho singular, pues al actuar me entrego a la exterioridad.

La conciencia del deber universal que crece en este suelo público, juzga la acción y la descalifica, pero su juicio pretendidamente universal, revela su doble faz, revelando su parcialidad e hipocresía, pues aparece motivado por intereses egoístas. Nos habla, por otro lado, de una conciencia inactiva y por consiguiente, irreal, con lo que comete el mayor de los delitos, pues renuncia a su realización y efectividad.

Esta oposición entre conciencia operante y activa que se enajena y realiza y aquella conciencia de lo universal que únicamente se contenta con juzgar a la otra, manifestando su impotencia, sin atreverse a actuar, van configurando la esfera de lo público en su concreción y dinamicidad, acción y lenguaje se demuestran como las herramientas que la modelan y le dan realidad. La disputa entre ambas conciencias se resuelve para Hegel por intermedio del lenguaje, objetivación inmediata de la conciencia singular mediante la que pasa a formar parte de lo público, en unidad con las otras; elemento por tanto de lo universal o lo compartido: “ el *lenguaje* como la existencia del espíritu. El lenguaje es la autoconciencia que es *para otros*, que es inmediatamente dada como tal y que es universal como *ésta*. Es el sí mismo, que se objetiva como puro yo = yo y que en esta objetividad se mantiene como *este* sí mismo, así como confluye de modo inmediato con los otros y es su autoconciencia; se percibe a sí mismo y es percibido por los otros”.⁹⁶

⁹⁶ *Ibid.*, p.380

La conciencia actuante confiesa su culpa, la hace pública mediante el lenguaje y la que juzga tiene que vencer la dureza de su corazón para conceder el perdón. Con este canal de comunicación establecido mediante el diálogo se abre el reino del espíritu como reconocimiento puro de las conciencias que llegan en su singularidad al nosotros universal. “El lenguaje [...] surge como la mediación entre las autoconciencias independientes y reconocidas y el *sí mismo existente* es un ser reconocido inmediatamente universal, múltiple y simple en esta multiplicidad”.⁹⁷ El lenguaje resuelve así las oposiciones y conflictos interhumanos, yendo más allá de las relaciones de dominio y poder que aparecen insistentemente en el campo del acontecer humano.

Pero para Hegel el lenguaje no basta, no es suficiente para fundar comunidad, se llegaría a un reino de almas puras que, como ya se mencionó, se confiesan mutuamente su escrupulosidad, carentes de efectividad alguna, hace falta además la acción. Advertimos a la par de la preeminencia que adquiere el lenguaje en Hegel al fundar el reconocimiento y por tanto auténtica y legítima comunidad en la que se supera toda relación de dominio, la potenciación de la acción en sentido general, con lo que se aprecia la herencia romántica de Hegel: “el *obrar* y el *afanarse de la individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de las exteriorizaciones* es lo que les infunde vida a ellas, que de otra forma serían el en sí muerto”.⁹⁸ La acción, aunque pueda ser invertida por la realidad es determinante, sólo a través de ella la conciencia alcanza verdadera realidad, pues el sujeto se define por sus acciones , mediante ellas y mediante el lenguaje del juicio y el perdón, juego viviente de las individualidades activas, se forja lo común y lo compartido, la obra

⁹⁷ *Idem.*

⁹⁸ *Ibid.*, p. 231

cultural, acción intersubjetiva mediada por el lenguaje constituyente de sociedad y de mundo.

Ciertamente, cuando actuamos, la obra realizada queda más allá de nosotros, pues como vitalidad y libertad pura, el individuo siempre va más allá de su obra limitada y particular. Aunado a esto, la obra tiene que afrontar la prueba de su realidad frente a los otros y por ello no podemos hablar propiamente de una deformación, sino de la revelación de su naturaleza, si era sólo un sueño abortado o verdadera realidad. “Sea lo que fuere lo que haga y lo que le ocurra, lo hará él y será él mismo; el individuo sólo puede tener la conciencia de la pura traducción de *sí mismo de* la noche de la posibilidad al día de la presencia, del *en sí abstracto* al ser real y tener la certeza de que lo que ante él aparece ahora a la luz del día no es otra cosa que lo que antes dormitaba en aquella noche”.⁹⁹ Y si “los otros acuden volando como moscas a la leche que se acaba de poner sobre la mesa”¹⁰⁰ para enjuiciar la obra, es por la intimidad de su irrenunciable relación constitutiva, juntas construyen lo universal, pero quiere cada una encontrarse como individualidad en ello, por lo que al emitir su juicio se adueñan de la obra del otro y ponen su propia particularidad reemplazando la del otro, pero unidas van urdiendo en esta dinámica la cosa de todos y de cada uno, el ámbito de lo público, “una *esencia* cuyo ser es el *obrar* del individuo *singular* y de todos los individuos[...] es cosa solamente como obrar de todos y de cada uno; la esencia que es esencia de todas las esencias, la esencia espiritual”.¹⁰¹

Hegel pone así al descubierto la dimensión social del deber, un deber sólo alcanza verdadera objetividad y validez dentro del todo ético, es decir, de la totalidad concreta de

⁹⁹ *Ibid.*, p.237

¹⁰⁰ *Ibid.*, p, 245

¹⁰¹ *Idem.*

individualidades que construyen lo común, donde se concilia universalidad y particularidad; de otra manera, el deber sólo aparece como contingente y particular, así se exhiba como avalado por la razón. Con ello supera definitivamente la abstracción kantiana del deber universal emanado de la razón pura aislada.

Lo público, en tanto unidad, se presenta como multiplicidad diversa de individuos que piensan y quieren en contra de la universalidad, buscando su interés particular y por ende, en conflicto, pero dicha oposición se supera logrando que la multiplicidad de sujetos encuentren su esencia y contenido en la unidad del todo social, lo que se logra por la formación cultural. Así la esencia del derecho y el deber y la esencia del sujeto que quiere y piensa es una y la misma, idea que constituye la gran innovación kantiana, pero que en Kant queda encerrado en la subjetividad racional abstracta. Preocupado por conjurar los peligros del escepticismo y el relativismo moral, defiende la universalidad y necesidad de la ley moral, lo que, paradójicamente, lo conduce a un resultado opuesto, pues abandona el deber a la arbitrariedad del individuo, al ponerlo como legislador autónomo en su aislamiento.

En suma, Kant ha reconocido la plena libertad del hombre, pero no tuvo el coraje para llevarla a sus últimas consecuencias, esta libertad se estrella, tanto en el plano teórico como en el práctico con un en sí opaco e infranqueable. En el ámbito teórico aparece como lo nouménico inaccesible, en el práctico, como la naturaleza exterior e interior que se enfrenta al deber libre. Lo que consigue Hegel es rebasar estas limitaciones, poniendo al descubierto al *en sí* como *para sí*, es decir, lo objetivo como aquello que alcanza significación únicamente en relación con la libertad y actividad subjetiva. La escisión entre libertad y naturaleza queda superada en el campo moral, en tanto la realidad en que se realiza la libertad no es una naturaleza indiferente sometida a leyes mecánicas causales,

sino una realidad socio-cultural donde tiene lugar la universalidad concreta como reconocimiento mutuo de las individualidades. En segundo lugar, únicamente recibe significación esta realidad desde la libertad, desde la conciencia individual que actúa y que se unifica de hecho con ella en la acción, mientras que la naturaleza interior es susceptible de formación y se presenta como la fuerza de realización del deber.

Para Hegel las leyes morales no poseen un carácter absoluto y ahistórico fundado en la razón subjetiva, pero ello no hunde al deber en la relatividad subjetiva del romántico, pues adquieren validez dentro del todo social concreto que se alimenta de la praxis vital de los individuos. Es este suelo el que proporciona las coordenadas del actuar moral y la pauta para juzgar la validez de las normas, dentro de él queda integrada y reconciliada su particularidad. Pero, a su vez, son las acciones y el lenguaje de los singulares los que configuran el ámbito de lo compartido.

COROLARIO

Hegel y la posmodernidad

1. Recuperación del planteamiento hegeliano como respuesta a la posmodernidad

A lo largo de nuestro trayecto, hemos encontrado que en el pensamiento hegeliano se renuncia ya al pensamiento puramente metafísico de la unidad sustancial, a todo pensamiento fundante; sólo existe una realidad fenoménica detrás de la cual se descubren las producciones significantes de carácter temporal del sujeto. Hegel es así el pensador que inaugura el pensamiento contemporáneo, pues el saber no se ordena en función de una totalidad unitaria de sentido, no hay apoyo ni recogimiento en una identidad metafísica, sólo resta la pura negatividad como experiencia donde se da la muerte de las significaciones. Es en esta experiencia donde ha de encontrarse el sí mismo y no en la comodidad de discursos monocordes con pretensiones hegemónicas. La sustancia ha pasado a ser sujeto, sujeto generador de mundo, pero no es ya trascendental y abstracto. El llamado sujeto absoluto en Hegel, el Espíritu, es fundamentalmente intermonádico, activo y libre que porta en sí la unidad y la diferencia; no precede ni es trascendente al mundo porque es relación de finitud e infinitud y la historia es el terreno de esta mediación; en ella, cobra realidad este universal concreto. Pero la historia es la instancia subversiva que arruina toda construcción, desmiente toda estructura de la razón fundadora de unidad. Así lo discierne Habermas: "Con la conciencia histórica Hegel pone en juego una instancia cuya fuerza subversiva acaba también arruinando su propia construcción",³⁶⁴ conduciéndonos al posthistoricismo. Pero Hegel conjura el antihumanismo, el individualismo y el

³⁶⁴ Habermas, *op. cit.*, p. 170.

relativismo a que nos arroja esta aventura crítica, mediante el paso obligado hacia la reconstrucción del sujeto en clave intersubjetiva; tal es su novedosa aportación, punto de inflexión que da paso a una nueva identidad fundada en el nosotros colectivo e histórico.

Bajo la guía de Hegel nos vemos conducidos a plantear la alternativa frente a la crisis del nihilismo, no ya entre los polos antagónicos del sinsentido y una individualidad autopoietica, tal como la sugiere Vattimo, sino entre individualismo extremo y solidaridad interhumana. Siguiendo a Amengual, podemos afirmar que "La crisis del sujeto tiene mucho de proceso orgánico de transformación que puede caer hacia una curación o hacia un empeoramiento; la destrucción del sujeto es una parte de la crisis, que se puede decantar hacia una consolidación del absurdo y del individualismo o puede dar lugar a una reconstrucción del sujeto identificado y solidario con todo lo otro que de hecho lo constituye".³⁶⁵

El sujeto no admite verse, desde la perspectiva hegeliana, como racional solipsista y abstracto, sino disuelto en las interacciones sociales, como razón situada en la sociedad y la historia. Tampoco se trata de un individuo singular y aislado que pasa después a formar parte de un colectivo, entrando en relación y coexistencia con los otros de manera externa, o bien, del puro expresivismo estetizante de individualidades egocéntricas, sino que el nosotros es anterior al sujeto y lo constituye, idea con la que nos salva definitivamente de la individualidad desbocada y frágil de la posmodernidad que tiene sus raíces y punto de arranque en el pensamiento romántico.

Hegel representa la primera toma de distancia crítica de la modernidad a la vez que su compendio, acepta sus principios; pero los somete a juicio; percibe la subjetividad moderna como principio parcial que lleva a escisiones y desgarramientos. Ciertamente parte de la

subjetividad moderna, incluso la lleva a su apogeo, pues va más allá de la escisión sujeto-objeto, al identificar la objetividad con la subjetividad. El concepto es la expresión misma de la realidad; no es producto de un pensar como medio o instrumento para alcanzar al objeto. La realidad no es expuesta desde fuera por una subjetividad enfrentada al objeto; lo que encontramos es la identidad entre sujeto y objeto, proceso en el cual lo objetivo acaba por revelarse como subjetivo. Aun así, Hegel acaba por derrumbar a la subjetividad moderna en sus dimensiones de solipsismo, individualismo, racionalismo y abstracción. La relación con otro es para Hegel constitutiva de la autorrelación; la subjetividad está constituida en la alteridad; su identidad se forja en el suelo social del reconocimiento, es decir, intersubjetivamente.³⁶⁶

1.1 Reconstrucción del sujeto en clave intersubjetiva

Sin los órdenes institucionalizados y la red de tradición y cultura como un todo intersubjetivamente compartido, el sujeto sería inconcebible; su identidad ha sido penetrada y constituida por este suelo de sentido presente en el mundo simbólico y cultural que al mismo tiempo se renueva por la acción de las individualidades. El proceso de individuación no puede entenderse en términos de autorrealización de un sujeto autónomo y libre en soledad, sino como procesos de socialización en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo, lo que implica llegar a sí mismo sólo a través del rodeo del extrañamiento en los otros.

A este respecto, Habermas considera que la mónada leibniziana que estáticamente refleja el mundo se convierte en Hegel en una individualidad interpretada en términos

³⁶⁵ Gabriel Amengual, *op. cit.*, p.16

estético-expresivos al modo shilleriano, conforme al modelo del artista productor; se trata de una individualidad creadora e implicada en procesos de formación, aunada a la fuerza espontánea generadora de mundo del sujeto trascendental. “De la subjetividad trascendental toma la totalidad individual la fuerza espontánea de generar mundo, y de la productividad estética el modo de movimiento de un proceso de formación del que brota siempre algo nuevo”.³⁶⁷ Pero Hegel no se conforma con ello y va más allá: “Hegel tiene que explicar la conexión de las mónadas entre sí. Hegel no puede darse por satisfecho con la <intervención> del Dios de Leibniz que pone las mónadas coexistentes en un orden atemporalmente armónico. A las totalidades individuales implicadas en un proceso de formación, Hegel tiene a su vez que concertarlas y aun fundirlas en una totalidad que pase por ellas y a su vez que las penetre”.³⁶⁸ Es la aceptación del hecho de la interdependencia en todas nuestras manifestaciones humanas, el reconocimiento de nuestra dimensión eminentemente social como hecho primario y constitutivo de la persona. Se torna necesario reconocer que mi ser se constituye fundamentalmente por los otros. No hay manera de pensar la configuración del sujeto en el repliegue y aislamiento, y sólo si reconozco a los otros como personas libres y solidarias podré yo también serlo, la entrega a los otros el perderme, me lleva a recuperarme con plenitud; el descentramiento es ineludible para el autocentramiento. Mi ser es constitutivamente intermonádico, heterocéntrico, para usar las palabras de Marcel.

Es esta la razón de que Hegel ponga en cuestión el jusnaturalismo moderno, individualista, que sólo logra construir una comunidad como voluntad general con base en un contrato voluntario; donde el otro únicamente se presenta como límite de mi libertad,

³⁶⁶ *Vid, Ibid.*, pp. 85-87.

³⁶⁷ Habermas, *op. cit.*, p. 196.

dando como resultado una comunidad atomística y artificial, como mero agregado de individualidades, cuyos miembros viven la dimensión social como superpuesta a sus intereses y eminentemente represiva, aunque indispensable para la autoconservación. .Ello acarrea como consecuencia la escisión entre hombre público y hombre privado, -éste como mónada aislada y replegada en sí-, mientras que el Estado, como representación abstracta de lo público, se convierte en una potencia abstracta y ajena a los individuos. Se eleva como ente jurídico que garantiza la igualdad ante la ley, pero deja fuera de sí todas las diferencias fácticas, donde se da el egoísmo competitivo, limitado a los intereses particulares, egoístas, atomizadores del interés social. Mientras que, para Hegel, el Estado es integrado a sus miembros en tanto que es la realización objetivada de la eticidad, fin en sí y no simple medio de los fines individuales; una totalidad orgánica y viviente y no un mero agregado mecánico; ni tampoco una instancia abstracta; por ello su existencia y legitimidad no depende de un contrato.

El Estado es absolutamente necesario para la identidad personal; sólo dentro de él tienen sustancialidad los individuos y en él se materializa su libertad alcanzando plena realidad en un ordenamiento institucional donde se dan valores, comportamientos, modos de entender la vida, lo cual constituye el lazo social que anuda a todos sus miembros. Esto se hace comprensible si reconocemos que en la persona se concilia e integra la particularidad y la universalidad, derivada la segunda de su enlace radical con los otros, es decir, universalidad mediada intersubjetivamente. Desde la perspectiva hegeliana, sólo en el Estado de derecho se puede ser libre porque en el se da la solidaridad y la convivencia bajo el régimen de leyes que son expresión objetivada y decantada de esa misma libertad,

convivencia regida por normas donde cada uno se encuentra identificado con la comunidad, cerrándose la distancia entre lo privado y lo público.

De esta manera, el sujeto se convierte para Hegel en el espíritu objetivo, libertad objetivada en el estado y su organización, con lo que se pluraliza e historiza al sujeto y la razón. El sujeto pierde su formalismo y abstracción, así como su soledad; no es ya la razón fundamentada en la pura subjetividad, sino una razón intersubjetiva e histórica complementada con el contenido de sus propias realizaciones. Su libertad no abole toda situación, como obstáculo a apartar, vista como opresión externa impuesta por la sociedad. No se trata de una libertad en el vacío carente de situación que se arriesga a terminar en el nihilismo al promover la autoafirmación por el rechazo de todos los valores como cadenas impuestas.

El concepto moderno de libertad se encuentra, así, amenazado desde dos frentes. Por una parte, hay una desesperación por la realización de la libertad, una duda de que esa aspiración a la libertad tenga algún sentido, ante lo irracional y elemental que hay en el hombre. Por otra parte, el vacío último de la libertad autodependiente parece conducir al nihilismo [...] ¿cómo ir más allá de un concepto del yo como sujeto de una voluntad autodependiente y sacar a luz su inserción en la naturalezas, la nuestra y la que nos rodea, o, en otros términos, cómo situar la libertad? Esto significa recuperar una concepción de la actividad libre que la ve como la respuesta exigida por una situación que es nuestra en virtud de nuestra condición de seres naturales y sociales.³⁶⁹

Y si los detractores y adversarios de Hegel se mostraron ciegos ante esta gran aportación, incapaces de asumirla, fue a consecuencia de que el contenido del pensamiento hegeliano, no obstante su absoluta concreción, vitalidad y riqueza, había sido encorsetado por obra del mismo Hegel en un gran sistema conceptual acorazado. Tal sistema se presentaba como una fortaleza inexpugnable y de significado esotérico, lastrado además con la idea moderna de progreso histórico y teleológico, cuyo desarrollo era determinado por el ritmo dialéctico del concepto que engarzaba los diferentes momentos en un todo sistemático, racional y necesario.

A pesar de este exceso logocentrista, es innegable que Hegel desbroza el camino para una comprensión más plena del hombre concreto, un hombre nuevo, escrito con minúsculas, porque reconoce sus limitaciones, su contingencia, finitud y terrenalidad, pero que se abre al otro para consolidar las bases de una nueva comunidad basada en una razón menos ambiciosa, modesta, relativa y transitoria, nacida de la interacción con el otro, de la participación activa en la construcción del espacio público que respeta diferencias y busca coincidencias por encima de ellas.

1.2 La comunidad artista.

Surgen, así, una acción y diálogo interhumanos abiertos no sólo al presente sino también al pasado histórico y la tradición; que en su dinamismo vital instituyen acuerdos tácitos y se institucionalizan provisoriamente, porque en ellos irrumpe la disensión como apertura a lo nuevo, lo que impide la esclerotización e imposición hegemónica y excluyente de las formas culturales. Establece también un diálogo abierto a las instancias oscuras e irracionales, a la imaginación y la emoción, a lo instintivo y lo corpóreo.

Esta es la tesitura de la respuesta que ofrece Hegel a la crisis de sentido actual, dentro de la que, para decirlo con las palabras que Baudrillard utiliza en otro contexto:

la peor de las alienaciones no es ser despojado por el otro sino *estar despojado del otro*, lo que consiste en tener que producir al otro en ausencia del otro y, por lo tanto, ser enviado continuamente a uno mismo y a la imagen de uno mismo (a cultivar nuestro cuerpo, [...], nuestra identidad, nuestro deseo), no es a causa de la alienación, sino del fin de ésta y de la desaparición virtual del otro, que es una fatalidad mucho peor. De hecho el límite paradójico de la alienación consiste en tomarse a sí mismo como punto de mira, como objeto de cuidado, de deseo de sufrimiento y de comunicación.³⁷⁰

Con lo que cobra realidad lo que llama dicho autor *cirugía radical de la alteridad*.

³⁶⁹ Taylor, *Hegel y la sociedad moderna*, p. 301

³⁷⁰ Jean Baudrillard y Marc Guillaume, *Figuras de la alteridad*, [trad. Victoria Torres], México, Taurus, 2000, p.119

Hegel anticipa el llamado auténtico de Nietzsche que invita a una alianza fraterna entre Apolo y Dionisios, mediante la producción de creaciones que no se dispersen en la fugacidad simple y llana, que alcancen determinación y figura, pero que no se solidifiquen sino que se reintegren al flujo del devenir cuando ya no cumplan las expectativas humanas. Pero, al mismo tiempo, va más allá del limitado individualismo del ultrahombre artista, al hablar de creaciones con dimensión y alcance intersubjetivo, porque toma como premisa la necesidad de la alteridad en la configuración de la propia identidad y del mundo simbólico-cultural en todos los puntos de su dimensión temporal.

Si bien Hegel anticipa la crítica radical de los filósofos de la sospecha al desenmascarar la conciencia racional pura y sus producciones y descubrir en su trasfondo al sujeto colectivo e histórico, él mismo nos ofrece el antídoto contra sus peligros en tanto atiende fundamentalmente a la intersubjetividad que se desenvuelve y expresa en lo público

La muerte del hombre, la destrucción del sujeto es concretamente la muerte o destrucción del hombre moderno, prometeico, narcisista, centrado en sí mismo, y por tanto este trance, no sin sufrimiento, es una indicación- por lo menos negativa- hacia una autocomprensión más finita y humilde, más singular y plural, más indigente y comunitaria, solidaria en definitiva. La meta hacia donde vamos y que guía nuestra búsqueda de la actual situación es la fundamentación y explicación de la solidaridad, de un hombre esencialmente solidario.³⁷¹

Por la propia dinámica crítica de la modernidad que atraviesa por Hegel, el sujeto se experimenta como desfondado; “- en el propio intento de autofundamentarse -se experimenta como fundamento sin fondo, se suprime a sí mismo como fundamento y se abre a su otro”.³⁷² El acto supremo de autofundamentación como consumación de la subjetividad se convierte en la experiencia de desfondamiento, de su completa finitud e inconsistencia, de su contingencia y frugalidad, proceso de descentramiento del sujeto por el mismo impulso que lo llevó a su centramiento. Pero este descentramiento que nos lleva

³⁷¹ Gabriel Amengual, *op. cit.*, p. 20.

³⁷² *Ibid.*, p.93-94

al *cogito* herido, al narcisismo humillado de hoy, no es una crisis insalvable si recuperamos la propuesta de Hegel.

Al experimentarse como desfondado, el hombre, en su descentramiento, debe abrirse a su otro donde únicamente puede encontrar fundamento propio; inserción en la intersubjetividad generada en la interacción social, convirtiéndose en apertura: "el sujeto era pensado como individuo (*indivisum in se, divisum a quolibet alio*) centrado en sí mismo, de modo que el descentramiento se convierte en la apertura al otro y en inserción en la intersubjetividad [...] y por la interacción social, y se convierte en definitiva en la exigencia de la construcción del solidario ser sujeto de todos".³⁷³ No se trata ya del sujeto trascendental configurado ahistóricamente, sino de individuos concretos y situados que se gestan en la interacción comunitaria y temporal, siendo socializados y alcanzando concreción dentro del todo colectivo, del que dependen sus criterios de validez teórica y práctica. Ahí se forjan las identidades como productos de esta interacción. El sujeto sustancial ha sido transformado en comunidad real, única que puede fundar un *ethos* desde abajo que sustituye la rígida lógica del deber o la abstracta legalidad. El sujeto conserva sus características de sujeto constituyente de objetividad, teórica y práctica, como algo último e irrebable, pero surge por la relación originaria con los otros y se halla sometido a transformaciones continuas.

El legado de Hegel consiste en hablar de un nivel de objetividad donde predomina la racionalidad de las instituciones y estructuras, entendida como expresión del juego intersubjetivo que protege a la comunidad de la arbitrariedad individual, y en la que a su vez se inserta y se hace comprensible la acción individual, procesos estructurales e

³⁷³ *Ibid.*, p. 15

institucionales que integran a la subjetividad, pero que son provisorios e históricos en tanto instaurados por la acción libre de los hombres y, en consecuencia, transformables en virtud de la misma. El sujeto se establece como comunidad histórica, social y solidaria en su constitución y desarrollo que no es resultado de una opción ética consciente, sino hecho antropológico originario del que recibe su fundamento y sentido. Los individuos nacen en el interior de las instituciones y son formados por ellas, al asimilar la eticidad establecida, a la vez que contribuyen con su acción a recrearla.

El descentramiento del sujeto debe reconducirnos a Hegel para que nos muestre la trama social del hombre, su religación constitutiva con los otros, la imbricación de las diferentes individualidades en el singular colectivo que en su hacer y decir configuran lo público. Podría analogarse este colectivo, tal como lo advierte Habermas, al concepto de *Lebenswelt* husserliano como sociedad: "tejida de los hilos y redes que forman las interacciones lingüísticamente mediadas [...] sentido sedimentado en sus plexos simbólicos y en las interpretaciones que la sociedad hace de sí".³⁷⁴ Se trata de certezas sobre las que de entrada y por su obviedad estamos de acuerdo, de ellas está construido nuestro mundo y se han ido decantando de la interacción comunitaria, "mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo [...] horizonte de convicciones comunes aporéticas",³⁷⁵ como mundo intersubjetivamente compartido, del que emergen los patrones culturales y la normatividad, la estructura de la personalidad, el mundo simbólico cultural, el orden institucionalizado, así como las acciones reguladas.

Ello abre la posibilidad de pensar a la ética como creación estética de la colectividad: una ética desde abajo, fundada en las relaciones comunitarias, como obra de arte social que

³⁷⁴ Habermas, *op. cit.*, p.87

³⁷⁵ *Ibid.*, p.89

posibilita la convivencia, y que se muestra como alternativa a la ética estetizante del individualismo posmoderno que atenta contra la vida moral. Queda asumida la idea romántica de voluntad artística que crea sus propias formas de vida, pero que en su activismo puro no es capaz de configurar una obra. A decir de Hegel, el individuo romántico asume el papel de un artista que debe eternizar el arte sin obra, permaneciendo como pura subjetividad y singularidad que renuncia a la objetividad. Las particularidades se hacen valer al infinito y flotan al azar por separado; pueden permanecer tranquilamente unas junto a otras en una atomística general y únicamente consiguen agruparse como figuras de arena expuestas al juego del viento, siendo lo sustancial la particularidad de su visión y su propia forma de vida que no puede constituirse orgánicamente en un todo ordenado conforme a leyes, con lo que se ganaría objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo; su expresión se queda en algo interior, explosión inmediata que es consecuencia de un entusiasmo particular e individual y no verdadera expresión de una obra de arte colectiva que implica la integración de la individualidad bajo una representación objetiva como lo consigue el artista, de modo que el individuo romántico:

en lugar de privarle a la expresión lírica de lo que es subjetivo en ella, puesto que se da en la memoria e introduce a su vez lo universal en el discurso, esto subjetivo debe constituir la vida esencial y la verdad, tanto en la exposición de la propia intuición del universo, como en la producción de ésta en los otros, debe eternizar el arte sin obra, y hacer consistir la libertad de la suprema intuición en la individualidad y en tener para sí algo particular [...] no puede constituirse orgánicamente, ni lograr el verdadero virtuosismo conforme a leyes, así como tampoco su objetividad y realidad en el cuerpo de un pueblo y de una iglesia general, sino que la expresión debe ser algo simplemente interior una explosión inmediata y una consecuencia de un entusiasmo particular e individual, y no la verdadera expresión, una obra de arte.³⁷⁶

Esta actividad artística queda remitida ahora a lo colectivo y no a la individualidad aislada, fuerza creativa de la colectividad en su conjunto, en sus acuerdos y disensiones, en su experimentar común. "La fuerza colectiva crea un obra de arte: la vida social en su

³⁷⁶ Hegel, *Fe y saber*, pp. 132-133

conjunto y en sus distintas manifestaciones".³⁷⁷ Se trata, en suma, de un movimiento vital que rebasa escisiones: naturaleza- cultura, individuo-sociedad, escapando a un orden legal puramente mecánico; en un *ethos* de relaciones sociales concretas que se mantienen como solidaridad orgánica primordial y no como resultado racional o formal de una lógica del deber rígida y dominante o de una asociación de individuos atómicos. La interacción permanente y constante pone en juego a las personas en su radical diversidad e incorpora también lo sensible, la emoción colectiva, la comunicación en una comunidad viviente que se muestra como relativa porque se genera históricamente.

En este sentido, Hegel representa el ocaso de un moralismo rígido sin que desaparezcan criterios normativos de validez, desaparición cuyo peligro es la arbitrariedad y la violencia del más salvaje, conciliando de este modo ética y estética, expresión de la voluntad artística de la comunidad, como religión realizada de carácter profano. Por esta razón, Hegel se distancia significativamente de Jacobi, quien desdeña la forma objetiva de la eticidad, la ley como principio de eticidad, argumentando que la ley se hizo para la voluntad del hombre y no el hombre para la voluntad de la ley; así, Jacobi aboga por el auténtico derecho de la realeza del hombre, por su noble y divina naturaleza contra la ley absoluta y general de la razón, en la medida en que el sentimiento e instinto contienen inmediatamente a ley de la eticidad, y deja clara su idea de belleza ética centrada en las figuras individuales. Mas se trata de una eticidad como contingencia empírica cuya carencia fundamental es la objetividad, pura subjetividad que se aferra a sí misma, que rinde culto divino a su personalidad, a sus bellos sentimientos y se limita a la contemplación de sí; fervor de la subjetividad que cae en el más nostálgico egoísmo y en una eticidad enfermiza que no es la auténtica libertad ética, porque se convierte en la

³⁷⁷ Michel Maffesoli, "La sociedad en la posmodernidad", en G. Vattimo y otros, *En torno a la ...*, p.106

idolatría interior del bello individualismo, obscenidad consigo mismo que regresa eternamente a lo subjetivo y finito, sin poder nunca superar la contingencia encerrada en la soledad de la esfera de lo propio: "el tono fundamental de esas figuras es la carencia consciente de objetividad, es esa subjetividad que se aferra a sí misma, esa no circunspección sino reflexión sobre su personalidad, esa eterna consideración que regresa eternamente al sujeto y que en lugar de la libertad ética coloca la mayor meticulosidad, el más nostálgico egoísmo, y una eticidad enfermiza, una consideración de sí misma que asume mediante el bello individualismo".³⁷⁸ Bello individualismo que se traduce en idiotez, "porque se llama idiota al que posee una particularidad".³⁷⁹

Hegel celebra a Kant porque, en contraposición a Jacobi busca alcanzar la objetividad y universalidad del concepto, pero lo condena igualmente por defender la razón pura o el concepto puramente vacío en su oposición radical contra la naturaleza, que no puede sino producir un sistema de la tiranía y un desgarramiento de la belleza de la eticidad.

La vida ética implica los dos momentos: la vida como individualidad que apela como en Jacobi al sentimiento y a la inclinación, al sentido del corazón, y la forma de la objetividad y la ley, la que Kant planteó en su absoluta abstracción, supeditando a ella la vida y matándola. "A la belleza ética no puede faltarle ninguno de esos dos aspectos, ni su vida como individualidad, que no obedece a los conceptos muertos, ni la forma del concepto y de la ley, la universalidad y objetividad".³⁸⁰ El pueblo, la comunidad ética cuya energía dinámica se cristaliza en las leyes, es lo más vivo, pura libertad que alcanza la más elevada objetividad y necesidad y con ello una racionalidad histórica y concreta. El

³⁷⁸ Hegel, *Fe y saber*, p.129.

³⁷⁹ *Ibid.* p.133

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 127

fundamento divino en el planteamiento hegeliano pierde sustancia y se revierte en la existencia social dinámica de la vida colectiva, fuerza intrínseca que constituye históricamente el mundo.

Podríamos afirmar que la actitud de Hegel ante la pérdida de todo lo ilusorio descubre, sin resentimientos o amarguras, el sentido de la inmanencia y se goza en él, pero no a nivel individualista sino como capacidad creativa colectiva donde los diferentes no se anulan, sino que contribuyen con su acción creativa a la fuerza del todo. La ética derivada de aquí es radical entrega al presente que supera todo dualismo entre fe y razón, espíritu-cuerpo, individuo-sociedad. La moral no es ya un principio exterior a las relaciones de fuerza y de sentido entre las diversas individualidades, sino su expresión más íntima y propia. Y el Estado no es un ente jurídico opuesto a la individualidad y la vida: es lo vivo mismo que se pone a sí mismo en la universalidad de la ley y llega a ser verdaderamente objetivo en el pueblo, a esto vivo se le contrapone la idea de lo universal fijado para sí, como ley sin más respecto a la cual la individualidad se encontraría bajo absoluta tiranía como negación total de la libertad, el llegar a subsumirse de los mismos bajo un concepto eterno o extraño que los constriñe, como libertad extrínseca que se les impone en contra de su interioridad subjetiva. Dentro de este marco, no sería concebible una verdadera eticidad como identidad de universal y particular, materia y forma, pues la voluntad se concebiría como algo puramente empírico frente al vacío abstracto de la ley.

En la propuesta hegeliana la creación no es privativa de Dios o del Sujeto racional moderno; surge de la dinámica social siempre renovada y plural, entramado social que se sedimenta en valores creados por ella misma, en un *ethos* concreto resultado de la fuerza plástica colectiva. Es una dinámica vital interior de las diversas agrupaciones humanas que se plasma en distintas instituciones y formas culturales, porque la sociedad no se

reduce a un orden puramente mecánico, es una solidaridad orgánica en términos de interacción entre los distintos que se integran en un todo armónico y coherente como auténtico taller de lo simbólico, y no socialidad atómica y mecánica, sobre la que se impone la figura abstracta del Estado como socialidad enajenada.

Recapitulación.

La modernidad desplaza el centro fundante objetivo de las filosofías antigua y medieval hacia la subjetividad, en función de la cual alcanza sentido todo ser, conocimiento y valor. Hegel, como filósofo de la modernidad, promueve esta propuesta y la lleva incluso a su absolutización. En su pensamiento queda eliminado todo más allá extraño o impenetrable al sujeto. Todo lo objetivo, naturaleza, sociedad, cultura, Dios, es engullido por la voracidad de su poder, es así como se revela como subjetivo; es decir, lo otro se descubre como la propia exteriorización de la actividad libre de la conciencia. De esta manera, Hegel lleva a sus últimas consecuencias la autonomía del sujeto proclamada por Kant y el pensamiento ilustrado, quedando sin efecto el en sí nouménico o el no-yo fichteano. Pero el sujeto encumbrado por Hegel no es ni el sujeto racional abstracto de la corriente moderno-ilustrada, autocentrado, ahistórico y solipsista, ni tampoco el sujeto como individualidad desbocada del romántico que se define como pura acción, entendida como expresividad creativa en su dimensión eminentemente emotiva y pasional, que lleva al singular a experimentarse como soberano en su poder de atar y desatar, sin pautas ni imposiciones externas. El sujeto hegeliano es el sujeto descentrado que se abre hacia el otro y funda comunidad, intersubjetividad histórica como suelo firme del actuar, ahí se ubica su invaluable aportación.

Si la ontología del sujeto suplanta en la edad moderna a la ontología del objeto, con Hegel tal ontología del sujeto alcanza plena concreción, en tanto renuncia a sus pretensiones sustancialistas. El sujeto hegeliano pierde gravedad, no es la sustancia pensante cartesiana, con atributos de permanencia, identidad y unidad, los cuales le fueron trasferidos desde la exterioridad del Ser tradicional. Tampoco se trata del sujeto kantiano que, aunque se manifiesta esencialmente como actividad autónoma; actividad de síntesis constituyente de objetividad en el campo teórico, es lastrado, de manera inconsistente, en su libre espontaneidad, al ser recargado con estructuras objetivas y ahistóricas y al ser obstaculizado por un en sí nouménico inaccesible. En el campo práctico el yo kantiano se presenta como actividad autónoma capaz de autolegislarse desde su razón, parece entonces ganar autonomía plena y definitiva, pero ésta se ve de nuevo defraudada por la naturaleza, causalidad fenoménica exterior y ámbito patológico interior, sin dar por descontado el *Faktum* de la razón que como ley absoluta e inapelable constriñe sin miramientos, y en forma paradójica, su libre actuar.

Hegel intenta superar definitivamente todos las barreras que estorban la actividad libre del sujeto para hacerla realmente efectiva, lo que le conduce a potenciar la libertad como indeterminación pura capaz de trascender toda limitación a través de la acción, con la que la subjetividad parece quedar literalmente vaciada y proyectada hacia el futuro. Mas no se trata de una libertad abstracta, sino de una libertad siempre ligada a la determinación y la finitud, abierta a lo otro y a los otros, situada espacio-temporalmente. Esto significa que el sujeto gana con Hegel concreción, espacialidad, historicidad; aparece originariamente como sujeto corporal movido por el impulso del deseo, carencia que se despliega como pura afirmación de la existencia que lo lanza más allá de los límites de su animalidad y lo lleva al encuentro con el otro y a la creación del ámbito espiritual humano. Sujeto situado

en un mundo socio-cultural determinado e histórico que colma su vaciedad indeterminada, mediante su acción. Gracias al trabajo de inserción en su mundo histórico-cultural, mediante el proceso de la *Bildung*, después de alienarse en la exterioridad de los simbólico-cultural, se recupera en el ámbito intersubjetivo y compartido por todos, alcanza identidad y figura que redefine continuamente mediante su acción.

Esta ontología hegeliana que impugna la idea de fundamento fuerte, oculto y trascendente para quedarse sólo con la manifestación o lo fenoménico de la acción y sus productos inaugura el pensamiento contemporáneo y presenta repercusiones de orden ético de alcance innovador, pues apuesta por un actuar individual concreto y creativo que integra lo pasional y corporal, pero sobre todo, lo incluye en la dimensión intersubjetiva que le permite superar las limitaciones del expresivismo puro y subjetivo del romántico, sin caer en los peligros de la racionalidad del ilustrado que busca ganar validez y objetividad reconocida en el actuar, mediante el recurso de la abstracción.

El ámbito comunitario, donde se conjuga y teje el libre actuar de todos y de cada uno, se vuelve el agente creativo de normas y valores compartidos y vinculantes, urdimbre de interacción mediada lingüísticamente y heredera de la tradición histórica que se va sedimentando en un mundo simbólico cultural, el cual comprende la normatividad y los valores sancionados socialmente como sustento del actuar individual. No se trata de un universo cerrado que implique inmovilidad, por el contrario, se halla alimentado por el pasado y abierto siempre a la transformación histórica por obra del juego mismo de las libertades individuales en busca de reconocimiento

La producción simbólica, mundo objetivo cultural construido intersubjetivamente por encima de la naturaleza, va más allá de la simple energía o movimiento vital que en su fluir se muestre anárquico e impida una organización ordenada y reconocida, como simple

creatividad sin obra, el fluir vital debe objetivarse en las instituciones y leyes para alcanzar sustancialidad y adquirir legalidad y autenticidad, poniendo freno a la arbitrariedad y capricho del singular. Pero cualquier objetivación determinada es rebasada siempre por el impulso de la vida en el que se dan encuentro las inquietudes e ímpetus individuales, son éstos los que llegan en su dinamismo a impugnar lo establecido en búsqueda permanente de nuevas configuraciones y sentidos. Mediante este doble movimiento emanado del desequilibrio entre vida y obra producida, la eticidad concreta se ve perpetuamente renovada, dibujando el acontecer humano, sin perder figura y concreción, base firme del actuar, al mismo tiempo que deja de presentarse como legalidad impuesta por la razón abstracta o por la autoridad de los otros, para manifestarse como modo de ser espontáneo y libre en el juego intersubjetivo.

Esta gran aportación hegeliana de carácter ético-ontológico se ha visto, sin embargo, sofocada por el impulso romántico que marca su impronta en la contemporaneidad autodesignada como posmoderna, la cual ha conducido a un individualismo relativista y hedónico, fracturándose el vínculo entre el universo privado y el público, fenómeno totalmente ajeno al espíritu hegeliano de equilibrio. Este desvío tiene que ser nuevamente encauzado hacia la ruta hegeliana, dentro de la cual el descentramiento del sujeto encontró la apertura hacia el otro.

Bibliografía

1. Fuentes primarias

- Hegel, G. W. F, *La constitución de Alemania*, [intr., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón], Madrid, Aguilar, 1972.
- -----, *Ciencia de la Lógica*, [trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo], 4ª. ed., Buenos Aires, Solar/ Hachette, 1976.
- -----, *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, [trad. y notas de Ma. del Carmen Paredes Martín], Madrid, Editorial Tecnos, 1990.
- -----, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, [trad., introd. y notas de Ramòn Valls Plana], 2ª.reimp. Madrid, Alianza Editorial, 2005.
- -----, *Escritos de Juventud*, [trad. Zoltan Szankay y José María Ripalda], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978..
- -----, *Escritos pedagógicos*, [trad. e introd. Arsenio Ginzo], Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- -----, *Fe y saber*, [trad. introd.. y notas Vicente Serrano], Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 2000.
- -----, *Fenomenología del espíritu*, [trad. Wenceslao Roces con la colaboración de Ricardo Guerra], 4ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- -----, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973,
- -----, *Historia de Jesús*, [introd. y trad. Santiago Noriega], Madrid, Taurus, 1975.

- -----, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, [trad. José Gaos], Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- -----, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, [trad. de Wenceslao Roces], vol. III, 1ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- -----, *Principios de la filosofía del derecho*, [trad. de Juan Luis Vermal], Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- -----, *Sistema de la eticidad*, [trad. Luis González Hontoria, introd.. Dalmacio Negro Pavón], Madrid, Editora Nacional, 1982.
- -----, *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural*, [trad., introd. y notas de Dalmacio Negro Pavón], Madrid, Editorial Aguilar, 1979.

2. Fuentes secundarias.

- Amengual, Gabriel, *Modernidad y crisis del sujeto*, Madrid, Caprós Editores, 1998..
- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, [trad. Elena Benarroch], Barcelona, Planeta – De Agostini, 1994.
- Baudrillard, Jean y Guillaume, Marc, *Figuras de la alteridad*, [trad. Victoria Torres, México, Taurus, 2000.
- Béjar, Helena, *El ámbito íntimo*, 2ª. reimp. , Madrid, Alianza Universidad, 1995..
- Bengoa, Ruiz de Azúa, Javier, *De Heidegger a Habermas*, Barcelona, Herder, 1997.
- Berlin Isaiah, *Las raíces del romanticismo*, [trad. Silvina Mari], 2ª. ed., Madrid, Taurus, 2000.

- Bloch, Ernst, *Sujeto –objeto, el pensamiento de Hegel*, [trad. Wenceslao Roces, José María Ripalda], 2ª. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, [trad. Aníbal C. Leal] Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- Cordua, Carla, *El mundo ético*, Barcelona, Ánthropos, 1989..
- Descartes, René, *Discurso del Método*, México, Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2004.
- -----, *Meditaciones Metafísicas*. México, l Biblioteca de los Grandes Pensadores, 2004.
- Dilthey, Wilhelm, *Hegel y el idealismo*, [trad. y epílogo de Eugenio Ímaz], 2ª. reimp., México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Dri, Rubèn, *La odisea de la conciencia moderna*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1998.
- Findlay, John Niemeyer, *Reexamen de Hegel*, [trad. J. C. García Borron], 2ª. ed., Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1964.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y Método I*, [trad .Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito,] 10ª. ed., Salamanca, Sígueme, 2003.
- Garaudy, Roger, *Dios ha muerto*, [trad. Alfredo Llanos], Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, 1973.
- Goldman, Lucien, *Introducción a la filñsofia de Hant*, [trad. José Luis Etcheverry], Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1974.
- Guariglia, Osvaldo, *Una ética para el siglo XXI*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.

- Guisán, Esperanza (Coord.), *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- Habermas, Jürgen, *Pensamiento postmetafísico*, [trad. Manuel Jiménez Redondo], México, Taurus, 1990.
- -----, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelosna, Paidós/I:C:E. de la U:A:B., 1991.
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*, [trad. Francisco Fernández Buey], Barcelona, Ediciones Península, Barcelona, 1974.
- -----, *Lógica y Existencia*, [trad. Ma. Cristina Martínez Montenegro y Jesús Rodolfo Santander Iracheta], Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1987.
- Hopenhayn, Martin, *Después del nihilismo*, Barcelona, Andrés Bello, 1997.
- Innerarity, Carmen, *Teoría kantiana de la acción*, Navarra, EUNSA, 1995.
- Innerarity, Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón Práctica*, [trad. introd. y notas de Dulce María Granja Castro], México, Signos, 2001.
- -----, *Crítica de la razón pura*, [prol, trad. y notas Pedro Ribas], 17ª. ed., Madrid, Alfaguara, 2000.
- -----, *Filosofía de la historia*, [pról. y trad. de Eugenio Ímaz], México, Fondo de Cultura Económica, 1981.
- -----, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [ed. bilingüe y trad. de José Mardomingo], 1ª. reimp. Barcelona, Ariel, 1999.
- Klenner, Arturo, *Esbozo del concepto de libertad*, Santiago de Chile, LOM Ediciones/ Universidad Arcis, 2000.

- Kojève, Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, [trad. Juan José Sebreli], Buenos Aires, La Pléyade, 1972.
- -----, *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, [trad. Juan José Sebreli], Buenos Aires, La Pléyade, 1975.
- Lancers, Patxi, *La herida trágica*, Barcelona, Anthropos, 1997.
- Lipovetski, Gilles, *El imperio de lo efímero*, [trad. Felipe Hernández y Carmen López], Barcelona, Anagrama, 2001.
- Lyotard, Jean-Francois, *La condición postmoderna*, [trad. Mariano Antolín Rato], Barcelona, Planeta- De Agostini, 1993.
- Lukács, Georg., *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, [trad. Manuel Sacristán], 3ª. ed., Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1972.
- Marcuse, Herbert, *El hombre unidimensional*, [trad. Juan García Ponce], México, Joaquín Mortiz, 1965
- Marrades, Julián, *El trabajo del espíritu*, Madrid, Mínimo Tránsito, 2001.
- Mayos Solsona, Goncal, *Ilustración y romanticismo*, Barcelona, Herder 2003.
- Ricoeur, Paul, *Freud, una interpretación de la cultura*, [trad. Armando Suárez con colab. de Miguel Olivera y Esteban Inciarte], 8ª. ed., México, Siglo Veintiuno Editores, 1990.
- Ripalda, José María, *La nación dividida*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Taylor, Charles, *Hegel y la sociedad moderna*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- -----, *Fuentes del yo*, [trad. Ana Lizón], Barcelona, Paidós, 1996.

- Trias, Eugenio, *El lenguaje del perdòn, un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.
- -----, *La filosofía y su sombra*, Barcelona, Ediciones Destino, 1995.
- -----, *Lógica del Límite*, Barcelona, Ediciones Destino, 1991.
- Valls Plana, Ramòn, *Del yo al nosotros*, 2ª. ed., Barcelona, Editorial Laia, 1971.
- Valcárcel, Amelia, *Hegel y la ética*, [Prol. Javier Muguerza], Barcelona, Anthropos, 1988.
- Vattimo, Gianni y otros, *En torno a la posmodernidad*, 1ª reimp., Bogotá, Anthros, 1994.
- Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad*, [trad. Alberto L. Bixio], Barcelona, Planeta- De Agostini, 1994.
- Villacañas, José Luis, “Kant”, en Camps, Victoria, (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, 1992.